

Rita Duarte Torres Teles

2º Ciclo de Estudos em Mestrado de Filosofia – área Medieval

Questões acerca do conhecimento em Duns Escoto – *Ordinatio* I, d.3, p.1, qq.

1-4

2012

Orientador: Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier

Coorientador: Manuel Lázaro Pulido

Classificação: 18 Ciclo de estudos: 2º Ciclo

Dissertação/relatório/ Projeto/IPP: Dissertação de Mestrado

Agradecimentos

Agradeço a Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier e a Manuel Lázaro Pulido pela atenção prestada e pela assertividade que me fizeram evoluir.

Um agradecimento especial a Diogo Rafael Santos, por toda a paciência, motivação, e constante discussão de ideias.

Questões acerca do conhecimento em Duns Escoto - *Ordinatio* I, d.3, p.1, qq.1-4

A compreensão da questão do conhecimento em Duns Escoto conta com inúmeras ramificações. Na leitura de *Ordinatio* I, d.3, p.1, qq. 1-4, aquilo que facilmente pode ser apreendido é a profunda ligação que a problemática do conhecimento tem com a metafísica escotista: onde acaba a metafísica escotista e começa o problema do conhecimento é de difícil de delimitação. Por essa mesma razão, construímos e procuramos uma necessidade de relacionar constantemente ambas as problemáticas.

Tentamos por isso mesmo revisitarmos quais são os pontos de ligação essenciais – estas podem ser abrangidas, por exemplo, pelos processos cognitivos que o intelecto humano realiza para efeitos de produção de conhecimento (tipos de conhecimento intuitivo e abstractivo), tendo sempre em mente que este se encontra limitado a um estado presente '*pro statu isto*'. Independentemente das inúmeras pistas que Duns Escoto nos oferece nestas questões escolhidas, a solução culmina no conceito de ente unívoco (*ens*), capaz de nos conferir uma 'profundidade' ontológica que permeia e justifica a teoria escotista.

The question of knowledge in Duns Scotus has many ramifications. When one reads *Ordinatio* I, d.3, p.1, qq. 1-4, what can easily be grasped is the deep connection that the problem of knowledge has with Scotus' metaphysics: where the metaphysic ends and the problem of knowledge begins is very difficult to define. For that same reason, we build a constante need to relate both.

Thus, we shall re-examine the essential points of connection - for example, the cognitive processes that the human intellect conducts for the purpose of knowledge production (types of intuitive and abstractive knowledge), always bearing in mind that our intellect is limited to a present state '*pro statu isto*'. Regardless of the numerous clues that Duns Scotus offers us, the solution culminates in univocal concept of being (*ens*), able to give us an ontological 'depth' that permeates and justifies Scotus thesis.

Índice

1. Introdução geral

1.1 A metafísica escotista e a sua necessidade.....	4
1.2 O intelecto <i>pro statu isto</i>	8

2. Questões da metafísica escotista: metafísica e conhecimento..... 16

2.1 A possibilidade de conhecimento.....	16
2.1.1 Abstração como possibilidade de conhecimento.....	16
2.1.2 Processo cognitivo e inteleção <i>pro statu isto</i>	20
2.1.3 Ordem da origem do conhecimento.....	33
a) Univocidade do ente, prova e extensão.....	39
b) Acerca da cognoscibilidade de Deus.....	52
2.1.4 Ordem da adequação do conhecimento.....	60
2.2 Estrutura do conhecimento e metafísica.....	63
2.2.1 Acerca das diferenças últimas.....	63
2.2.2 Transcendentais.....	67
2.2.3 Metafísica e Lógica.....	71

3. Acerca do conhecimento e da certeza.....78

3.1 A verdade integral, sem iluminação divina.....	79
3.2 Diversos conhecimentos certos.....	91
a) Certeza dos primeiros princípios e das conclusões que deles derivam.....	92
b) Certeza da experiência e do conhecimento sensível.....	94
c) Conhecimento dos nossos próprios atos.....	97

4. Conclusão..... 99

Índice onomástico.....104

Bibliografia.....106

1. Introdução geral

1.1 A metafísica escotista e a sua necessidade

Na generalidade de temas que são abordados por Duns Escoto (c. 1265-1308), é difícil não ir ao encontro da temática do conhecimento. A pertinência de olhar com mais atenção para o tratamento do conhecimento humano, segundo o pensamento de Duns Escoto, impõe-se, visto que este tema é circundante a muitas teses fundamentais do autor, ainda que estas apareçam de um modo indireto. A possibilidade de conhecimento, bem como os próprios limites deste, emerge como uma questão central que suporta grande parte do seu pensamento filosófico. A tarefa torna-se mais difícil quando temos em conta que este tema aparece em inúmeros pontos da sua obra: por exemplo, em *Tratado do Primeiro Princípio*¹ – como poderia a questão da existência de Deus ser compreendida se não fosse à luz da possibilidade do conhecimento humano? Através de uma leitura mais aprofundada, podemos perceber que a base da questão da existência divina inscreve-se na possibilidade do nosso intelecto humano ser capaz, ou não, de chegar a um tal conhecimento.² Se a pergunta sobre os limites e possibilidades do conhecimento não fosse previamente respondida, facilmente ficaríamos com bases demasiado frágeis para a compreensão do pensamento escotista. O tema do conhecimento ocupa quase toda a sua obra, podendo ser encontrado tanto em *Quaestiones de anima*, como *Lectura, Ordinatio*, etc.³

A questão da metafísica não é um tema tratado apenas num ponto específico da sua obra, mas contrariamente, e talvez de uma forma mais discreta, esta permeia toda a sua teoria. Assim sendo, não é possível abordar o tema do conhecimento no pensamento de Duns Escoto sem perceber a sua noção de metafísica – aliás, muito se diz que a originalidade escotista advém exatamente deste conceito de metafísica, bem como a posição que esta assume como pano de fundo perante as suas teses filosóficas. Existe,

¹ Duns Escoto, *Tratado acerca del Primer Principio*, trad. Feliz Alluntis, Edición Bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1989. Ainda: João Duns Escoto, *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. Mário Santiago de Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1998. Daqui em diante esta obra será referida apenas por *Tratado*.

² Claro que este problema não é estanque a esta questão, pelo contrário, desenvolve-se para muitas outras; por exemplo, se o conhecimento divino é uma *questão a priori* no ser humano; ou ainda, se esse conhecimento é uma intuição de Deus; etc.

³ Outros exemplos poderiam ser dados, tal como a questão tratada na distinção 8 da primeira parte de *Ordinatio*, que em muito segue a temática dos limites do conhecimento e compreensão humana. Para *Ordinatio* utilizamos: Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, Iussu et Auctoritate, RMI P. Augustini Sépinski, Praeside P. Carolo Balic, Studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis, 1956. Também é possível encontrar alguns pequenos excertos relativos à temática da metafísica, em português, em: *Os Pensadores – seleção de textos de John Duns Scot*, trad.C.A. Nascimento e R. Vier, São Paulo, 1973.

no entanto, uma ligação elementar entre a metafísica e o conhecimento no pensamento escotista? Se o problema do conhecimento se apresenta como questão central, então temos que admitir que a metafísica se apresenta como uma *base* fundamental para compreender o seu pensamento. Rapidamente descobrimos que não podemos dar uma resposta onde os conceitos de conhecimento e de metafísica se encontrem separados - eles assumem, dentro do pensamento escotista, uma relação correlativa. Devemos, portanto, saber em que alicerces se encontram inseridas, para compreender as questões por nós escolhidas para este estudo.⁴

Enquanto disciplinas, e de um ponto de vista teórico, Escoto pondera sempre o seu pensamento entre a filosofia e a teologia, ainda que estas não lhe ofereçam uma dificuldade de demarcação individual.⁵ No entanto, o problema da articulação entre ambas brota quando pensamos sob um ponto de vista mais prático – ou seja, o problema não se coloca enquanto diferença fundamental entre ambas as disciplinas, dado que enquanto disciplinas teóricas, têm um objeto que lhes é bastante próprio, mas sim quando elas se juntam num mesmo sujeito, isto é, o intelecto humano. Sob um contexto histórico, Duns Escoto vê-se perante a filosofia existente, tratada antes da influência do pensamento cristão (e especialmente pautado pela relevância do pensamento aristotélico), como disciplina que em muito se apoiava na natureza física, confluindo por necessidade racional, no Primeiro Motor imóvel aristotélico (*Motor Immobilis*). Esta horizontalidade aristotélica oferece-nos o mundo da natureza, do ser concreto, que nos é dado e imediato, e apenas este pode oferecer ao homem a estimulação da sua faculdade de conhecimento.⁶ A filosofia era, portanto, o meio mais adequado para alcançar a sabedoria, e de uma forma inclusiva, a felicidade humana.

⁴ Além de pequenos excertos utilizados para completar este estudo, as questões fundamentais escolhidas pertencem a *Ord* I, d.3, p.1, questões. 1, 2, 3 e 4, trabalhadas nos capítulos seguintes.

⁵ Esta dinâmica é trabalhada em *Ord*. I, d.3, p.1, q. 3, nn. 110-124, respectivamente à opinião dos filósofos: “*In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiectum.*” n. 110; e nn. 125-130. Quanto à opinião dos teólogos: “*Alia est opinio, quae ponit Deum esse primum obiectum intellectus (...).*” n. 125. Cf. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1952, p. 21.

⁶ Segundo Joaquim Cerqueira Gonçalves, o Doutor Subtil irá considerar a filosofia de Aristóteles não como metafísica, mas sim como física. “*Enquanto o mundo platónico estava suspenso ao mundo das ideias e estas ao Bem, Aristóteles contentou-se com o alinhamento das formas no mundo bem encrustadas na matéria. Elas terão um certo dinamismo, pois são elas que, ao fim, devem explicar o movimento da geração dos seres, mas esse dinamismo é verificado e não derivado duma outra fonte que lhes assegura continuamente a vida e a possa aumentar*” Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Distinção de Essência e Existência no pensamento de Duns Escoto*, Dissertação de Licenciatura, 1962, p. 26.

Porém, a influência da revelação cristã ao longo da história, não deixa indiferente a nova perspectiva que os pensadores têm sobre a filosofia, oferecendo agora novos e distintos modelos de alcançar os mesmos objetivos, anteriormente propostos pela filosofia antiga⁷ – o alcance da razão no intelecto humano é agora relativizado, ao passo que o horizonte de verdade se vai alargando, provando ser muito mais amplo do que aquilo que era anteriormente considerado. Esta é a visão do teólogo, que parte necessariamente da certeza da fé, modelando o mundo e a realidade não como necessidade dependente de um Primeiro Motor à maneira aristotélica, mas agora sim, por uma livre vontade de criação divina.

A solução proposta por Duns Escoto é, no entanto, a conciliação de ambas estas visões muito próprias de ver o mundo.⁸ O intelecto humano, na demanda do processo de conhecer, deve reconhecer quer os meios racionais quer os revelados. A solução é, portanto, que o homem seja simultaneamente filósofo e teólogo, no entanto, não confundindo ambas as visões. Desta forma, a mente do filósofo pode ser iluminada pela fé cristã, esclarecendo a razão, com o propósito final de que a capacidade cognitiva humana seja suficientemente capaz de compreender a Revelação.⁹ Mas como podemos

⁷ Gilson atribui alguma importância a esta cisão: “(...) *l’existence d’un conflit entre philosophes et théologiens (...). La position de Duns Scot marque le moment où, sous la pression de l’averroïsme contemporain et de ses revendications, la sagesse chrétienne se demande si la philosophie est vraiment capable de justifier en droit la suffisance dont elle se targue.*” Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 13-14. Aliás, em *Op. Ox. Prolog*, q.I, art. 1, 3, encontramos a própria opinião de Duns Escoto sobre este assunto: “*Et tenent philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem*”.

⁸ Fazemos aqui uma nota para a compreensão deste problema de conciliação. A controvérsia entre filosofia e teologia centra-se na relação do natural e sobrenatural. Os filósofos inclinam-se para a perfeição da natureza, e os teólogos para uma insuficiência da natureza, que se apoia na necessidade de uma perfeição sobrenatural. Mas estes conceitos são iguais para ambos? O que é natural, para o filósofo, diz respeito à natureza humana e ao que a engloba, mas para o teólogo, é a limitação ao exercício das faculdades humanas, estando estas em estado de compreensão limitada. É então a metafísica uma ciência distinta da teologia por trabalhar de diferente forma estes conceitos? Adiante será estudado com mais pormenor, que segundo Duns Escoto, o conceito de ente pode ser predicado de uma forma unívoca sem contradição, seja de Deus ou da criatura; portanto, os conceitos que temos, aplicam-se tanto a Deus como aos sensíveis. Esta definição tem a capacidade de aproximar metafísica e teologia. Para confirma resta tese, encontramos em Gilson: “*Selon saint Thomas, auquel de Docteur Subtil s’oppose sur ce point, il n’est pas contradictoire que deux sciences distinctes, la métaphysique et la théologie par exemple, portent sur le même objet, pourvu qu’elles le considèrent sous deux raisons formelles distinctes (Summa Theologica, p. I, q. 1, a. 3, ad 2), Il n’est donc pas impossible que métaphysique et théologie portent l’une et l’autre sur Dieu, pourvu que la métaphysique le considère comme connaissable par la raison naturelle seule, au lieu que la théologie le considère en tant que connaissable par la révélation. L’objet est un, mais les raisons formelles d’objet sont deux: il y a donc deux sciences.*” Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 41. Ou ainda: “*L’opposition de Duns Scot à Thomas d’Aquin sur ce point exprime le refus d’admettre qu’il y ait une aire partiellement commune à la métaphysique et à la théologie. (...) si la métaphysique est la science de l’être, la théologie seule est compétente pour traiter directement de Dieu, considéré précisément en tant que Dieu.*” Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 42-43

⁹ Observamos em Gilson a preocupação de uma mistura entre o pensamento de Avicena e o de Aristóteles: “*Le philosophe n’a certes jamais enseigné qu’une révélation surnaturelle fût nécessaire à*

conciliar a defesa da razão filosófica natural com a defesa da razão da fé? Este problema coloca-se inicialmente por uma diferenciação: se os filósofos, pela influência do pensamento grego, desconhecem os princípios fundamentais da fé, dado que só concebem uma progressão necessária a partir de um Princípio (e conseqüentemente um regresso igualmente necessário), os teólogos, por sua vez, não concebem um sistema onde não exista comunicação livre de Deus com as Suas criaturas.¹⁰ Como nos oferece Duns Escoto esta possibilidade de conciliação? Pela metafísica – é ela que nos consagra um método e objetivo próprio capaz de harmonizar a mente filosófica e a mente teológica.¹¹

O que é a metafísica para Duns Escoto, e como pode sua definição ajudar-nos a compreender o seu pensamento? Quando olhamos para o problema do conhecimento dentro das obras do Doutor Subtil, rapidamente detetamos uma certa disparidade inerente à questão do desejo humano em atingir o seu fim, ou, de uma forma mais concreta, a disparidade existente entre a (possível) contemplação de Deus e os meios que o homem dispõe para alcançar essa mesma contemplação. Se quisermos colocar o problema sob a forma interrogativa: como contemplar Deus, estando o homem permanentemente confinado ao mundo sensível? Duns Escoto viu uma dificuldade neste ponto, mas não viu uma impossibilidade, e decerto não nos deixou esta questão sem resposta, denotando, desta forma, uma possibilidade de conhecimento. Encontramos no pensamento do Doutor Subtil, por essa razão, uma defesa da capacidade humana para conhecer, ainda que seja de uma forma indireta, todos os objetos sensíveis ou inteligíveis, e mesmo, um conhecimento de Deus.

l'homme pour atteindre sa fin, mais il n'a pas prétendu non plus que l'intellect humain fût adéquat à l'être en tant qu'être et naturellement capable de le saisir. Il y aurait donc matière à révélation dans le monde d'Aristote et c'est pourquoi, en pratiquant les aménagements platoniciens nécessaires pour délester de son corps l'âme humaine, Alfarabi et Avicenne y ont fait circuler un large courant d'illuminations intelligible. Ce ne sont pas là des révélations surnaturelles, mais elles peuvent passer pour surhumaines et, en tout cas, elles interviennent assurément pour dilater en fait l'intellect humain à la mesure de ce qui, dans ces doctrines, est en droit son objet adéquat: l'être." Gilson, Jean Duns Scot, p. 17.

¹⁰ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, p.13. "(...) si la métaphysique est la science de l'être, la théologie seule est compétente pour traiter directement de Dieu (...)" Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 43. Seja esse conhecimento do divino, quer do conhecimento de Deus, quer do conhecimento que nós temos Dele.

¹¹ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 80. Esta conciliação é construída pelo conceito de ente infinito: '*la théologie de Duns Scot lui-même, est Dieu connu comme ens infinitum.*' Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 54. Ainda, '*Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti.*' *Ord. I*, d.3, p.1, q.2, nn. 58-60

1.2 O intelecto *pro statu isto*

Atentamos brevemente a essa ‘forma indireta’ de poder conhecer todos os objetos sensíveis ou inteligíveis. É a situação atual humana, como *Homo Viator, em via*, que constitui estas circunstâncias de conhecimento.¹² De onde provém esta restrição? Com a sua educação teológica, Duns Escoto é bem capaz de reconhecer a possibilidade de existirem outros estados da natureza humana, nomeadamente, aquele que é reconhecido como ‘estado original’, isto é, o estado em que o homem vivia antes do pecado original; ou também, os estados futuros que podem posteriormente ser concedidos ao homem, como a salvação eterna ou a condenação eterna. Duns Escoto conclui que o estado presente do homem não pode ser definitivo, reduzindo, por isso, o homem a um estado transitório *Viator*. O estado atual é o que o Doutor Subtil denomina por *pro statu isto*.¹³ *Pro statu isto* diz-nos que todo o nosso conhecimento é obtido por abstração a partir da sensação; assim, nós conhecemos as coisas pelas ‘suas próprias razões’, como singulares, mas apenas a partir de razões comuns.

Quais as causas para estarmos presos neste estado atual?¹⁴ As causas consideradas pelo Doutor Subtil são apresentadas em *Ord. I, d. 3, p.1, q. 3, n. 187*: em primeiro lugar, Duns considera a tradicional pena pelo pecado original; em segundo lugar, considera (apesar de não seguir esta tese), a concordância que existe no exercício das nossas potências; em terceiro lugar, este estado pode-se dever a uma livre determinação divina, e por isso, Deus livremente estabeleceu este estado para o homem. Duns Escoto admite que estas três causas possam atuar separada ou conjuntamente.¹⁵

¹² A questão do estado actual do homem, e definida como *pro statu isto*, é tratada essencialmente em *Ord. I, d.3, p.1, q. 3, nn. 185-188*. – “*Dubidatio de primo obiectum intellectus pro statu isto*”.

¹³ “*De hecho, Adán perdió este don de la justicia original para sí y lo perdió también para sus descendientes. Y con ello se introduce otro estado, el nuestro. Es el estado al que se refiere Escoto con lamuletilla del ‘pro statu isto’ o ‘pro nunc’. En este estado, el hombre conserva toda su dignidad ‘natural’, pero oculta, así como conserva toda su capacidad de ser agraciado sobrenaturalmente por fe y caridad infusas.*” Manzano, Guzmán I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, Editorial Espigas, Murcia, 2009, p. 174. Também podemos encontrar o desenvolvimento deste problema em Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 50 e ss.

¹⁴ *In*: Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 12.

¹⁵ “*Sed quae est ratio huius status? – Respondeo. ‘Status’ non viderur esse nisi ‘stabilis permanentia’, firmata legibus sapientiae. Firmatum, est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habebit operationem perfectam. Undecumque ergo sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex iustitia puniente (...) sive – inquam – haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus unde potentia este et natura, nisi aliquid commune ad omnia intelligibila, licet primum obiectum, adequatum sibi in movendo, pro statu isto sit quidditas rei sensibilis.*” *Ord. I, d. 3, p.1, q. 3, n° 187*.

Pro statu isto é o estado atual e não-definitivo do homem, e leva-nos consequentemente aos limites das suas possibilidades de intelecção. Como conhecemos no estado *pro statu isto*? Conhecemos aquilo que é efetuado pelas concausas (objeto e intelecto), construído pelo objeto sensível e posteriormente fantasiado. Pela atividade superior do intelecto agente (ativo), construímos a espécie inteligível¹⁶ representativa da natureza do objeto.¹⁷ Em estado *pro statu isto*, a receptividade e atividade do intelecto humano encontra-se limitada à receção daquilo que provém dos sentidos. Não podemos conhecer o que uma natureza é na sua realidade própria, mas apenas a sua construção abstrata. No entanto, isto também significa que qualquer objeto (fantasia ou objeto presente na espécie inteligível que coopera com o intelecto agente) realiza um efeito que se adequa ao conceito próprio (abstrato) de si.¹⁸

Para nos ajudar a responder à questão da possibilidade de conhecimento *pro statu isto* encontramos a influência fundamental do pensamento grego.¹⁹ Em Platão, o ser é concebido como o género de onde participam todas as ideias, e estas são tal como um ‘outro-ser determinado’, distintas do ser.²⁰ Desta forma, torna-se possível para Platão conferir ao plano inteligível das ideias um carácter ontológico. Aristóteles recebe e conserva do seu antecessor esta ideia de um conhecimento universal do ser, mas, por sua vez, transforma-o e desenvolve-o tendo vista agora uma dimensão concreta e individual, encontrada em cada ser. É em Aristóteles que encontramos, de uma forma muito geral, uma filosofia do ente²¹ que em muito influencia Duns Escoto²². A

¹⁶ Define-se *species intelligibilis* como as coisas particulares despojadas das condições sensíveis, e à luz da essência universal.

¹⁷ Cf. Manzano, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, pp. 171-204, p. 175. Segundo a tradição escolástica, o intelecto humano comporta o intelecto agente e o intelecto passivo. De uma forma breve, o intelecto agente intelecção o que existe de potencialmente inteligível na imagem sensível, isto é, faz um processo de abstração da determinação inteligível (*species intelligibilis*). Ao passo que o intelecto passivo recebe esta mesma determinação abstraída do sensível e exprime um conceito.

¹⁸ Este conceito inclui essencial e virtualmente tudo, é por isso unívoco. “*Un solo objecto produce solamente un concepto abstracto próprio de si y el concepto unívoco de ‘ente’ en el que está contenido, esencial ou virtualmente todo el sujeto de la ciência metafísica*”. Manzano, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, p. 176.

¹⁹ Entre muitas outras influências específicas que Duns Escoto recebeu, como os comentadores árabes, bem como, já referida, a sua posição medial assume entre as grandes linhas de pensamento platónica e aristotélica.

²⁰ Cf. Blanc, Mafalda Faria, *Metafísica do Tempo*, Instituto Piaget, D.L., Lisboa, 1999., p. 17.

²¹ Encontramos o participio presente *ens* principalmente num latim tardio, pelo que provavelmente por essa razão deverá ter sido resgatado pela linguagem utilizada na escolástica. “*Ens significa «o que é», quod est. Entre ente e ser há uma diferença, que Heidegger chama, (...) a diferença ontológica. A ontologia tem como objeto o ente enquanto ente, mas a ontologia torna-se metafísica e explica os entes pelo que não é um ente, pelo ser. O ente não é ser, é por ser que o ente é. Ente (...) engloba tudo o que é. Pode ter sentido nominal ou verbal. O primeiro prescinde do exercício actual de ser e existir; o segundo inclui esse exercício. Ente é um conceito análogo, dialéctico, porque inclui ao mesmo tempo a identidade*

horizontalidade é o mundo para Aristóteles: ainda que procure um motor imóvel, é o mundo da natureza, do ser concreto, que nos é dado e imediato, e que apenas este pode oferecer ao homem a estimulação da sua faculdade de conhecimento. A tese basilar desta filosofia de um mundo que nos é imediatamente dado é o princípio do movimento, na qual se encaixam como chave de compreensão os conceitos conhecidos de *ato e potência*. O seu ponto de partida será esta dialética do Móvel e do Imóvel, sendo que este último o ato puro sem matéria, encontra-se pela total negação da potência, pela sua absoluta ausência. ‘O que é aquilo que é?’, pergunta Aristóteles em *Metafísica*²³, e a resposta vem sob esta forma: ‘aquilo que é diz-se de muitas maneiras, mas relativamente a uma unidade, e a uma certa natureza’ – a substância (οὐσία); denotando a capacidade de manejo do ser na aplicação da pluralidade, como também a noção de que, acerca de uma só coisa, o ser se pode dizer de modos diferentes. A ciência do ente enquanto ente²⁴ vai constituir-se como ciência da substância.²⁵ O sentido disto é uma predicação que não pode ser feita para um outro, que não se diz de outro. Através da herança platónica, Aristóteles vai agora preocupar-se em determinar o ente enquanto

e a diferença, é o conceito mais abstracto, porque a tudo se estende, e o mais concreto, porque tudo inclui.” «Ente», Celestino Pires, pp. 91-93, in *Logos*. Este conceito posteriormente filtrado, passando em Latim a poder ser designado como *substantia*; permitindo assim a identificação da ciência do ente enquanto ente com uma ciência da substância.

²² Ainda que esta influência se encontre um pouco alterada pelas leituras dos seus comentadores.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, Livro γ, cap. II

²⁴ Esta definição de metafísica concebida como ciência do ente enquanto ente pode trazer complicações de compreensão. Vejamos a definição que Duns Escoto dá ao conceito de ciência: em primeiro lugar, a ciência é um conhecimento certo, que exclui opinião ou dúvida (*Rep*, I-A prol., q.1, art. 1, n. 8); em segundo lugar, a ciência repousa sobre o verdadeiro e o necessário (*Rep*, I-A prol., q.1, art. 1, n.9); em terceiro lugar, a ciência tem a sua evidência devido a princípios superiores a ela (*Rep*, I-A prol., q.1, art. 1, n.10); e finalmente, o conhecimento científico é um conhecimento causado por conhecimentos anteriores (pelo discurso silogístico) (*Rep*, I-A prol., q.1, art. 1, n.11). O problema que se coloca é dirigido à segunda parte da definição, onde se diz que a ciência é relativa ao que é verdadeiro e necessário, ou seja, é um problema acerca do mutável e do imutável. No entanto, a ciência que considera os entes não fala somente das coisas que são necessárias mas também das que são contingentes; de facto, tudo aquilo que é sensível é suscetível de mudança. Mas como podemos nós ter uma ciência do contingente? A resposta de Duns Escoto vai no sentido de considerar que a verdade da ciência encontra-se não na necessidade do objeto, mas sim na necessidade do conhecimento. Assim sendo, existe uma certa desconexão entre a necessidade da coisa e a necessidade do conhecimento, resultando por isso numa definição de ciência abstrativa. Porquê este paradigma de ciência? Porque a necessidade e a evidência do conhecimento não dependem de uma necessidade presencial do objeto, permitindo ao intelecto formular verdades sobre todo o género de objetos, mesmo os não-existentes. Assim, esta necessidade do conhecimento, e não do objeto, implica uma indeterminação de existência (ou não-existência) no objeto do conhecimento, que posteriormente Duns Escoto irá desenvolver no conceito de univocidade.

²⁵ “(...) o que verdadeiramente é, o ser concreto, individual, na raiz mesma de todas as suas propriedades, acidentes e atributos. A substância é aquilo que se diz de tudo e que não se diz nada. Este aspecto lógico-predicativo da substância manifesta o significado ontológico originário. Para melhor determinar ontologicamente a substância, diremos (...), é aquilo que é em si e não noutro; é o que subsiste em si. Em resumo: a substância é aquilo de que em primeiro lugar e principalmente se diz que é, porque é, no plano ontológico, sujeito de todas as determinações; porque é natureza, isto é, centro de actividade, e essência, i. é, o que determina o ser a ser aquilo que é.” «Substância», Celestino Pires, 1329-1333, in: *Logos*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Ed. Verbo, Lisboa-S.Paulo, 1999

ente. Desta forma, independentemente de nos encontrarmos no plano do sensível ou no plano do supra-sensível, o Filósofo configura-lhes sempre um caráter ontológico, que consegue atingir a sua máxima universalidade. Este novo conceito de ente era muito próximo daquilo que Duns Escoto precisava como centralidade do seu pensamento: um conceito que permite, pelo seu caráter global, pensar a totalidade e a unidade do real.

Mas se ‘*aquilo que é*’ funciona como suporte de toda a atribuição, determinação e predicação, então podemos concluir que há no pensamento de Aristóteles uma necessidade de existência material (sem a qual não haveria o indivíduo e o composto), mas como sendo incognoscível, pois carece de determinação. Com efeito, ‘*aquilo que é*’, no pensamento aristotélico, é sempre uma unidade de matéria e forma, e ainda que seja *separável*, não é decerto *separada*. ‘*Aquilo que é*’ é a entidade, os princípios formais que permitem entender o que o ente é. Qual é então o dinamismo da essência aristotélica? Será a causa e o princípio do *ente enquanto ente*, e simultaneamente, a causa de todo o princípio de inteligibilidade. Com o objetivo de fazer da ‘filosofia primeira’ (isto é, a metafísica) uma ciência de caráter universal, e antecedente de todas as restantes ciências particulares, Aristóteles constrói o seu conceito de ente com uma certa comunidade inerente – esta é a designação de uma pura formalidade, bem como de uma alargada substracção de toda e qualquer particularização dos entes. Relativamente ao objeto da filosofia primeira, pode-se dizer que “*Se num primeiro momento, ela é definida como o estudo do ente tomado universalmente enquanto ente ou como a investigação das suas causas e princípios essenciais, num segundo momento, porém, decorrente daquela primazia da essência (...), a filosofia primeira é entendida como o estudo da substância (...). O objeto da filosofia primeira sofre ainda uma ulterior restrição, cingindo-se ao género mais elevado de ser, o Divino. Com efeito, se ele deve estar presente nalguma parte, deverá ser numa natureza imóvel e separada, causa eterna também do que de divino se manifesta nos sentidos. O estudo dos seres – ontologia – fica deste modo subordinado ao estudo primeiro dos seres – teologia - resultando em onto-teo-logia.*”²⁶ Ou seja, é a essência do ser e o ser da essência, que posteriormente encontramos no pensamento de Duns Escoto pelo conceito de ente e na

²⁶ Blanc, *Metafísica do Tempo*, pp. 54-55. Ainda, podemos ler em Honnefelder: “*La philosophie première n’est donc ni seulement la théorie de l’étant en général (ontologie), ni la théorie de l’étant propre à Dieu ou à la substance (c’est-à-dire une théologie ou une ousiologie). Elle est au contraire la théorie de l’étant en général. Rendue possible par la théorie de l’étant propre. Donc par ce qu’on pourrait appeler une «onto-théologie»*” Honnefelder, Ludger, *La métaphysique comme science transcendante – entre le Moyen âge et les Temps modernes*, trad. Isabelle Mandrella, Presses Universitaires de France, Paris. p. 10

sua conceção metafísica, ou melhor ainda, como princípio da sua metafísica. A este conceito aristotélico englobante de ente, junta-se um sentido próprio: a essência. Sem este sentido quiditativo, como poderiam os existentes dela derivar?²⁷ Ainda, retirando alguma compreensão das leituras de Avicena, o Doutor Subtil determina que este ‘ser’ de bases aristotélicas encontra-se num patamar que supera uma existência física. O ente indeterminado é, portanto, a base do intelecto escotista;²⁸ para Duns Escoto, “*Trata-se, no fundo, de uma nova consideração do problema do ser a partir, designadamente, da sua indeterminação*”²⁹

Assim, é através do pensamento aristotélico que se abre a possibilidade de uma metafísica como estudo do ente *enquanto ente*, que tão bem Duns Escoto aproveita no seu pensamento.³⁰ Ao estudarmos aquele que é o espírito escotista, haverá algo que temos de ter em mente, de uma forma constante: toda a sua dinâmica filosófica, seja no campo da metafísica, física, lógica ou teologia, se organiza em torno da noção de ente; é impossível dissociar este conceito de todo o seu pensamento: ‘ente’ é o ritmo que o leitor escotista terá que seguir. Mas o que é o ente escotista? Depreendemos do seu pensamento que o ente é tudo aquilo que contém uma quididade inerente, *in quid*. É de notar esta quididade como fundamental essência do ente de onde provêm as restantes possíveis (e posteriores) definições ditas *in quale*. Assim, por exemplo, a brancura constitui-se como um *in quale* do ente, totalmente independente da substância a que pertence, mas sempre considerada como um *habens quid*.³¹ No entanto, o ponto de partida é uma natureza comum do ente (*ens comunissime*), que provém essencialmente

²⁷ “Com efeito, enquanto correlato da definição, a essência tem um primado lógico e gnoseológico sobre as demais significações do ser (...). Tem, além disso, ainda um primado ontológico e cronológico, pois sem sela, enquanto sujeito determinado, suposto da predicação, as outras determinações adventícias do ente não poderiam ser ditas existentes.” Blanc, *Metafísica do Tempo*, p. 54

²⁸ “Também o conceito de ser aplicável a Deus e às criaturas não é um conceito genérico, porquanto a sua univocidade indeternubadíssima é comum ao finito e ao infinito anteriormente aos respectivos modos concretos de ser. Trata-se, a este nível de absoluta neutralidade e indiferenciação, duma noção que transcende todos os géneros e categorias.” Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O conhecimento filosófico de Duns segundo J. Duns Escoto*, in: *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, vol. XII, fascículo 2, Lisboa, 1982, p. 271. Em *Ord.*: “*Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod si tens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto e illo, et ita neuter ex se in utroque illorum includitur, igitur univocus.*” *Ord.* I, d.3, p.1, q. 2, n. 27.

²⁹ Mario Santiago de Carvalho, *nota introdutória*, p. 23, in *Tratado*.

³⁰ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 72 e ss. Ainda, “*La sagesse (sophia), telle qu’Aristote la décrit dans le premier des livres du Corpus Metaphysicum, est un savoir qui se distingue par des signes caractéristiques particuliers: c’est un savoir du tout, et non de chaque Étant (...)*”. Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendante*, p.4.

³¹ Cf. Sondag, Gérard, *Duns Scot – La métaphysique de la singularité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005, pp. 21-142, p. 78

de uma noção de ser aviceniana.³² Trata-se de uma noção que é conseguida através de uma abstração intelectual, que mais adiante revemos. A filosofia primeira desenvolve-se nas mãos de Duns Escoto como a ciência do ente quiditativo, noção essa que se aplica à totalidade do ente.³³

Devido ao estado *pro statu isto* em que o intelecto humano se encontra, é necessário que a metafísica seja prévia à teologia na ordem de conhecimento (não na ordem do real). Esta última é inacessível ao intelecto humano, visto que o homem não pode ter um conhecimento intuitivo do divino. Para tal, será necessária a compreensão do conceito de *ente infinito*.³⁴ Este conceito de ente infinito é a extensão de universalidade máxima possível, na qual e pela qual Deus se revela; ao passo que a determinação específica do mesmo ente quiditativo resulta na existência atual do singular, ou seja, no ente finito (criatura).³⁵ Sendo o ente o objeto adequado ao intelecto humano, e enquanto este abrange tudo aquilo que é conhecível, isto mostra-se por uma determinação de comunidade do ente, e não por Deus ou substância.³⁶

Para rematar de uma forma muito breve esta caracterização *pro statu isto*, sentido e o intelecto, em virtude da *'naturis concordia potentiarum in operando'*,³⁷ apresentam-se como faculdades essencialmente ordenadas, onde o superior, intelecto, é capaz de conhecer os objetos do inferior, objeto.³⁸ Em consequência, o objeto do

³² "(...) Avicenne avait dit que les notions d'«être» et de «chose» sont les premières qui tombent sous les prises de l'entendement humain. C'est donc que l'être est l'object premier de notre intellect. Or tout faculté de connaître donc l'object premier est un objet commun, c'est-à-dire inclut en soi d'autres objets (...)." (Referência a Avicena, *Metaph. I*, cap. 6.) Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 15.

³³ Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 25

³⁴ "Se a ideia de infinito tem uma prioridade na ordem da natureza, na ordem do conhecimento a prioridade recai sobre a noção de ser. Ora, todo o conhecimento metafísico é alimentado pelo horizonte do ser. Em Duns Escoto, os factores que possibilitam, a partir do homem, o acesso à noção do Ser infinito são os mesmos que explicam a universalidade do ser da sua metafísica. A gnoseologia, a metafísica e a teologia fundem-se aí admiravelmente." Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humansismo Medieval*, Braga, 1971, pp. 65-66

³⁵ O infinito deve ser compreendido como uma proporção sem determinação (*Quaestiones Quodlibatales, V – Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem, vel determinabilem*). Cf. Maria M. B. Martins, «A composição do ens finitum e infinitum», in: *Itinerarium*, p. 395.

³⁶ *Ord I*, d.3, p.1, q.3, nn. 125-128. Estes pontos específicos tratam da opinião segundo a qual Deus é o objeto próprio do conhecimento humano, bem como os consequentes argumentos contra de Duns Escoto. Assim: "Contra istam opinionem arguo sic: primum obiectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam; Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi (...)" *Ord. I*, d.3, p.1, q.3, n. 126; ainda, "(...) non posset poni primum obiectum intellectus nostri substantia propter attributionem omnium accidentium ad substantiam, quia accidentia habent propriam virtutem motivam intellectus. Ergo substantia non movet ad se et ad omnia alia." *Ord. I*, d.3, p.1, q.3, n. 128.

³⁷ *Ord. I*, d.3, p.1, q.3, n. 187. Cf. Nota de roda-pé n.14.

³⁸ Entre o intelecto e objeto, o primeiro é o mais perfeito, pois é atividade ilimitada, embora se encontre condicionado pelas leis dos sentidos e do *phantasma*. Assim, a sua natureza é mais perfeita do que o objeto material, bem como o conhecimento depende, sobretudo, da nossa faculdade.

intelecto é o ente, sendo este transcendente ao sensível e ao inteligível. O objeto adequado ao intelecto humano é então o ‘ente unívoco’ comum,³⁹ apreendido como conceito abstrato, retirado de uma percepção sensitiva.⁴⁰

Respondendo à questão colocada no início deste capítulo, a necessidade de o leitor escotista ter a noção de uma disciplina como a metafísica para compreender o problema do conhecimento, dá-se porque esta encerra em si a exigência de uma justificação final face à problemática do *universal*, interrogando não simplesmente as razões do nosso conhecimento, mas também as razões causais do ente; nesse sentido, paira imediatamente na nossa mente a pertinente questão: como pode o homem finito conhecer um ‘Primeiro’ infinito que é razão de tudo, se o seu intelecto é em si limitado? Assim, a justificação de uma necessidade metafísica prende-se também com a possibilidade da mesma.

Mesmo na obra de Duns Escoto,⁴¹ encontramos a afirmação da necessidade da existência de uma ciência que seja *universal* – e essa ciência universal é definida como metafísica. Qual é o objeto da metafísica? O seu objeto não pode vir somente da física, nem somente da teologia; mais do que isso, é necessário transcender a física, dado que esta é contingente, ao passo que a metafísica tem de se provar como necessária. A teologia, por seu lado, não pode oferecer o seu objeto, mas pode sim oferecer a possibilidade de transcender esse mundo físico, fundamentando o ‘sentido ontológico’ da realidade.

Pela sua denominação ‘meta’, designando, ‘além’, e ‘física’, isto é ‘ciência da natureza’⁴², então fica claro que nesta ciência universal é também necessária a consideração dos *transcendentais*. De uma forma geral, definimos transcendentais como os aspetos da realidade que transcendem o ser físico – seja como próprio do infinito, ou como comum ao infinito e ao finito. Aqui (também sob a influência aristotélica), encontramos como parte da definição de transcendentais as dez categorias aristotélicas que se referem ao ser finito; e tratando-se da reflexão do ser finito aristotélico, então podemos concluir que é transcendental tudo aquilo que não se encontra dentro das suas dez categorias.⁴³

³⁹ Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 182. Ainda, “*Son sujet propre, c’est l’ens commune, c’est-à-dire l’être pris dans son indétermination totale, comme prédicable de tout ce qui est.*” Gilson, Jean Duns Scot, p. 80.

⁴⁰ Ord I, d.3, p.1, q.3, n. 124.

⁴¹ *Quaestiones Subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, prólogo, n.5.

⁴² ‘(...) *Metafísica significa o que está para além da física, da natureza (...)*. «*Metafísica*», Celestino Pires, p. 839, Logos.

⁴³ Este tema será mais à frente desenvolvido.

Por tudo aquilo que foi supramencionado, podemos compreender que não existe um conhecimento imediato do todo, e do Primeiro, mas que no entanto, a metafísica se apresenta ao Doutor Subtil como uma ciência capaz de conter em si a *possibilidade*, que poderá ser provada e demonstrada - e uma filosofia primeira que se direciona na descoberta do conhecimento, contém certamente em si a possibilidade do saber do universal e da causa primeira. Daqui retiram-se, portanto, duas teses a saber; em primeiro lugar, com Duns Escoto, é importante termos em mente que nos encontramos sempre na esfera do possível. Somente com a possibilidade é que podemos construir uma tese que nos ajude a provar o nosso conhecimento do divino, bem como toda a capacidade que o homem tem de conhecer seja o que for. Estamos na esfera da metafísica do possível. Em segundo lugar, é por esta tese de «saber universal» que se ergue outro dos pilares fundamentais da metafísica escotista: a tese da *univocidade* estende-se sobre toda a sua estrutura metafísica, deixando de lado algumas concepções clássicas de metafísica até então conhecidas que davam primazia à analogia.⁴⁴ Afirmar o ente como unívoco a Deus e às criaturas, conferindo-lhe por isso mesmo um saber transcendental, indiferente e comum, é também alterar a ‘metafísica clássica’.

Este conceito de ente como objeto adequado ao intelecto humano *pro statu isto*, ainda que marque o ritmo a ser seguido dentro do pensamento do Doutor Subtil, não constitui em si a finalidade do mesmo. O ente é somente uma pequena parte da estrutura do conhecimento escotista, cujas ramificações são inúmeras. A maneira como Escoto vai inserir o conceito de ente na estrutura de conhecimento, é o que vamos revisar no seguimento do presente capítulo. Temos que compreender previamente a totalidade do que foi acima referido neste ponto, de forma a captar esta novidade metafísica escotista. Devemos tratar, em primeiro lugar, de clarificar alguns problemas da metafísica e do conhecimento escotista, e para tal revisitamos as questões 1,2, e 3 de *Ord I*, d.3, p.1, podemos aí encontrar a importante teoria da univocidade do ente, que fundamenta grande parte do pensamento escotista, bem como as ordens de conhecimento escotistas. Em segundo lugar, a certeza que podemos ter do conhecimento adquirido *pro statu isto*; para tal, é indispensável revisitarmos a questão 4, *Ord. I*, d.3, p.1.

Devemos, no entanto, fazer duas advertências. As teses escotistas acerca do conhecimento não se esgotam naquilo que é descrito neste trabalho. Com efeito, é bastante complicado delimitar o problema do conhecimento escotista, não só pela

⁴⁴ Tal como podemos ver com o pensamento de Henrique de Gand (que tanto Duns Escoto critica), Tomás de Aquino, Boaventura, etc.

diversidade de locais onde o tema se encontra exposto, como também a diversidade de sub-problemas encontrados. Aquilo que é aqui exposto relaciona-se com as questões que foram escolhidas. No entanto, pela mesma razão, existem coisas que nas questões escolhidas que são apenas brevemente referidas, mas na nossa opinião, não se encontram suficientemente explicadas para uma total compreensão. Neste trabalho encontramos dois problemas nestas condições: a inteção (entendimento), e a distinção entre metafísica e lógica. Dedicamos por isso algum espaço neste estudo para compreender essas particularidades encontradas.

2. Questões da metafísica escotista: metafísica e conhecimento

2.1 A possibilidade de conhecimento

Analisamos de momento algumas questões pertinentes que se situam entre o campo da metafísica e do conhecimento. Em primeiro lugar, vemos qual o processo que o nosso intelecto dispõe para chegar a algum tipo de conhecimento. Em segundo lugar, como é que o nosso intelecto, e os seus elementos operantes, produzem e processam conhecimento. Posteriormente, analisamos duas das ordens do conhecimento escotistas; primeiro, a ordem da origem (geração) onde se procura o ‘primeiro conhecido’ do intelecto – aqui é pertinente examinar parte da questão acerca da cognoscibilidade divina e a tese da univocidade do ente; em segundo, a ordem da adequação, onde se infere acerca daquele que é o objeto adequado ao intelecto humano *pro statu isto*. Não examinamos com pormenor a ordem da perfeição⁴⁵ onde se procura o objeto mais perfeito que o intelecto pode inteligir, visto que não só Duns Escoto não se dedica muito ao tema nas questões escolhidas, como também é bastante complementar à ordem de adequação – verificada pela mudança de objeto do intelecto humano de ‘ente infinito’ para ‘Deus’.

2.1.1 - Abstração como possibilidade de conhecimento

De uma forma breve pretendemos agora compreender qual é a ligação de todo o pensamento escotista que possibilita o conhecimento *pro statu isto*, qual a peça que permite ligar todos os elementos chave para a produção de conhecimento. Por isso, afirmamos prontamente: a porta para o conhecimento e existência de ciência no pensamento escotista é a abstração. Importa então compreender como define Duns Escoto este conhecimento abstrativo. Pela sua obra conseguimos compreender que

⁴⁵ Sobre a perfeição, Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 39, 59-60, 92-94.

existem dois tipos de conhecimento que pautam o pensamento escotista: o conhecimento intuitivo (*intueri*) e o conhecimento abstrativo.⁴⁶ O primeiro é definido como um conhecimento do objeto como existente,⁴⁷ o segundo é um conhecimento do objeto, mas enquanto indiferente à sua existência atual, é por isso absolutamente alheio a que o objeto exista ou não para produção de conhecimento.⁴⁸ Resumidamente, como afirma Bérubé, a sensação atual de um objeto é intuitiva, a sua representação imaginativa é abstrativa.⁴⁹ Consequentemente, podemos deduzir que o objeto da intuição pode ser simultaneamente um objeto do conhecimento abstrativo mas já o contrário é impossível; de facto, Duns Escoto tem sempre em vista um mesmo objeto para qualquer tipo processual de conhecimento, e como tal, este objeto é sempre inteligível.⁵⁰ Contudo, o que foi afirmado pode resultar em alguma dúvida quanto à definição de objeto. Este termo é usado para denominar o singular e existente, para denominar a coisa; desta forma, se nos estivermos a referir ao conhecimento intuitivo esta significação encontra-se correta. Se por outro lado nos estivermos a referir ao conhecimento abstrativo esta significação já não é totalmente adequada. Portanto, aquele que é o objeto do conhecimento abstrativo intelectual será a espécie inteligível (*species intelligibilis*) e não a coisa singular existente, ainda que o nosso conhecimento comece pelo singular.

Estamos, portanto, a distinguir dois tipos de conhecimento que se encontram interligados: o sensível e o intelectual. Se falamos da sensibilidade distinguimos o

⁴⁶ Apesar da problemática do conhecimento abstrativo ser recorrente ao longo de todo o problema do conhecimento, salientamos que nas q. 6, q. 13 q. 14, das *Quaestiones Quodlibetales*, e ainda, alguns excertos de *Ordinatio*, trabalha-se especificamente este tema. Relativamente ao conhecimento intuitivo, podemos também encontrar bastantes vestígios ao longo da sua obra, no entanto, Duns Escoto não resolve diretamente o problema deste tipo de conhecimento.

⁴⁷ “*L’intuition est essentiellement la connaissance de l’existant en tant que tel (...)*” Bérubé, Camille, *La connaissance de l’individuel au Moyen Age*, Presses Universitaires de Montréal, Paris & Montréal, 1964, p. 180. A visão beatífica é o exemplo máximo deste tipo de conhecimento. Roberto Pich afirma que relativamente ao conhecimento intuitivo, Duns Escoto poderia estar a querer tratar da natureza da percepção, dado que se gera uma crença de como «as coisas são ou estão agora». Cf. Pich, «cognitio intuitiva e modalidades epistémicas», in: *Itinerarium* - João Duns Escoto, Revista Quadrimestral da Cultura, dir. Manuel Barbosa da Costa Freitas, Editorial Franciscana, nº 196, ano LV, Setembro-Dezembro de 2009, p. 360.

⁴⁸ “*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 existens in se, sed vel objectum non existit, vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existens. Exemplum ut imaginatio coloris, quia contingit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit.*” *Quodl.* q. 13, n.8.

⁴⁹ “*La sensation actuelle d’un objet extérieur est intuitive, la représentation imaginative d’un objet est abstractive.*” Bérubé, p. 180.

⁵⁰ “*Ora, «vê-se» um objeto duplamente, (i) na visão imediata do objeto existente actual como uma sensação ou (ii) na representação sensível do mesmo como uma imaginação, independentemente da sua existência in actu.*” Pich, in: *Itinerarium*, p. 361.

conhecimento intuitivo e abstrativo.⁵¹ Não obstante, se falamos da esfera do conhecimento intelectual também estes dois tipos de conhecimento se apresentam. Qual é a diferença? É fundamentalmente que o intelecto se distingue da sensibilidade pois tem em si a capacidade de conhecer o objeto universalmente, dado que quando conhecemos um universal conhecemos sem a sua atualidade existente. No conhecimento intuitivo intelectual o intelecto humano tem a capacidade de reconhecer, ainda que não a exerça atualmente.⁵² A diferença destes dois modos de conhecimento não se encontra tanto na diferença entre essência e existência, visto que a existência também oferece alguma possibilidade de ser conhecida abstratamente, mas sim pelas razões motivas formais que existem em cada conhecimento. Queremos dizer com isto que “*O conhecimento intuitivo tem como razão formal motiva a coisa em sua existência; o conhecimento abstrativo, por sua vez, tem como razão formal motiva algo que a coisa possui ‘ser cognoscível’.*”⁵³ Este ‘algo’ cognoscível pode ser apresentado de várias maneiras.⁵⁴ No conhecimento abstrativo apenas existe uma relação real e potencial, embora não atual (os extremos não precisam de existir atualmente). Devemos, no entanto, salientar que esta intuição escotista distingue-se de uma intuição que tem como objeto algo espiritual (sobrenatural), como Deus, visto que o sensível nunca poderá ser apreendido desta forma. Também se distingue de uma ‘intuição infinita’, pois quando objeto e ato se identificam não existe alteridade ou relação, ao passo que a ‘intuição finita’ coloca uma alteridade relacional medial fazendo com que o objeto nunca passe a uma imanência plena. Assim, aquilo que se nega na intuição é essa relação medial, mas não uma eliminação absoluta da alteridade, fazendo com que seja apreensão da realidade tal como ela é (existente) mas não como quiddidade.⁵⁵ De um ponto de vista da ‘relação’, o conhecimento intuitivo forma uma relação em que os seus extremos se unem, ainda que existam como atualmente separados - é por isso, uma relação atual e real.

⁵¹ Cezar, Ribas César, *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996, pp. 11-12.

⁵² Por exemplo, a visão beatífica não capta o seu objeto sem uma existência actual.

⁵³ Cezar, pp. 13-14. Para o conhecimento intuitivo, a sua razão formal motiva é a existência própria; para o conhecimento abstrativo é aquilo que é inteligível, independentemente de como o nosso intelecto apreende essa inteligibilidade. Cf. Pich, in: *Itinerarium*, p. 384.

⁵⁴ Por exemplo, como causa que contém o ser cognoscível como virtualmente ou representativamente contido, mas nunca o objeto próprio, existente e imediato

⁵⁵ “(...) *o par cognitio abstractiva versus cognitio intuitiva discute a ideia filosófica da mediação ou da não mediação do conhecimento intelectual por alguma species, seja com ou seja sem os sentidos.*” Pich, in: *Itinerarium*, p. 366.

Como pode a abstração oferecer esta possibilidade de conhecimento? O problema coloca-se pois o conhecimento certo nunca se poderá erguer por verdades contingentes, pela finitude atualmente existente. Não é, por isso, verdadeiro afirmar que por estas ‘verdades’ contingentes apenas se geram conhecimentos igualmente contingentes? Ora, se apreendemos abstraidamente o singular (não na sua atual existência) como podemos formar um conhecimento certo? Naturalmente, não pode haver conhecimento pelo finito - o que queremos dizer com isto, em pormenor, é que não pode haver um conhecimento daquilo que é contingente, mas pode haver um conhecimento certo daquilo que é a quiddidade da coisa (e como tal, aquilo que se apresenta como necessário na coisa finita). Não devemos esquecer que o singular constitui-se como um ‘primeiro inteligível’ que contém em si todos os restantes graus de inteligibilidade possíveis e acessíveis ao intelecto, bem como não se encontra contido em nenhuma outra inteligibilidade.⁵⁶ Consequentemente, a solução escotista funda-se no conhecimento abstrativo⁵⁷ pois apenas por este se pode colher o que é a quiddidade das coisas (a natureza, a essência, a forma, etc.); não se funda no conhecimento intuitivo, e na apreensão da existência plena, a qual nunca poderá formar conhecimento científico.⁵⁸ No entanto, se não pensarmos no conhecimento intuitivo como uma mera apreensão do singular enquanto tal, podemos afirmar que este tipo de conhecimento é fundamental para que o intelecto humano tenha um conhecimento certo de atividades quotidianas, especialmente aquilo que se refere ao conhecimento dos nossos estados mentais (conhecimento dos nossos próprios atos).⁵⁹ Segundo Roberto Pich, a *cognitio intuitiva* deve ser considerada como uma forma de realismo visto que se encontra em aspetos reais, existentes e presentes dos próprios indivíduos; consequentemente, conhecida através dos sentidos e acompanhada no intelecto.⁶⁰

⁵⁶ Cf. Bérubé, p. 151.

⁵⁷ Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.3, nn. 142-143.

⁵⁸ ‘*L’intellect humaine est condamné au mode abstractif de connaître.*’ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 61.

⁵⁹ “*Passagens que negam a cognição intuitiva para esta vida têm em geral como alvo ou o conhecimento do singular enquanto singular ou o conhecimento de entidades imateriais. Neste sentido, Scotus defende que o conhecimento de estados mentais é um tipo de conhecimento intuitivo. Ademais, há, sim, passagens em que o Doutor Subtil ao menos dá a entender que, de resto, o intelecto humano, pro statu isto, tem fundamentalmente cognição intuitiva dos objectos materiais percebidos através dos sentidos, isto é, nas sensações acompanhadas pelo intelecto.*” Pich, in: *Itinerarium*, p. 367. Este tema sera tratado adiante.

⁶⁰ Cf. Pich, in: *Itinerarium*, p. 381.

2.1.2 - Processo cognitivo e inteção *pro statu isto*

Se o intelecto humano se encontra nesta limitação *pro statu isto* e consequentemente precisa de mediação abstrativa para poder conhecer, então parece-nos fundamental compreender o instrumento por nós utilizado para atingir esse mesmo fim, a inteção. Segundo a tradição vigente o processo cognitivo implica necessariamente dois instrumentos que interagem entre si: o sujeito e o objeto. Devido ao ambiente ideológico que Duns Escoto absorvia, podia facilmente verificar que os escolásticos bem se mostraram capazes de identificar e pensar as diferenças que existem no encontro realizado entre a inteligência, capaz de inteligir e produzir conhecimento, com o objeto, que tem em si a capacidade de ser conhecido pelo sujeito. Mesmo segundo o tipo de pensamento franciscano, ao qual o nosso autor pertence, podemos entender a inteção não como um composto que implica o objeto e sujeito como causas intrínsecas do conhecer mas sim como o pressuposto de que o sujeito e objeto são apenas causas extrínsecas, concorrendo na produção e realização do conhecimento. Por essa mesma razão, seria fácil a Duns Escoto entender a inteção como um fenómeno que é originado por uma causalidade eficiente.⁶¹

O Doutor Subtil, posiciona-se como defensor da capacidade natural da inteligência humana para conhecer tudo o que há de inteligível.⁶² Enquadrado neste

⁶¹ Duns Escoto ao colocar-se nesta posição, contrapõe-se à de Godofredo de Fontes, – “*Él se decide claramente por una explicación de la conjunción del objeto y del sujeto como dos causas intrínsecas que componen la intección.*” Manzano, Guzmán I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Editorial Espigas, Murcia, 2000, p. 24 - bem como à de Henrique de Gand – “*(...) comprende al entendimiento como pasivo en el primer momento del acto cognoscitivo, esto es, el momento de la inmutación del entendimiento por parte del objecto. Después (...), el entendimiento es activo com respecto a la intección en cuanto claramente ve la noticia que se le había dado previamente de modo confuso en la inmutación*” Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, p.26.

⁶² Mesmo que tal seja a natureza divina (Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 61). Segundo Duns Escoto, a proposição ‘Deus existe’, é evidente para quem a vê segundo uma noção propriíssima (isto é, segundo os seus próprios termos – compreendida na sua estrutura semântica, de uma forma totalmente absoluta. Isto apenas é possível pelo próprio Deus e pelos bem-aventurados, santos, anjos, iluminados, etc.), mas contudo, é evidente em nós? Para o homem, nenhuma proposição formada com o conceito distinto de Deus é por si evidente. Com efeito, qualquer proposição assim é por si evidente se é simplesmente simples (*simpliciter simplex*), o conceito que é irredutivelmente simples, isto é, não desdobrável em vários conceitos. Já um conceito simples, é o conceito que pode ser concebido pelo intelecto através de um ato simples de inteligência, embora possa ser desdobrado em vários conceitos separadamente - mas nós não temos nenhum conceito de Deus que seja irredutivelmente simples (Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.3, nn. 126-128). Quando atentamos à questão da existência de um Primeiro Princípio, temos em conta que juntamos ao conceito de ente (que é evidente em si mesmo) atributos que são exclusivamente aplicáveis a Deus, e daí deriva a ideia de ‘ente Infinito’ (o conceito de ‘infinito’ não é evidente em nós, dado que é mediado pelo conceito de finito). Portanto, deduzimos através da causalidade aplicada ao mundo criado, que se encontra ao nosso alcance a prova da Sua existência (demonstração *propter quid*). Quanto à sua essência, a simplicidade divina encontra-se ao alcance da inteligência humana como a milésima parte de um grão de trigo se encontra ao alcance da vista; mas como objeto conhecível não comporta qualquer distância – *Ord. IV*, d.49, q.11, a.3. Assim, resta-nos voltar a nossa atenção para outro domínio capaz de

pensamento tipicamente escolástico, vê-se confrontado entre uma doutrina platónico-agostiniana⁶³, onde se opta pela prioridade do sujeito no ato do conhecimento e uma doutrina aristotélico-tomista⁶⁴, onde se sustenta que o intelecto humano não pode passar da potência ao ato de conhecer se não for movido e impulsionado pelo objeto. Duns Escoto oferece-nos uma nova perspectiva que se encontra num equilibrado meio.⁶⁵ Esta não esquece as suas influências franciscanas que apontavam o ser individual (pessoa) como aquele que, entre todos os criados, era o ser mais perfeito (e apto) em unidade, verdade e bondade. Aos primeiros, pensadores da linha platónico-agostiniana, o Doutor Subtil critica uma certa ambiguidade: se por um lado admitimos uma presença necessária do objeto no processo de conhecimento, por outro lado nega-se a esse mesmo objeto uma causa de intelecção. Aos segundos, defensores de uma linha de pensamento aristotélico-tomista, critica o valor em demasia que o objeto tem no ato de conhecer, dado que lhe confere maior iniciativa para o conhecimento do que à alma; se assim fosse, alguns problemas poderiam surgir na tentativa de explicação da formação de conceitos.⁶⁶ A crítica escotista aparece nestas duas linhas de pensamento, devido às tentativas de interpretação débeis que estas fazem do objeto e do sujeito no ato de conhecer. Em suma, se a teoria platónico-agostiniana oferece pouca importância ao objeto, a teoria aristotélico-tomista parece comprometer a forma atuante da alma humana.

completar esta problemática: a metafísica que proporciona o ente enquanto ente. Ainda, não devemos esquecer, em *Ord. I*, d.3, p.1, q 1-2, n. 25, afirma-se que não só podemos ter naturalmente conceitos através dos quais concebemos Deus acidentalmente, mas também conceitos através do qual concebemos Deus essencialmente: *“Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipiatur Deus.”*

⁶³ Principalmente ilustrada pela figura de Henrique de Gand. Onde o ato intelectual partia da alma e nela se consumava, ao passo que o objeto representava apenas uma ocasião necessária para o conhecimento.

⁶⁴ Pautada naturalmente por Tomás de Aquino.

⁶⁵ *“Neither is sufficient alone, but jointly they are sufficient.”* Pasnau, *Theories of cognition in the later middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 147. Ainda: *“Escoto abre caminho através de uma análise minuciosa, entre as duas orientações extremas em voga no seu tempo. A primeira, de inspiração platónico-agostiniana (...). Nesta perspectiva, o objeto não passa de uma ocasião necessária e nada mais. A segunda, (...) baseia-se no princípio aristotélico da potência e ato, para sustentar que a inteligência humana não pode passar de potência a ato sem primeiro ser movida pelo objeto. Deste modo, é o objeto que actualiza e aperfeiçoa o conhecimento na função de causa eficiente ou causa formal. Porque nem uma nem outra destas duas posições corresponde à experiência, Escoto acaba por rejeitá-las.”* Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres – Itinerários Filosóficos*, Ed. Verbo, 2004, pp. 403-404.

⁶⁶ *“A teoria do conhecimento elaborada por Duns Escoto caracteriza-se essencialmente por dois traços fundamentais, que a distinguem nitidamente da corrente aristotélico-tomista: a insistência no dinamismo irreduzível da inteligência, isto é, na actividade criadora do sujeito em todo o processo cognoscitivo, e a preferência concedida não já ao conhecimento do universal, mas ao conhecimento do singular”* Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, pp. 402-403.

Especificamente, quanto ao conhecimento de Deus, não temos a capacidade de conhecer o infinito de uma forma intuitiva, mas podemos de outra forma, através da nossa inteligência, compreender e deduzir conceitos *filosóficos* provando a Sua existência, através da causalidade aplicada ao mundo criado que se encontra ao nosso alcance.⁶⁷ Assim, a posição que assumimos é a de estarmos em potência relativamente ao conhecimento de Deus (e este como objeto cognoscível), “*e a razão pela qual Deus não pode ser conhecido na sua essência pela inteligência humana é porque, sob este aspecto, Ele é um objeto voluntário e não objeto natural*”⁶⁸. Segundo Duns Escoto, em *Ordinatio*,⁶⁹ Deus não é naturalmente cognoscível pelo homem.⁷⁰ Se assim é, para o ser humano conseguir chegar a esta compreensão deve recorrer a ordens de causalidade, dado que conhece os seres dados na experiência. Com efeito, pela leitura do cap. II e III do *Tratado do Primeiro Princípio*, sobre as ordens causais podemos concluir que embora Deus se distinga totalmente das suas criaturas apenas O podemos conhecer através destas; em concreto, através da perfeição contida nas criaturas.⁷¹ Mas se Deus se apresenta como causa de tudo aquilo que é criado, em consequência temos que admitir

⁶⁷ “Por um lado, Deus diverge totalmente das criaturas; por outro, só O podemos conhecer a partir das perfeições das criaturas. No plano do ser, Deus é dado na sua máxima transcendência na medida em que, abandonando a univocação inerente ao ens metaphysicum, O situamos entre os seres actualmente existentes – ens praedicamentale – como Infinito. Estas ideias complexas exprimem atributos aplicáveis exclusivamente a Deus.” Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Duns segundo J. Duns Escoto*, p. 246

⁶⁸ Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Duns segundo J. Duns Escoto*, p. 246. Ainda, “Tertio dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particular et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se’ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 57.

⁶⁹ Questão tratada em *Ord I*, d.3, p.1, q.4.

⁷⁰ Tal também pode ser comprovado a respeito da substância e do acidente – ou seja, dado que a substância não move imediatamente o nosso intelecto a algum tipo de intelecção dela; somente o acidente sensível é capaz de o fazer; então segue-se que não poderíamos ter dela nenhum conceito quiditativo, a menos que algo possa ser abstraído do conceito do acidente. O único conceito quiditativo deste tipo, isto é, abstraível do conceito do acidente, é o conceito de ente. Cf. *Ord. I*, d.3, p.1, q.3, n. 128 e n.139.

⁷¹ Dado que Deus apenas pode ser conhecido através das suas criaturas, mas que no entanto se distingue destas e as excede, devemos então perguntar: como sabemos que Deus transcende todas as outras criaturas? Ver cap. II, primeira conclusão: “*Nam de ordine eminentiae quid est impossibilius quam idem seipsum excedere secundum perfectionem essentialem? De aliis sex ordinibus quid impossibilius quam idem a se essentialiter dependere, quam sine seipso posse esse secundum intellectum huius superius assignatum?*” Duns Escoto, *Tratado*, c. 9, pp. 54. – Pode-se conceber que uma coisa se excede a si mesma? Quanto às outras seis ordens, haverá algo mais impossível do que uma mesma coisa depender essencialmente dela própria ou que possa existir sem ela mesma (...)? Ou ainda, cap. III, primeira conclusão, “*Aliqua est natura in entibus effectiva. Quod ostenditur: (...) quia aliqua est contingens; igitur possibilis esse post non esse; ergo non a se, nec a nihilo, (...) ergo ab alio effectibilis. Quia aliqua natura est mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione possibili sibi inesse; ergo terminus motus potest incipere et ita effici.*” Duns Escoto, *Tratado*, c. 25, pp. 76. – é possível que alguma natureza seja efectível, logo, há alguma natureza eficiente (...). Prova-se: 1) Alguma natureza é contingente; então pode ser depois de não ser; logo, não pode ser nem por si nem por nada (...), mas por outro. 2) Alguma natureza é móvel ou mutável, porque pode carecer de alguma perfeição que lhe possa pertencer; logo, o termo do movimento pode começar e, desse modo, ser feito. Naturalmente, esta discussão continuará através das ordens de causalidade e eminência, servindo de base para as provas da existência divina.

que tudo aquilo que completa o nosso conhecimento intelectual parte necessariamente de uma derivação divina – e todo o nosso conhecimento seria uma consequência do conhecimento de Deus pelo conceito adequado, o ente.⁷² Em suma, a certeza do conhecimento humano é remetida à sua causa primeira, sem que para tal seja necessária uma iluminação especial de Deus, tal como é afirmado em *Ordinatio*.

Devemos no entanto sublinhar uma pequena subtileza, enquanto tentamos definir a intelecção *pro statu isto*, cuja alternância será mais facilmente compreendida ao longo do presente estudo: existem, como sabemos, dois modos concretos de conhecer na ordem que se originam os nossos conceitos⁷³ - o intuitivo, como apreensão imediata, realizada em presença de um objeto atual e existente; e a simples apreensão – esta pode-se desdobrar em: a intelecção de um objeto que se apresenta pela primeira vez (*cognitione actualis*); e intelecção abstrativa propriamente dita,⁷⁴ isto é, o conhecimento de um objeto previamente dado ao intelecto e conservado na memória (*cognitione habitualis et virtuali*)⁷⁵. Logo, esta distinção corresponde à diferença entre a intelecção atual proveniente da espécie inteligível efetuada atualmente pelo objeto presente, e a intelecção efetuada pela espécie inteligível conservada.⁷⁶

Fazemos uma breve descrição dos elementos do processo cognitivo escotista. Para tal, devemos abordar: em primeiro lugar, a ordem de causalidade encontrada neste processo cognitivo; em segundo lugar, o papel do objeto como causa da intelecção; em terceiro lugar, o papel do intelecto como causa da intelecção; finalmente, o que significa a intelecção *pro statu isto*, existência atual, contingente, e totalmente justificada pela concorrência das causas eficientes.⁷⁷

⁷² “Celle-ci ne doit pas s'appuyer sur le sensible, le particulier et le mouvement, objets de la physique, mais sur l'intelligible et l'universel, objets de la métaphysique” Boulnois, *Être et représentation*, pp. 330

⁷³ *Ord I*, d.3, p.1, q. 1-2, n. 71.

⁷⁴ Definimos *Species sensibilis* como as coisas particulares tal como elas são actualmente.

⁷⁵ “Quantum ad notitiam habitualem vel virtualem primo expono quid intelligo per terminos. ‘Habitualem’ voco quando obiectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus possit statim habere actum elicatum circa illud. - ‘Virtualem’ voco quando aliquid intelligitur in aliquo pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum.’ *Ord. I*, d.3, p.1, q. 1-2, n. 92. Devemos sublinhar que se entende ‘memória’ como uma super-estrutura capaz de guardar e armazenar conceitos; e consequentemente, a memória encontra-se intimamente ligada ao hábito, o conhecimento adquirido. Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 46. A diferença deste tipo de conhecimento em relação ao conhecimento atual pode-se explicar: no conhecimento habitual os conceitos encontram-se conforme a sua natureza, ordenada no movimento; no conhecimento atual já não é assim, mas encontram-se ordenadas sucessivamente, por aquele conceito que tem mais poder – “quare non similiter in actuali cognitione? Hic talia sunt secundum naturam ordinata in movendo (simul autem duratione), non sic ibi sed successive, et quod est potentius, fortius movet et impedit alia tunc movere ibi, non hic.” *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 94.

⁷⁶ Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 42.

⁷⁷ *Tratado*, cap. II, c. 8.

Pelo nosso conjunto de experiências podemos facilmente comprovar que a realidade nem sempre é constituída apenas de uma causa eficiente; contrariamente, as causas eficientes de um fenómeno podem ser várias e distintas. Por esta mesma razão Duns Escoto encontra a justificação para construir e explicar o seu processo de conhecimento tendo por base causas eficientes parciais.⁷⁸ Contudo, a dinâmica entre as várias causas eficientes parciais pode ocorrer de várias maneiras, com vista a produzir um efeito. Vejamos qual destas dinâmicas melhor se adequa, segundo o nosso autor, ao nosso processo de conhecimento.

Caso estas causas sejam totalmente independentes entre si, mas contenham o mesmo tipo de natureza e eficiência, então elas podem concorrer em *ex aequo*. A estas, podemos chamar causas acidentalmente ordenadas. Se são independentes entre si, então porque necessitam de ocorrer simultaneamente? Se nenhuma outra causa é realmente necessária dado que toda a eficiência se encontra concentrada em apenas uma das causas, fazendo com que a outra causa não contenha qualquer poder (causalidade) suficiente para a produção de um efeito, então é necessária uma coordenação com a causa mais perfeita. O que daqui resulta é que apesar de haver uma clara necessidade coordenativa para efeitos de produção de um efeito isso não implica que elas dependam verdadeiramente uma da outra. Da mesma forma que dois cavalos ao puxar um carro são independentes, mas um pode não ter em si força suficiente para puxar sozinho o carro, podemos dizer que o efeito não exige que na sua produção concorram duas ou mais causas, pois a causalidade das causas terá que ser sempre de igual natureza. Também, estas causas podem concorrer por subordinação entre si, onde a causa subordinada depende da causa subordinante visto que não consegue produzir sozinha o efeito pretendido. Assim, a diferença essencial entre causas coordenadas e causas subordinadas consiste no facto de que as primeiras contêm uma carência de quantidade, ao passo que as segundas contêm uma carência de qualidade.⁷⁹ Enquanto na subordinação (essencial), a causa que é superior contém virtualmente a causalidade da inferior, e que lhe é subordinada, na coordenação, a causa superior não contém a

⁷⁸ Nota: A doutrina comum admite a possibilidade de quatro causas - causa eficiente, a que corresponde o efectuado ou efeito (*effectum*); causa material, ao qual corresponde o causado a partir de uma matéria (materializado - *materiatum*); causa formal, que corresponde o causado por uma forma, e causa final, que corresponde o finalizado, ordenado a um fim. Tais causas tendem a demonstrar a explicação última para toda e qualquer realidade.

⁷⁹ A concorrência de uma outra causa é intrínseca à causa subordinada no ato de causar. Isto pode acontecer de duas formas distintas: a primeira, em que a subordinada depende da subordinante como sua constituinte; a segunda, em que a subordinada depende da subordinante apenas no causar, mas não no seu 'ser'. Cf. Manzano, *Estudo sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p. 38.

causalidade da inferior (o que acontece, é que uma causa acrescenta a sua causalidade à outra causa, produzindo um efeito mais perfeito).

Finalmente, estas causas podem ser dadas numa ordem essencial,⁸⁰ que contém características do que foi acima referido acerca das causas acidentalmente ordenadas. O que acontece neste tipo de causalidade essencial é que as causas em si são independentes de outras, mesmo das suas superiores; a sua independência (*per se*) perfeita revela-se na sua causalidade e na sua atividade, mas no entanto elas pedem uma conjunção dado que não produzem um efeito por si mesmas. No entanto, se uma é superior à outra na ordem de causalidade, necessitam uma da outra para produzir o efeito pretendido. Em suma, “(...) enquanto o concurso das causas ordenadas acidentalmente pode ser eliminado, se é aumentada proporcionalmente a perfeição de uma delas (...), para as causas ordenadas essencialmente a eficiência de uma (...) não prescinde da outra.”⁸¹ Se estas causas pertencem a uma ordem de dependência essencial então é necessário concluir: em primeiro lugar, a segunda causa depende sempre da primeira; em segundo lugar, que aquela é mais perfeita do que esta; e por último, ambas as causas devem agir ao mesmo tempo. Neste tipo de ordem encontramos um princípio causal quase democrático:⁸² a exigência é apenas feita pelo efeito e não pelas causas, tal como se exige na subordinação. A esta união, chamamos sempre *per accidens*,⁸³ dado que as causas não são totalmente *per se*, nem o efeito provém de um único princípio causativo. Cada causa é *per se*, mas conjuntas entre si são *per accidens*; juntas formam um *unum per se* causativo.⁸⁴ Se existem entidades diversas que se unem

⁸⁰ ‘Ordem essencial’ é tomada na acepção comum, ou seja, quando consideramos a relação mútua de comparação entre o anterior e o posterior. *Tratado*, cap. I, 3. Como ordem de dependência, dizemos que se caracteriza como aquilo que é anterior é o de que algo depende, e posterior, aquilo que depende. *Tratado*, cap.1, 4. Ainda, “*Huius capituli fructum summatim colligo: Ordo essentialis per sec ordines dividentes evacuatur, videlicet per quatuor ordines causae ad causatum, et per unum causati ad causatum comprehendendo hic sub eodem duo membra tertiae divisionis, et per unum eminentes ad excessum*” - a ordem essencial esgota-se em seis ordens diversas, a saber: quatro ordens da causa ao efeito, uma de um efeito a outro (...), e uma do eminente ao que é excedido.” *Tratado*, cap.1, 8.

⁸¹ Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 288

⁸² Termo retido de Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*.

⁸³ “*Cette terminologie a été faite en fonction de la connaissance sensible. Un sensible est dit per se ou per accidens selon que sa connaissance comporte ou non une altération du sens dont il est dit l’objet. Lorsque la physiologie d’un organe est telle que celui-ci peut subir une altération de la part de l’objet sans le concours d’une qualité sensible autre que celle qui y imprime sa ressemblance, le sensible est dit per se primo. Par contre, le sensible per se non primo ne cause pas d’espèce propre dans le sens, n’a point de sens qui lui soit spécialement adapté, ni ne peut faire l’objet d’un acte spécial du sens qui le connaît. Il n’est pas sensible au sens fort du mot, mais il est seulement le mode d’un sensible propre. C’est un sensible direct mais médiat. Comme il est souvent connaissable par plus d’un sens, il est dit sensible commun.*” Bérubé, *La connaissance de l’individuel au moyen age*, p. 143 Claro que a dificuldade aparece quando aplicamos estes conceitos ao conhecimento intelectual.

⁸⁴ *Tratado*, cap.2, c.9

entre si, será que podemos afirmar que esta mesma união encontra a sua justificação numa razão interna? Se não são dependentes e o efeito produzido exige a concorrência de causas formalmente diversas e independentes, então essa exigência é feita por um *tertium quid* que funciona como um unificador ontológico. É aqui, neste último tipo de ordem causal, que encontramos o funcionamento da nossa intelecção: a causalidade separada de ambos (embora não absolutamente) concorre para a produção do conhecimento. Intelecto e objeto concorrem para a produção de conhecimento através de uma ordem essencial onde a causa superior é mais perfeita; a causa que é inferior apenas concorre com algo que lhe é próprio oferecendo ao efeito mais perfeição.⁸⁵

Relativamente ao conhecimento, este resultado entre ambas as instâncias, intelecto e objeto, constitui-se como o cerne da dinâmica do processo de conhecimento humano, presentes em todas as etapas: primeiro, pelo reconhecimento do sensível; segundo, pela percepção que concorre na produção do *phantasma*; terceiro, entre o *phantasma* e o intelecto, onde o intelecto agente, pelo processo da abstração, consegue produzir a espécie inteligível; e finalmente, entre a espécie inteligível e o intelecto possível, de onde resulta o conceito.⁸⁶

Abrimos um pequeno parêntese para definir esta ‘espécie inteligível’. É necessário constatar que esta se encontra num meio termo entre uma causalidade do intelecto e uma causalidade da coisa singular. A espécie inteligível é necessária para explicar a intelecção do universal, bem como o processo e mudanças que operam no nosso intelecto.⁸⁷ Ao intelecto é perfeitamente possível ter presente um objeto universal em ato (pois não se pode entender um objeto que é singular). Portanto, a espécie inteligível é a representação dos “*objectos singulares sob a razão universal (...)*”.⁸⁸ Ora, por um lado a singularidade não é o objeto do nosso intelecto (nem da intelecção universal), mas por outro lado precisamos da presença do objeto para podermos conhecer – ou seja, aquilo que o nosso intelecto necessita é a representação dessa mesma singularidade que vai ser aplicada por uma razão universal. Se por um lado a espécie inteligível não fornece uma atividade da sua causalidade ao intelecto (apesar de o aperfeiçoar), por outro existe uma dupla causalidade (da mesma forma que isso

⁸⁵ Poder-se-ia dar como exemplo, a geração: entendimento e objeto comportam-se e interagem numa ordem essencial tal como a causalidade parental para a geração de um filho, isto é, são concausas concorrentes da sua produção, independentes mas capazes de gerar mais perfeição ao efeito.

⁸⁶ Cf. *Ord.* I, d.3, p.3, q.1-2, n. 63.

⁸⁷ *Idem*, n. 34. Ainda, “*Ce que Scot veut ici établir, c’est la nécessité de l’intervention de l’intellect agent pour expliquer l’universalité de l’espèce intelligible.*” Bérubé, p. 165.

⁸⁸ Cezar, *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, p. 55

acontece na formação da intelecção) que explica esse seu caráter representativo. Estas duas concausalidades ordenadas são representadas pelo intelecto agente e pelo *phantasma*, embora a sua causalidade em si seja independente. Como operam estas causalidades? A imagem sensível contém de um modo confuso a substância e os acidentes; a partir desta, é possível ao intelecto retirar o conceito universal e distinto, transferindo aquilo que se encontra numa ordem sensível (singular), para a ordem inteligível (universal). Podemos afirmar que existe uma abstração do conceito universal a partir do singular? Na verdade, o que acontece não é tanto uma ação do intelecto agente sobre o *phantasma*, mas acontece sim uma produção de uma nova representação do objeto singular pela razão universal, a que denominamos de espécie inteligível. Portanto, apesar de a imagem ser causa formal da espécie inteligível, trabalhando de maneira a que esta represente ‘este’ objeto específico (*haec*), o objeto dos sentidos não é o singular (embora comece com este). O objeto dos sentidos é a natureza que lá se encontra (*natura*).⁸⁹ Percebemos então o singular sem a sua ‘singularidade’? Não percebemos a sua individuação (*haecceitas*), apenas a sua natureza comum (*natura communis*).⁹⁰

As dificuldades poderiam surgir para Duns Escoto, ao perguntar qual destas instâncias pode ter uma predominância sobre a outra.⁹¹ Para o Doutor Subtil, no processo de conhecer, existe sempre passagem da potência ao ato,⁹² exigindo por isso mesmo a sua fundamentação numa causa eficiente (parcial) – esta não passível de ser atribuída somente ao objeto ou somente à alma humana. Assim, existem efeitos que são produzidos por uma mútua colaboração de duas causas eficientes – a união de uma causalidade do objeto com uma causalidade do intelecto denota as capacidades distintas: do primeiro de se representar e do segundo de transformar essa mesma representação num conhecimento possível à inteligência humana. Consequentemente, elimina-se desde já a possibilidade de uma causalidade total, do intelecto ou do objeto. Agora,

⁸⁹ Este tema será mais à frente estudado.

⁹⁰ “Partindo embora do sensível – por motivo de estado e não por necessidade de natureza – o homem capta nele a essência, a *natura communis*. Esta não é nem universal (lógica), nem individual (física), podendo no entanto ser uma e outra. Intensificando esse poder de abstracção, pode chegar-se a um tal grau de universalidade – *abstractio ultimata* – (...) se prescindir da determinação própria dos géneros e das espécies. Esta doutrina escotista é conhecida na história da filosofia pela univocidade do ser.” Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humansismo Medieval*, pp. 65-6

⁹¹ “For scotus, the principal puzzle now becomes to determine how the two causally interact.” Pasnau, *Theories of cognition in the later middle ages*, p. 148.

⁹² “Esta descontinuidade [no conhecer] é a demonstração clara de que o fenómeno do conhecimento só pode ser compreendido como passagem duma potência a ato, para o que requer uma causa activa proporcionada.” Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 286.

somos capazes de admitir uma terceira hipótese, a de que ambos os princípios são necessários para termos uma explicação de todo o processo de conhecimento escotista, constituindo conjuntamente a causa integral deste.⁹³

Quer isso dizer que o grau de perfeição do intelecto e do objeto é igual, dado que ambas concorrem necessária e conjuntamente para o processo de conhecimento? Acaso a inteligência não é tão perfeita que poderia ser princípio único e exclusivo? Existe neste ponto uma pequena sutileza relativa ao intelecto: este é designado como uma potência capaz de conhecer todos os seres e, por isso mesmo dono de perfeição; no entanto, não possui em si todo o ente, dado que não é infinito; por outras palavras, o intelecto não é perfeito absolutamente (*simpliciter*, mas é, por sua vez, apenas *secundum quid*). Somos obrigados a admitir que entre o intelecto e o objeto, o primeiro é o mais perfeito. O intelecto é atividade ‘quasi ilimitada’ (pois é finito), embora se encontre condicionado pelas leis dos sentidos e do *phantasma*⁹⁴. De uma forma breve, as razões para esta afirmação centram-se, em primeiro lugar, no facto de que a sua natureza é mais perfeita do que o objeto material; em segundo lugar, porque o conhecimento depende, sobretudo, da nossa faculdade.⁹⁵ Chegamos à conclusão de que o intelecto é causa superior e o objeto é causa inferior – a causa mais perfeita realiza o efeito mais eficazmente mas menos formalmente; a menos perfeita, vice-versa. Duns diz-nos que a intelecção assemelha-se mais formalmente ao objeto, não obstante, esta é causada mais eficazmente pelo intelecto. Esta última prova-se pelo facto do intelecto causar mais

⁹³ Devemos no entanto notar que a unidade total das diversas causas parciais é sempre uma unidade *per accidens*, ao passo que a unidade de cada uma das causas parciais em particular é sempre *per se*. Cf. Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 290

⁹⁴ *Ord I*, d.3, p.1, q.2. n. 63.

⁹⁵ Em breve nota, as razões para esta superioridade são: em primeiro lugar, “o objeto concorre activamente a produzir somente o ato individual que lhe diz respeito, enquanto a inteligência é concausa indispensável em todos os actos possíveis do conhecimento, que são infinitos (...)”. Em segundo, “O conhecimento, precisamente porque ato vital, procede diretamente da alma. Alguém poderia objectar que, tratando-se de causas assim ordenadas essencialmente, uma não poderá ser a perfeição da outra e, por conseguinte, a espécie inteligível nunca poderá ser forma da inteligência. Mas, se, não obstante isso, se considera a espécie forma da inteligência e se se continua a afirmar que ambas constituem o princípio activo do conhecimento, então teremos que uma única operação, o conhecimento, não terá um único princípio formal; e conseqüentemente, a um ser uno *per accidens* corresponderá uma única operação própria e específica, o que é inconveniente, pois todo o ser que não constitui uma unidade essencial não pode ser princípio formal de operação alguma. A resposta de Escoto baseia-se na distinção (...) entre duas ordens complementares de causalidade. Assim, a espécie só pode ser considerada forma accidental da inteligência, isto é, apenas em relação ao ato de conhecimento podemos dizer que espécie completa ou aperfeiçoada a inteligência, sem que, contudo, exerça influxo algum na sua própria eficiência ” O exemplo dado aqui é de uma mão que corta algo com uma faca – esta última corta em virtude da força recebida pela mão; a mão, corta em virtude do gume da faca afiado; ambas as causas são necessárias, mas nenhuma aumenta a perfeição da outra. Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 288-289.

eficazmente a intelecção, pois produz mais eficazmente aquilo em virtude do qual a intelecção expressa mais formalmente o objeto.⁹⁶

O processo de conhecimento para Duns Escoto encontra-se, portanto, num plano de uma causalidade eficiente. O intelecto forma com o *phantasma* uma espécie inteligível, efeito que surge do intelecto agente e realidade ontológica da universalidade. Ainda, o objeto, de origem concreta e material, participa sempre no processo de conhecimento humano, não sendo por isso de forma alguma alterado pelo intelecto, ainda que este tenha uma superioridade em relação ao primeiro; no entanto, este processo é sempre realizado ao nível de uma realidade inteligível.⁹⁷

O objeto, enquanto considerado *per se*, é independente e totalmente indiferente ao facto de ser conhecido pelo intelecto mas quando concorre para a intelecção, passa de indiferente para inteligível - segundo a terminologia escotista, adquire um *esse secundum quid*. O que nos interessa é perceber como funciona o objeto enquanto causa *per accidens* na intelecção: enquanto tal é uma causa *per se*, intervindo na intelecção mesma. O que implica este causar? Esta entidade causal *per se* é uma natureza individual (*haec*) que causa a partir da sua natureza mesma (*ex natura sua*) e não por um acidente.⁹⁸ Manzano pergunta pertinentemente se podemos objetar a existência de uma necessidade de conveniência ontológica entre objeto e intelecto para fins de produção do conhecimento:⁹⁹ na verdade não, visto que tudo é inteligível para o intelecto escotista - a causa pode comunicar com o efeito por serem da mesma natureza, sendo por isso causalidade unívoca,¹⁰⁰ justificação que funciona como suporte último da teoria escotista. O exemplo máximo disto é a possibilidade de intuição dentro do processo cognitivo.¹⁰¹ Estamos então a falar da forma pelo qual o *phantasma* é cognoscível pelo intelecto - como se sabe, este é *representativo* do objeto, mas mais

⁹⁶ Aqui Escoto traz a sua doutrina da causa unívoca e equívoca: o objeto causa a intelecção com causalidade unívoca e o entendimento a causa com causalidade equívoca. Consequentemente, o objeto expressa mais formalmente a sua imagem na intelecção, e o intelecto, mais eficazmente. O carácter à intelecção é efetiva e formalmente ao objeto. O objeto é forma que informa o intelecto.

⁹⁷ A espécie inteligível é uma representação de aquilo que o *phantasma* representa no singular, isto é, no objeto.

⁹⁸ Uma causa *per accidens* causa por um acidente, o que não é o caso.

⁹⁹ Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p. 51.

¹⁰⁰ Acaso exista dissemelhança, dizemos que a produção de um efeito é equívoca. No entanto, quando falamos da causalidade equívoca do intelecto, temos de a entender enquanto equívoca a respeito à causalidade do objeto. E assim, é unívoca, já que a intelecção é da mesma natureza. Assim, o objeto é causa unívoca e *per se* da intelecção, ao passo que o intelecto é causa equívoca e *per se* da intelecção. Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p.51e ss.

¹⁰¹ O princípio fundamental é este: “*uia quodcumque ens quantumcumque sensibile, est tamen intelligibile*” Oxon. IV, XIII, 506

primordial do que isso, também o objeto tem esta capacidade de se representar.¹⁰² O objeto causa na inteção por meio de uma causalidade que lhe é representativa, dado que previamente recebeu algo do intelecto que agora o constitui capaz para *objetivar* o nosso conhecimento.¹⁰³

Do outro lado do processo cognitivo encontra-se o intelecto.¹⁰⁴ Como pode o intelecto interagir com aquilo que captamos? Tendo sempre presente o pressuposto de que o nosso conhecimento *pro statu isto* tem origem nos sentidos, e que nossos conhecimentos atuais são abstraídos pelo intelecto através daquilo que conhecemos sensivelmente, então podemos daí concluir que a união entre o conhecimento intelectual e o sensitivo é fáctica.¹⁰⁵ O intelecto é finito, sujeito à sensibilidade mas isso não implica que o modo de uma forma intrínseca. Nesta linha de pensamento, nada é tão sensível que não seja também inteligível – tudo o que é, material ou espiritual, é entidade, e conseqüentemente, tudo o que é, é inteligível.¹⁰⁶

O processo entre estas duas causas, após a apreensão do dado sensível, começa com o intelecto agente, que produz e causa com a concorrência do *phantasma*, uma realidade denominada espécie inteligível; a qual consiste naquilo que o sensível e o intelecto agente produzem como *tertium quid*.¹⁰⁷ Esta é um ente representativo daquilo que o *phantasma* representa em particular (o objeto) – como nos diz Manzano, a espécie é onto-manifestativa atual do objeto atual, assim, a manifestação como *phantasma* do objeto é de facto a atualização da inteção.¹⁰⁸ O intelecto agente apresenta ao intelecto possível a presença do objeto, sendo esta presença uma categoria gnosiológica prévia ao intelecto possível mas exigida necessariamente para este poder conhecer; em seguida, a espécie inteligível e o intelecto possível concebem a inteção.¹⁰⁹ Ainda, a espécie inteligível presente exerce um motivo (*motivum*) transcausal, para além da causalidade parcial. Não podemos falar propriamente de uma causalidade da espécie inteligível no

¹⁰² “(...) *considerare illud abstractum non considerando illud a quo abstrahit.*” Ord I, d.3, p.1, q. 2, n. 63. Embora, note-se, a inteção em si não é da ordem da representação.

¹⁰³ Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p. 54.

¹⁰⁴ “*sed sensus non est abstractivus, et ideo in omni actu – tam primo quam secundo – requirit obiectum aliquod proprium movens, quomodo non se habet phantasma ad intellectum.*” Ord I, d.3, p.1, q. 2, n. 63.

¹⁰⁵ Segundo a tese de que *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*.

¹⁰⁶ “*Au point de vue de la causalité intelligible, en effet, qui dit act, dit intelligibilité.*” Bérubé, p. 158. Cf. Ord I, d.3, p.1, q.2, n. 61.

¹⁰⁷ “*La especie especialissima es el efecto como actualización de lo sensible concreto objetivo en ça acción actual sentiente e inteligente.*” Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p. 281.

¹⁰⁸ “*La especie es onto-manifestativa actual del objeto actual. Lo manifestado del objeto en percepción fantástica es actualización de lo real u óptico en la intección.*” Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p. 281.

¹⁰⁹ Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 403.

intelecto, mas apenas de um motivo, e como tal, daqui resulta que o intelecto possível se constitua em virtude de si. Portanto, a inteção é efeito da ‘causalidade’ entre a espécie inteligível e intelecto possível. Importa ainda referir que não existe propriamente uma diferença fundamental entre intelecto agente e passivo – é atividade única, embora o exercício realizado seja diverso.¹¹⁰

Para rematar esta definição do intelecto, temos de compreender que este precisa sempre da presença do objeto. A razão disto é que embora o intelecto seja considerado como atividade permanentemente em ato (*vis cognitiva intellectualis*), ele necessita de uma atualização que apenas o objeto lhe pode fornecer, para poder conhecer. Por causa do seu processo de abstração podemos considerar a atividade do intelecto sob dois aspetos, primeiro enquanto causativo e depois enquanto operativo. Na primeira, pela dinâmica em que se causa a espécie inteligível, e posteriormente, por causar eficientemente a inteção, sendo estes aspetos ligados a uma atividade do intelecto agente; na segunda, pelo facto de que o intelecto é ato formal, cognoscente, e pede a presença do objeto, sendo estes aspetos pertencentes ao intelecto possível.¹¹¹

Dito isto, como podemos entender a inteção (*intellectio*) *pro statu isto*? Será correto afirmar que a inteção é a relação existente entre intelecto e objeto, como ordem causal que trabalha para a produção de conhecimento? Na verdade, a inteção não pode ser considerada da índole da relação (predicamental), sendo por sua vez totalmente independente dessa relação existente. De uma forma simples, a inteção constrói-se como o fundamento de uma relação existente entre o intelecto e o objeto. No entanto, constituir-se como fundamento não é a mesma coisa do que ser a relação na qual se funda - a inteção é, portanto, uma *operação*; não podemos confundir a dependência da inteção das suas causas, com a sua independência da relação entre causas. É, portanto, entidade qualitativa, ainda que exista uma certa dependência das suas causas. A inteção, de um ponto de vista ontológico, é também posição atual (formal) de uma posição atualizada da atividade (*in actum*). O objeto, sem conceder nenhuma perfeição à atividade intelectual em si, é no entanto ele próprio causa perfeita.

¹¹⁰ Cf. *Ord.* I, d.3, p.1, q.2, n. 35. Ainda, “Com efeito, o intelecto activo não se distingue, subjectivamente, do intelecto possível (passivo) e nenhum influxo nele exerce. Representa apenas a sua perfeição formal.” Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 282.

¹¹¹ Cf. Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. Duns Escoto*, p. 71. Distingue-se então uma via de conhecimento ontológico e gnoseológico, que se traduz na dinâmica de causas, de efeitos, etc., bem como na presença e qualificação, onde todos estes elementos se interligam.

Consequentemente o objeto é ato, ainda que precise da atividade inteligente para se atualizar enquanto cognoscível.¹¹²

Porque considera Escoto o conhecimento dos singulares importante?¹¹³ A sua importância funda-se no facto de que este tipo de conhecimento do objeto como atualmente existente é direto e imediato, portanto, sem qualquer imagem ou representação sensível ou inteligível. O universal abstrai-se da existência e presença atual do objeto, colhendo apenas a sua essência mediante uma imagem ou representação sua sensível ou inteligível – *species sensibilis e species intelligibilis*. De uma forma resumida e geral, o ponto de partida é a sensação; posteriormente vem o *sentido comum* que coordena os dados individuais que foram recolhidos. Por aqui chega-se à *species sensibilis* que se imprime na memória sensitiva; e finalmente, com este material, chega-se à *species intelligibilis* ou conceito. Torna-se então necessário recorrer à *natura communis* – as coisas que recolhemos da sensação são singulares, individuais e concretas; por isso mesmo, para que haja uma ligação entre o universal e o singular deve haver algo comum que seja fundamento desta relação. O processo de conhecimento por *natura communis* é anterior a essa mesma singularidade, e por isso mesmo indiferente tanto à singularidade e à universalidade. As coisas que recebemos através dos sentidos são, de facto, concretas e singulares.¹¹⁴ Quando falamos de *haecceitas*, segundo os princípios escotistas, referimo-nos a uma singularização e determinação positiva que faz com que um ser seja este ser em particular (*haec*).¹¹⁵ A *haecceitas* torna-se assim uma possibilidade para compreender a realidade, e por essa mesma razão, é dotada de cognoscibilidade. Por isso mesmo, Duns dá muita

¹¹² “Por razón de ser actividad y por razón de ser actividade finita, necessita de lo outro para actualizarse o pasar ‘in actum’ (...). Pero no porque este outro led é y conceda actividad, no. Necesit del outro para su ejercicio o para su actualización (...).” Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en J. D. Escoto*, p. 280. Aquilo que posteriormente se chama de ‘ato virtual (*virtualiter*)’, ou seja, o poder de dar de si a razão de algo, produzindo activamente algo.

¹¹³ *Ord I*, d.3, p.1, q.4, nn. 220-221. ‘(...) quia mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile.’ *Ord I*, d.3, p.1, q.4, n. 246.

¹¹⁴ “Esta passagem ou transformação não é efeito da imagem presente na fantasia – *species sensibilis* – porquanto esta imagem carece da indeterminação própria e universal. Também não podemos atribuir à inteligência possível, na medida em que esta se encontra simplesmente em potência. Pelo que a causa principal de todo o processo deve ser atribuída à inteligência agente ou activa (...). O phantasma é apenas causa parcial e, de algum modo, subordinada à inteligência.” Manuel B.C. Freitas, *O ser e os seres*, p. 406-407.

¹¹⁵ “O individuo é, pois, a última determinação da essência, pela qual é este e não aquele. Tal determinação ficou conhecida na história da individuação pelo termo *haecceitas*.” Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval* p. 79. Ainda, “Et ideo debet intelligi ad aliquid quod est sub Deo, hoc est ‘ad aliquid’ sub ratione intelligibilis, cuius intelligibilitas est inferior intelligibilitate Dei in se, ut haec essentia, singularis.” *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 66.

importância ao tema do objeto próprio do conhecimento,¹¹⁶ e ao reconhecer os inteligíveis faz denotar uma verdadeira capacidade de conhecimento possível.

2.1.3 - Ordem da origem do conhecimento

A 3ª Questão de *Ordinatio* I, p.1, d.3, consegue resumir grande parte dos problemas acerca do conhecimento, ainda que por vezes a resolução dos mesmos não se encontre incluída na questão. São encontradas como linhas problemáticas escotistas de carácter geral as seguintes: em primeiro lugar, a questão da possibilidade do nosso conhecimento de Deus em *pro statu isto*; em segundo lugar, a questão da univocidade do conceito de ente; em terceiro lugar, a questão do objeto adequado do conhecimento humano. Por muito separáveis que estes problemas possam aparentar, a verdade é que se encontram bastante interligados pela segunda questão, a teoria da univocidade do conceito de ente. Com efeito, a resolução do primeiro problema depende da nossa capacidade de dispormos, ou não, de um conceito que seja unívoco a Deus e à criatura. O mesmo se poderá dizer quanto à resolução da terceira questão, acerca do objeto adequado do conhecimento humano; no entanto, de uma forma contrária ao primeiro problema, o qual apenas se refere de uma forma abstrativa ao nosso conhecimento individual de Deus e criaturas, esta terceira questão remete-nos agora para uma origem do conhecimento de todos os objectos em geral;¹¹⁷ consequentemente, o objeto desta problemática será sempre aquele objeto que não pode ser conhecido por uma revelação divina. As resoluções de ambas as questões repousam essencialmente numa distinção daqueles que são os objectos particulares de uma faculdade, bem como qual é o objeto primeiro adequado a essa mesma faculdade.

Importa, portanto, saber: qual é o objeto primeiro adequado ao intelecto do homem? Em todos os sítios que Duns Escoto considera este tema, estabelece-se que o conceito de ente é objeto primeiro e adequado do intelecto, sempre fundamentado pela prova da univocidade. Vejamos os pontos-chave das influências do Doutor Subtil para a solução deste problema. Segundo Avicena, existem noções que se apresentam espontaneamente ao intelecto, em virtude de algo primeiro, pelo qual se pode deduzir outros conceitos mais conhecidos, tal como ‘ente’ e ‘coisa’.¹¹⁸ A primazia da noção de

¹¹⁶ Isto engloba: em primeiro lugar, o primeiro objeto na ordem do tempo, ou seja, o que o homem conhece em primeiro lugar; em segundo lugar, o primeiro objeto da ordem da perfeição; em terceiro lugar, o primeiro objeto na ordem da natureza, isto é, para que é que se orienta o intelecto humano.

¹¹⁷ *Ord* I, d.3, p.1, q.3, n. 186.

¹¹⁸ Avicena, *Met.* I, c. 5 – ‘*Res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se*’, retirado de Demange, D., Jean Duns Scot – *La*

ente é epistémica dado que estes conceitos são necessários ao conhecimento de outros, e por isso, são também os primeiros conhecidos da metafísica. Já segundo Tomás de Aquino¹¹⁹ o objeto primeiro é algo comum, como o verdadeiro, o ente, ou a quiddidade. Ainda, Duns Escoto discorda de Henrique de Gand quando este afirma que o objeto primeiro do nosso intelecto é o *ens verum*.

Poder-se-ia sustentar que o objeto primeiro do nosso intelecto é a substância material, ou o verdadeiro, etc.? O problema que daqui advém é que esses termos não se situam ao mesmo nível fazendo a sua utilização mais distinta, relativa à distinção das diferentes ordens de primazia. Existe a necessidade de pensar e estabelecer diferentes tipos de objectos e de primazias. Ele distingue três ordens.¹²⁰ Em primeiro lugar, a ordem de origem (geração) – a procura do objeto primeiro nesta ordem é nada mais que a procura do que é primeiro conhecido no intelecto humano; de uma forma muito breve, o primeiro conhecido confuso é o menos universal, isto é, a espécie especialíssima; e o primeiro conhecido distinto é o mais universal, isto é, o conceito de ente.¹²¹ Em segundo lugar, a ordem da perfeição – procura-se aqui o objeto mais perfeito de todos os objectos do nosso intelecto. Nesta ordem, o objeto primeiro do nosso intelecto é Deus.¹²² Em terceiro lugar, a ordem de adequação, relativa ao objeto adequado ao nosso intelecto.¹²³

Relativamente à ordem da origem, tentamos compreender o que é realmente aquilo que nos é possível conhecer enquanto criação limitada *pro statu isto*. Remontamos novamente ao pensamento aristotélico, onde a origem do pensamento começa invariavelmente com a sensação. Com efeito, a abstracção acompanha o nosso processo de conhecimento, através da experiência sensível, chegando até ao

théorie du savoir, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007. Ainda, “*Avicenne avait dit que les notions d’«être» et de «chose» sont les premières qui tombent sous les prises de l’entendement humain. C’est donc que l’être est l’objet premier de notre intellect. Or toute faculté de connaître dont l’objet commun (...) a naturellement prise tout ce qui rendre sous cet objet et l’atteint comme inclus par soi dans son objet naturel.*” Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 15. Também, Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 23.

¹¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theol.* q. 10, a.1 – ‘*sicut etiam [correspondente] intellectui aliquod commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est.*’

¹²⁰ “*Ad secundam quaestionem dico quod triplex est ordo intelligibilium in proposito: unus est ordo originis sive secundum generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae.*” *Ord I*, d.3, p.1, q. 2, n. 69.

¹²¹ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 71 e ss.

¹²² *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 97 e ss.

¹²³ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, nn. 69-70 – (*De tertia prioritate habetur I Posteriorum, in definitione ‘universalis’, quia ‘primo’ ibi dicit praecisionem sive adaequationem.*)

conhecimento dos conceitos mais universais.¹²⁴ Dentro destes objectos da sensação, declara-se que o universal é o mais passível de ser conhecido pela razão, enquanto o singular é mais passível de ser conhecido pela sensação.¹²⁵ Ainda que o nosso conhecimento tenha como ponto de partida o singular, isso não invalida o facto de que aquilo que o intelecto conhece em primeiro lugar não possa ser uma noção confusa.¹²⁶

Como podemos interpretar esta tese de que o nosso primeiro conhecimento pode resultar de uma noção confusa? Encontramos aqui uma subtiliza que importa compreender.¹²⁷ Uma coisa é entender ‘confusamente’ algo (*confusum intelligere*), e outra é entender algo de forma ‘confundente’ (*confuse intelligere*).¹²⁸ Entender algo confusamente é a mesma coisa que entender algo indistintamente. Assim, os elementos singulares são como que uma composição de um todo indistinto. Esta indistinção ou distinção pode ser interpretada por um ‘todo essencial’ (*totius essentialis*) com respeito às suas partes essenciais, ou pode sê-lo por um ‘todo universal’ (*totius universalis*) com respeito às suas partes subjetivas ou sujeitos. Por outro lado, entender algo de forma confusa, pode ser interpretado como uma noção de ‘indeterminação’, isto é, como se a captação confusa apreendida fosse, para o nosso intelecto, uma limitação das determinações com que se pode produzir um conhecimento distinto. Neste caso, aquilo que é conhecido em primeiro lugar não pode ser um composto, mas algo simples, e como tal, a sua noção confusa é dita no sentido das suas determinações que se encontram em potência. Entendemos de forma confundente quando algo é apreendido através de um nome, e por contraste, passamos a entender distintamente, quando é expresso por uma definição (*viam divisionis*).¹²⁹

Segundo Demange,¹³⁰ em primeiro lugar, se dois conceitos têm entre si uma relação dinâmica de mais universal até ao menos universal (como tem, por exemplo, um género tem para as suas espécies), então o mais universal pode ser denominado por conceito indeterminado, *confusum* (o conceito de ente), relativamente ao menos universal que será denominado como conceito determinado. Em segundo lugar, se não

¹²⁴ Cf. Demange, p. 161.

¹²⁵ Influência de Aristóteles, *Física* I, 5, 189a5-7. Cf. Demange, p. 161

¹²⁶ ‘La connaissance commence par des concepts confus, dont chacun représente l’un des objets d’expérience auxquels nous donnons des noms.’ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 73.

¹²⁷ “Segundo praemitto quod aliud est *confusum intelligere*, et aliud *confuse intelligere*. *Confusum enim idem est quod indistinctum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem.*” *Ord* I, d.3, p.1, q.2, n. 72.

¹²⁸ Relativamente aos termos ‘*confusum*’ e ‘*confuse*’, utilizamos a solução de tradução de G. Manzano.

¹²⁹ ‘(...) *intellectus simplex omne quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definitionem illius cogniti per viam divisionis.*’ *Ord*. I, d.3, p.1, q.4, n. 259.

¹³⁰ Cf. Demange, p. 166.

considerarmos uma relação de universalidade e singularidade entre conceitos, mas sim de ato ou de relação de significação do intelecto face a um objeto, então o intelecto pode ter esse conceito como um conhecimento próprio, e como tal distinto, ou pelo contrário como um conhecimento demasiado geral, impróprio, e como tal confuso.¹³¹ O conhecimento distinto é conhecido por uma definição própria, (*quid rei*), enquanto o conhecimento confuso é conhecido pela nomeação de uma forma universal; Duns Escoto chama a este conceito *quid nominis*.¹³²

Claro que o primeiro conceito do conhecimento distinto é o ente – conceito absolutamente simples, ou seja, que tem apenas uma significação formal.¹³³ Ele não pode ser conhecido de uma maneira confusa (indistinta), ou seja, não pode ser conhecido por um conceito que é mais geral. O conceito de ente é, na ordem de abstração dos conceitos, o conceito mais abstrato e mais indeterminado.¹³⁴

Contudo, Duns Escoto sustenta que uma classificação e inteção de conceitos distintos não pode estar completa apenas pela sua apreensão; é necessária a sua nomeação e posterior definição. O intelecto conhece os conceitos previamente confusos através de um nome, um signo, ou seja, uma entidade distinta que lhe permite significar qualquer coisa.¹³⁵ É, portanto, necessária a distinção feita pelo intelecto sobre os conceitos dados pelos sentidos.

A questão daquilo que é conhecido em primeiro lugar reduz-se a três passos fundamentais. Conhecemos em primeiro lugar o conceito de espécie especialíssima, como conceito conhecido por nomeação, em virtude da qual a coisa é conhecida como

¹³¹ A resposta de Duns Escoto serve-se de influências de Averróis e por Tomás de Aquino. Averróis diz-nos que existem dois tipos de conhecimento: o que é mais conhecido por nós e em si mesmo, como por exemplo o caso das noções matemáticas, e a aquilo que é mais conhecível em si e que não é o mais conhecido por nós, como o conhecimento de tudo o que é natural (física). Este último caso, o conhecimento é realizado através de uma progressão do que é nomeado até à definição real da coisa, do conhecimento confuso até ao conhecimento distinto. Conhecermos por nomeação como um todo indistinto; Conhecermos por definição como um todo distinto. Segundo Duns Escoto, estes primeiros conhecidos são os menos universais; por isso, por esta tese, conclui-se que é o singular que se conhece em primeiro lugar. Já Tomás de Aquino, afirma que toda a ciência parte do universal e pode ser denominada como confusa, na medida em que é potência de determinação. É portanto necessário distinguir entre o processo produzido por abstração do singular sensível (até um conceito universal), e o processo desde um conceito universal geral até à determinação das espécies especialíssimas. Como podemos aceder aos primeiros princípios do conhecimento? Por uma generalização dos fenómenos singulares, que torna possível formar os primeiros princípios da ciência. Segundo Duns Escoto, este processo é feito através da passagem da inteção em potência para ato, que é universal, e pela qual as coisas conhecidas o são em virtude de um ato indeterminado ou confuso. Nestas condições, conclui-se que é o universal que é conhecido em primeiro lugar.

¹³² “*Tamen esse quid nominis est communis quam ‘esse’ et quam ‘quid’ rei (...).*” *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 16.

¹³³ Um conceito *simpliciter simplex*.

¹³⁴ Cf. Demange, p. 167.

¹³⁵ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 71.

confusa.¹³⁶ Em seguida, abstrai-se do conceito confuso um novo conceito universal que significa a coisa adequada, ainda que indeterminada. Finalmente, voltamos ao conceito que agora significa a coisa distinta, adequada e determinada – esta provém do conceito distinto ou *quid rei*.¹³⁷

Na passagem do conceito confuso para o conceito universal, dá-se a intervenção por parte do intelecto ao analisar os conceitos indistintos que nos são dados pela sensação. No fundo, isto resulta em duas ordens de conceitos diferenciadas: a ordem do conhecimento confuso, a qual precede a ordem do conhecimento distinto.¹³⁸ Todos os conceitos que são conhecidos por nomeação, portanto confusos, podem passar a uma conceção distinta pela sua definição. O objeto inicial da nossa significação é o que é mais distinto, menos universal, ainda que o apreendamos de uma forma universal (mas não por um conceito universal distinto, mas sim por uma maneira universal, um conceito universal confuso, que nos é dado por conhecimento de um nome).¹³⁹ Neste primeiro grau, os conceitos indeterminados mais universais são dados de uma forma quase inconsciente pelos sentidos. Assim, o nosso intelecto começa por adquirir todo o conceito como um nome, como uma entidade que é completamente indistinta, mas que permite significar qualquer coisa que seja. Num segundo estado pode analisar, reconhecendo agora um conhecimento distinto.¹⁴⁰ Mas é na ordem do conhecimento distinto e adequado (do universal ao particular) que aquilo que é conhecido em primeiro lugar é mais indeterminado; como tal, pertence o conceito de ente comum. A passagem do conceito universal para o conceito distinto dá-se sempre dentro da ordem de conhecimento distinto dos conceitos (*via divisionis*). Esta é a ordem da especificação, ou seja, resulta como uma passagem do mais universal para o menos universal. Assim, neste segundo grau, podemos abstrair estes conceitos universais, permitindo agora aceder a uma ordem de conhecimento distinto. Nesta ordem, faz-se a progressão dos

¹³⁶ “*hoc dico quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, et hoc, supposito quod sit in debita proportione praesens sensui.*” *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 73. Sublinha-se ainda que isto encontra-se segundo o princípio de que a causa natural produz o seu efeito com todo o poder de que é capaz, desde que não se encontre impedida. Desta forma, produz-se primeiro o efeito mais perfeito. E para o intelecto, esse não será senão a espécie especialíssima. In: *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 76,

¹³⁷ Cf. Demange, pp. 168-169.

¹³⁸ “*Sed comparando ordinem confuse concipiendi ad ordinem distincte concipiendi, dico quod totus ordo confuse concipiendi prior est, et ideo primum in illo ordine est simpliciter primum (...).*” *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 82. Duns Escoto afirma também pela influência aristotélica (Fís. I – A c.1, 184a, 21-22) que ‘o confuso é o primeiro a ser conhecido’, isto é, o mais universal. Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 83.

¹³⁹ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 73.

¹⁴⁰ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 86.

conceitos que são mais indeterminados até aos que são mais determinados, a definição significada e distinta.¹⁴¹

Porque não pode ser causado o conceito definitivo (*conceptus definitivus*)? Porque adiciona o discurso uma perfeição ao conceito? Porque o próprio conceito definitivo implica em si diversos ‘parciais’.¹⁴² Ainda, porque se fala do conhecimento atual, e como tal, não concebemos nada distintamente senão quando concebemos tudo aquilo que se encontra na sua quiddidade. Ora, o conceito de ente inclui-se em todos os conceitos inferiores quiditativos, e nenhum conceito inferior pode ser concebido distintamente senão for concebido o ente. O ente não pode ser concebido senão distintamente, pois é *simpliciter simplex*, conseqüentemente, o ente é o primeiro conceito a ser concebido distintamente.¹⁴³

Abrimos um parêntese para explicitar a passagem do conhecimento confuso ao conhecimento distinto, por definição (*quid rei*).¹⁴⁴ É aquilo que Duns Escoto se refere na expressão ‘*si est, quid est*’.¹⁴⁵ Primeiro, temos um conhecimento puramente nominal da coisa, e como tal, a categoria inicial pertence à significação por um nome, *quid nominis*. Esta categoria não é (ainda) uma categoria de objectos, dado que todo o objeto tem de regressar a um ente inteligível. O conhecimento por nomeação não assegura por si só a inteligibilidade da sua significação. Depois, reconhecemos que o que é significável é possível logicamente, ou seja, não contém qualquer contradição formal – e só agora temos um *quid est*. Portanto, a categoria seguinte é a do ente inteligível, conhecido distintamente em virtude de um ato mental de definição (esta procede de um ente pensável, *quid rei*). Mas apesar de este ente ser sempre possível logicamente não é necessariamente um real possível.¹⁴⁶ Em seguida, a definição ‘revela’ um conceito, e como tal, não é possível definir o singular, mas apenas o universal. Finalmente, a última categoria é a do ente realmente possível, ou seja, a que não repugna a existência real.¹⁴⁷

¹⁴¹ Influência de Avicena (*Metafísica*). *Ord I*, d.3, p.1, q.2, nn. 81-82.

¹⁴² *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 79.

¹⁴³ “*nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis.*” *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 80.

¹⁴⁴ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 72.

¹⁴⁵ *Ord I*, d.3, p.1, q.2, n. 16.

¹⁴⁶ Claro que aqui podem ser encontradas outras possibilidades, como por exemplo um *ex nihilo*, o que revela a impossibilidade, dado que inclui algum tipo de contradição; ou o não-ser, que é formalmente possível, mas não existe pois não tem essência real, de quiddidade correspondente.

¹⁴⁷ Cf. Demange, pp. 172-187.

Sob uma grande influência do pensamento Aristotélico (*Categorias*),¹⁴⁸ podemos dizer que o conceito de denominação encontra-se entre a univocidade, equivocidade, e analogia. Das coisas que são ditas equívocas, se estas têm em comum um nome, então a definição desse nome será diferente.¹⁴⁹ Das coisas que são ditas unívocas, se estas têm em comum um nome, então a definição será idêntica.¹⁵⁰ Este caso é o da predicação unívoca, formal, *in quid*. Das coisas que são ditas análogas, acaso estas sejam distintas gramaticalmente, derivam ainda assim de um termo comum.¹⁵¹ O conceito de denominação identifica-se geralmente à predicação *in quale* implicando uma participação real; no sentido estrito, uma qualificação que implica tanto uma participação real e que tenha a mesma raiz que aquilo que qualifica.

a) Univocidade do ente, prova e extensão

Como pode o homem conhecer? “*Conhecer equivalerá, portanto, a colher imaterialmente o que de imaterial se encontra presente nas coisas materiais, isto é, a essência como universal isolado das condições materiais inerentes às coisas concretas e singulares.*”¹⁵² É sabido que na metafísica escotista encontramos como objeto primeiro e devidamente adequado à inteligência humana o ente¹⁵³ – *o ente enquanto ente*.¹⁵⁴ A gênese desta estrutura metafísica é a aceitação e construção por parte do Doutor Subtil de uma solução influenciada por Avicena, ou seja, através de uma tese que determina o objeto da metafísica como o ente.¹⁵⁵ Segundo Avicena,¹⁵⁶ existem noções que se apresentam espontaneamente ao intelecto, em virtude de algo primeiro, e pelo qual se pode deduzir outros conceitos mais conhecidos, fazendo com que estes conceitos sejam necessários ao conhecimento de todos os outros. Com efeito, os primeiros objectos conhecidos pelo intelecto, são também os primeiros conhecidos da metafísica. Porquê aceitar esta solução? Porque só o ente pode ser conhecido na sua totalidade pela inteligência humana, visto que lhe corresponde um conceito tão simples,

¹⁴⁸ Aristóteles, *Categorias*, trad. Silvestre Pinheiro Ferreira, Guimarães Editores, Lisboa, 1994, 1, 1a1-15.

¹⁴⁹ Ex: o homem e o seu retracto ou reflexo: tem o mesmo nome comum, animal, mas definição diferente.

¹⁵⁰ Ex: o homem e cão: tem em comum o nome ‘animal’, e a mesma definição.

¹⁵¹ Ex: ‘gramático’ e ‘gramática’, ou ‘flor’ e ‘flora’.

¹⁵² Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto*, pp. 249

¹⁵³ “*Trata-se, em resumo, de definir o objeto que constitui o horizonte dentro do qual se move a nossa inteligência. (...) Escoto conclui que o objeto primeiro da inteligência humana, na ordem da adequação é o ser enquanto ser – objeto próprio da metafísica.*” Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto*, p. 249.

¹⁵⁴ “*l’objet propre de la métaphysique est l’«être en tant qu’être», c’est-à-dire ce que c’est qu’un «être» et les propriétés qui lui appartient en tant précisément qu’il «est»*” Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 56

¹⁵⁵ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, 85 e ss.

¹⁵⁶ Avicena, *Met. I*, c. 5. Cf. nota 116.

que não comporta qualquer determinação, e que é exatamente aquilo que lhe justifica uma universalidade inerente.¹⁵⁷

Naturalmente, da aceitação da metafísica como estrutura necessária para o conhecimento humano, e desta nova concepção, advêm consequências relativamente à teologia as quais passamos a enumerar. Em primeiro lugar, visto que o intelecto humano não pode conhecer Deus de uma forma imediata, é então com a (e pela) metafísica que podemos encontrar uma solução que lhe é própria; em segundo lugar, a metafísica representa um conhecimento que em última instância tende para a teologia e, em concreto, para o objeto desta. Com efeito, e uma vez mais, a metafísica apresenta-se no pensamento de Duns Escoto como a ciência de conhecimento *possível*, implicando todos os objectos – e assim sendo, preocupando-se com uma certa «comunidade universal» própria desses mesmos objectos.¹⁵⁸ Pela fraca potência do nosso intelecto humano em *pro statu isto*, para chegar ao inteligível temos que recolher informação do sensível, através de percepções confusas dos seres individuais e singulares, ou mesmo da espécie a que pertencem, para conseguirmos chegar a essa característica comum dos objectos; o *ser comum*.¹⁵⁹ Em suma, as primeiras coisas a serem conhecidas pelo intelecto *pro statu isto* são as mais comuns de todas.¹⁶⁰ Consequentemente, ao direcionarmos a questão para o conhecimento do infinito e do divino, devemos afirmar que o infinito é sempre conhecido pelo finito. Acaso não tivéssemos essa experiência do finito, nunca poderíamos reconhecer qual seria o significado de infinito que convém a Deus. Necessitamos sempre da simplicidade do conceito de ente, separadamente, para compreender o que é o conceito de ‘infinito’. Somente depois dessa compreensão existe a possibilidade de procurar a pertinência de junção dos conceitos.¹⁶¹ A metafísica é a ciência do conhecimento possível, e pela adequação de objeto à inteligência humana *pro statu isto* abarca-se uma «comunidade universal» inerente aos objectos, a *natura communis*.¹⁶²

¹⁵⁷ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval*, p. 183.

¹⁵⁸ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Distinção de essência e existência no pensamento de Duns Escoto*, p. 106

¹⁵⁹ Encontramos em Gilson algumas afirmações nesse sentido; p. ex: “*Notre âme ne nous est connue, ainsi que notre nature, pro statu isto, que sous une notion générale qu’on peut l’abstraire des choses sensibles.*” Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 23

¹⁶⁰ “*les premières choses à connaître sont les plus communes, car c’est toujours le plus commun que l’on connaît en premier et l’on ne peut aller à l’infini dans les intelligibles.*” Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 93.

¹⁶¹ Em concreto, da junção do conceito de ente e do conceito de infinito.

¹⁶² “*Partindo embora do sensível – por motivo de estado e não por necessidade de natureza – o homem capta nele a essência, a natura communis.*” Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval*, pp. 65-66

Embora o nosso saber comece com as essências do sensível, é o intelecto que lidera o caminho para o conhecimento abrindo-se ao seu objeto próprio, o ente unívoco. Face a isto, a pergunta impõe-se: o que é a univocidade do ente? Escoto designa como *unívoco* tudo aquilo que é dotado de uma unidade forte o suficiente para estabelecer em si mesmo uma contradição, isto é, a possibilidade de algo ser afirmado e negado simultaneamente.¹⁶³ A univocidade é a unidade da razão do que é predicado, capaz de mostrar a identidade absoluta de um conceito – ou seja, é a designação da unidade de um conceito que se predica em muitas coisas. Com isto não queremos dizer que a univocidade denote algo idêntico entre designação e significado, mas uma unidade e identidade de um conceito, impedindo em si a existência de uma contradição. Poderemos incluir, neste conceito, a significação de realidades equívocas? Não. Como já sabemos, este ente é indeterminado; por isso, temos que ter em conta que embora o conceito de ente seja indeterminado, isso não significa que seja ambíguo. Aceitando esta definição do conceito de univocidade escotista, podemos por isso afirmar que é possível duvidar acerca do objeto da realidade, ou mesmo das propriedades desse mesmo objeto. No entanto, essa dúvida recai somente na dinâmica da indeterminação própria do ente e em nada mais.¹⁶⁴

É por uma teoria da univocidade que se suporta a metafísica como tendo o ente por objeto, permitindo posteriormente ao homem elevar-se no caminho para o conhecimento divino.¹⁶⁵ Se o ente é o objeto adequado ao intelecto *pro statu isto*, a univocidade é o seu instrumento; assim, a univocidade é o instrumento do intelecto humano que permite ao homem compreender a realidade total, seja ela finita ou infinita. Independentemente dessa possibilidade de reconhecimento da realidade finita ou infinita através da univocidade do ente, segundo Duns Escoto, não seria possível ao homem ter qualquer conhecimento de Deus se aquilo que o ser humano extraísse das

¹⁶³ Também, é dotado de univocidade suficiente tudo aquilo que possa servir de termo médio num silogismo, de tal forma que se os extremos se encontrarem unidos por um termo médio que tenha em si essa mesma unidade, então podem-se unir sem contradição entre si, e sem a falácia da equivocação (isto é, a falácia que existe de tomar como termo médio de um silogismo um termo equívoco). Vejamos a definição tal como encontrada em *Ordinatio*: “*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*” *Ord.* I, d.3, p. 1, q. 2, n. 26.

¹⁶⁴ *Cf. Ord.* I, d.3, p. 1, q. 2, n. 27-29

¹⁶⁵ Para além disso devemos levar em consideração o papel da cognitio intuitiva: “(...) *poder-se-ia supor que a cognitio intuitiva só pôde ter sido pensada, não para o conhecimento perceptual (...) mas (a) para a cognição de objectos inteligíveis imateriais como a essência divina (b) para a cognição de entes imateriais (...).*” De facto, ambas hipóteses se encontram correctas, mas não podemos esquecer que este tipo de conhecimento intuitivo tem exactamente o mesmo objeto que o conhecimento abstrativo, ou seja, é uma cognição do objeto formal e comum. Pich, *in: Itinerarium*, p. 362.

coisas materiais não tivesse, de alguma forma, uma certa correspondência divina. Com efeito, a defesa de uma teoria como a da univocidade do ente permite afirmar exatamente isso, a existência de uma unidade de significação entre os conceitos encontrados nos entes finitos e os conceitos inteligíveis de Deus.¹⁶⁶ Com a univocidade do ente pretende-se assegurar que os nossos conceitos possuam um ‘sentido comum’ com Deus, e se tal sentido existe, então consequentemente podemos conhecer algo de Deus. Portanto, o intelecto humano não concebe Deus apenas por conceitos análogos aos conceitos das criaturas, mas conhece também sob os critérios da univocidade.¹⁶⁷

Poderia parecer que nos afastamos um pouco da temática da metafísica como possibilidade de conhecimento, ao expomos aqui a prova da unívocação escotista, encontrada na questão 2 de *Ord I*, d.3, p.1.¹⁶⁸ Porém, estes argumentos, não devem ser vistos como estanques à prova da univocidade; na verdade, estes argumentos englobam muitas das teses defendidas pelo Doutor Subtil relativamente ao tema do conhecimento humano, bem como constituem a sua prova. Com efeito, expomos aqui a prova da univocidade escotista, de forma a ser compreensível como Duns Escoto fundamenta a sua restante teoria do conhecimento humano.

Prova-se a unívocação por meio de cinco argumentos principais. Como primeiro argumento afirma-se que todo o intelecto que tem a certeza a respeito de um conceito sabe-o como distinto dos outros. Um mesmo conceito não pode ser simultaneamente certo e duvidoso. Então, ou se trata de um outro conceito (e é neste ponto que Duns Escoto pretende chegar), ou então não existe nenhum, por isso mesmo não poderá haver certeza de nenhum conceito. Ora, segundo Escoto, o intelecto humano pode ter a certeza de que Deus é ente, no entanto, está em dúvida se um ente é finito ou infinito, criado ou increado. Assim sendo, o conceito de ente aplicado a Deus é sempre distinto, incluindo-se em todos os conceitos, sendo por isso unívoco.¹⁶⁹ Tal prova-se pois todos os filósofos

¹⁶⁶ “*Elle ne signifie pas que l’être divin soit de même ordre que l’être créé: Duns Scot sait bien qu’ils ne sont qu’analogues. Elle ne signifie pas non plus que l’être soit un concept universel logiquement attribuable à Dieu et aux créatures, car tout le monde l’admettrait, sous réserve d’établir ensuite en quel sens il leur est attribuable. Dans ces conditions, dire que l’être est univoque à Dieu et à la créature, c’est affirmer simplement que le contenu du concept que nous leur appliquons est de même ordre ou même d’ordre comparable, mais parce que être n’est alors considéré que comme signifiant l’acte même d’exister, ou l’existence même de cet acte, indépendamment de toute autre détermination.*” Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p. 262. Ainda, Cf. Maria M. Brito Martins, in : *Itinerarium*, p. 407.

¹⁶⁷ *Ord. I*, d.3, p.1, q. 2, n. 26 e ss.

¹⁶⁸ *Ord. I*, d.3, p. 1, q. 2, nn. 27-45.

¹⁶⁹ “*Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.*” *Ord. I*, d.3, p. 1, q. 2., n. 27.

certamente postularam o primeiro princípio como ente, independentemente de se encontrarem duvidosos se este ente era criado ou incriado.¹⁷⁰ Assim, por causa da contrariedade das opiniões dos filósofos, podemos duvidar se o primeiro princípio é ‘este’ ou ‘aquele’ ente. A conclusão é que o conceito em si não é nenhum dos dois conceitos duvidosos, mas encontra-se em ambos. Duns Escoto oferece-nos ainda um segundo argumento para provar esta tese: um sujeito contém sempre dois conceitos que são próximos um do outro, e que por causa da proximidade de analogia entre eles parecem ser um só conceito (ex: o conceito de ‘homem’ é aplicável tanto a ‘Sócrates’ como a ‘Platão’).¹⁷¹ No entanto, estes conceitos são *irreduzivelmente simples*¹⁷² (*simpliciter simplex*), apenas possíveis de serem inteligidos de uma maneira distinta e total (dado que contêm em si o ente), e por isso não podem ser dois, separados. Ainda, se postulamos dois conceitos, postula-se que dois objectos formais são conhecidos. Como poderiam então dois objectos formais ser conhecidos e não ser conhecidos como distintos?¹⁷³

O segundo argumento¹⁷⁴ da univocidade é este: nenhum objeto produz um conceito simples apropriado,¹⁷⁵ a não ser que contenha essencial ou virtualmente o incriado;¹⁷⁶ no entanto, nenhum objeto criado contém o incriado. Portanto, não produz um conceito apropriado do ser incriado. Na cooperação existente entre o intelecto agente e intelecto passivo qualquer objeto revelado na imagem sensível ou na representação inteligível produz um conceito apropriado de si mesmo, além um conceito de tudo o que está essencial ou virtualmente incluído nele. As noções que dizem respeito à essência de um objeto (tal como espécie, género, e diferença específica) estão contidas nele essencialmente; são, no entanto, consideradas como contidas virtualmente

¹⁷⁰ Duns Escoto oferece o exemplo de alguns filósofos pré-socráticos. “*quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens (...)*.” *Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 29.*

¹⁷¹ “ (...) *sed dicas quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo, propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus (...)*” *Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 30.*

¹⁷² Cf. *Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 31.* Aqui há uma diferença, a saber, entre ‘conceito simples’ e ‘conceito irreduzivelmente simples’ (*simpliciter simplex*), dado que os primeiros são aqueles que podem ser concebidos pelo intelecto através de um ato simples de inteligência, podendo ser no entanto desdobrado em vários outros conceitos, separadamente. Quanto aos segundos, Duns Escoto entende aqueles conceitos que não são desdobráveis em vários conceitos, como por exemplo o conceito de ente.

¹⁷³ Também pode ser encontrada a discussão desta questão em *Ord. I, d.8, p.1, q.3, nn. 59–69.* “*Item, ponendo duos conceptus, ponis duo obiecta formalia cognita. Quomodo sunt duo cognita formalia et non ut distincta?*” *Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 33.*

¹⁷⁴ Este segundo argumento é escrito muito paralelamente ao ponto n. 137 em *Ord. I, d.3, p.1, q.3*, mais à frente exposto.

¹⁷⁵ Isto é, conceito simples apropriado de outro objeto.

¹⁷⁶ “*Formetur igitur ratio sic, quia nullum obiectum faci conceptum simplicem proprium, in isto intellectu, conceptum simplicem proprium alterius obiecti, nisi contineat illud aliud obiectum essentialiter vel virtualiter (...)*” *Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 35.*

todas aquelas noções que se podem produzir no intelecto (tal como as noções de propriedade do objeto). Assim, sabemos que o conceito análogo não se encontra incluído nem de uma forma virtual nem de uma forma essencial, e como tal, não pode ser produzido por um fator que move o nosso intelecto – deste objeto só se poderia conhecer algo por meio de um raciocínio, pressupondo por isso mesmo um conceito simples (e não um *simpliciter simplex*).¹⁷⁷

O terceiro argumento aparece como consequência do anterior, e por isso, afirma-se: o conceito apropriado de um determinado sujeito constitui razão suficiente para concluir deste sujeito tudo que for concebível como necessariamente inerente a ele. Ora, não possuímos nenhum conceito de Deus pelo qual possamos conhecer de maneira suficiente tudo o que é concebido por nós como necessariamente inerente a ele.¹⁷⁸

Como quarto argumento, prova-se: ou alguma perfeição pura (*perfectio simpliciter*)¹⁷⁹ tem um significado que é comum a Deus e à criatura ou não. Ora, se não é comum e apenas da criatura, então o seu significado não se aplica formalmente a Deus – tal conclusão é simplesmente inadmissível. Acaso tem um significado inteiramente próprio de Deus, então exprime uma perfeição pura (se não fosse comum, não haveria nenhuma perfeição pura na criatura, e só haveria conceitos análogos).¹⁸⁰ Tal pode ser provado pelo seguinte – a investigação metafísica sobre Deus considera a noção formal de algo pela remoção da noção de imperfeição que ela tem nas criaturas; posteriormente, desta noção formal atribui-se de maneira total a Suma Perfeição, sendo por isso mesmo possível de ser atribuída a Deus.¹⁸¹ Consequentemente, a investigação

¹⁷⁷ “*Probatio assumpti: obiectum quodcumque, sive relucens in phantasmate sive in specie intelligibili, cum intellectum agente vel possibili cooperante, secundum ultimum suae virtutis facit sicut effectum sibi adaequatum, conceptum suum proprium et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo; sed ille alius conceptus qui ponitur analogus, non est essentialiter nec virtualiter inclusus in isto, nec etiam est iste; ergo isto non fiet ab aliquo tali movente.*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 32.

¹⁷⁸ “*conceptus proprius alicuius subiecti est sufficiens ratio concludenti de illo subiecto omnia conceptibilia quae sibi necessario insunt; nullum autem conceptum habemus de Deo per quem sufficienter possimus cognoscere omnia concepta a nobis quae necessário sibi insunt (...)*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 36.

¹⁷⁹ Nota: entendemos perfeição pura (ou simples) como aquela que não implica em sua noção formal, nenhuma imperfeição. Ex: vontade, sabedoria. Estas distinguem-se das perfeições que implicam necessariamente na sua noção formal algum tipo de limitação. Ex: matéria.

¹⁸⁰ “*aut aliqua ‘perfectio simpliciter’ habet rationem communem Deo et creaturae, et habetur propositum, aut non sed tantum propriam creaturae, et tunc ratio eius non conveniet formaliter Deo, quod est inconveniens; aut habet rationem omnino propriam Deo, et tunc sequitur quod nihil attribuendum est Deo, quia est ‘perfectio simpliciter’, nam hoc nihil est aliud dicere nisi quod quia ratio eius ut convenit Deo dicit ‘perfectionem simpliciter’, ideo ipsum ponitur in Deo.*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 38.

¹⁸¹ “*(...) considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam*

metafísica sobre Deus supõe que o intelecto possua um mesmo conceito unívoco a partir das criaturas. Prova-se ainda, que nada pode ser inferido a respeito de Deus a partir de qualquer noção própria que está presente nas criaturas, dado que as noções do que está presente nestas e do que cabe a Deus são totalmente distintas. É então possível criar um conceito diferente daquele conceito formado a partir das criaturas.¹⁸²

Como quinto e último argumento, encontramos apenas o descartar de algumas possibilidades que poderiam pôr em causa a teoria da univocidade. Duns questiona a premissa: parece que uma criatura mais perfeita pode conduzir a um conceito mais perfeito de Deus. Se assim fosse, podia parecer que uma certa visão de Deus (visão ínfima), não diferia tanto de uma dada inteleção abstrativa de Deus; ainda, se a criatura ínfima pode conduzir a uma inteleção abstrativa de Deus, então a criatura suprema poderá conduzir a uma inteleção intuitiva, o que é impossível.¹⁸³ A segunda premissa que o Doutor Subtil questiona é se o número de graus na inteleção abstrativa de Deus é o mesmo que as espécies criadas.¹⁸⁴ Como seria de esperar, Duns Escoto contradiz esta tese. Em primeiro lugar, admitindo que entre a inteleção abstrativa ínfima e a inteleção intuitiva ínfima existem tantas inteleções quantos intermediários entre a espécie ínfima e a espécie suprema, o que é uma impossibilidade.¹⁸⁵ Em segundo lugar, as espécies de inteleção abstrativa são menos numerosas que os seres; logo, se começarmos na espécie ínfima e subirmos até as espécies superiores, temos de encontrar alguma espécie que seja superior àquela que causa a inteleção abstrativa suprema; se esta é superior, então causará uma inteleção intuitiva de Deus. Tal é impossível.¹⁸⁶

perfectionem, et sic attribuendo illud Deo.” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 39. O Doutor Subtil dá-nos um breve exemplo a partir do conceito de ‘sabedoria’.

¹⁸² “*quod ex nulla ratione propria eorum prout sunt in creaturis, possunt concludi de Deo; quia omnino alia et alia ratio illorum est et istorum (...)*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 40.

¹⁸³ “*perfectior creatura potest movere ad perfectiorem conceptum de Deo. Ergo cum aliqua visio Dei, puta infima, non tantum differat ab aliqua intellectione abstractiva data ipsius quantum suprema creatura distat ab infima, videtur sequi quod si infima potest movere ad aliquam abstractivam, quod suprema, vel aliqua citra eam, poterit movere ad intuitivam, quod est impossibile.*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 41.

¹⁸⁴ “*Quod si dicas, tot gradus esse in intellectione abstractiva de Deo quot sunt species creatae, licet extremae intellectiones non tantum distent quantum extremae species (...)*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 42.

¹⁸⁵ “*Ergo sequitur quod inter infimam intellectionem abstractivam et infirmam intuitivam sint plures mediae quam inter infirmam speciem entium et supremam, vel tot.*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 42.

¹⁸⁶ “*Ergo pauciores sunt species intellectionis abstractivae quam entium. Ergo incipiendo ab infima, hinc inde, restat aliqua entis, superior illa quae causat supremam abstractivam. Ergo illa superior causabit intuitivam de Deo.*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 42.

Dentro desta perspectiva de que Deus não apenas só é conhecido por conceitos análogos, mas também por univocidade então parece ser claro que se toda a multiplicidade se reduzir à unidade então o mesmo acontece com os conceitos.¹⁸⁷

Claro que devemos fazer aqui uma breve referência ao perigo de acusação de panteísmo – esta hipótese é refutada, existe uma distinção demarcada entre o Deus ou ‘ente Infinito’ e o ‘ente finito’.¹⁸⁸ O que temos de ter em mente é que a teoria da univocidade escotista é sempre referente aos conceitos abstratos e não aos seres concretamente existentes.¹⁸⁹ “Digamos, de imediato, que a teoria da univocidade vem substituir (ou melhor: refundar) o modelo clássico em metafísica, o da teoria da analogia, desenvolvida por exemplo, embora diferentemente, por Boaventura, Tomás de Aquino ou Henrique de Gand. A sua univocidade aplica-se a tudo aquilo que, de uma maneira verdadeira, se possa chamar ser, ou seja, inteligível. Ora, como tudo o que é inteligível o é porque inclui o ser, então a univocidade do conceito de ser é absoluta.”¹⁹⁰

Provada a tese da univocidade do ente, devemos contudo compreender qual é a sua extensão dentro do pensamento escotista. Para tal efeito, selecionamos duas passagens específicas de *Ordinatio* que consideramos serem altamente elucidativas para este ponto. A primeira passagem encontra-se em *Ord* I, d.3, p.1, q. 3, n. 137, e afirma:

“(…) já que nada pode ser mais comum que o ente, e o ente não pode ser comum unívoco predicado quiditativamente de tudo o que é por si (per se) inteligível, porque [não pode ser predicado] é das diferenças últimas nem das suas propriedades – segue-se que nada é objeto primeiro do nosso intelecto por razão de sua comunidade in quid em relação a todos os inteligíveis per se. Porém, não obstante, afirmo que o objeto primeiro do nosso intelecto é o ente, porque nele concorre uma dupla primazia, a saber, de comunidade e de

¹⁸⁷ “Item, ad conclusionem principalem videtur esse quod omnis multitudo reducitur ad unum. Ergo ita est in conceptibus” *Ord*. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 44.

¹⁸⁸ “Ainsi, l’univocité scotiste est la négation radicale du panthéisme, car, pour que l’être puisse se dire en commun de Dieu et des créatures, il faut précisément qu’il ne s’étende pas a ce qui fait que l’être de Dieu est Dieu; mais en même temps elle unifie l’ordre entier de la connaissance humaine, en affirmant, à travers la diversité des états par où elle passe, l’unité essentielle de son object” Gilson, Jean Duns Scot, p. 263.

¹⁸⁹ “Nenhum perigo, portanto, de panteísmo, já que nos encontramos simplesmente na ordem dos conceitos abstractos que deixam intacta a distinção real entre os seres finitos e o Ser Infinito bem como entre os seus respectivos atributos. Se duns Escoto declara a analogia incapaz de nos obter um conceito objectivo de Deus é precisamente porque não vê nenhuma unidade entre os conceitos análogos senão se admitir a univocidade.” Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Duns segundo J. Duns Escoto*, p. 251.

¹⁹⁰ Mario Santiago de Carvalho, p. 25, in: *Tratado*

virtualidade, pois tudo o que é inteligível per se, ou inclui essencialmente a razão (ratio) do ente ou está contido virtual e essencialmente em algo que inclui essencialmente a razão do ente. Todos os géneros e espécies e indivíduos e todas as partes essenciais dos géneros e o ente incriado incluem o ente quiditativamente; todas as diferenças últimas estão incluídas em algum destes [géneros, espécies, indivíduo ou do ser incriado] essencial (ou quiditativamente), e todos os atributos (passiones) essenciais do ente estão incluídos virtualmente no ente e nos seus inferiores. Logo, aquelas a respeito das quais o ente não é predicado unívoco in quid, estão incluídas naquelas outras em que o ente é predicado unívoco in quid. Assim, o ente tem a primazia de comunidade a respeito dos primeiros inteligíveis, isto é, a respeito dos conceitos quiditativos dos géneros e das espécies e dos indivíduos e das partes essenciais de todos estes e do ente incriado. Tem a primazia de virtualidade a respeito de todos os inteligíveis, ou seja, a respeito dos conceitos que qualificam as diferenças últimas e os atributos próprios do ente.”¹⁹¹

A segunda passagem, em *Ord. I d.3, p.1, q.3, n.150*, diz-nos:

“O ente é unívoco em tudo [em relação a tudo], mas a respeito dos conceitos dos seres reais, por estes não serem absolutamente simples, é unívoco como dito nos conceitos in quid; a respeito das propriedades que são absolutamente simples, é unívoco, mas como o determinável ou denominável, e não como se diz dos conceitos in quid, pois tal incluiria contradição.”¹⁹²

As razões citadas pelo autor são expostas de uma forma clara. No entanto, estas provas encontradas para fundamentar os excertos escolhidos não são uma novidade para quem já fez a leitura da prova da teoria da univocidade no ente, acima reescrita. Para

¹⁹¹ “Quantum ad secundum articulum dico quod ex istis quattuor rationibus sequitur – cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum ‘in quid’ de omnibus per se intelligibilius, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis – sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in ‘quid’ ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in ‘quid’ includuntur in illis in quibus ens est sic univocum. Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increate, et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilius, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum” *Ord. I, d.3, p. 1, q.3, n. 137.*

¹⁹² “ens est univocum in omnibus, sed conceptibus non simpliciter simplicibus est univocum in quid dictus de eis; simpliciter simplicibus est univocus, sed ut determinabilis, vel ut denominabilis, non autem ut dictum de eis in quid, quia hoc includit contradictionem” *Ord. I, d.3, p. 1, q.3, n. 150.*

não se perder o encadeamento lógico, atentamos às teses escotistas admitidas. O medievalista Étienne Gilson admite: duas razões conduziram Duns Escoto à necessidade de construir um conceito de ente unívoco, comum a Deus e à criatura, à substância e ao acidente.

A primeira razão, diz Gilson, e tal como já foi referido, verifica-se na relação entre Deus e criatura. Deus não é conhecido naturalmente pelo intelecto humano, a não ser que o objeto adequado a este seja o ente unívoco para o criado e incriado.¹⁹³ De facto, podemos observar que a primeira prova remonta ao primeiro argumento da prova da teoria da univocidade do ente. Queremos dizer, a respeito dos conceitos quiditativos: o intelecto tem sempre certeza do ente, embora possa estar em dúvida acerca das diferenças que restringem o ente a tal conceito. Com efeito, o que daqui resulta é que o conceito de ente se aplica a tal conceito e é sempre distinto de todos os outros conceitos que lhe são inferiores, sobre os quais o nosso intelecto se encontra em dúvida.

A segunda razão, afirma Gilson, é relativa à substância e ao acidente,¹⁹⁴ onde se diz que a substância não tem uma ação própria sobre os sentidos e sobre o intelecto, tal como era defendido por Aristóteles. Com efeito, ponderamos: atuando apenas sobre as qualidades sensíveis, é impossível formar um conceito quiditativo de substância, a não ser que esse conceito seja distinto do de acidente. Para resolver esta questão, voltamos a verificar a influência do pensamento aristotélico onde a substância não é sensível; Duns Escoto conclui que não podemos ter um conceito de substância a partir do de acidente. O que não significa que o conceito de substância esteja contido no de acidente, pois tal é impossível; podemos sim abstrair do conceito de acidente um conceito que é geral e comum, o conceito de ente, que diz acerca da substância e de acidente apesar de toda a diferença existente entre estes.¹⁹⁵ Acompanhando o pensamento escotista, verificamos que esta segunda prova supramencionada remonta ao segundo argumento da prova da teoria da univocidade do ente. Afirmamos que Deus não é naturalmente conhecido por nós, excetuando se o ente for unívoco ao criado e ao incriado; da mesma forma, podemos afirmar acerca da substância e do acidente. Se a substância não move o nosso intelecto¹⁹⁶ deixando essa função para o acidente sensível, então não poderíamos ter

¹⁹³ “*conceptus proprius alicuius subiecti est sufficiens ratio concludendi de illo subiecto omnia conceptibilia quae sibi necessario insunt.*” *Ord. I, d.3, p. 1, q.2, n. 36.*

¹⁹⁴ *Cf. Ord. I, d.3, p. 1, q.3, nn. 128, 139.*

¹⁹⁵ Sondag, pp. 79-80

¹⁹⁶ Prova-se que não move o nosso intelecto, recorrendo à influência Aristotélica: em *De anima*, livro II, afirma-se que a ausência pode ser reconhecida pelo intelecto quando este não é movido, por exemplo, que a vista percebe as trevas quando a luz se encontra ausente (e como tal a vista não é movida). Assim sendo,

dela nenhum conceito quiditativo. A única forma de se obter algum conceito seria através da abstração do conceito de acidente – e o único conceito quiditativo deste tipo é o conceito de ente.

Este segundo argumento continua através da discussão das partes essenciais da substância. De facto, resta a dúvida de que se nem a matéria nem a forma substancial são capazes de mover imediatamente o nosso intelecto a um ato respeitante, então somos forçados a questionar: o conceito simples de matéria ou forma existe no nosso intelecto? Mais uma vez, o único conceito *in quid* que pode existir no nosso intelecto é aquele que é impresso por o que o move; este mesmo é o conceito de acidente ou o conceito que é abstraído do conceito de acidente, isto é, o conceito de ente. Pela teoria da univocidade acima exposta sabemos que tudo aquilo que o intelecto humano em *pro statu isto* pode conhecer das partes essenciais da substância apenas o conhece porque o ente é unívoco às partes da substância e dos acidentes.¹⁹⁷

Como podemos ter o mesmo conceito comum de Deus e da criatura se estes não provêm de um mesmo género real? A resposta vem no sentido de que esta univocidade do ente não se relaciona a uma realidade idêntica, mas sim a um conceito real único.¹⁹⁸ Esta distinção refere-se ao conceito formal que lhe corresponde e ao modo próprio dessa realidade. Assim, uma discussão acerca do ente finito e do ente infinito não repousa numa univocidade genérica, mas sim numa univocidade conceptual.

Através dos excertos escotistas que foram acima expostos, podemos agora ter uma noção muito mais completa acerca de qual é a extensão da univocidade do ente. A univocidade estende-se absolutamente a tudo que é, em qualquer sentido que se possa atribuir ao ente. Embora, como também se pode ler, esta atribuição não incida sempre da mesma maneira.¹⁹⁹ Vejamos como isto se desenvolve no pensamento escotista. Começamos por aquilo que já sabemos: segundo Escoto, o primeiro objeto que detém primazia no intelecto humano *pro statu isto* é o ente. Isto equivale a dizer que o ente é o primeiro não somente na ligação a tudo o que lhe é comum mas também a tudo o que o implica. De facto, tudo o que é inteligível inclui o ente. Se é inteligível para o nosso

se a substância movesse imediatamente a um ato a seu respeito, seguir-se-ia, no caso de ela estar ausente, que o intelecto podia conhecer a sua ausência. O exemplo dado por Duns Escoto é que o intelecto poderia naturalmente reconhecer que a substância do pão não se encontra na hóstia. O que é falso (Duns Escoto adverte que a substância do pão e do vinho já não se encontra na hóstia consagrada, apenas os seus acidentes).

¹⁹⁷ “(...) *et ille erit conceptus entis: et ita nihil cognoscetur de partibus essentialibus substantiae nisi ens sit commune univocum eis et accidentibus.*” *Ord.* I, d. 3, p.1, q.3, n. 146

¹⁹⁸ *Ord.* I, d.3, p. 1, q.2, n. 82.

¹⁹⁹ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 95

intelecto então toda a propriedade pode ser inteligida abstratamente como conteúdo formal.²⁰⁰ Existem duas unidades de atribuição: ou as coisas são atribuídas a um primeiro diretamente, o qual se predica das coisas univocamente (*in quid*); ou são atribuídas a um primeiro indiretamente, por denominação, em virtude de um conceito unívoco que nós podemos abstrair.

Podemos dizer isto de outra forma. Duns Escoto liga a univocidade do ente à tese de Avicena que afirma o ente como intenção primeira da alma, ou seja, se o ente é uma intenção primeira, que se imprime no intelecto, então é uma noção absolutamente simples,²⁰¹ e como tal, unívoca; e assim, cai sob a *ratio entis*.²⁰² Para se provar tal tese, o autor afirma que nele, no ente, concorre uma dupla primazia²⁰³: em primeiro lugar, a primazia da *comunidade* (ou de predicação comum), isto é, o ente é concebido como um substantivo, podendo ser atribuído aos géneros, espécies e indivíduos; em segundo, a primazia da *virtualidade*, isto quer dizer, que a relação do ente para com as diferenças últimas²⁰⁴ e os atributos do ente é indireta (ou seja, que as diferenças últimas estão incluídas essencialmente, como diferenças específicas ou determinações transcendentais, e os atributos do ente estão incluídos virtualmente, como propriedades, neles e nos seus inferiores, isto é, os conceitos que recebem predicação quiditativa do ente). Acaso o conceito é comum por predicação, também o é por abstração, mas o contrário não é verdadeiro.

Prova-se a primazia da comunidade e da virtualidade desta forma: sobre tudo o que é por si mesmo inteligível, ou inclui essencialmente a noção de ente, ou está contido virtual ou essencialmente em algo que inclui essencialmente a noção de ente – assim, todos os géneros, espécies e indivíduos, todas as partes essenciais dos géneros, bem como o ser incriado, incluem o ente quiditativamente. Mais, todas as diferenças últimas (os conceitos qualitativos irreduzivelmente simples) encontram-se incluídas essencialmente em algum género, espécie ou indivíduo, bem como todos os atributos do ente estão incluídos virtualmente no ente e nos seus inferiores. Logo, o que Duns Escoto retira como conclusão é que aquilo para qual o ente não é um predicado unívoco e

²⁰⁰ Cf. *Ord. I*, d.3, p. 1, q.2, n. 25, para melhor definição de propriedade.

²⁰¹ Relativamente à definição de um conceito simpliciter simplex, afirma-se: “*quorum primum est quod conceptus ‘simpliciter simplex’ est quid non est resobilis in plures conceptus, et conceptus entis vel ultimae differentiae.*” *Ord. I*, d.3, p. 1, q.2, n. 71.

²⁰² Relembramos, tudo o que é inteligível cai consequentemente sobre a razão unívoca do ente, visto que este é o objeto primeiro do intelecto.

²⁰³ Referido acima na prova da teoria da univocidade escotista.

²⁰⁴ Sendo que entendemos diferenças últimas como os conceitos qualitativos irreduzivelmente simples que restringem o ser a um determinado conceito.

quiditativo está incluído naquilo para o qual o ente é unívoco. Assim, o ente tem primazia de *comunidade* em relação aos primeiros inteligíveis, ou seja, em relação aos conceitos quiditativos dos géneros, espécies e indivíduos, bem como de todas as partes essenciais destes, e do ente incriado. Tem também supremacia de virtualidade em relação a todos os inteligíveis incluídos nos primeiros inteligíveis, quer dizer, em relação aos conceitos qualitativos das diferenças últimas e dos atributos próprios.

A respeito da comunidade do ente, predicado quiditativamente, em relação a todos os conceitos quiditativos, Duns Escoto prova ainda: em primeiro lugar,²⁰⁵ que o conceito de ente é distinto dos conceitos inferiores a ele - distinto de tal maneira, que nele estão incluídos, quer nos conceitos quiditativos ou nas diferenças que os determinam, os conceitos inferiores, dado que estas diferenças restritivas pressupõem o mesmo conceito comum de ente que restringem; em segundo lugar,²⁰⁶ como já sabemos, Deus não é naturalmente cognoscível por nós, exceto se o ente for unívoco ao criado e ao incriado, tal também pode ser provado a respeito da substância e do acidente – pois, se apenas o acidente sensível move imediatamente o nosso intelecto, e não a substância,²⁰⁷ segue-se que não poderíamos ter dela nenhum conceito quiditativo, a não ser que algo possa ser abstraído do conceito de acidente. Ora, o único conceito quiditativo deste tipo, abstraível do conceito de acidente, é o conceito de ente. Da mesma forma: que conceito simples da matéria ou da forma há no intelecto? O único conceito quiditativo que pode haver é o impresso por aquilo que move o intelecto é o de acidente ou o que é abstraído deste – e tal conceito não é senão o conceito de ente.²⁰⁸ Em suma, não se tem naturalmente nenhum conceito quiditativo da substância imediatamente causado por esta, mas apenas pelo acidente ou dele abstraído. E este conceito não é senão o conceito de ente.

Não nos devemos, no entanto, esquecer que há as denominações do ente, que o qualificam.²⁰⁹ Ora, como já sabemos, o ente é unívoco a tudo o que é inteligível de uma

²⁰⁵ Relativamente a *Ord. I, d.3, p.1, q.1-2, n.27.*

²⁰⁶ Relativamente a *Ord. I, d.3, p.1, q.1-2, n.35.*

²⁰⁷ A ausência pode ser naturalmente conhecida pelo intelecto quando este não é movido; segundo o exemplo do autor, a vista percebe as trevas mesmo com a ausência da luz. Isto segue a influência do livro II, *De anima*, de Aristóteles.

²⁰⁸ Nada se conheceria das partes essenciais da substância a não ser que o ente seja algo de unívoco, comum as partes e aos acidentes.

²⁰⁹ *'Quod primum dico quod ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilius, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis. 'Differentia ultima' dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quiditativum habet conceptum.'* *Ord. I, d.3, p. 1, q.3, n. 131.*

ou outra maneira. Quando falamos de diferenças últimas do ente (*differentiae ultimae*), referimo-nos a ‘ato’, ‘potência’, ‘causado’ ou ‘incausado’, etc. – estas, não são essencialmente inclusas no ente comum, mas todo o ente é necessariamente ou um ato ou potência. Com efeito, as diferenças últimas não são inclusas necessariamente no ente comum, mas elas são todas essencialmente inclusas em alguns entes,²¹⁰ e como tal, podem ser ditas essencialmente em todas as coisas em que o ente se diz essencialmente. O ente não é univocamente predicável dessas diferenças últimas – acaso fossem predicáveis, como poderiam ter o nome de ‘diferenças’?²¹¹ Relativamente aos transcendentais, (*passiones entis* – propriedades do ente, que determinam a essência de virtualidade) eles implicam não terem o conceito de ente, senão virtualmente. Em suma, se falamos da comunidade absoluta, o ente diz-se no mesmo sentido da essência; se falamos das diferenças últimas e dos transcendentais que o determinam, estes encontram-se incluídos na sua univocidade, mas temos de ter conta que as diferenças últimas estão sempre essencialmente incluídos (embora não necessariamente), os segundos estão virtualmente incluídos no ente.²¹²

b) Acerca da cognoscibilidade de Deus

Agora que já temos uma noção do conceito unívoco de ente a Deus e à criatura, podemos atentar agora com mais pormenor à questão primeira e segunda encontradas em *Ordinatio* I, d.3, p.1, ou seja, a questão que se centra na problemática ***acerca da cognoscibilidade de Deus – pode Deus ser naturalmente cognoscível pelo intelecto humano nesta vida?***²¹³

Tal como é habitual na escrita escotista, encontramos no início de cada questão argumentos base que permeiam todo o desenvolvimento da problemática. Assim sendo, por um lado encontramos variados argumentos de filósofos e pensadores que se

²¹⁰ Segundo o exemplo dado por Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 99: ‘«necessaire» dans l’être incréé, «causé» dans l’être créé.’

²¹¹ ‘N’est univoque d’une univocité de communauté qu’à tout ce dont il se dit in quid, comme désignant une essence qui est. Quant aux différences ultimes et aux transcendantaux, qui déterminent l’essence de virtualité. Parce qu’il les implique, bien qu’eux-mêmes, pris précisément en tant que tels, ne «soient» pas. L’être n’est pas univoquement prédicable de ses différences ultimes parce que, s’il l’était, elles ne pourraient être ses «différences».’ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 95.

²¹² Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 99.

²¹³ “Circa tertiam distinctionem quaero primo de cognoscibilitate Dei; et quaero primum utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatores” Duns Escoto, *Ord* I, d.3, p.1, q. 1. Porque decidimos juntar ambas as questões neste estudo? Na verdade, a questão primeira (do ponto 1 a 5) apresenta-se apenas como uma pequena introdução, traduzindo-se essencialmente nos argumentos a favor e contra, em que Duns Escoto se vai basear para chegar a uma solução. É somente na questão segunda (até ao ponto 94) que se encontra o desenvolvimento da questão.

apresentam contra esta possibilidade de cognoscibilidade divina pelo intelecto humano, mas encontramos igualmente a posição contrária de forma que ambas as possibilidades se encontrem em aberto. No caso específico da primeira questão, encontramos essencialmente argumentos de Aristóteles e apenas um de Gregório.

Relativamente aos argumentos que se apresentam contra a cognoscibilidade divina pelo intelecto humano, diz-se em primeiro lugar, derivado da influência de Aristóteles, em *De anima*,²¹⁴ que Deus não tem uma imagem sensível, nem é alguma imagem, ou sequer imaginável. Segundo este pensamento, as imagens sensíveis estão para o intelecto assim como o sensível está para os sentidos, o intelecto não entende senão uma imagem que possa apreender pelos sentidos. Portanto, não se pode ter uma imagem sensível de Deus. Duns Escoto afirma que a comparação apresentada apenas pode ser entendida como uma referência da moção inicial do intelecto pelo objeto e não como respeitante a todo o ato. As razões dadas por Duns Escoto centram-se no papel do intelecto em oposição ao dos sentidos. Assim, o intelecto pode considerar o que foi abstraído e que é comum ao sensível e não-sensível (*insensibili*). Ainda, pode considerar o não-sensível e o sensível em abstrato naquilo que eles têm de próprio ao não-sensível. O sentido não é capaz de abstrair, apenas o intelecto o é; portanto, em qualquer ato seu torna-se sempre necessário a existência de um motor próprio e distinto daquela relação entre imagem sensível e intelecto.

Da mesma forma, ainda segundo a influência do Filósofo em *Metafísica*, objetiva-se que o nosso intelecto revela uma impossibilidade de conhecer aquilo que é verdadeiro. Portanto, é impossível conhecer Deus.²¹⁵ Duns Escoto responde desta forma: existe uma distinção entre aquilo que é difícil e aquilo que é impossível. Com efeito, as razões aristotélicas baseiam-se na certeza de haver uma finalidade para a existência de substâncias separadas inteligíveis. No entanto, por serem inteligíveis, a sua finalidade é a de serem conhecidas pelo intelecto humano – mesmo que este não pudesse conhecer elas nunca teriam uma existência em vão; ainda que elas não fossem inteligíveis para o intelecto humano não se segue que não sejam de todo inteligíveis. Em suma, é impossível ao intelecto humano conhecer Deus, mas esta impossibilidade é dita de uma maneira intuitiva.

²¹⁴ In: Aristóteles, *De anima*, III, c.7, 431a. In: *Ord.* I, d.3, p.1, q.1, n.1.

²¹⁵ In: Aristóteles, *Metafísica*, II, c.1, 993b. In: *Ord.* I, d.3, p. 1, q.1, n. 2.

Sob a influência Aristotélica,²¹⁶ objetiva-se ainda que o infinito é desconhecido – existe uma impossibilidade de conhecer o ente infinito, pois parece que para o ente finito existe uma enorme desproporção em relação a este. Duns Escoto responde que o infinito potencial é desconhecido, a razão para tal é que algo só pode ser conhecido se estiver em ato. No entanto, não é desconhecido de tal maneira que lhe repugne ser conhecido por um intelecto infinito. Este é capaz de conhecer o todo de uma forma simultânea, e não somente uma parte de cada vez (ou consecutivamente). Mas uma intelecção de algo que é infinito pertence somente a uma infinidade de um ato de intelecção? Não necessariamente, dado que não é necessário que o ato e o objeto tenham o mesmo modo de realidade. Com efeito, um ato que é considerado finito pode referir-se a um objeto que é considerado infinito.

Finalmente, admite-se contra esta questão um argumento da autoria de Gregório: por mais que a mente humana tenha a capacidade de progredir na contemplação divina, nunca poderá atingir aquilo que Ele é em si mesmo; a única coisa a que o intelecto humano pode chegar será aquilo que se encontra abaixo Dele.²¹⁷ Duns Escoto responde: a contemplação termina no conceito comum que é a essência divina como ente. Assim, termina num conceito que é dotado de menor inteligibilidade do que Deus em si mesmo. Portanto, quando dizemos ‘algo que se encontra abaixo de Deus’ devemos nos referir a esse algo como considerado sob o aspeto inteligível, e cuja inteligibilidade é inferior à inteligibilidade de Deus em si.

Pelo lado contrário, encontramos como único argumento a favor desta questão, outra vez por influência aristotélica,²¹⁸ que a metafísica é uma teologia e, portanto, trata do divino. Duns Escoto admite ainda, nesta linha de pensamento, que para o Filósofo a felicidade humana consiste no ato deste mesmo conhecimento, quer isto dizer, consiste no ato de especular acerca das substâncias separadas.²¹⁹

Portanto, segundo os argumentos que Duns Escoto nos apresenta, existe ou não uma cognoscibilidade possível de Deus? Certamente que a resposta a este problema não é direta ou imediata. Para chegarmos a esta solução, devemos saber exatamente aquilo a

²¹⁶ In: Aristóteles, *Física*, I, c.4, 187b. In: *Ord.* I, d.3, p. 1, q.1, n. 3.

²¹⁷ In: Gregório, *Super Ezechiel*, II, nº14. In: *Ord.* I, d.3, p. 1, q.1, n. 4.

²¹⁸ In: Aristóteles, *Metafísica*, VI, c.1, 1026a. In: *Ord.* I, d.3, p. 1, q.1, n. 5.

²¹⁹ Influência de *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles. Devemos apenas lembrar que por substâncias separadas devemos entender um espírito puro ou inteligência. Os escolásticos identificaram o conceito de ‘substância separada’ com a substância angelical. Os anjos são então chamados de substâncias separadas dado que existem necessariamente fora de qualquer matéria, contrariamente ao homem.

que procuramos responder. Os limites desta questão ajudam-nos a compreender qual é o nosso objeto de estudo. Para este efeito, procedemos através de um processo de eliminação. Em primeiro lugar, não se procura acerca da existência divina, que se encontra sob a forma ‘se Ele é’²²⁰ – esse ponto, embora de bastante importância, é tratado noutros lugares da obra de Duns Escoto.²²¹ Assim sendo, convém frisar desde logo que partimos do princípio que essa demonstração prévia não é necessária, a certeza de existência divina já se encontra no leitor. Procura-se a respeito da possibilidade do simples conceito do sujeito [Deus].²²²

Em segundo lugar, e em consequência, não nos devemos preocupar com a distinção entre ‘do que Ele é’ e o conhecimento ‘se Ele é’.²²³ Seria mais uma vez prendermo-nos na questão da existência divina já assente, ou mesmo cair no erro de tentarmos compreender a sua essência, enquanto essência, não alcançável pelo intelecto humano. Igualmente, procuramos um conceito simples.

Em terceiro lugar, não nos devemos demorar na procura de um conhecimento negativo de Deus,²²⁴ ou seja, as explicações ou demonstrações que se centram naquilo que ‘Deus não é’, bem como não estamos, da mesma forma, a tentar alcançar um conhecimento divino afirmativo, isto é, o que ‘Deus é’. Porque deixa Duns Escoto esta análise de fora? Poderíamos pensar que constitui um meio válido de resposta à nossa questão inicial. Na verdade, seria mais uma vez ficarmos retidos na questão dos atributos divinos, um tanto secundários para este estudo. Para refutar, o Doutor Subtil remata com uma análise da negação, dado que estas levam-nos a um ciclo vicioso de pensamento. Demonstra-se: se a negação é concebida em si (por exemplo, o conceito de não-pedra), então é válido afirmar que ela se verifica tanto do nada como de Deus, dado que a negação pura predica-se tanto do ser como do não-ser; se a negação é concebida como predicado de algo, então temos que nos questionar sobre o conceito que lhe é necessariamente subjacente – ora, se este conceito for afirmativo, temos aquilo que

²²⁰ “*Nec, tertio, oportet distinguere de ‘si est’ ut est quaestio de veritate propositionis vel ut est quaestio de esse Dei (...)*” *Ord I*, d.3, p.1, q.1, n. 12.

²²¹ Especialmente a famosa passagem do Tratado do *Primeiro Princípio* que nos explica e demonstra as teses da existência de um *Primum Principio*.

²²² “*(...) et de conceptu simplici illius subiecti, si est possibilis, est nunc quaestio.*” *Ord. I*, d.3, p. 1, q.2, n. 12.

²²³ “*Nec, est distinguendum de cognitione ‘quid est’ et ‘si est’, quia in proposito quaero conceptum simplicem, de quo cognoscatur ‘esse’ per actum intellectus componentes et dividendis*” *Ord. I*, d.3, p. 1, q.3, n. 11.

²²⁴ “*Negationes etiam non summe amamus*”, as negações não são oobjecto do nosso amor supremo. Através da negação não é possível o conhecimento de Deus, mas apenas de uma forma quimérica. *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 2, ,n. 10.

procurávamos; se este conceito for negativo, então voltamos ao mesmo ponto, isto é, ou é concebido em si (vindo tanto do nada como de Deus), ou predicado de algo (e temos que nos perguntar novamente). Logo, a negação deva-nos invariavelmente a um tipo de pensamento vicioso.

Em quarto lugar, quando nos perguntamos acerca da possibilidade de conhecimento divino, devemos ter em conta que nos posicionamos sempre a respeito de um conceito natural, e não sobrenatural.²²⁵

Consequentemente, em quinto lugar, não procuramos acerca da ‘natureza, absolutamente’, mas sim da ‘natureza *pro statu isto*’.²²⁶

Finalmente, em sexto lugar, não é válido distinguir entre o conhecimento de Deus que se encontra numa criatura, e o conhecimento de Deus em si.²²⁷ Com efeito, se o homem tiver conhecimento pela criatura, isto é, que o processo de raciocínio se inicia pela criatura, então devemos perguntar a que fim chega esse mesmo conhecimento. Se chegar a Deus em si, então temos o que procuramos; mas se chegar outra vez às criaturas, não temos nenhuma noção de Deus.

Analisando estes limites vemos como a preocupação de Escoto se desdobra na questão do conceito divino adequado ao intelecto humano; e como tal, podemos facilmente compreender que a forma como a nossa questão foi inicialmente colocada pode induzir-nos a procurar um conhecimento divino fora desta forma de conceito simples. Devemos portanto colocar a questão sob esta forma: **Será que o intelecto humano, nesta vida, pode ter um conceito simples no qual Deus seja concebido?**²²⁸

A primeira questão a ser colocada é: como podemos conhecer Deus, dado que nos encontramos em estado *pro statu isto*? Podemos distinguir o ato de conhecimento no que respeita ao objeto, dado que este pode ser compreendido de várias maneiras: em si, por algo que lhe é accidental; em geral ou em particular.²²⁹ Sabendo que o nosso objeto específico é o conhecimento divino, parece certo afirmar que não existe conhecimento de Deus por algo que lhe é *accidental*, dado que tudo o que se conhece

²²⁵ “*Nec valet distinguere de conceptu naturali et supernaturali, quia quaeritur de naturali*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 13. Não podemos confundir isto com a premissa de que ‘Deus só pode ser objeto natural para o seu próprio intelecto.’ Essa distinção é feita acerca da essência do objeto de conhecimento, enquanto aqui estamos a perguntar sobre o modo humano de conhecer.

²²⁶ “*Nec (...) valet distinguere de ‘naturaliter’, loquendo de natura absolute vel de natura pro statu isto, quia quaeritur praecise de cognitione pro statu isto*” Ord. I, d.3, p. 1, q. 2, n. 14.

²²⁷ “*Nec, (...) valet distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se (...)*” Ord. I, d.3, p. 1, q.2, n. 15.

²²⁸ “*Est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus*” Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n.19.

²²⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 20

Dele é *próprio* (*em si*); Duns Escoto responde que Deus é conhecido acidentalmente, como por exemplo num atributo; da mesma forma, também pode ser conhecido em algum conceito em que é concebido por si, e o é quiditivamente.²³⁰

Resta saber, caso se conheça algum atributo seu, se podemos conhecê-lo acidentalmente como Ele é,²³¹ isto é, se pode ser conhecido em *particular*, a partir das criaturas, ainda que estas se encontrem demasiado longínquas Dele (se não, então estas apenas se assemelhariam a Deus em atributos que não constituem a Sua natureza particular). Duns Escoto afirma que ao entendemos uma propriedade, compreendemos que essa propriedade é inerente a um sujeito; por essa razão, antes de compreendermos os atributos, é necessário compreender um conceito acerca da essência à qual estes mesmos atributos são inerentes e atribuídos. Esse conceito será um conceito quiditativo a respeito de Deus.

Se pode ser conhecido, então como se conhece?²³² Dado que o nosso conhecimento se encontra limitado ao estado *pro statu isto*, então, quando pensamos na possibilidade de o homem ter algum conhecimento do divino este terá de ser de um modo geral. Pode Deus ser conhecido de um modo *geral*?²³³ A pergunta acerca deste conhecimento geral divino refere-se a este modo geral de conhecimento não como um universal obtido por via da predicação mas como um atributo universal que é (apenas) analogamente comum a Deus e à criatura. A resposta de Duns Escoto²³⁴ é que a consequência é ilegítima quando se diz que Deus não pode ser conhecido em algum conceito univocamente comum a si e às criaturas por ser uma singularidade única; a sua singularidade não impede que um conceito comum possa ser abstraído²³⁵. Aquilo que existe realmente em Deus é por si singular na existência; e é de tal forma, que em Deus nada pode restringir outro aspeto divino à singularidade. Ainda assim, estes seus aspetos

²³⁰ “*Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipitur Deus.*” - não só podemos ter naturalmente conceitos através dos quais concebemos Deus como que acidentalmente, (...) mas também algum conceito através do qual se concebe Deus em si mesmo, isto é, essencialmente”. *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 25*

²³¹ Afirma-se isto realçando a influência de João Damasceno: assim, não se conhece a natureza divina, mas sim algo acerca dessa mesma natureza. João Damasceno, *Sobre a Fé Ortodoxa I, c.4 in: Ord I, d.3, p.1, q.2, n. 20.*

²³² *Ord I, d.3, p.1, q. 2, n. 21.* Influência de Henrique de Gand, *Suma*, a.24, qq. 6-7, 2-3.

²³³ “*In universal etiam, puta in generali attributo, cognoscitur (...) sed in universali quod tantum analogice commune est sibi et creaturae*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 20.*

²³⁴ “*quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae.*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26.*

²³⁵ Por exemplo: Sócrates é singular, no entanto vários predicados podem ser abstraídos de ‘Sócrates’. *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 67.*

podem ser por nós conhecidos como ‘este algo na realidade’, quer isto dizer, são conhecidos de uma maneira indistinta, e como tal, são conhecidos como singulares ou como conceitos comuns.²³⁶ Com efeito, Deus é conhecido não somente num conceito análogo ao conceito de criatura²³⁷ mas num conceito unívoco a ele e à criatura, isto é, um conceito que é dotado de unidade suficiente para estabelecer uma contradição.²³⁸

Um terceiro argumento de Duns Escoto²³⁹ diz-nos que Deus não é conhecido naturalmente de maneira *particular e própria* – não pode ser conhecido naturalmente por nenhum objeto criado, sob o aspeto de sua essência, enquanto esta essência.²⁴⁰ Quando se argumenta que algo só é conhecido pelo que lhe é semelhante, entende-se o ‘semelhante’ como semelhança de unívocação [com as criaturas] - por este modo não se conhece nada a respeito de Deus, dado que não tem nenhuma semelhança de unívocação com as criaturas - ou à semelhança de imitação²⁴¹ – as criaturas não imitam a essência divina só sob o aspeto de algum atributo geral, mas também sob o aspeto desta essência enquanto esta essência. Em razão desta semelhança, a criatura poderia ser princípio de conhecimento da essência divina, em si e em particular (*haecceitas*).²⁴²

Em consequência, terá de ser outra a razão de que esta essência em si (enquanto esta essência) não é conhecida por nós, intelectos criados; de facto, independentemente da semelhança existente entre ambos os intelectos (seja por semelhança de unívocação, pois esta só existe face a noções gerais, seja por semelhança de analogia, pois esta é sempre feita de uma forma imperfeita²⁴³), nenhuma é suficiente para nos fornecer um conhecimento desta essência em si mesma – diz-nos ainda Escoto para fundamentar isto que Deus é um objeto voluntário e não natural para o intelecto humano, e como tal apenas podemos daqui concluir que excluindo a revelação divina, necessitamos de outro

²³⁶ “*Cum arguitur quod Deus non potest intelligi in aliquo conceptu comuni sibi et creaturis univoce, quia est singularitas quaedam – consequentia non valet. Et licet quidquid est ibi ad singularitatem, tamen illud idem potest concipi ut hoc in re vel quodammodo indistinct, et ita ut singular vel commune.*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 67.*

²³⁷ Isto é, num conceito que seja totalmente distinto daquele que é predicado da criatura.

²³⁸ Também, um conceito que pode servir de termo médio num silogismo – os extremos unidos através de um termo médio dotado de tal unidade unem-se entre si sem a falácia da equivocação (a que consiste em tomar um termo equívoco como termo médio de um silogismo. Ex: “todo o homem é mortal/ homem é uma palavra de cinco letras/logo, uma palavra de cinco letras é mortal”)

²³⁹ Relativo a *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 20, final.*

²⁴⁰ “*Tertio, dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particular et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 56.*

²⁴¹ Não se deve esquecer que a imitação é imperfeita, dado que a criatura imita sempre de maneira imperfeita. *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 57.*

²⁴² *I Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 56.*

²⁴³ *Cf. Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26.*

mecanismo adequado para a produção de conhecimento. A única forma de Ele ser um objeto natural é relativamente ao seu próprio intelecto.²⁴⁴

Numa quarta sentença, Duns Escoto afirma que podemos chegar a muitos conceitos próprios de Deus, e que estes não se aplicam às criaturas - tais são os conceitos de todas as perfeições puras quando consideradas no seu grau mais elevado e mais simples para o nosso intelecto. Como já sabemos, a noção que nos é mais simples e perfeita é a de Ente Infinito.²⁴⁵ Este ‘infinito’, exprime um modo intrínseco²⁴⁶ desta entidade, formando por isso um conceito próprio do sujeito, num determinado grau de perfeição (isto é, a infinidade). Como tal, este é dentro de todos os conceitos concebíveis, aquele que mais inclui virtualmente, exprimindo um modo intrínseco desta entidade.²⁴⁷ Assim como o ente inclui virtualmente o bem ou o verdadeiro, da mesma forma, o ente infinito inclui o bem infinito, o verdadeiro infinito, ou a perfeição infinita. ‘Infinito’ expressa, portanto, um conceito absoluto.

Duns refuta que Deus seja conhecido de um modo geral ao dizer que não se encontra sob nenhum conceito de uma criatura um conceito ou representação, que ao representar algo próprio de Deus, seja de natureza totalmente distinta do que ela é. Aquilo que é possível conhecer de Deus é conhecido através de representações inteligíveis das criaturas.²⁴⁸ Assim, as criaturas que imprimem no intelecto as suas próprias representações podem também imprimir as representações dos

²⁴⁴ “*Est ergo alia ratio huius conclusionis, videlicet quod Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 57.*

²⁴⁵ “*Quarto dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis – cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‘infinitum’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitum est’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‘ens infinitum’.*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 58.*

²⁴⁶ “*La notion de «mode intrinsèque» joue un rôle important dans la doctrine de Duns Scot. Elle y désigne toujours une détermination intrinsèque de l’essence, c’est-à-dire qui signifie seulement la manière dont le sujet est ce qu’il est.*” *Gilson, Jean Duns Scot, p. 53.*

²⁴⁷ Tal é contrário à afirmação de que o conhecimento mais perfeito que podemos ter de Deus consiste em conhecer os seus atributos como idênticos ao seu ser em virtude da simplicidade divina – o conhecimento do ente divino como infinito é mais perfeito do que o conhecimento dele como simples, pois a simplicidade é comunicada às criaturas, ao passo que a infinidade, tal como cabe a Deus, não o é. Relativo a *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 21*

²⁴⁸ “*Quinto dico quo dista quae cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, quia sive universalis et minus universale cognoscantur per eandem speciem minus universalis sive utrumque habeat speciem sui intelligibilem sibi propriam, saltem illud quod potest imprimere speciem minus universalis in intellectu, potest etiam causare speciem cuiuscumque universalioris: et ita creaturae, quae imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium quae communiter conveniunt eis et Deo.*” *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 61.*

transcendentais²⁴⁹ que são comuns a elas e a Deus.²⁵⁰ Tal pode ser comprovado também pelas regras da dialética, concretamente, por *locus a minori*, isto é, aquilo que é possível para o menos perfeito, também terá que ser possível para o mais perfeito.

2.1.4 - Ordem da adequação do conhecimento

Deixando a ordem da origem, entramos agora na ordem da adequação.²⁵¹ As ordens do conhecimento escotista são interdependentes entre si – na verdade aquilo que foi dito para fundamentar a ordem da origem do conhecimento (tal como a tese da univocidade e a questão da cognoscibilidade de Deus) serve também de fundamento para a ordem da adequação. Sendo esta interdependência fulcral, a ordem da adequação acrescenta uma nova visão ao problema do conhecimento. Nesta ordem de adequação procuramos a *causa praecisa*, sendo esta consequência do facto de que todo o ente é inteligível. Demange define *causa praecisa* com a ajuda de um exemplo claro: o triângulo é *causa praecisa*, exclusiva e adequada da propriedade de ter a soma dos seus ângulos sempre igual a 180°. Neste sentido, a *causa praecisa* de triângulo é a primazia relativa a esta propriedade sobre todas as espécies de triângulos.²⁵² Portanto, como pode um objeto ser chamado ‘primeiro por adequação’ de uma faculdade? No sentido em que é *causa praecisa* - faz com que todos os outros objectos sejam conhecidos por esta faculdade. Isto pode ser reconhecido de duas maneiras diversas: ou esta *causa praecisa* é uma razão comum aos diversos objectos conhecíveis, ou então é objeto primeiro, o qual contém virtualmente estes objectos conhecíveis. Esta tese encontra-se de acordo

²⁴⁹ Aspectos da realidade que transcendem a realidade física, não estando intrinsecamente ligados a ela.

²⁵⁰ Não se encontra sob nenhum conceito de uma criatura um conceito ou representação, representando algo próprio de a Deus e que seja de natureza totalmente distinta – provado pelo 2º argumento que prova a unívocação (*Ord* I, d.3, p.1, q.2, n. 35) que afirma: nenhum objeto produz um conceito simples apropriado, a não ser que contenha essencial ou virtualmente o incriado; mas nenhum objeto criado contém o incriado. Portanto, não produz um conceito apropriado do ser incriado.

²⁵¹ *‘Iuxta illud quod tactum est in tertio articulo secundae quaestionis de primo obiecto intellectus, id est naturale adaequatum (...)’* *Ord*. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 108.

²⁵² Mais uma vez Duns opõe-se a Gand, quando se diz que Deus será o objeto primeiro do nosso intelecto, bem como se opõe a Tomás de Aquino, quando se diz que é a substância material. A Tomás de Aquino responde que a substância material não pode ser, dado que o nosso intelecto é destinado, por sua natureza, a conceber as substâncias separadas (*Ord*. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 113). Assim, um tal objeto é necessariamente comum à substância material e à substância imaterial - de maneira que não é possível ter a substância como tal como objeto adequado (*Idem*, n. 128). A Henrique de Gand, responde (*Idem*, n. 127.) que um objeto primeiro de uma faculdade deve exprimir a causa em virtude da qual um objeto, conhecido por tal faculdade. Consequentemente, é independente da ligação à essência divina que os entes movem o intelecto. Mesmo se Deus nos desse a contemplar um conceito por si mesmo, nós podemos ainda assim, considerá-lo em si, sem a ajuda divina.

com o argumento que afirma que um objeto só produz um conceito simples apropriado se contiver essencial ou virtualmente outro.²⁵³

Se considerarmos o intelecto divino, o seu objeto primeiro não pode ser uma razão formal comum; mas um objeto particular: Deus em si é adequado ao intelecto divino na medida que é a causa do conhecimento divino de todas as coisas. Podemos por isso mesmo dizer que ao excluir uma razão comum a essência divina, como objeto de intelecção, contém virtualmente todas as coisas. É o primeiro na virtualidade, a qual é causa motora da intelecção de todos os objectos conhecíveis. Em contraste o nosso intelecto *pro statu isto* não pode ser definido como é o divino. O nosso intelecto não tem um objeto primeiro por virtualidade. Consequentemente, nem Deus, nem mesmo o conceito de ente, podem desempenhar o papel da mesma forma que a essência divina cumpre no intelecto divino. O nosso conceito de ente não tem uma primazia de virtualidade no conhecimento, dado que não é um objeto ‘primeiro motor’ relativamente a todos os outros conceitos. Pelo contrário, todos os conceitos são em si formalmente inteligíveis e passíveis de serem conhecidos pelo nosso intelecto sem serem conhecidos virtualmente no conceito de ente. Poder-se-á considerar que ente é o objeto primeiro do intelecto por uma primazia de predicação relativamente a todos os conceitos? Ou seja, um objeto seria inteligível na medida em que recebe a razão formal do ente. A resposta de Duns Escoto não vai neste sentido²⁵⁴ - se ente fosse predicável univocamente dos outros conceitos absolutamente simples (*passiones* transcendentais e diferenças últimas) então eles não poderiam ser absolutamente simples. Duns Escoto está consequentemente a afirmar que o nosso intelecto pode ser movido por conceitos que não contêm formalmente o conceito de ente.²⁵⁵ Se o ente não é comum nem por predicação, nem por virtualidade, como podemos dizer que Duns Escoto se apoia sobre as teses de Avicena?²⁵⁶ Duns Escoto toma estes conceitos e liga-os àqueles que a contêm na medida em que se predicam virtualmente (*in quale*). Isto resulta numa comunidade dupla, de predicação ou de virtualidade, pela qual o ente pode-se fazer objeto primeiro do intelecto. Portanto, existe uma comunidade de predicação relativamente aos conceitos não absolutamente simples, e uma de virtualidade relativamente aos conceitos absolutamente simples.²⁵⁷

²⁵³ Cf. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n.35. Segundo argumento da teoria da univocidade do ente.

²⁵⁴ Cf. *I Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 36.

²⁵⁵ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133.

²⁵⁶ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 129.

²⁵⁷ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 137, 151.

Não se aplicará também este argumento à propriedade de atribuição dos conceitos das realidades últimas e das *passiones* transcendentais relativamente ao ente? Duns Escoto responde com uma ideia de virtualidade, que consiste num objeto adequado virtualmente. Isto na medida que é causa motora relativamente a todo o conhecimento possível para esta faculdade, e a propriedade de denominação das diferenças últimas ou das *passiones entis*; ou seja, um conceito, virtualmente incluso noutra, seria apreendido formalmente em si mesmo, sem precisar de uma intelecção daquele em que se encontra incluso. Assim, o ente como objeto do intelecto não tem relativamente a estes conceitos nem uma primazia de predicação, nem uma primazia de virtualidade. O problema reside aqui mesmo: se existem conceitos absolutamente simples (outros que o conceito de ente) então eles não contêm formalmente nenhum outro conceito, nem mesmo o conceito de ente; assim, os ditos são inteligíveis por si, de maneira que o transcendental ‘ente’ não tem relativamente a eles nenhuma primazia na intelecção. Encontramo-nos face a duas alternativas: ou se faz cair este princípio fundamental para os conceitos absolutamente simples (outros que o ente); ou se sacrifica a equivocidade das realidades últimas e se afirma a univocidade *in quid* integrante no ente como objeto primeiro de uma comunidade de predicação. Duns Escoto prefere a primeira solução.

Para intelecção do conceito de ente, absolutamente simples, nenhuma intervenção divina é necessária para o conhecermos. Como poderá ser objeto natural do intelecto se é incluso nos objectos que não nos são acessíveis naturalmente? Duns Escoto considera que a proposição ‘o objeto primeiro do nosso intelecto é o ente enquanto ente’ é falsa se entendermos isto como um objeto motor, mas é uma proposição verdadeira se entendermos como um objeto de inclinação. É assim que podemos entender a influência de Avicena. O objeto naturalmente motor, no estado presente, é somente a substância material. Esta contém essencialmente todas as propriedades comuns do ente, da forma que o conceito de ente, objeto mais comum, é o objeto da nossa inclinação.²⁵⁸ Todas as coisas apenas são conhecidas se caírem sob a *ratio entis*. Porém, como podemos saber se a *ratio entis* convém aos objectos que nós não conhecemos atualmente? Isto dá-se pela demonstração da univocidade do ente. Sabemos naturalmente que o nosso conceito de ente é unívoco relativamente a todas as coisas, é a razão formal em virtude da qual todo o objeto é inteligível. Duns Escoto sustenta que é naturalmente conhecível que o

²⁵⁸ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 123.

ente, como conceito primeiro da metafísica e como transcendente ao sensível e ao insensível, seja objeto natural de inclinação do nosso intelecto.

O conhecimento de um ente como transcendente é a condição de possibilidade da metafísica como ciência,²⁵⁹ e este conhecimento é ao mesmo tempo o do objeto primeiro do intelecto. Segundo Duns Escoto, a única condição de possibilidade da metafísica como ciência estabelece-se na existência de um conceito particular de ente que nós podemos abstrair do sensível. A unidade e univocidade do conceito de ente é suficiente para haver uma ciência a partir deste conceito.

2.2 Estrutura do conhecimento e metafísica

Atentamos agora aos problemas que a ordem da origem e a ordem da adequação legaram. Continuamos a determinar a extensão da teoria da univocidade do ente, referindo agora o caso das diferenças últimas e a questão dos transcendentais. Por fim, fazemos a pertinente distinção entre a metafísica, conhecimento e lógica, que embora não seja um tema direto das questões escolhidas, é fundamental para a nossa compreensão do tema estudado.

2.2.1 - Acerca das diferenças últimas

Decerto, o propósito último de Duns Escoto é dar-nos a compreender que o conceito unívoco de ente é extensível a tudo o que é inteligível. É pela univocidade do ente, na sua conceção formal, que nós podemos ter um conhecimento de Deus e dos seus atributos relativos ao ente finito.²⁶⁰ Por esta mesma formalidade, o conceito unívoco de ente permite-nos, por um lado, um conhecimento possível de Deus, e por outro a delimitação desse mesmo conhecimento, visto que este conhecimento se mantém permanentemente num nível conceptual.

²⁵⁹ Cf. *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 118*; Aínda, *'Alia, de metaphisica, probat quod ens ut 'hoc intelligibile' intelligitur a nobis, sed si esset primum obiectum, hoc esset secundum totam indifferentiam ad omnia in quibus salvatur, non ut aliquod unum intelligibile in se, et quilibet illius indifferentiae posset intelligi. Ideo non est obiectum adaequatum pro nunc.'* *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 124*. Portanto, o ente como inteligível é entendido por nós; no entanto, se é o primeiro objecto, será por uma indiferença total relativamente a todas as coisas nas quais é conservado.

²⁶⁰ In: Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto*, p. 252 Aínda, *"Em Duns Escoto, pelo contrário, porque o ser unívoco não supõe determinação alguma, pode ser atribuído a todo o ser, espiritual ou sensível. Além disso, porque qualquer essência – natura communis – é sempre tomada na sua máxima formalidade, ela pode ser não só referida às realidades criadas, donde aliás se partiu, como ainda compreender Deus, na sua forma exemplar. Só depois dessa noção universalíssima de ser se desce à particularização dos modos. Em primeiro lugar, deve distinguir-se entre ser da razão e ser real e depois, no ser real, os modos infinito e finito."* Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval*, pp. 65-66

Segundo Manuel Barbosa da Costa Freitas, a concepção de um ente indeterminado repugna ao existente (real); no entanto, o intelecto começa a sua concepção de conhecimento por noções comuns. Daqui retira-se que aquilo que pertence conceptualmente ao divino e às criaturas é, antes de qualquer determinação.²⁶¹ Sendo o ente *per se*, completamente indiferente à qualificação de finito ou infinito, tem conseqüentemente a força para se aplicar a ambos. Por esta indeterminação, este predica-se de Deus e das Suas criaturas possibilitando o conhecimento da realidade ao intelecto humano *pro statu isto*. Por aqui, o homem encontra a possibilidade de se ligar à totalidade do ente, visto que ‘finitude’ ou ‘infinitude’ apenas designam modos intrínsecos do ente.²⁶²

É de considerar, portanto, as razões dadas na prova da comunidade do ente e que não implicam a unívocação quiditativa do ente quanto às diferenças últimas.²⁶³ Através do primeiro argumento da teoria da univocidade do ente (de que o intelecto tem sempre certeza do ente, mas pode estar em dúvida acerca das diferenças que restringem o ente a tal conceito) mostra-se que o nosso intelecto se encontra certo de que as diferenças últimas são ente,²⁶⁴ apenas duvida se é este ou aquele ente. Qualquer conceito das diferenças últimas é irreduzivelmente simples (*simpliciter simplex*) e, como tal, tem de ser reconhecido na sua totalidade. Ainda assim, Duns Escoto pretende ser mais claro: acaso o intelecto pode duvidar se as diferenças últimas são ente *in quid*, isto é, se são um conceito irreduzivelmente simples ou se são por predicação accidental? Aqui a questão pode-se dividir entre os *simpliciter simplices* e os conceitos compostos. Os conceitos irreduzivelmente simples não podem incluir de nenhuma forma (virtual ou formalmente) uma proposição que é falsa, ao passo que em conceitos complexos (isto é, a quididade composta) o simples intelecto tem espaço para errar virtualmente.²⁶⁵

²⁶¹ Manuel B. C. Freitas, *O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto*, p. 253

²⁶² Fazemos uma breve referência relativamente a como um modo intrínseco se distingue de um modo extrínseco: “*si un rayon de lumière passe au travers d’un citral il en prend la couleur comme un mode du rayon, l’on voit aussitôt que modifie de l’extérieur. Par contre, l’intensité lumineuse que possède le rayon ne peut en être séparée, car elle est contenue en lui intrinsèquement, sans lui être toutefois identique. De même dans le cas présent. L’infinité est inséparable de la nature divine, ou encore cette nature est infinie de soi. Néanmoins, l’infinité ne lui est pas identique, cela parce que, d’une façon générale, un mode ne peut être identifié à ce dont il est le mode, et aussi parce que, en particulier, s’il est vrai que la nature divine est infinie, l’infini n’est pas la nature divine.*” Sondag, p. 115.

²⁶³ “*Istae rationes non includunt univocationem entis dicti in ‘quid’ ad differentias ultimas et passiones.*” *Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 147.*

²⁶⁴ “*De prima ostenditur, quia aut intellectus est certus de aliquo tali quod sit ens, dubitando utrum sit hoc vel illud, tamen non est certus quod sit ens quiditative, sed quasi praedicatione ‘per accidens.’* *Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 147.*

²⁶⁵ Não se entenda que o simples intelecto erra formalmente a respeito da intelecção da quididade, dado que na simples intelecção não existe propriamente verdade ou erro.

Portanto, não existe, nem pode existir, erro em relação aos conceitos irreduzivelmente simples em toda a sua totalidade. Da mesma forma, esta conclusão funciona como fundamento relativamente ao segundo argumento da prova de univocidade escotista.²⁶⁶ Chegamos à conclusão do segundo excerto acima exposto: o ente é unívoco em relação a tudo, ainda que essa univocidade se manifeste das maneiras mais diversificadas.²⁶⁷ Quanto à predicação *in quid*, esta é produzida entre dois conceitos que diferem - um é determinável e o outro é determinado; daqui advém que o segundo é determinado em virtude de uma diferença contraída do primeiro. Ou melhor, o primeiro é potência relativamente ao segundo o qual se encontra atualizado. Todo o conceito que inclui formalmente (ou *in quid*) o conceito de ente é um conceito determinável (e como tal, relativo a diferenças intermediárias e não-últimas). O conceito de diferença especialíssima, ou de realidade última, não contém o conceito de ente, portanto não existe a diferenciação entre dois conceitos que diferem entre si, mas sim entre dois conceitos que são diversos.²⁶⁸

Com efeito, todos os conceitos que são significação das realidades últimas são os conceitos das ‘diferenças especialíssimas’; absolutamente simples, logo não determináveis. Destes conceitos de realidades últimas, o ente não se predica univocamente (*in quid*), como tal, não é unívoco por predicação relativamente a estes conceitos, é apenas unívoco por abstração. Qual é a diferença mais assinalável entre estes tipos de conceitos? No caso dos conceitos que não são absolutamente simples, estes podem ser analisados pelo determinável e pelo determinante;²⁶⁹ em oposição, no caso dos conceitos absolutamente simples, estes conceitos «somente determináveis» são o conceito das diferenças últimas.²⁷⁰ Contrariamente aos *simpliciter simplices*, nos conceitos que não são absolutamente simples (tal como os de género ou espécie), o

²⁶⁶ Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 150.

²⁶⁷ “*Ex his apparet quomodo in ente concurrat duplex primitas, videlicet primitas communitatis in ‘quid’ ad omnes conceptus non simpliciter simplices, et primitas virtualitis – in se vel in suis inferioribus – ad omnes conceptus simpliciter simplices.*” Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 151.

²⁶⁸ Cf. Ord I, d.3, p.1, nn. 131-133; 158-160.

²⁶⁹ E claro, nenhum conceito não absolutamente simples pode incluir qualquer conceito determinável.

²⁷⁰ “*Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius – alioquin non hoc primo esset actus, nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitatis, non esto primo actus) – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptum simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus ‘tantum determinabilis’ est conceptus entis, et ‘determinans tantum’ est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius.*” Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 133.

conceito de ente é unívoco por predicção – grande parte dos conceitos da metafísica têm esta propriedade de poder ser abstraídos de um conceito comum de ente; é esta a unidade própria da metafísica, a unidade de denominação.²⁷¹

De uma forma breve, resumimos; em primeiro lugar, a ligação entre as realidades últimas e o conceito de ente, a denominação: ou seja, as diferenças especialíssimas denominam a espécie, a qual contém formalmente o conceito de ente. Em segundo lugar, e da mesma maneira, as *passiones entis* (os transcendentais) não são mais do que os conceitos determináveis; não contém formalmente o ente, mas predicam-se *in quale* em relação ao ente.

Com estas definições chegamos a uma dúvida: como, a partir do unívoco, somos capazes de adquirir o conceito? É diferença especialíssima ou individualizante? Isto pode ser explicado através da diferença fundamental entre uma metafísica de analogia²⁷² e uma metafísica da univocidade. A diferença funda-se no facto de a analogia partir da equivocidade primeira das diferenças. O ente tem aqui um sentido concreto que se desenvolve e ramifica em diferentes formas analógicas. Por outro lado, a univocidade parte de um conceito de ente comum puramente determinável.²⁷³ Não é diferenciação exterior, é muito mais uma determinação interior. Assim, Duns Escoto recorre a uma equivocidade como último recurso para alcançar o conhecimento concreto - a analogia parte da equivocidade para a mediatizar numa unidade; a univocidade parte de uma unidade unívoca para produzir a equivocidade.

Mas as dificuldades não se prendem somente com a predicção do ente relativamente às diferenças especialíssimas ou as *passiones* transcendentais, ocorrem também relativamente às diferenças intermediárias. Para demonstrar a univocidade do ente relativamente às diferenças, Duns afirma que todo o inteligível pode ser

²⁷¹ Fazemos uma pequena nota importante para a compreensão da estrutura metafísica e lógica escotista: os dois modos de predicção lógica do ente, *in quid* e *in quale* permitem que um *predicatum univocum* seja comum a todos os conceitos metafísicos. Assim, existe de facto uma ligação estrutural entre ambas.

²⁷² 'L'analogie à laquelle pense Duns Scot est beaucoup plutôt une analogie du concept. Or, sur le plan du concept et de la représentation, l'analogie se confond pratiquement avec la ressemblance. Dans une doctrine où la connaissance de l'être inclut nécessairement le rapport d'une essence à un individu existant, (...) l'être réel est toujours connu comme analogue ; mais dans une doctrine où l'être est défini par le concept, il est nécessairement univoque dans les limites de ce concept, puisque autrement il n'y aurait pas de concept. (...) on ne peut pas dire exactement que Duns Scot la réfute (...) : si l'on dit que le concept d'un être est «analogue» à celui d'un autre être, (...) ne faudra-t-il pas dire qu'aucun concept n'est univoque ? On répondra qu'il y en a deux, mais qu'ils ont l'air de n'en faire qu'un à cause de leur grande ressemblance. Ce que Duns Scot entend prouver, c'est en effet qu'un concept de l'être, qui ne serait qu'«analogue» à celui que nous en avons, est une notion impossible. Or nous ne pouvons pas en former d'autre, et si nous n'en avons qu'un, il est nécessairement univoque.' Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 102.

²⁷³ Que se diz das diferenças.

considerado em si, como *in quid* (por exemplo, ‘a brancura’), ou por um *modus intelligendi*, (por exemplo, ‘o branco’) – por esta razão pode-se denominar (por exemplo, ‘a brancura é branca’), sem qualquer repetição lógica. No caso da diferença, o conceito de diferença intermediária não é absolutamente simples, contém o ente por predicção *in quid*. Concretamente, a repetição que ocorre ao dizer-se ‘animal-racionalidade’ é totalmente inútil, o que não acontece ao dizer-se ‘animal-racional’ – com efeito, no primeiro caso, a diferença é fruto de uma forma abstrata, o ente é incluso *in quid*; no segundo caso, a diferença é concreta, denominando assim o género, no entanto não incluindo o ente *in quid* (e por isso não há repetição).²⁷⁴ Um conceito tomado abstratamente inclui quiditativamente uma razão; um conceito tomado concretamente é denominado por essa razão.²⁷⁵ O ente, como conceito concreto e propriedade do ente, denomina todos os conceitos não absolutamente simples.²⁷⁶

Portanto, ler a demonstração de univocidade do ente como uma demonstração metafísica é tornar inteligível a sua argumentação, a qual é de natureza lógica. Agora, o problema reside nesta subtileza: afirmamos uma estrutura da metafísica que em primeiro lugar reflete a unidade lógica da mesma, realizada pelo conceito unívoco de ente e pelas propriedades transcendentais; em segundo lugar, a unidade real da metafísica que é uma unidade de analogia relativamente à substância.

2.2.2 Transcendentais

Com efeito, chegamos a um tipo de conhecimento metafísico que se caracteriza como transcendente²⁷⁷ que tem por objeto absolutamente transcategorial o ente; ‘*ens*’.²⁷⁸ A inovação escotista não se encontra em dizer que a metafísica é a ciência dos

²⁷⁴ Ord. I, d.3, p.1, q.3, nn. 158-161. ‘(...) ‘*animal rationale*’, nam in animali includitur ens quiditative, et in rationali includitur ens donominative; et sicut ‘*rationalitas*’ est ens, ita ‘*rationale*’ denominatur ab ente : esset ergo hic nugatio ‘*animal rationalitas*’, non hic, ‘*animal rationale*’.’ Ord. I, d.3, p.1, q.3, n.161.

²⁷⁵ Se eu digo que a brancura é um ente, resulta daqui que o ente é uma propriedade do branco.

²⁷⁶ ‘*puta si alliud denominativum esset entale, haec esset vera ‘aliquid ens est entale*’. Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 161.

²⁷⁷ “*le terme ‘transcendant’ doit être préféré à celui de ‘transcendental’, qui est anachronique et sans rapport avec la métaphysique*” Sondag, p. 88 De facto, a escolha do termo transcendental prende-se com a possibilidade de conhecimento que as propriedades univocas do ente nos oferecem, enquanto que ‘transcendente’ não nos confere essa possibilidade de conhecimento (aquilo que está para além de toda a experiência possível).

²⁷⁸“(...) considera o tiene como objecto el desenvolvimiento de la razón real y objectiva de ‘ente’ que se realiza concretamente y, esto no obstante, com respecto al modo concreto de su realización según los predicamentos aristotélicos.” Manzano, *Fe y Razón*, p. 183

transcendentais, mas sim na própria definição de transcendental.²⁷⁹ Considerará a partir das propriedades comuns unívocas do ente tudo o que é naturalmente conhecível de Deus, independentemente destas serem finitas ou infinitas, criadas ou incriadas, precedendo toda a determinação concreta.

Naturalmente, o conhecimento obtido por esta metafísica varia: para um espírito infinito este saber (da inteligibilidade do real) realiza-se de uma maneira puramente intuitiva. Mas para o intelecto que se encontra em *pro statu isto*, conhece-se o real pela adequação do conceito ‘*ens*’ de uma forma abstrata e universal. O Doutor Subtil define que o objeto da metafísica será também o estudo dos transcendentais - sendo ciência da natureza é portanto ciência dos transcendentais.²⁸⁰ O que se pretende afirmar é que o ente é o primeiro transcendente, concomitantemente as suas *passiones* (*passiones entis*) também o são, dado que transcendem as categorias.²⁸¹ Assim, os transcendentais podem aplicar-se tanto às substâncias materiais como às imateriais transcendendo as categorias, ou géneros gerais, ao passo que as categorias exprimem as propriedades da substância material. A univocidade dos conceitos é também uma condição necessária para afirmar algum tipo de conhecimento divino identificando criatura e Deus abstraindo, assim, um conceito que lhes é comum (unívoca logicamente e não realmente). A univocidade lógica do transcendental preserva a equivocidade real dos géneros que definem a substância material, ou seja, as categorias. O que define algo como ‘primeiro transcendente’? A resposta não é tanto aquilo que tem uma pluralidade de espécies abaixo de si, embora o tenha, mas sim aquilo que não tem nenhum género acima de si.

Concentremo-nos nessa multiplicidade de sentidos de ente que atravessa toda a metafísica, isto é, a diversidade existente de categorias. Pois bem, a univocidade primeira dos conceitos é condição necessária para o conhecimento possível do ente infinito, Deus. Como já se sabe, a subtileza aqui é perceber que esta univocidade não significa uma realidade idêntica a Deus e à criatura, não sendo o intelecto humano *pro statu isto* capaz de abstrair desta forma um conceito comum. Significa sim que podemos predicar um conceito comum que é unívoco logicamente, não realmente. O ente é transcendente a todas as determinações e a todos os atributos que dele derivam, podendo ser definidos por um carácter negativo, quer isto dizer, por não estarem incluídos num

²⁷⁹ ‘*His visis de ente, restat ulterior dubitatio – utrum posset poni aliquod aliud transcendens primum obiectum intellectus, quod videtur habere aequalem communitatem cum ente.*’ Ord I, d.3, p.1, q.3, n. 167.

²⁸⁰ ‘*la métaphysique est une science transcendante, parce que son objecte est l’être transcendant, antérieur aux genres généralissimes, c’est-à-dire les catégories aristotéliennes.*’ Sondag, p. 88.

²⁸¹ Questão tratada em Ord. I, d.8, p.1, q.3.

gênero. Os transcendentais, para Escoto, têm uma importância intensa. O autor não se limita a enumerar os transcendentais convertíveis com o ente (tal como bom, verdadeiro, etc.), vai mais longe, incluindo a divisão prévia do ente em infinito e finito.

Portanto, à luz desta definição escotista podemos enumerar categorias escotistas de classes de transcendentais segundo *Ordinatio I, d.8, q.3*. Mais uma vez, tendo sempre em mente que as categorias aristotélicas utilizadas por Escoto se referem sempre ao ente finito, em consequência podemos afirmar que tudo aquilo que é transcendental não se encontra incluído nelas. Duns refere-as de uma forma bastante sintética; em primeiro lugar, identifica o ente como o primeiro dos transcendentais, como supramencionado. Em segundo lugar, os atributos²⁸² convertíveis com o ente, as determinações supremas do ente, tal como ‘uno’, ‘verdadeiro’ e ‘bom’.²⁸³ Em terceiro, a um número ilimitado de atributos disjuntos tal como ‘infinito ou finito’, ‘necessário ou contingente’, etc. - sendo cada uma destas disjunções coextensiva com o ente. Finalmente, em quarto e último lugar, as perfeições puras (ou perfeições simples)²⁸⁴ - estas distinguem-se daquelas que implicam em si algum tipo de limitação;²⁸⁵ oferecem uma ligação lógica e ontológica entre a criatura e o divino, traduzindo-se na dinâmica do ente finito e do ente infinito.

Segundo esta divisão de transcendentais, Duns Escoto questiona-se sobre que tipo de predicados são aqueles que se predicam formalmente de Deus (por exemplo, ‘sábio’, ou ‘bom’, etc.)? A sua resposta é que antes de o ente se dividir nas dez categorias aristotélicas (consideradas aqui como gêneros supremos do ente finito), este divide-se primeiramente em ente infinito e ente finito.²⁸⁶ Por essa mesma razão, tudo quanto cabe ao ente enquanto *indiferente* ao finito e infinito cabe-lhe enquanto transcendental e fora de qualquer gênero. Tudo o que é comum a Deus e à criatura é tal que cabe ao ente na medida em que é indiferente ao finito e ao infinito.²⁸⁷ Em suma, cabe ao ente que este se divida, antes das dez categorias aristotélicas, em ente infinito e ente finito, como tal, tudo o que pertence a este último tipo (ente) é transcendental. Esta

²⁸² Atributo ou propriedade é aqui entendido como as determinações que derivam da essência de algo, e que estão necessariamente ligadas a essa mesma essência, embora não façam parte dessa essência. De uma forma geral, no ente encontramos dois tipos de atributos: os primeiros, os que são conversíveis com ele, tal como verdadeiro, bom, uno, etc.; o segundo tipo são os atributos que são disjuntamente convertíveis, tal como, finito ou infinito, necessário ou contingente, etc.

²⁸³ Manuel B. C. Freitas, *O ser e os seres*, pp. 409-410. Ainda, ‘‘*«verum» non dicitur in ‘quid’ de omnibus per se intelligibilibus, quia non dicitur ‘in quid’ de ente, nec de aliquo per se inferiore ad ens’* Cf. *Ord I, d.3, p.1, q.3, nn. 171-172.*

²⁸⁴ Por exemplo: vontade, sabedoria, existência, etc.

²⁸⁵ Por exemplo: matéria, sensibilidade, razão, etc.

²⁸⁶ Sendo que este, o ente finito, é comum às dez categorias aristotélicas.

²⁸⁷ In: *Ordinatio I, d.8, p.1, q.3 n. 113.*

definição pode parecer um pouco confusa, pois pode levar-nos a questionar como é possível que a ‘sabedoria’ seja considerada um transcendental se não é comum a todos os seres. Esta dificuldade é superada pelo facto de que ‘sabedoria’ não tem nenhum género acima de si – e da mesma forma, tudo aquilo que não tem nenhum género sob o qual esteja contido é certamente um transcendental.

Com efeito, a conclusão que daqui pode ser retirada é que pertence à natureza dos transcendentais ter somente um predicado superior, apenas podem ter como seu superior o ente - no entanto, é accidental ao transcendental que o ente seja comum a muitos dos seus inferiores. Tal conclusão pode ser observada pelo facto de o ente ter não apenas atributos simples conversíveis com ele mesmo, mas também atributos disjuntos em que os opostos se distinguem. Também este tipo de atributos são transcendentais - tal como os atributos conversíveis derivam do ente, também os disjuntos derivam do ente. Ambos os membros dessa disjunção são transcendentais pela razão de que nenhum deles restringe o ente a determinado género; no entanto, é de notar que um dos membros desta disjunção é formalmente próprio, convém apenas a um dos membros. Em suma, como foi anteriormente referido, não é necessário que o transcendental, como transcendental, se predique de todo ente, exceto se for conversível com o primeiro transcendente, o ente.

Esta forma de conhecimento insere-se no que foi definido anteriormente pela divisão escotista dos transcendentais – a mente humana reconhece aqui a possibilidade de conhecimento, quer pelos transcendentais conversíveis, quer pelos pares disjuntos.

Assim, podemos afirmar que o ente metafísico detém primazia em relação aos demais transcendentais.²⁸⁸ Compreende-se, segundo Duns Escoto, que nada pode ser mais comum que o ente, bem como o ente não pode ser um predicado comum unívoco e quiditativo de tudo o que é por si mesmo inteligível. Devemos abrir aqui um breve parêntese para clarificar o que Duns entende por estes conceitos: referimo-nos a um predicado quiditativo, isto é, *dictum in quid* ou *praedicatum in quid*, como aqueles predicados que expressam a essência de algo, quer seja determinado (espécie) ou indeterminado (género); para que algo seja um predicado quiditativo é também preciso que ele seja expresso por um substantivo – por exemplo: bondade, racionalidade, verdade, etc. Por outro lado, entendemos como predicados qualitativos, *dictum in quale*

²⁸⁸ Questão tratada em toda a q. 3 de *Ordinatio I*, d.3, p.1.

ou *praedicatum in quale*, aqueles predicados que exprimem alguma determinação ou qualificação da essência, seja esta essencial (diferença específica) ou não-essencial (propriedade ou acidente). Para que algo seja um predicado qualitativo é necessário que seja atribuído ao sujeito por uma denominação.²⁸⁹ Em suma, o ente (*ens*) tanto pode ser predicado *in quid* e *in quale*, conforme a maneira como este é tomado.

Podemos resumir a questão dos transcendentais desta forma: o conceito de ente é irreduzivelmente simples e comum tendo em si o fundamento de tudo o que se encontra nele incluído, apresentando-se como indiferente quer a Deus, quer às criaturas. Há, portanto, duas formas de *dictum in quale* relativas ao ente; em primeiro lugar, os atributos e propriedades do ente, na medida em que acrescentam uma qualificação a este, designados como transcendentais convertíveis (uno, belo, bom, verdadeiro, etc.); em segundo lugar, os transcendentais disjuntivos do ente, os quais oferecem um conhecimento distinto de Deus, superando desta forma as qualidades negativas dos seres criados, tal como necessário-possível, ou infinito-finito, incriado-criado, etc. No entanto, não podemos esquecer uma última forma de transcendentais que o Doutor Subtil enumera, as perfeições puras - apenas se predicam de Deus dado que estas transcendem todas as categorias finitas. Devemos ter sempre em mente que este quadro de transcendentais é uma estrutura ontológica da realidade, com fim último de aproximar o homem ao Divino.

No entanto, a seguinte pergunta impõe-se: como é que o conceito de ente logicamente unívoco pode significar as realidades equívocas da metafísica? É a esta pergunta que tentamos agora responder.

2.2.3 - Metafísica e lógica

Apesar de Duns Escoto dever muito aos princípios aristotélicos, o ponto de cisão entre estes autores no que toca à metafísica centra-se, segundo o Doutor Subtil, na limitação com que Aristóteles abstrai do mundo empírico. O ser aristotélico não se pode reduzir a uma formalidade, ou melhor, a uma “*quidditas formaliter sumpta*”; para Duns Escoto o ser aristotélico fica-se apenas numa “*quidditas rei sensibilis*”.²⁹⁰ Que implicação nos traz esta metafísica escotista do ente unívoco? Porque é tão importante

²⁸⁹ Ou seja, que se expresse por meio de um adjectivo, advérbio ou participio.

²⁹⁰ Sendo que Duns Escoto identifica a metafísica aristotélica como física, então, “*L’objet propre qu’étudie le physicien, c’est bien la quidditas rei materialis (...)*” Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 91. Cf. *Ord I*, d.3, p.1, q.3, nn. 110, 119-124.

esta diferença, esta essência que se identifica com a formalidade?²⁹¹ Com estas diretrizes, devemos agora compreender uma subtileza de elevado grau de importância no pensamento escotista: ao colocarmos o conceito de ente como o objeto da metafísica do nosso intelecto estamos a afirmar uma verdadeira noção de quiddidade que é perfeitamente capaz de prescindir da sua referência existencial. A sua importância funda-se na sua entidade formal. Ora, como já sabemos, pela prova da univocidade do ente o próprio intelecto *pro statu isto* apenas pode reconhecer uma essência quando há certeza do seu conteúdo formal.²⁹² Dito isto, como podemos entender a importância da quiddidade (essência) do ente em relação à importância da existência do ente? De uma maneira muito simples: a essência enquanto tal é; ao passo que a existência é meramente um modo do ente.²⁹³

Temos de ter atenção a esta distinção de ente real e existente – na verdade, diz-nos Gilson, o problema que aqui se coloca é se existe uma identificação entre metafísica e lógica.²⁹⁴ Como podemos entender este ente, que prescinde da existência, tendo em conta que estamos a tentar definir uma estrutura metafísica? Com efeito, o metafísico ocupa-se das propriedades do ente e das categorias, embora as primeiras como propriedades unívocas do ente e os segundos como géneros equívocos da substância. Já o lógico encara a categoria como um conceito produzido pelo intelecto, como algo capaz de exprimir a realidade metafísica. Afirma-se assim que a univocidade transcendente contrasta com a equivocidade real dos géneros particulares, traduzindo consequentemente uma distinção entre lógica e metafísica. Dito de outra forma, aquilo que desejamos para a nossa ciência metafísica é um ente que por um lado seja capaz de prescindir de um referencial de existência, mas que por outro lado seja real.²⁹⁵

O que são as categorias para o metafísico e para o lógico? Deverão estas ser caracterizadas segundo uma ordem linguística ou segundo uma ordem lógica?²⁹⁶ A resposta escotista não se encontra particularmente inclinada para nenhum dos lados. Como já seria de esperar, Duns Escoto determina um terceiro estado capaz de responder

²⁹¹ *Ord I*, d.3, p.1, q. 2, nn. 25-27. A própria justificação da univocidade do ente justifica esta questão

²⁹² *Ord I*, d.3, p.1, q. 2, n.27.

²⁹³ “(...) *l’existence n’est rien d’autre que la modalité d’être propre à l’essence prise en chacun des états où elle se trouve.*” Gilson, *L’être et l’essence*, p. 132.

²⁹⁴ Cf. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 105, Aínda, “*Une science réelle, c’est la science naturelle par exemple, c’est-à-dire la physique. La métaphysique est une science réelle aussi, parce que les quiddités ou natures des choses considérées par le métaphysicien sont des réalités. La logique, par contre, est une science de raison, c’est-à-dire une science dont l’objet, à savoir les concepts et relations logique, n’ont d’existence que dans l’esprit.*” Sondag, p. 81.

²⁹⁵ Define-se ‘real’ como tudo aquilo que precede o acto do intelecto.

²⁹⁶ Influência de Aristóteles, Boécio, Porfírio, Avicena.

a esta questão – o conceito significado pelas categorias é objeto da ciência lógica. Este permite ao intelecto humano a apreensão dos gêneros do ente. Assim sendo, podemos caracterizar estas categorias como conceitos, dado que estes não podem ser apenas caracterizados parcialmente como palavra ou como coisa.²⁹⁷ Segundo Boulnois, as categorias são conceitos que significam coisas.²⁹⁸ Em *Ordinatio*,²⁹⁹ Duns Escoto afirma que o ente é entendido como intenção primeira e as intenções segundas encontram-se aí excluídas. O que significam estas intenções primeiras e segundas?³⁰⁰ As intenções primeiras, significam as categorias de realidade e as intenções segundas exprimem os conteúdos mentais; ambas se aplicam diretamente às coisas, mas as intenções primeiras significam diretamente a realidade (ou as categorias reais) e as intenções segundas exprimem as propriedades que atribuímos às coisas por relações mentais.³⁰¹ Com efeito, o conceito de categoria tem um sentido relativamente ao ente, no campo da lógica, aplicado aos diversos domínios do real, tal como nos afirma Boulnois.³⁰² Isso no entanto não nos esclarece totalmente quanto à distinção entre objeto da lógica (ciência do conceito) e objeto da metafísica.

Claro que não podemos afirmar um ente só de essência e um ente só de existência, pois o que daí resultaria seria um ente relativo a um dos referenciais: ou um ente que era apenas objeto da metafísica, ou apenas da lógica. Com efeito, A essência é a medida da existência, já que esta é apenas sua modalidade.³⁰³ Como podemos relacionar esta essência à existência atual? Se a essência é suficiente e completa em si mesma, ao passo que a existência se apresenta como um modo, isso permite-nos afirmar que apenas é possível conceber uma hierarquia de existências se não lhes corresponder as essências,³⁰⁴ como nos diz Gilson. O que convém assimilar é que esta existência atual

²⁹⁷ “ (...) mais un tiers, l’interface entre le signifiant et le signifié.” Boulnois, *Les catégories selon Duns Scot*, p. 362.

²⁹⁸ “ (...) ce sont des concepts, mais en tant qu’ils signifient les choses.” Boulnois, *Les catégories selon Duns Scot* p. 364.

²⁹⁹ *Ord. I*, d.3, p.1, q. 3, n. 124.

³⁰⁰ Demange, Jean Duns Scot – *La théorie du savoir*, p. 268.

³⁰¹ Ainda, Cf. ‘Si sic, aut igitur in obiectum, aut in intellectu: non in obiectum, quia obiectum in quantum habet ‘esse’ reale sed tantum intentionale.’ *Ord. I*, d.3, p.1, q.4, n. 260.

³⁰² “L’être est logiquement équivoque, et les catégories également primitives, même si l’on admet une analogie métaphysique”. Boulnois, *Les catégories selon Duns Scot*, p. 366.

³⁰³ “Les déterminations de l’existence suivent les déterminations de l’essence, ou, en d’autres termes, que l’essence est la mesure de l’existence conçue comme sa simple modalité.” Gilson, *L’être et l’essence*, p. 133.

³⁰⁴ “c’est ainsi que les accidents possèdent leur esse existentiae propre, indépendamment de celui de la substance qui les supporte. Nous sommes donc ici aux antipodes d’une doctrine du primat de l’existence comme l’était celle de saint Thomas d’Aquin, et rien ne le montre mieux que l’opposition résolue de Duns Scot à l’interprétation thomiste de l’acte créateur.” Gilson, *L’être et l’essence*, p. 134.

individualizada não é senão a existência que convém à essência individualizada.³⁰⁵ A existência atual é percecionada como uma determinação última, e portanto, distingue-se da essência como um modo simples de ser desta.

Se dissermos que o ente escotista se encontra somente numa estrutura metafísica então não estamos a ser rigorosos, este encontra-se entre um plano da metafísica e um plano da lógica.³⁰⁶ Consequentemente, as delimitações destas são mais delicadas do que se poderia prever. A distinção é feita entre um ente da razão e um ente real, e desta forma, importa saber se existe uma diferença fundamental entre ambos para sabermos aquilo que o intelecto humano pode inteligir.³⁰⁷ Com isto, a ligação entre lógica e metafísica leva-nos a duas questões essenciais: a diferenciação dos objectos do real e dos objectos do pensamento (da lógica), e a questão da univocidade e equivocidade do ente dentro desta estrutura.

Começamos por perguntar: pretende Duns Escoto encontrar um conceito que seja comum a ambas ciências? Ou talvez uma ciência que seja suficiente em si mesma para conter todas as outras? Ora, se nos lembrarmos da inteligibilidade que o conceito de ente escotista encerra em si percebemos a pertinência desta questão: o *ens* escotista primeiro no nosso intelecto é naturalmente dotado de um sentido comum, *communissime*, que consequentemente exclui toda a contradição formal. Para além disso, é um conceito indiferente ao singular e ao universal – isto é o mesmo que afirmar que pela sua indiferença ao singular da realidade metafísica e ao universal da lógica, então este ente é transcendente a ambas. Assim, mesmo que todas as ciências se encontrem debaixo da capa do ‘ente inteligível’ (*ens commune intelligibile*), não seria possível encontrar uma ciência que funcionasse como super-estrutura de modo a conter em si todas as outras. Não obstante, o que se entende é a possível multiplicidade dos objectos adequados dessas mesmas ciências.

Excluindo a possibilidade de existir uma ciência que engloba as restantes esta questão pode ser interpretada de duas maneiras: ou Duns Escoto reconheceu a lógica como autónoma relativamente à metafísica ou, contrariamente, Duns Escoto não deu uma autonomia à lógica. A lógica recolhe os seus conceitos da metafísica mas trata-os de uma forma totalmente diferente: assim, parte-se sempre de uma realidade das suas

³⁰⁵ Cf. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 134

³⁰⁶ Bastará pensar que o conhecimento se aplica aos objectos sensíveis, mas compreendidos sem a sua singularidade. ‘Real’ e ‘conceptual’ parecem não fazer parte do mesmo campo de estudo.

³⁰⁷ ‘(...) Duns Scot ne confond pas les deux ordres, il interdit de les confondre.’ Gilson, *L'être et l'essence*, p. 107.

intenções primeiras, para se poder conhecer uma realidade formal por meio das intenções segundas.³⁰⁸ Existe desta forma um conceito único e unívoco de categoria produzido pelo intelecto e distribuído pelas categorias.

Como saímos deste problema situado entre a metafísica e a lógica? Pela questão da atribuição. A atribuição dos predicamentos (*praedicamentum*) encontra-se sempre numa aplicação lógica de um conceito que é causado pelo intelecto, e não numa referência real de outros géneros de ente à substância. De onde vem esta dedução lógica? De uma parte, por influência aristotélica, afirmando que o ser é idêntico à sua quiddidade (excluindo o acidente)³⁰⁹ - para Duns Escoto, aquilo que se constitui como essência de uma coisa obtém-se por predicação, e como tal, a essência resulta de uma operação do intelecto e nunca uma realidade anterior a esta operação. De outra parte, por influência de Avicena, o ente real em que funda toda a predicação é *natura*, anterior a toda e qualquer determinação universal ou singular (*quod quid est*), e não uma quantidade de predicados *in quid*. A implicação daqui retirada é que ambas as ciências não se encontram completamente desconexas entre si, mesmo que não tenham uma correspondência formal nas suas estruturas.³¹⁰ O ponto de ligação entre elas é exatamente o seu objeto adequado, que é o mesmo.³¹¹ Agora, a lógica encara esse objeto como um objeto universal próprio do pensamento, a metafísica encara-o como um conceito da realidade pronto a ser inteligido.³¹² De outra forma, podemos dizer: a lógica considera as intenções segundas, as relações de razão, como conceitos do espírito; no entanto, toda a intenção segunda funda-se necessariamente por uma intenção primeira, própria da metafísica; ela não determina uma intenção primeira, mas apenas uma relação entre intenções primeiras.

Poder-se-ia objetar que se a categoria é um conceito não se pode tratar essencialmente da substância, mas somente por acidente; é por acidente que a substância é apreendida pelo intelecto *pro statu isto*. No entanto, centrar uma tese na afirmação de que o objeto essencial é tratado como acidente é absurdo. Por essa mesma

³⁰⁸ Para Duns Escoto, isso não implica necessariamente uma composição real, dado que as operações de composição ou de divisão do intelecto não são necessariamente operações sobre a realidade significada. Cf. Demange, nn. 266-267.

³⁰⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Z, 6, 1031 b 18-27.

³¹⁰ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 108.

³¹¹ Demange, p. 266.

³¹² Apesar da nossa conclusão, não podemos deixar de reparar que este problema pode ser afirmado de uma forma contrária: que não pode existir uma impossibilidade de uma correspondência formal entre ambas ciências, dado que têm objetos comuns - os conceitos da realidade - mas apenas uma separação. Pelo facto de terem o mesmo objeto, embora tratado de maneira bastante diferente, conclui-se que apesar de distintas, elas não são totalmente autónomas, mas sim, dependem formalmente entre si.

razão, o Doutor Subtil entrelaça uma vez mais os campos da metafísica e da lógica para responder a esta dificuldade: a ligação entre substância e os acidentes (ligação de predicabilidade) é metafísica, no entanto não existe qualquer contradição ao ser considerada essencialmente (real) e acidentalmente (conceptualmente)³¹³ Em suma, as categorias poderiam ser caracterizadas como formas lógicas dos conceitos, no pensamento, mas que apreendem a realidade, e são estudadas metafisicamente. Estas não impedem a univocidade do ente.

O intelecto nunca poderia errar a identificação e distinção de uma intenção real (primeira) e de uma intenção lógica (segunda), visto que este conhece a *natura* indiferente ao universal e ao singular. O intelecto conhece, portanto, a essência em si mesma (*quod quid est*). A passagem que se dá entre a *natura* comum da realidade metafísica e o processo mental de construção de conceitos é essa distinção e formação de uma intenção (*intentio*). O objeto da metafísica é então a *natura communis*, pois o metafísico considera o conceito de intenção primeira como realidade pura, indiferente à sua determinação singular ou universal; a lógica considera o mesmo conceito, mas como resultado de uma operação do intelecto, ou seja, como conceito universal que se torna predicável *in quid* das coisas singulares. Afirmamos assim o realismo da *natura*. A *natura*, objeto do intelecto, é sem dúvida epistémica e porém simultaneamente apta a ser encontrada nas coisas singulares (realidade exterior). Por isso, o conhecimento intelectual dos conceitos universais tem de possuir uma referência nas coisas reais, para tal não pode ser distinto das coisas tal como elas são. Consequentemente, a *natura* comum tem um grau de unidade própria, sendo definida como aquilo que não repugna ao ente, não sendo do singular nem do universal,³¹⁴ assim formando o objeto próprio do nosso intelecto.³¹⁵

Para formar os conceitos lógicos, o intelecto pode abstrair a intenção de género da substância, mas sem nenhuma relação real com esta. A formação dos conceitos lógicos, ou seja, das relações de razão, revela apenas a atividade do intelecto, não é imposto pelas propriedades formais das coisas. No entanto, apesar de estes conceitos serem causados pelo intelecto, eles referem-se a intenções primeiras.

³¹³ “Le rapport entre la substance et les accidents – qui est un rapport de praticabilité – appartient bien à la métaphysique, et non à la logique. Mais pour une même chose (telle la substance) il n’y a pas de contradiction à être considérée essentiellement en tant que réelle (par la métaphysique), et accidentellement en tant que saisie dans un concept (en logique).” Cf. Boulnois, p. 367.

³¹⁴ Boulnois, p. 110.

³¹⁵ Boulnois, p. 113.

Face a esta univocidade da *natura* existe o problema dos conceitos equívocos: como é que o intelecto consegue produzir e identificar a univocidade de um conceito partindo de uma equivocidade real? Esta qualificação é sempre relativa à interação das coisas reais com os conceitos,³¹⁶ algo provado pela demonstração da univocidade do ente em *Ordinatio*, como ‘*logice loquendo*’, em oposição a *metaphysique loquendo*. No entanto, Duns Escoto constrói a sua teoria da univocidade como uma estrutura lógica (ainda que relativa à metafísica) – pode-se dizer que a intenção unívoca do ente é somente *ens rationis*? A expressão *logice loquendo* inscreve-se na doutrina de analogia que Duns herda de Aristóteles;³¹⁷ a passagem da univocidade do ente não se faz contra esta doutrina, mas no seu interior. De todas as coisas análogas é possível abstrair uma razão comum e unívoca,³¹⁸ fazendo da univocidade lógica a condição de possibilidade da analogia real.³¹⁹ Esta forma comum que pode ser abstraída é o fundamento da univocidade, sem este as realidades designadas seriam puramente equívocas mas não análogas. Se são análogas, isto é, nem puramente equívocas ou unívocas, é porque de um lado contêm uma forma comum, e de outro distinguem-se nos seus modos próprios. Contêm tanto a equivocidade como a univocidade. Em *Ordinatio*,³²⁰ a possibilidade de abstrair das realidades de denominação análoga um conceito comum e logicamente unívoco mostra que Duns Escoto optou por dar à metafísica uma unidade que liga todas as outras ciências.

Como determinamos esta ‘*natura* comum’? Já sabemos que pode ser definida como matéria indiferente e indeterminada ao singular e universal, e no entanto embora a *natura* seja uma unidade do real, isso não indica que ela é atual - pressuposta por uma operação universalizante do intelecto. Logo, não se define como comunidade real nas coisas, mas como o que se funda no intelecto na produção de um conceito universal. O universal, por seu lado, funda-se sobre uma realidade comum às coisas; esta realidade sobre a qual se funda o intelecto para predicar um conceito comum não é uma realidade comum em ato; é uma disposição dada nas realidades.³²¹

³¹⁶ Pode também qualificar apenas coisas reais (univocidade, equivocidade, e analogia reais), ou apenas conceitos (univocidade, equivocidade, e analogia lógicas).

³¹⁷ Ord I, d.3, p.1, q.3, n.163. Ainda, ‘(...) *l’univocité scotiste de l’être ne contredit pas l’analogie de l’être (...)*’ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 89.

³¹⁸ Em virtude da qual as coisas, apesar da sua diversidade real, podem ser ditas análogas e não puramente equívocas

³¹⁹ Ord I, d.3, p.1, q.2, nn. 27-34.

³²⁰ Ord. I, d.3, p.1, q.3, n. 163.

³²¹ Ex: o intelecto predica do preto e branco o conceito comum de cor, que pode não aparecer nas realidades múltiplas (pedra); faz isto para indicar uma ‘conveniência’ que é apreendida nas coisas.

A *haecceidade* em si não pode ser apreendida abstractivamente pelo intelecto humano, apenas intuitivamente. Ora, aquilo que nós apreendemos quando iniciamos o processo de conhecimento pelos sentidos é a *natura* que se encontra presente no singular (*ratio agendi* – a *natura* específica).³²² Entre a *haecceitas* e *natura* existe uma relação correlativa: a individualidade do sensível aparece como condição essencial da sensação, sem a qual a *natura* não poderia existir no sensível.³²³ O papel da *natura* é então um princípio de produção de similitudes na realidade³²⁴ que se funda no intelecto, isto tendo em vista os conceitos universais da realidade – este é o elo de ligação entre a constituição das coisas exteriores e a teoria do conhecimento escotista do real, isto é, o elo de ligação é a identidade exterior e inteligível da *natura*.

Em Demange encontramos as pertinentes questões: não tínhamos previamente afirmado um realismo inerente à *natura*?³²⁵ Porque rejeitamos agora um realismo estrito, que promove a existência do universal *in re*? A resposta vai no sentido de que não existe propriamente uma impossibilidade lógica em si, o que existe é uma impossibilidade para o intelecto do ente criado. A razão para isto reside no facto que tudo o que existe realmente é necessariamente uma determinação individuada, logo, colocar o universal como existente realmente seria afirmá-lo como individual e universal comum simultaneamente.³²⁶ Admitindo esta hipótese, resultava que a mesma natureza não poderia receber os acidentes, o que seria uma contradição.

Em suma, os pontos de contacto entre lógica e metafísica são visíveis – estes são as intenções primeiras que podem ser consideradas como puras realidades ou como conceitos universais predicáveis *in quid* dessas realidades. Segundo Gilson, aquilo que encontramos aqui é nada mais do que uma natureza comum (pela influência de Avicena), indiferente tanto à universalidade como à sua singularidade.³²⁷

³²² Demange, p. 277.

³²³ Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 113.

³²⁴ Sem o qual não haveria géneros ou espécies na realidade.

³²⁵ 'On est légitimement en droit de s'interroger sur la raison du rejet par Duns Scot d'un réalisme strict, c'est-à-dire de la thèse de l'existence de l'universel in re, ou encore thèse de l'immanence de l'universel. Pourquoi ne peut-on considérer que l'universel existe réellement dans les choses?' Demange, p. 278.

³²⁶ Demange, p. 279.

³²⁷ 'De ce que nous avons rencontré jusqu'ici, qu'y a-t-il que l'on puisse concevoir comme commun, et pourtant comme doué d'une unité propre que ne doive rien à l'intellect ? on ne voit qu'une chose qui soit telle, la nature commune d'Avicenne, prise dans son indifférence essentielle à l'universalité comme à la singularité' Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 110.

3. Acerca do conhecimento e da certeza

Relembramos e enumeramos todos os elementos necessários para que haja qualquer tipo de conhecimento, e posteriormente que desse conhecimento possa haver uma ciência: a natureza comum encontrada no sensível, a interação entre objeto e intelecto (que é atividade), o *phantasma* e a sua causalidade formal, a espécie inteligível – por estes elementos vai-se elaborando o conhecimento abstrativo; posteriormente, a passagem para um tipo de conhecimento distinto (passagem do conhecimento confuso para o conhecimento distinto) por meio da nomeação e definição. Postos estes elementos necessários para a produção do conhecimento, podemos então saber agora que tipo de conhecimentos se apresentam como certos e indubitáveis ao nosso intelecto.

3.1 - A verdade integral, sem iluminação divina

O enquadramento geral que nos é dado pela metafísica (como já sabemos, intimamente ligada à teoria do conhecimento escotista) é caracterizado por ser a condição de possibilidade ao conhecimento *pro statu isto*. Vimos, no capítulo anterior, a estrutura fundamental para essa possibilidade de conhecimento, bem como o caminho que todos os elementos necessários percorrem. Esta segunda parte do estudo preocupa-se com duas coisas: em primeiro lugar, a confirmação dessa condição do intelecto humano *pro statu isto* e a sua possibilidade em conhecer; em segundo lugar, todo o tipo de conhecimento que podemos conhecer com certeza. Independentemente dos argumentos e contra-argumentos a questão desenvolve-se sempre em torno do mesmo: o conceito de verdade sincera.

Apesar de haver variados pontos da sua obra que se debruçam sobre o problema do conhecimento humano (tal como por exemplo as questões 13-15 de *Quaestiones Quodlibetales*³²⁸ levemente revisitadas anteriormente) é em *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.4, que centramos agora a nossa atenção. Ainda assim, não é fácil ou imediato restringir o objeto de análise: a distinção terceira contém inúmeras questões sobre o tema; distinguimos aqui as que nos interessam para fundamentar o conhecimento certo - o principal problema em que se centra esta parte da obra escotista é em dar resposta à

³²⁸ Em *Quaestiones Quodlibetales*, procura-se saber se os actos de conhecer e de apetecer são essencialmente absolutos ou essencialmente relativos, e se em relação ao verbo, o intelecto possível é activo ou passivo.

possibilidade de **alguma verdade certa e sincera naturalmente conhecida pelo intelecto humano ser conhecida sem uma iluminação especial da luz incriada.**³²⁹.

Claro que, de acordo com toda a teoria escotista, facilmente conseguimos identificar esta ‘luz incriada’ com o intelecto divino. Como chega Duns Escoto a este conceito? De forma a esclarecê-lo fazemos aqui uma breve nota para recordar o que se deve entender por iluminação: este conceito utilizado pelo Doutor Subtil provém claramente de influência do pensamento agostiniano. Sendo verdade que Santo Agostinho nunca tratou esta teoria de uma forma sistemática, ainda assim é possível definir algumas teses que a delimitam – o ponto central deste conceito reside na exigência de um contacto imediato entre o intelecto humano contingente e o intelecto divino, isto para que haja alguma possibilidade de conhecer as verdades que se designam como certas e infalíveis. Retiramos de *Trindade* de Santo Agostinho que algumas leis, regras, normas ou razões eternas dirigem o conhecimento humano e constituem a base da sua certeza³³⁰ – concretamente, a passagem que é encontrada no livro XIV, cap. 15 da *Trindade*, onde se utiliza o conceito de ‘livro da luz’, será utilizada como um dos argumentos prévios à questão escotista.³³¹ Onde se vêem as regras? Certamente não na sua natureza, dado que seriam vistas na mente; pelo contrário, infere-se sobre regras imutáveis. Em consequência, onde poderiam estar senão no ‘livro da luz’ que se diz verdade?³³² Estas razões existem no intelecto divino, embora infelizmente Santo Agostinho não seja muito explícito acerca do contacto entre o intelecto contingente e o divino. É esta a teoria da iluminação que é contrária ao pensamento escotista.

Relativamente aos vários argumentos e teses contra que se podem apresentar face a esta questão, estes podem ser quase todos encontrados no pensamento de Santo Agostinho, especialmente em *Trindade*. Duns Escoto afirma que foram retirados estes

³²⁹ “*Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione*” *Ord* I, d.3, p.1, q. 4, n. 202. Devemos referir que encontramos também a tradução ‘integral’ para designar a verdade certa e sincera. A razão da nossa escolha é a terminologia mais próxima do autor.

³³⁰ Agostinho, Sto, *Trindade (De Trinitate)*, coord. Arnaldo do Espírito Santo, trad. Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Paulinas Editora, ed. bilingue, Coimbra, 2007, XIV, cap. 15, n. 21.

³³¹ Neste caso, que aparentemente se encontram contra a possibilidade de cognoscibilidade do intelecto humano.

³³² “*Ubi eas uident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista uideantur, eorumque mentes contest esse mutabiles, has uero regulas immutabiles uideat quisquis in eis et hoc lidere potuerit. Ube ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae ueritas dicitur (...)?*” Santo Agostinho, *Trindade XIV*, cap. 15, n. 21.

argumentos como poderiam ter sido retirados muitos outros dentro da obra agostiniana. Revisitamos aqui aqueles que poderiam fundamentar uma resposta negativa.

Poderíamos afirmar que a verdade indestrutível pode ser contemplada pelo intelecto humano; assim, a contemplação da verdade indestrutível a partir da qual poderemos definir a mente humana encontra-se de acordo com as razões eternas.³³³ Logo, as nossas convicções provêm da aprovação ou reprovação de regras imutáveis superiores ao homem. Existe uma razão superior à razão do intelecto humano, e que conseqüentemente pode julgar o inferior de acordo com regras eternas e imutáveis: portanto, compete à razão superior julgar as coisas corporais de acordo com estas.³³⁴

Duns Escoto recolhe argumentos (contra) acerca da verdade indestrutível e da razão superior, sendo que ambas se fundamentam em regras eternas – assim, este argumento refere-se finalmente à existência das razões eternas e imutáveis: prova-se que Santo Agostinho se referia às razões eternas existentes em Deus dado que afirma que cabe a poucos atingi-las. Se se estivesse a referir aos primeiros princípios, isto é, aos princípios gerais do conhecimento (tal como o princípio da não-contradição), caberia a muitos atingi-los dado que são comuns, evidentes e acessíveis a todos os homens.³³⁵ E onde estão escritas as regras senão no ‘livro da luz’ (isto é, no intelecto divino)? Se considerarmos o homem, que é corrupto e injusto, teremos de afirmar que este vê nessa luz, através da qual a justiça é impressa no seu coração – essa luz é a luz incriada.³³⁶ Se vemos a verdade (imutável), não a vemos em nós, mas acima da mente humana.³³⁷

Duns Escoto irá considerar também opiniões contrárias à sua ao longo da questão 4 de forma a delimitar melhor a sua posição.³³⁸ Ora, a teoria contrária seria que a certeza sincera apenas pode surgir por uma iluminação divina, nunca através dos exemplares criados - as representações derivadas das coisas sensíveis.³³⁹ É portanto, uma teoria da iluminação.³⁴⁰

³³³ In: Santo Agostinho, *Trindade*, IX, cap. 6, n. 9. (o cap. 15 também se refere a isto).

³³⁴ In: Santo Agostinho, *Trindade*, XII, cap. 21, n. 2.

³³⁵ In: Santo Agostinho, *Trindade*, XII, cap. 14, n. 23.

³³⁶ In: Santo Agostinho, *Trindade*, XIV, cap. 15, n. 21.

³³⁷ Santo Agostinho, mas neste caso, em *Confissões*, XII, cap. 25, n. 35.

³³⁸ Isto é especialmente referente ao pensamento de Henrique de Gand, Suma, a.1, q.2 “*Impugnatio opinionis Henrici et solutionem quaestiones. Contra istam opinionem primo ostendo quod istae rationes non sunt rationes fundamentales alicuius opinionis verae, nec secundum intentionem Augustini, sed sunt pro opinionem academicorum – secundo ostendo quomodo illa opinio academicorum, quae videtur concludi per istas rationes, falsa sit (...)*” *Ord.* I, d. 3, p.1, q.4, n. 218.

³³⁹ *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, nn. 210-211.

³⁴⁰ *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, nn 214-216.

Poder-se-ia, portanto, objetar que sendo o ente o primeiro adequado ao intelecto humano então segue-se que as noções gerais têm entre si uma ordem natural. A entidade, expressando uma maneira abstrata do que é um ente, é dita de uma forma absoluta - pode ser entendida em si mesma sem a intervenção de qualquer outra noção ou comparação. Estamos, portanto, a implicar uma comparação com o seu exemplar, isto é, algo que lhe esteja ligado e atribuído. O resultado disto seria que o ente seria entendido sob o aspeto da sua entidade, mas não sob o aspeto da sua verdade.

Também se poderia provar isto (o aspeto da verdade) de um ponto de vista do intelecto. Admitindo os atos necessários à inteligência da mente humana, segundo os escolásticos, então falamos de algumas operações. Em primeiro lugar, uma simples apreensão, onde se apreende o significado de algo sem lhe adicionar atributos negativos ou positivos. Em segundo lugar, a inteligência humana é capaz de compor e dividir, passar para o ponto onde através de juízos somos capazes de afirmar ou negar um qualquer predicado. Finalmente, em terceiro lugar, forma-se raciocínios, em que de premissas e proposições dadas, somos capazes de inferir outras de uma forma encadeada. Segundo isto, então não se poderá afirmar que se o ente pode ser concebido pela simples inteligência (por uma simples apreensão) então deveríamos poder conceber aquilo que é verdadeiro? No entanto, a verdade enquanto tal só pode ser concebida pela própria inteligência, que invariavelmente faz a operação de compor e dividir.³⁴¹

Temos, portanto, de encarar a divisão entre criado e incriado³⁴². O primeiro argumento da teoria da iluminação afirma que o exemplar criado é a espécie universal causada, ao passo que o exemplar incriado é a ideia na mente divina. Parece então impossível que através do exemplar adquirido por nós se tenha uma noção inteiramente certa da verdade da coisa. Prova-se isto pois o objeto a partir do qual o exemplar é extraído é mutável. Logo, não pode nunca ser causa de algo imutável. Atendendo à influência de Santo Agostinho - nada pode ser verdadeiramente conhecido quando se encontra a mutabilidade constante dos sentidos. A inteligência humana não pode ter certeza de algo em virtude de uma razão que não é imutável.³⁴³

Mas esta linha de pensamento que Duns Escoto se preocupa em contrariar não se pode fundamentar em nenhuma opinião verdadeira, apenas conduz à opinião dos

³⁴¹ Nota: a actividade própria do intelecto é conhecer o que é verdadeiro.

³⁴² Segundo a influência de Platão, em Timeu, temos em comparação, os exemplares fabricados e não-fabricados.

³⁴³ “*Prima ratio est talis: obiectum illud a quo abstrahitur exemplar est mutabile, igitur non potest esse causa alicuius immutabilis.*” *Ord I, d.3, p.1, q.4, n. 211.*

académicos e céticos, opinião essa, para o Doutor Subtil, falsa. Para Duns Escoto, estas razões parecem concluir uma impossibilidade humana de conhecimento natural.³⁴⁴ Isto prova-se:³⁴⁵ se o objeto está em constante mudança, logo é mutável, não se pode ter certeza a seu respeito. E se tal certeza não pode ser alcançada através de uma luz, então não poderá haver certeza quando o objeto é conhecido de maneira distinta daquela em que se apresenta. Por isso, não pode haver também certeza ao conhecer-se o mutável como imutável.³⁴⁶ Relativamente à mudança de objeto³⁴⁷ responde-se, portanto, que é falso. A razão desta afirmação é que a mutabilidade do objeto tem a sua razão na natureza do próprio objeto, sendo este mutável.³⁴⁸ De outra forma, o exemplar produzido por ele representa a própria natureza do objeto. Por isto, podemos afirmar que se a natureza (enquanto tal) tiver algum tipo de relação imutável com algo, então este algo e a própria natureza são representados cada um pelo seu exemplar como imutavelmente unidos. Assim sendo, através de dois exemplares produzidos por dois objectos mutáveis, no sentido das suas naturezas e não da mutabilidade, então podemos ter a noção da imutabilidade da união destes objectos. Mesmo que o objeto não produza o exemplar como mutável, se no entanto é mutável, como é que a relação dele com outro é imutável? É no sentido de que entre os termos não pode haver a relação oposta, nem pode, por outro lado, não haver a relação em questão. Tal relação é destruída se um dos termos for retirado.

Dito isto, como se garante que a proposição é necessária se a identidade de qualquer um dos termos pode ser destruída? Responde-se que quando a coisa não existe não tem identidade que seja real. Ou seja, se existe no intelecto, então tem identidade na medida que é um objeto conhecido, mas no entanto, esta identidade pode não existir, da mesma forma que um termo pode não ser conhecido. Portanto, a proposição que existe no nosso intelecto é necessária, mas apenas de um certo modo (*secundum quid*) – a condição para ser necessária de uma maneira absoluta seria a sua existência no intelecto

³⁴⁴ “*Istas rationes videntur concludere impossibilitatem certae cognitionis naturalis. (...) quia si obiectum continue mutatur, nec postest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione immutabilis (...)*”. *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 219.

³⁴⁵ Relativo a *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 211.

³⁴⁶ *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 219.

³⁴⁷ *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 211.

³⁴⁸ “*Non sequitur etiam, ‘si obiectum est mutabile, igitur quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicuius sub ratione immutabilis’, quia immutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile.*” *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, nn. 246.

divino, pois os extremos não têm uma identidade absoluta em nenhum modo de ser, exceto neste intelecto.³⁴⁹

Porém, algo pode ser representado sob o aspecto de imutável, embora aquilo que o representa seja em si mutável. Quando pensamos na essência divina, esta será representada no intelecto sob o aspecto de imutável por algo totalmente mutável, quer se trate de uma representação inteligível ou do próprio ato de conhecimento. Da mesma forma, já foi fundamentado que através do finito pode ser representado algo sob o aspecto de infinito.

Objeta-se também que a alma humana tem como característica própria de si a mutabilidade, e como consequência, é capaz de errar.³⁵⁰ No entanto, o exemplar que se encontra presente nela é mais mutável do que ela própria – como tal, não a pode regular plenamente com o objetivo de impedir a alma humana de errar.³⁵¹ Em suma, a alma necessita de uma influência que se lhe seja superior. Se não se pode ter certeza devido a esta mutabilidade do exemplar que se encontra presente na nossa alma,³⁵² dado que tudo o que a alma tem como seu objeto é mutável (mesmo o próprio ato de intelecção), então a alma não seria corrigida por nada que se encontre presente nela. Da mesma forma,³⁵³ a representação criada inerente na alma concorre com a representação incriada proveniente do exterior da alma. No entanto, não se pode ter conclusões quando se dá uma concorrência entre a natureza mutável e uma natureza que é incompatível com a mutabilidade. Desta concorrência apenas é possível seguirem-se conclusões sobre a contingência.

Duns Escoto responde, quanto à mutabilidade da alma, que esta pode ser entendida de duas maneiras:³⁵⁴ da afirmação para a negação e vice-versa (por exemplo, da ignorância para a ciência); ou de um contrário para o outro e vice-versa (por exemplo, da correção para a o engano). No primeiro sentido, a alma é mutável em relação a qualquer objeto e essa mutabilidade não é removida por nada formalmente existente nela; no segundo sentido, é mutável em relação aos complexos que não são

³⁴⁹ “quando res non est, non est identitas eius realis – sed tunc si est in intellectu, est identitas ut est obiectum intellectum, et necessaria secundum quid, quia in tali ‘esse’ extrema non possunt esse sine tale identitate, tamen illa potest non esse, sicut extremum potest esse non intellectum.” Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 248.

³⁵⁰ “Secunda ratio talis est: anima est ex se mutabilis et passiva erroris, igitur per nihil mutabilius ea potest rectificari sive regulari ne erret.” Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 212.

³⁵¹ Influência de Santo Agostinho, *De vera religione*, c. 30, n. 56.

³⁵² Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 220.

³⁵³ Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 217.

³⁵⁴ “dico quod in anima potest intelligi duplex mutabilitas: una ab affirmatione in negation, et e converso (...), alia quasi a contrario in contrarium (...).” Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 250.

evidentes pelos seus próprios termos (uma relação às proposições ou enunciados que não são evidentes por si mesmos). Em relação ao que é evidente pelos seus próprios termos, a alma não pode mudar neste segundo sentido de mutabilidade. Assim, os próprios termos apreendidos são a causa necessária e evidente da conformidade da composição feita com eles. Portanto, em sentido absoluto, se a alma é mutável da correção para o erro, não se segue que não possa ser corrigida por nada de si mesma. Pode, pelo menos, ser corrigida a respeito daqueles objectos acerca dos quais o intelecto não pode errar uma vez apreendidos os seus termos.

Finalmente, objeta-se que se o homem conhecer a verdade infalível, não é pela consideração do exemplar extraído da coisa pelos sentidos, mas sim pelo exemplar incriado.³⁵⁵ E no entanto, como explicar que Deus pode ser a razão do conhecimento, sem ser conhecido?³⁵⁶ A razão reside no facto seguinte: a luz incriada quando ilumina o intelecto, ilumina por iluminação indireta.³⁵⁷ Recorre-se ao exemplo da luz: o raio de luz do sol pode aparecer quer de uma forma direta, quer de uma forma indireta; embora o sol seja permanentemente a razão de se poder ver, vê-se através dele e não o que o referido realmente é. Assim, é necessária uma influência especial para o conhecimento humano. A perfeita noção de verdade apenas se dá quando as duas representações de exemplares, o exemplar criado que é inerente à mente humana e o exemplar incriado que procede de fora da mente humana, concorrem em simultâneo nesta.³⁵⁸ O verdadeiro não pode ser discernido do falso através do exemplar criado. Assim sendo, através do exemplar criado, pode-se ficar na dúvida; o que pode ser provado da seguinte maneira: se se apresenta como objeto, obtemos uma falsidade; se se apresenta como representação, obtemos a verdade. Perante esta incerteza, não podemos distinguir absolutamente quando se apresenta enquanto representação e enquanto objeto, e por essa razão segue-se que seja qual for o outro facto que concorra no conhecimento, não poderá haver certeza suficiente para distinguir o verdadeiro do verosímil.³⁵⁹

³⁵⁵ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, nn. 221-222.*

³⁵⁶ *‘Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi (...)’ Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 126.*

³⁵⁷ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, nn. 215-216.* Triplo papel desta luz, em relação ao acto de visão: 1- é luz estimulante; 2- é representação que modifica; 3- é exemplar que configura à sua semelhança.

³⁵⁸ *“Ultimo additur quod perfecta notitia veritatis est quando duae species exemplares concurrunt in mente: una inhaerens, scilicet creata, alia illapsa, scilicet non creata – et sic contingimus verbum perfectae veritatis.” Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 217.*

³⁵⁹ *“Tertia ratio: notitiam veritatis nullus habet certam et infallibilem nisi habeat unde possit ‘verum’ discernere a verisimili, quia si non possit discernere ‘verum’ a falso vel a verisimili, potest discerni falli; sed per exemplar praedictum creatum non potest discerni ‘verum’ a verisimili; ergo etc.” Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 213.*

A isto, Duns Escoto responde, da mesma forma que na concorrência de um conhecimento necessário com um conhecimento contingente apenas se pode gerar um conhecimento contingente, também o exemplar incriado não nos ajuda aqui, pois seria impossível um conhecimento certo em concorrência com um conhecimento incerto gerar um novo conhecimento certo.³⁶⁰ A representação que pode representar o sensível como um objeto nos sonhos seria sempre uma imagem sensível e não uma representação inteligível.³⁶¹ Se ao intelecto apenas estivesse presente uma imagem sensível, não seria possível distinguir o verdadeiro do verosímil; e mesmo que fosse inteligível tal não seria válido - o intelecto não pode tomar esta representação como sendo um objeto em si mesmo enquanto dorme. Mas como podemos ter a certeza de que a faculdade da imaginação não erra, já que é necessário que esta não erre para que o intelecto não erre também? Mais uma vez, esta verdade repousa no intelecto do homem – uma faculdade apenas erra quando se encontra indisposta;³⁶² é evidente para o intelecto que a faculdade da imaginação não se encontra indisposta quando estamos acordados, de tal modo que a imagem sensível se apresenta como um objeto, e isso não acontece durante o sono.

Que espécie de conhecimento seria possível através desta teoria da iluminação? Por um lado, o conhecimento deve ser obtido exclusivamente através do exemplar incriado, ou seja, através de Deus, visto que tudo o que é sensível não pode produzir um conhecimento certo, bem como é a razão do exemplar criado.³⁶³ Por outro lado, Deus não pode ser naturalmente conhecido pelo intelecto humano. A resposta é que o conhecimento teria de ser obtido por um ato divino voluntário.³⁶⁴

Antes de Duns Escoto definir completamente a sua posição, questiona-se acerca de algumas aceções aqui encontradas. Em primeiro lugar, pergunta o que é que se entende por *verdade certa e integral*, a verdade isenta de dúvida e engano.³⁶⁵ Admitimos por isso várias hipóteses. Em primeiro, parece claro que entendemos por

³⁶⁰ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, nn. 251-252.*

³⁶¹ “(...) *quia illa species quae potest repraesentare sensibile tamquam obiectum in somniis, esset phantasma, non species intelligibile.*” *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 251.* Relativo a *Idem*, n. 213.

³⁶² Por exemplo, a loucura.

³⁶³ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 214.*

³⁶⁴ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 216.*

³⁶⁵ “*Quaero quid intelligit per veritatem certam et sinceram? Aut veritatem infallibilem, absque dubitatione scilicet et deceptione (...). Aut intelligit de veritate quae est passio entis, et tunc cum ens possit naturaliter intelligi (...). Aut, alio modo, intelligit per veritatem, conformitatem ad exemplar (...).*” *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 258.* Relativo a *Idem*, n. 214.

isto aquela verdade que é infalível; tal é só possível por meio do que é puramente natural. Em segundo lugar, podemos entender esta verdade como atributo do ente – neste caso, como o ente pode ser conhecido naturalmente, o verdadeiro também pode ser conhecido na medida em que é seu atributo. Em conclusão, se a qualidade daquilo que é verdadeiro pode ser conhecido, então a verdade também pode ser conhecida, por meio do conhecimento abstrativo. Finalmente, em terceiro lugar, podemos ver esta verdade como tendo conformidade com o exemplar; contudo esta conformidade implica quer o exemplar criado, quer com o exemplar incriado. Pela conformidade com o exemplar criado fica evidente aquilo que Duns Escoto pretende provar; pela conformidade com o exemplar incriado esta só pode ser conhecida se o seu termo o for – é falso sustentar que o exemplar eterno é a razão do nosso conhecimento e que permanece desconhecido. Assim sendo, se uma relação só pode ser conhecida se o seu termo o for, não podemos de forma nenhuma afirmar que o exemplar eterno é a razão do conhecimento humano, mas que, por enquanto, permanece desconhecido.

Quanto ao intelecto, este pode conhecer por via de definição o que conhece de maneira confusa pelo método da divisão. Este conhecimento definitivo parece ser o mais perfeito conhecimento que lhe cabe – a partir de tal conhecimento perfeitíssimo dos termos, o intelecto pode conhecer o princípio, e a partir do princípio a conclusão.

E finalmente, acerca da *luz eterna* que se diz ser necessária para a posse da verdade integral;³⁶⁶ sendo necessária, ou esta não causa algo naturalmente anterior ao ato, ou causa algo naturalmente anterior ao ato e, neste caso, causa no objeto ou no intelecto. Não pode causar nada no objeto porque este, na medida em que existe no intelecto, não tem existência (em sentido) real mas apenas intencional. Portanto, o objeto não é suscetível de possuir nenhum acidente real. Se causa no intelecto, então a luz incriada só o move para conhecer a verdade integral mediante o seu efeito.³⁶⁷ Mas se a luz nada causa de anterior ao ato de conhecimento, então ou a luz sozinha causa o ato, ou causa esta verdade integral junto com o intelecto e o objeto (sendo esta última a opinião comum). No primeiro caso, o intelecto agente não tem nenhuma função no conhecimento da verdade integral, o que parece inadmissível, esta é a sua mais nobre

³⁶⁶ *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 260. Relativo a *Idem*, n. 215.

³⁶⁷ A opinião comum (Tomás de Aquino, Boaventura, etc..) parece atribuir o conhecimento à luz incriada. O conhecimento é visto no intelecto agente é efeito da luz incriada.

função.³⁶⁸ No segundo caso, se tal se afirmar, afirma-se a opinião comum de que Duns participa, de que a luz eterna, como causa remota, causa toda a verdade certa.

Como soluciona Duns Escoto esta questão? Concede-se que as verdades infalíveis são vistas *nas* regras eternas, mas o que quer dizer com ‘nas’ regras eternas? Isto pode ser tomado em vários sentidos, mais concretamente, sob quatro modos: como num objeto próximo; como no que contém o objeto próximo; como naquilo em virtude de que o objeto próximo move o intelecto; finalmente, como num objeto remoto.³⁶⁹ Devemos sublinhar que com isto se responde também aos argumentos iniciais, maioritariamente de influência agostiniana, que se apresentavam contra a posição escotista.

Sob este primeiro modo, isto é, que o intelecto conhece as verdades como num objeto próximo, admite-se que todos os inteligíveis são dotados de inteligibilidade em virtude do ato do intelecto divino.³⁷⁰ Que afirma Duns neste passo? Que há um conhecimento divino de todas as criaturas possíveis, quer elas venham a existir ou não. A existência é conteúdo ou objeto de pensamento – e por isso são dotadas de inteligibilidade. Eles são inteligíveis porque Deus os conhece. Nesses mesmos inteligíveis encontram-se visíveis todas as verdades que a seu respeito podem ser ditas – o intelecto compreende estes inteligíveis, e por isso compreende também as verdades necessárias. No entanto, estes inteligíveis são objectos secundários no intelecto divino – por essa razão, são verdade pois são conforme o seu exemplar, são luz porque manifestos mas, porém, são eternos apenas de um certo modo, porque a eternidade é uma característica do que existe realmente, e estes inteligíveis só têm existência de um certo modo.

O segundo modo supramencionado desenvolve-se quase como uma consequência do primeiro modo.³⁷¹ Assim, visto que o nosso intelecto vê as verdades na luz eterna, então afirma-se que o intelecto divino contém estas verdades como se fosse

³⁶⁸ Segundo Henrique de Gand, o agente que utiliza um instrumento não pode ter uma ação que ultrapasse a ação do instrumento; portanto, como o poder do intelecto agente não alcança o conhecimento da verdade integral, segue-se que a luz eterna, usando o intelecto agente, não teria possibilidade de exercer esta ação de conhecimento da verdade integral de tal maneira que o intelecto agente continuasse com o papel de instrumento.

³⁶⁹ “*Ad questionem igitur dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest ly ‘in’ accipi obiective, et hoc quadrupliciter: vel sicut in obiectum proximo, vel sicut in continente obiectum proximo, vel sicut in eo virtute cuius obiectum proximum movet, vel sicut in obiectum remoto.*” *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 261.*

³⁷⁰ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 262.*

³⁷¹ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, n. 263.*

‘um livro’, tal como St. Agostinho o menciona³⁷² – embora o livro não seja visto, são vistas as verdades. Aqui resta a dúvida: se não vemos estas verdades como existem no intelecto divino, então como se pode dizer que vemos na luz incriada (em sentido absoluto) pelo facto de vermos no que é luz incriada em sentido derivado, e que apenas existe no intelecto divino que conhece a luz em sentido derivado?³⁷³ A resposta será dada pelo terceiro modo.

Este terceiro modo contém três subdivisões.³⁷⁴ Em primeiro lugar, vemos na Luz eterna porque Deus produz os inteligíveis e dá-lhes um conteúdo inteligível determinado. Em segundo, Deus dá a estes inteligíveis a força de moverem um intelecto criado. Finalmente, Deus é a causa dos inteligíveis. Existe portanto uma dupla causalidade do intelecto divino: como verdadeira luz incriada que os produz, e como aquilo por virtude da qual os objectos produzidos movem atualmente o intelecto *pro statu isto*.³⁷⁵

Poder-se-ia objetar que os inteligíveis, como objectos secundários no intelecto divino, têm existência apenas de um certo modo, não sendo possível por esta razão atribuir-lhe uma operação verdadeiramente real. E se é uma operação que lhe é atribuída isso dá-se em virtude de algo que existe em sentido absoluto. Assim sendo, não lhes compete mover o intelecto. Assim, vemos no que é luz eterna apenas em sentido derivado. Mas de acordo com este modo, vemos na luz eterna incriada, como na causa imediata em virtude da qual o objeto próximo move o intelecto – o intelecto divino faz com que tenham, como objectos, um determinado conteúdo inteligível através do qual movem posteriormente o intelecto para o conhecimento certo.³⁷⁶ Se dissermos que o nosso intelecto vê na luz, porque a luz é causa do objeto – dizemos que compreendemos na luz do intelecto agente, causa que torna o objeto potencial em atual, ou a causa em virtude da qual o objeto move o intelecto (ou ambas).

Estas duas causalidades podem integrar uma terceira na qual se pode afirmar que vemos verdadeiramente na luz eterna.³⁷⁷ Poder-se-ia objetar contra estes dois modos que se afirma que vemos na luz eterna pois parece que se afirma que vemos em Deus como vontade – responde-se que o intelecto divino é sempre anterior ao ato da vontade divina,

³⁷² Santo Agostinho, *Trindade*, XIV, cap. 15, n.21.

³⁷³ Luz incriada em sentido absoluto – objecto primário do objecto divino, i.e., sua própria essência. Luz incriada em sentido derivado – objecto secundário do intelecto divino, i.e., os possíveis.

³⁷⁴ *Ord* I, d.3, p.1, q.4, nn. 265-276.

³⁷⁵ *Ord*. I, d.3, p.1, q.4, n. 267.

³⁷⁶ Primeira e segunda subdivisão.

³⁷⁷ Terceira subdivisão do terceiro modo.

isto é, em anterioridade lógica ou de natureza, e não em anterioridade temporal. O intelecto divino, na medida em que é anterior ao ato da vontade divina, coopera com os inteligíveis enquanto causa anterior, para a produção do efeito natural deles. Parece implicar uma contradição que algum intelecto forme tal composição não sendo conforme com os termos. Com efeito, embora Deus coopere voluntariamente para que o intelecto componha ou não estes termos, se os compuser a conformidade desta composição com os termos parece surgir necessariamente do conteúdo destes.

A partir do que foi anteriormente dito, podemos esclarecer também que não é necessária uma iluminação especial para ver nas regras eternas.³⁷⁸ Duns Escoto afirma através da influência de Santo Agostinho: os termos apreendidos e compostos são capazes de causar naturalmente a evidência da conformidade da composição dos termos. Pode-se supor que Deus coopere com os termos para a produção do seu efeito, mas por influência geral e não por uma necessidade natural; por necessidade natural entendemos a causa não-voluntária e não-livre, enquanto por influência, referimo-nos à causa voluntária e livre. No caso da causalidade divina em relação ao conhecimento humano, Duns Escoto mantém sempre que Deus age livremente, como causa livre, tratando-se por isso mesmo de uma influência geral. O conhecimento humano não exige nada a mais do que o que é exigido pelas leis gerais do relacionamento entre as criaturas (bem como as relações entre si) e Deus. No entanto, quer haja influência geral ou necessidade natural de influir nos termos para que produzam o seu efeito, é patente que não se requer nenhuma iluminação especial. Segundo o pensamento de Santo Agostinho,³⁷⁹ em *Trindade*, cap. 35, n. 20, o Doutor Subtil afirma que os filósofos vêm nas regras eternas muitas verdades necessárias – não é o contingente que é visto nas regras eternas, mas sim as verdades necessárias.³⁸⁰

Poder-se-ia no entanto objetar que Santo agostinho diz em sentido contrário que cabe a muitos ter conhecimento accidental – não por iluminação especial, mas sim por condições naturais, por iluminação geral, e no entanto cabe a poucos (almas puras) chegar às razões eternas.³⁸¹ Esta pureza não deve ser entendida como uma ausência de vícios, deve ser entendida como uma elevação do intelecto que consegue considerar as verdades tal como aparecem a si mesmas e não como aparecem às imagens sensíveis. A

³⁷⁸ Segundo Agostinho, só se vê nelas o que é necessário em virtude dos seus próprios termos. *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 269.

³⁷⁹ “*Et ex isto apparet qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videntur in regulis aeternis (...).*” *Ord.* I, d.3, p.1, q.4, n. 269.

³⁸⁰ Santo Agostinho, *Trindade*, IX, cap. 6, n. 9.

³⁸¹ Santo Agostinho, *Trindade*, XII cap. 14, n. 23.

coisa sensível exterior causa na faculdade da imaginação uma imagem sensível, confusa, e dotada de unidade accidental, representando-a.³⁸² Mas as verdades necessárias e primeiras são em virtude do próprio conteúdo dos termos, sendo estes abstraídos de tudo o que se encontra unido accidentalmente a eles. Assim, o intelecto que nunca compreende a totalidade senão num conceito accidental nunca compreenderá o conteúdo preciso do termo, graças ao qual o princípio é verdadeiro. Cabe a poucos chegar às razões eternas, dado que cabe a poucos ter compreensão do essencial e cabe a muitos ter conceitos accidentais. É no entanto de sublinhar que estes poucos não se distinguem por uma iluminação especial, mas sim por condições naturais visto que possuem um intelecto que abstrai mais.

Finalmente, pelo quarto modo, concebemos que as verdades são conhecidas na luz eterna como um objeto remoto do conhecimento.³⁸³ Como podemos entender este modo de conhecer? Duns afirma que a Luz Incriada é o primeiro princípio das realidades especulativas e o fim último das realidades práticas, como tal o que se pode conhecer deriva deles. Um ótimo exemplo do conhecer como num objeto remoto é por exemplo o conhecimento teológico. Este conhecimento, através de princípios derivados da luz eterna, é mais perfeito e anterior ao conhecimento derivado dos princípios próprios ao género. A verdade integral é conhecida deste modo pois é verdade sem mistura de não-verdade, ou seja, é conhecida através do primeiro de que são derivados os princípios para conhecer. Só Deus conhece desta maneira como totalmente íntegro, apenas Ele conhece as coisas através da sua essência; todos os outros intelectos são apenas movidos por um objeto distinto de si para conhecer alguma verdade pela virtude divina.

3.2 - Diversos conhecimentos certos

Qualquer conclusão que seja demonstrável a partir de princípios evidentes por si mesmos pode ser conhecida por qualquer mente humana. No entanto, Santo Agostinho denota que existe conhecimento por várias vias, nomeadamente pela experiência sensorial³⁸⁴ ou pela certeza dos nossos atos.³⁸⁵ Tal não implica que não tenhamos de

³⁸² *Ord I, d.3, p.1, q.4, n. 204.*

³⁸³ *Ord. I, d.3, p.1, q.4, nn. 277-278.*

³⁸⁴ *“exceptis enim quae in animum euniunt a sensibus corporis (...)”* Santo Agostinho, *Trindade*, XV, c. 12, n. 21.

³⁸⁵ *“hoc et in uoluntate certa similiter aduerti potest.”* Santo Agostinho, *Trindade*, XV, c. 12, n. 21.

duvidar da sua verdade, pois, por exemplo, existe certeza da verdade dos sentidos apenas quando a dúvida e o engano são excluídos da equação.

Estes argumentos, como já podemos adivinhar segundo o que foi referido no capítulo anterior, vão ser descartados por Duns Escoto; abre-se portanto a possibilidade de o intelecto humano *pro statu isto* poder conhecer sem a ajuda da luz incriada. Assim, o Doutor Subtil apresenta um argumento a favor desta tese, a qual se assume como ponto de partida para a sua posição. Este argumento é retirado de *Romanos* 1, 20, os atributos ‘invisíveis’ de Deus são claramente reconhecidos por meio das coisas que foram criadas, são as razões eternas; portanto, são conhecidas através das criaturas. Consequentemente, um conhecimento certo das criaturas dá-se antes de uma visão destas razões eternas.

Do que podemos então ter a certeza, que podemos conhecer? Para responder a esta questão, Duns Escoto irá seguir a linha de pensamento agostiniana, tal como foi acima usada para refutar as opiniões dos académicos. Para tal refutação, analisa a certeza de conhecimento da alma humana sob vários prismas sendo estes os seguintes: a certeza dos primeiros princípios e das certezas derivadas deles; aquilo que o homem é capaz de conhecer através da experiência; aquilo que o homem pode conhecer através dos seus atos; e finalmente, aquilo que pode ser conhecido através dos sentidos - esta breve parte da obra escotista é de notável clareza.

a) Certeza dos primeiros princípios e das conclusões que deles derivam³⁸⁶

Admitindo a existência de certas proposições evidentes por si mesmas (ou seja, *per se*), que necessariamente conseguem gerar certeza, chamamos-lhes os primeiros princípios. Os termos dos princípios evidentes por si mesmos têm tal identidade entre si que um deles evidentemente inclui de modo necessário o outro [termo]. Assim, o intelecto que compõe estes termos, pelo facto de que os apreende, tem em si a causa necessária da conformidade deste ato de composição com os termos que entram na composição – é-lhe necessariamente evidente.³⁸⁷ Logo, não se pode dar no intelecto a percepção dos termos e a sua composição sem que se dê a conformidade desta

³⁸⁶ “*De notitia principiorum et conclusionum*” *Ord* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 229.

³⁸⁷ “*Quantum ergo ad certitudinem de principiis, dico sic: termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendit eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio (...)*”. *Ord* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 230.

composição³⁸⁸, isto é, a percepção da verdade da composição. Bastará ao intelecto conceber, de uma forma correta, que um termo inclui o outro, sendo assim verdadeira a proposição que une ambos esses termos. Se se dá a certeza dos primeiros princípios, então também há certeza acerca das conclusões consequentes. Com a certeza acerca das conclusões consequentes queremos dizer as proposições que não são evidentes pelos seus próprios termos, mas o são por outros, isto é, *per aliud*, tal como se dá com o caso das conclusões por silogismo.³⁸⁹ A sua causa encontra-se nos princípios das quais foram deduzidas, portanto, se não nos fornece uma certeza que deriva do conteúdo inteligível dos seus próprios termos não é uma certeza imediata. Quanto à evidência do silogismo perfeito, também este nos oferece certeza para além de qualquer dúvida, pois deriva de princípios *per se*.

Esta certeza das conclusões consequentes dos princípios *per se* pode ser provada por um impedimento de existir o oposto de um princípio evidente presente no intelecto humano; fosse esse o caso, estariam a concorrer opiniões contrárias na mesma mente.³⁹⁰ Seria, de facto, impossível ter a composição de um princípio na nossa mente e a crença de que esta composição era falsa. Se temos a certeza acerca dos primeiros princípios também haverá necessariamente certeza acerca das variadas conclusões que daí podem ser retiradas.

Mas isto obriga-nos a pôr a questão - para efeitos de produção de conhecimento este não pode começar senão pelos nossos sentidos, captando tudo o que de inteligível existe; pode o intelecto errar acerca do conhecimento dos primeiros princípios e das suas conclusões acaso os nossos sentidos se enganem a respeito dos termos? Uma vez mais, Duns Escoto irá rejeitar esta possibilidade. O intelecto não tem os sentidos como causa mas apenas como ocasião ao conhecimento. Dado que o nosso intelecto só pode ter conhecimento dos termos simples se estes tiverem sido apreendidos pelos sentidos, mesmo que estes posteriormente sejam compostos pela mente.³⁹¹ De facto, apesar das sensações não serem a causa do conhecimento dos princípios (e consequentemente, da sua evidência ou certeza), elas são a causa do conhecimento do conteúdo inteligível dos termos. No entanto, se uma composição entre termos for evidente para o intelecto humano, este não precisa da certeza dos sentidos para produzir conclusões, necessita

³⁸⁸ Ex: não se podem dar duas coisas brancas sem que se dê a semelhança entre elas.

³⁸⁹ *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 233.

³⁹⁰ Aristóteles, *Metafísica IV*, c.3, 1005b.

³⁹¹ “*quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus*” *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 234.

apenas do seu próprio poder, visto que pode formular e reconhecer a certeza dos princípios sem qualquer ajuda dos sentidos. Não nos devemos esquecer que a primeira operação do intelecto *pro statu isto* é uma simples apreensão do conteúdo inteligível das coisas, apreensão esta que é verdadeira, ainda que tenha sido captada e produzida de um erro sensorial – “Podemos, com efeito, duvidar que a representação ‘branco’ represente algo branco, mas não podemos duvidar que representa a brancura.”³⁹² Desta forma, mesmo que nos enganássemos acerca dos termos que são apreendidos pelos nossos sentidos o intelecto nunca se enganaria a respeito dos princípios, dado que a causa da verdade estaria sempre presente em si.³⁹³ Desta forma, o conhecimento e a certeza que provêm dos primeiros princípios e das suas conclusões consequentes é um conhecimento que se encontra naturalmente acessível ao intelecto humano.

Isto leva-nos, porém, a questionar acerca das certezas obtidas por um segundo tipo de conhecimento, isto é, acerca daquilo que pode ser conhecido por experiência.

b) Certeza da experiência e do conhecimento sensível³⁹⁴

Este tipo de certeza provém do conhecimento através da observação de casos particulares a que modernamente denominamos de conhecimento indutivo: Duns Escoto afirma que não se conhece a totalidade dos casos particulares, apenas temos o conhecimento de muitos casos, bem como não temos experiência daquilo que acontece sempre mas apenas temos experiência daquilo que acontece muitas vezes. No entanto, aquele que tem experiência conhece infalivelmente pois ‘tudo o que resulta o mais frequentemente de alguma causa não-livre, isto é, que não resulta de uma escolha de livre arbítrio, é efeito natural desta causa’.³⁹⁵ Isto é uma proposição evidente para o intelecto, ainda que os termos tivessem sido recebidos pelos sentidos em estado de erro. De facto, que tal coisa resulta de específica causa é algo captado pela nossa experiência; seja qual for a diversidade dos acidentes que são experimentados, a mente humana consegue compreender que tal efeito deriva sempre de tal natureza.

Tentamos então explicar como é que o princípio acima exposto – tudo o que resulta mais frequentemente de uma causa não-livre é o efeito natural dessa causa- é evidente pelos seus termos. Duns Escoto distingue dois tipos de causa, a causa livre, que

³⁹² Cezar, p. 74.

³⁹³ “(...) intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis” Ord I, d.3, p.1, q.4, n. 234.

³⁹⁴ “De cognitis per experientiam.” Ord I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 235.

³⁹⁵ “quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae” Ord I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 235

remete para um livre-arbítrio, e a causa não-livre, onde este não existe. Dentro da causa não-livre encontramos ainda uma subdivisão entre causa causal e causa natural. A primeira, a causa causal, produz quer o seu efeito, quer o seu oposto; a razão disto é que o efeito é produzido por um acidente da causa; quando os acidentes da causa mudam, também mudam os efeitos. A segunda, a causa natural, produz constantemente o mesmo efeito, visto que o seu efeito é causado pela natureza inalterável da causa. Mas como distinguir os efeitos? Desde logo, pela observação de existência de livre-arbítrio na causa, e em seguida, pela frequência do efeito. Pela observação da frequência do efeito estamos não só a registar a sua repetição como também a existência e frequência dos acidentes. Quando uma mesma natureza produzir frequentemente o mesmo efeito, independentemente de toda a variação accidental, então pode ser concluído que tal efeito é causado pela natureza, e nunca pelos acidentes.

Podemos, portanto, ter um conhecimento da experiência ainda que não tenhamos uma experiência total, pois esta certeza procede de um primeiro princípio. Existem dois tipos de conhecimento que podem ser obtidos pela experiência. Para o primeiro tipo, tudo o que foi acima referido pode ser analisado quando se dá a experiência da conclusão.³⁹⁶ Admitindo que o Doutor Subtil entende por ‘método de divisão’ um processo de análise que permite a mente humana identificar os aspetos particulares que se encontram inseridos em categorias gerais, e sendo que aquilo que é válido para o geral tem de ser necessariamente válido para o particular, então as conclusões que são inferidas pela mente humana são inferidas por este método de divisão.³⁹⁷ Caso as conclusões sejam inferidas pelo método da divisão na mente humana, então, através de uma demonstração, a conclusão pode gerar mais certeza, visto ser conhecida através da sua causa.³⁹⁸ O que é conhecido através da experiência torna-se desta forma conhecido cientificamente devido à demonstração ‘porquê’ do efeito (a partir de um princípio evidente).

A conclusão que é experimentada pode levar a princípios evidentes pelos seus próprios termos. Neste caso, a conclusão pode ser conhecida com maior certeza através de tal princípio evidente pelos seus próprios termos antes de ser conhecida pela

³⁹⁶ O exemplo de Duns Escoto é a frequência dos eclipses lunares. *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 236.

³⁹⁷ “(...) *et tunc, supposita conclusione quia ita est, inquiritur causa talis conclusionis per viam divisionis: et quandoque devenitur ex conclusione experta ad principia nota ex terminis, et tunc ex tali principio noto ex terminis potest conclusio, prius tantum secundum experientiam nota, certius cognosci, scilicet primo genere cognitionis, quia ut deducta ex principio per se noto.*” Como tal, se pelo método de divisão algo for conhecido, assim o será com mais certeza pela sua causa. *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 236.

³⁹⁸ Isto é, uma demonstração ‘porquê’, fundamentando uma verdade, mas não uma demonstração ‘de que’, que apenas estabelece a verdade de um enunciado.

experiência, isto é, com a certeza do primeiro tipo de conhecimento pois é conhecido como deduzido de um princípio evidente em si mesmo.

Pelo segundo tipo podemos ter a experiência do princípio, mas de tal modo que não é possível, pelo método da divisão, encontrar um princípio evidente pelos seus próprios termos.³⁹⁹ A certeza deste tipo de conhecimento provém do princípio ‘o efeito mais frequente de uma causa não-livre é o seu efeito natural’. Mas segundo Duns Escoto este é o grau de conhecimento científico mais baixo. A razão para isto é que é possível, sem qualquer contradição, separar sujeito e predicado, o que não pode ocorrer num primeiro princípio. Assim, daqui retira-se que os conhecimentos da experiência, acaso não tiverem um princípio que mostre uma necessidade de união entre os termos, são conhecimentos certos mas não podem ser considerados absolutamente científicos, dado que não possuem em si uma absoluta necessidade.

Existe, portanto, a certeza acerca dos conhecimentos obtidos pela experiência. Claro que isto nos leva a perguntar: mas como pode a mente humana ter certeza daquilo que cai sob os atos dos sentidos? Como podemos demonstrar que os objectos exteriores são como nos aparecem à mente? Para conseguirmos dar resposta a esta questão, apenas dois cenários são possíveis: ou as mesmas coisas (objectos) que aparecem perante os diversos sentidos têm aparências opostas, ou pelo contrário, todos os sentidos que conhecem o objeto têm o mesmo juízo sobre ele.⁴⁰⁰

No caso de se dar a primeira hipótese, em todos os casos há certeza do que é verdadeiro e de qual sentido está errado; vejamos um dos exemplos dado por Duns Escoto:⁴⁰¹ considere-se um bastão que se encontra parcialmente imerso em água; o que acontece à primeira vista é que a visão humana dirá, por mera ilusão, que o bastão se encontra quebrado. E no entanto mesmo ao referir este exemplo temos a certeza de que tal não passa de uma ilusão – como podemos afirmar que mesmo vendo o bastão quebrado na linha d’água sabemos que de facto não se encontra quebrado? Segundo Duns Escoto, isto acontece em virtude de alguma proposição que repousa na alma e é mais certa que qualquer juízo que provém dos sentidos. Ou seja, é a afirmação de que

³⁹⁹ O exemplo de Duns Escoto: esta erva de tal espécie é quente. *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 237.

⁴⁰⁰ “*Sed quomodo habetur certitudo eorum quae subsunt actibus sensus, puta quod aliquid extra est album vel calidum, quale apparet? respondeo. Aut circa tale cognitum eadem opposita apparent diversis sensibus, aut non, sed omnes sensus cognoscentes illud, habent idem iudicium de eo.*” *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 240.

⁴⁰¹ O segundo exemplo é referente às distâncias: a visão humana considera sempre que aquilo que se encontra a uma maior distância parece menor do que realmente é.

o intelecto não depende nunca dos sentidos como de uma causa, mas apenas como uma ocasião. Para concluir o exemplo do caso do bastão que se encontra parcialmente imerso em água, sabemos e temos como proposição na nossa alma de que nada pode ser partido por algo que é mais mole (ou seja, a água não pode partir madeira) – esta proposição é evidente pelo conteúdo dos termos, e o seu oposto implicaria uma contradição. Assim, o intelecto nunca se poderá enganar.⁴⁰²

No caso de se dar a segunda hipótese então o nosso intelecto tem a certeza sobre a verdade daquilo que é conhecido pelos sentidos⁴⁰³ – ou seja, a situação é provada pelo princípio, acima exposto, que afirma que tudo o que resulta o mais frequentemente de uma causa não-livre é o seu efeito natural, ou melhor, a representação produzida e captada pelos sentidos é o efeito natural de uma causa.⁴⁰⁴ Em suma, tal objeto é como se apresenta na representação naturalmente por si reproduzida, e assim, o intelecto não se engana mesmo que todos os sentidos se enganassem.

Para rematar, sempre que a razão determina que o sentido errou, não o faz por meio de algum conhecimento adquirido pelos sentidos como causa mas apenas por meio de algum conhecimento ocasionado pelos sentidos. Inferimos isto por princípios evidentes por si mesmos, bem como dos atos dos sentidos que conhecem que tal efeito acontece o mais frequentemente. Em suma, existe certeza relativamente ao conhecimento sensível, dado que existem primeiros princípios que conseguem assegurar o conhecimento através do mundo exterior.

O que daqui se retira é que independentemente de um conhecimento ser imediatamente certo ou de somente ganhar certeza através de primeiros princípios, todos eles se encontram acessíveis ao nosso intelecto *pro statu isto*. E se são acessíveis segundo esta forma, então não é necessária uma iluminação divina para a produção de conhecimento.

c) Conhecimento dos nossos próprios atos⁴⁰⁵

Duns Escoto afirma que temos certeza de muitos dos nossos atos, tal como temos a certeza dos primeiros princípios evidentes por si mesmos. Tem-se a certeza de

⁴⁰² *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 242-244.

⁴⁰³ *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 241.

⁴⁰⁴ O mais frequentemente.

⁴⁰⁵ “*De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum sicut de primis et per se notis (...).*” *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238

estar acordado como algo evidente por si mesmo,⁴⁰⁶ (*per se*), e não *per aliud*. No entanto este tipo de proposições é contingente. Elas não são evidentes pelo conteúdo dos termos, pois este tipo de proposições não obriga a composição ou divisão dos termos, a sua evidência provém do conhecimento indutivo. Como já sabemos, o conhecimento indutivo é o conhecimento da existência atual do objeto e, como tal, algo que é contingente pode ser conhecido através da intuição.⁴⁰⁷ Se tal conhecimento é caracterizado por um contacto direto entre o intelecto *pro statu isto* e o existente, então o que poderia estar mais presente e unido ao nosso intelecto senão os nossos próprios atos?

Da mesma forma, também se tem certeza de muitos atos que estão no nosso poder (por exemplo: eu entendo, eu ouço, etc.). Existe, por exemplo, certeza de que vejo, mesmo que não possa ter a certeza de que aquilo que vejo é separado ou não de um sujeito, ou que exista uma ilusão criada pelo meio e circunstâncias em que estou a ver, ou se aquilo que o meu sentido de vista produz algum tipo de ilusão, etc. Nestas circunstâncias, isto é, que a nossa visão produza ilusões, ainda assim a visão estaria verdadeiramente presente, quer a visão seja uma ação, quer receção, ou ambas.

Acaso a ilusão não se produzia no órgão próprio mas em algo de próximo, dar-se-ia a impressão de uma representação igual à que seria impressa, mas independentemente a vista veria na mesma.⁴⁰⁸ Embora não sejam as mais perfeitas, estas são verdadeiras imagens, porque há distância suficiente entre as representações e o órgão principal da visão.

Como diferenciamos as sensações que são erróneas das sensações que são verdadeiras, ou ainda, como sabemos que a faculdade da imaginação não erra, visto que é pré-requisito que esta não erre para o intelecto também não errar? Recordamos, que para termos uma certeza, temos de remetê-la aos primeiros princípios. Em Ord I, d.3, p.1, q. 4, n. 253 Duns Escoto refere dois princípios que são imediatamente evidentes: em primeiro lugar, que uma faculdade não erra a respeito do seu objeto proporcionado, a menos que se encontre indisposta, e em segundo lugar, que a imaginação não está indisposta quando nos encontramos acordados. Com estes dois princípios, basta estarmos cientes de que nos encontramos acordados para haver certeza de que existem objectos que correspondem às nossas sensações. Como já se tinha provado, o facto de

⁴⁰⁶ Influência de Aristóteles, Livro IV, *Metafísica*, 1011, a 3-13.

⁴⁰⁷ Ord I, d.3, p.1, q.4, n. 253.

⁴⁰⁸ Influência de Santo Agostinho, *Trindade*, XI, c.2, n.4.

estarmos acordados é evidente imediatamente, portanto, quando estamos acordados, temos certeza do mundo sensorial.⁴⁰⁹

Mesmo contra aqueles que dizem que rejeitam estas evidências, Duns Escoto responde que estes agem como se as aceitassem.⁴¹⁰ Quando se diz: parece que vejo, quando tal não acontece; ou parece que ouço, quando tal também não acontece; como tal, não pode haver certeza acerca dos nossos atos - Duns Escoto responde que uma coisa é mostrar que uma determinada proposição é verdadeira, outra coisa é mostrar como é que ela é verdadeira. Se se admite que nenhuma proposição é evidente por si mesma, então daqui não se avança, dado que é evidente que se comete um erro. Se se admite que alguma proposição é evidente por si mesma e que uma faculdade indisposta pode errar (como erra nos sonhos), então para que alguma proposição seja conhecida como evidente em si mesma é necessário que se possa conhecer quando é que uma faculdade se encontra indisposta ou não; como tal, é possível ter noção a partir dos nossos atos de que uma faculdade se encontra disposta. A quem diz que ‘parece que se vê, quando isso não acontece’, responde Duns que tal poderia parecer que é pensável o oposto de um princípio evidente por si mesmo. Mas daqui não se segue que tal princípio não seja evidente por si mesmo, como também não se segue que não o seja para quem ouve, que ele ouve – a respeito de ambas as verdades, uma faculdade indisposta erra, mas uma faculdade disposta não, sendo evidente por si mesmo quando é que ela se encontra indisposta ou não, pois se tal não acontecesse nunca seria possível reconhecer qualquer proposição como evidente por si mesma.

Conclusão

Duns Escoto inicialmente afirma que o nosso intelecto que se encontra *in via* não tem o poder absoluto de compreender todas as coisas apenas tendo por base a sua singularidade, e conseqüentemente, a sua existência em si mesma. A isto se chama o conhecimento limitado a um «estado presente», ou por uma linguagem escotista, ao estado *pro statu isto*. Aquilo que acontece é uma constante alternância entre um conhecimento abstrativo e um conhecimento intuitivo. O tipo de conhecimento

⁴⁰⁹ A certeza de que estamos acordados também pode ser provada pelo facto de que somos capazes de apreender representações inteligíveis. *Ord I*, d.3, p.1, q.4, n. 251.

⁴¹⁰ *Ord I*, d. 3, p. 1, q. 4, nn. 254-256.

abstrativo é aquele que se utiliza para a maior parte das operações e processos de conhecimento, não invalidando que exista um outro tipo de conhecimento especificamente utilizado em algumas situações capazes de gerar certeza.

Esse conhecimento intuitivo é caracterizado pela capacidade de apreender o objeto pela sua existência, pelo facto de se encontrar presente «na sua singularidade». Sob outra forma, podemos dizer que os seus termos se unem e se tocam nesta apreensão. Nas nossas questões escolhidas, concretamente em q. 4, encontramos um caso ilustrativo desse tipo de conhecimento: a certeza que podemos ter dos nossos próprios atos. De facto, não existe propriamente uma mediação processual típica do conhecimento abstrativo. O caso do conhecimento intuitivo não se encontra diretamente tratado nestas questões, nem tão pouco até onde pesquisámos; e no entanto não podemos deixar de o mencionar, não apenas pela sua contraposição ao conhecimento de tipo abstrativo mas também pelas pequenas pistas que o Doutor Subtil nos vai dando ao longo destas questões. Resta afirmar que neste tipo de conhecimento, a mudança de objeto para o nosso intelecto *pro statu isto* não é muitas vezes realizada. Ou seja, grande parte daquilo que se pode conhecer intuitivamente não se encontra disponível ao nosso intelecto, pelo facto deste ser finito e se encontrar confinado a determinadas limitações humanas. O exemplo máximo deste tipo de conhecimento seriam as revelações sobrenaturais e do aspeto divino não acessíveis ao homem – apenas quem vê estas «revelações» sob os seus próprios termos se encontra apto a compreendê-las e daí retirar conhecimento.

De um outro modo, encontramos o conhecimento abstrativo e a sua caracterização é precisamente essa necessidade de apreender qualquer tipo de conhecimento através de um meio processual. Se a grande parte daquilo que é referente ao conhecimento intuitivo não pode ser apreendido pelo intelecto humano *pro statu isto* devido à inadequação do objeto, no conhecimento abstrativo o objeto do nosso conhecimento encontra-se devidamente apto a ser compreendido e apreendido pelo nosso intelecto. O que queremos dizer com isto é que pela metafísica somos capazes de reajustar e procurar aqueles elementos indispensáveis ao conhecimento – e isso é feito não pela individualidade (*haec*) do objeto em si, mas pelo ente. Os objectos são então apreendidos porque procuramos a sua entidade, a sua quiddidade. É esta possibilidade que a metafísica do ente enquanto ente nos proporciona – a própria possibilidade de conhecimento humano sem ter a necessidade de recorrer a uma ajuda divina ou exterior. Renuncia-se portanto a uma teoria da iluminação.

Portanto, a grande diferença entre ambos os tipos de conhecimento reside nessa dualidade entre essência e existência. Enquanto o conhecimento intuitivo apreende através da existência dos objectos, o conhecimento abstrativo apenas conta com a essência destes para a produção de conhecimento. Relativamente ao conhecimento abstrativo em que é que isto se traduz? Em primeiro lugar, numa determinação fundamental das instâncias necessárias ao conhecimento, intelecto e objeto. O primeiro tem a função de apreender o objeto, enquanto o segundo ‘quer’ ser apreendido pelo intelecto. Em toda a tradição, estes dois elementos não podem faltar quando se pretende chegar a qualquer conhecimento que seja; ainda assim a questão encontra-se não tanto nos elementos necessários para a obtenção de conhecimento mas sim na forma como estes interagem entre si. A pergunta que mais rapidamente se forma é qual destes elementos pode ser considerado o mais significativo, ou talvez aquele que mais contribui para o processo de conhecimento humano. A razão para tal é a influência do meio ideológico contemporâneo ao autor que frequentemente cindia a funcionalidade e significância quer de intelecto quer de objeto. No entanto, tal como é bastante próprio da sua postura, Duns Escoto opta por construir um meio termo harmonioso entre estas duas instâncias: ambas trabalham com o mesmo grau de necessidade ou funcionalidade para o conhecimento do homem em via (*Homo Viator*). Não pode ser o intelecto mais perfeito do que o objeto, dado que é aí que se processa grande parte do conhecimento? Com efeito, esse mesmo conhecimento processual constante é o que a faz ser considerada uma atividade, embora finita. Ambas as instâncias, enquanto independentes e isoladas (*per se*) podem ser consideradas como perfeitas em si mesmas, não necessitando de nada mais para a sua plenitude; mas na concorrência do conhecimento, elas necessitam da causalidade uma da outra, formando um todo constitutivo, um *unum per se*. De facto, é no intelecto que se processa a maior parte do conhecimento formal, conferindo-lhe uma maior perfeição; mas por esta constante e simultânea indispensabilidade de ambas as causas de conhecimento para a formação cognitiva, o que é realmente importante é a sua interação necessária.

O processo que se desenrola no conhecimento abstrativo é caracterizado pela apreensão da *natura* que se encontra presente no objeto. O que é esta natureza? É aquilo que o intelecto *pro statu isto* é capaz de apreender da quiddidade do seu objeto. Como já foi referido, o objeto dos nossos sentidos não é o propriamente o singular, por muito que o conhecimento abstrativo comece sempre a sua construção cognitiva com aquilo que se encontra ao alcance destes, é, por outro lado, a natureza que lá se encontra, isto é, a

natura. Ora, o que pretendemos afirmar com isto é que não percebemos a sua individuação determinada, a chamada *haecceitas*, mas apenas a sua natureza comum. O processo entre estas duas causas, após a apreensão da *natura*, inicia-se com o intelecto agente que produz e causa com a concorrência do *phantasma*, uma realidade denominada espécie inteligível, capaz de representar o objeto. Posteriormente, a espécie inteligível e o intelecto possível formam o conceito, e em último caso, a própria inteção.

Posto isto, que pode o intelecto humano *pro statu isto* conhecer? Na verdade, tudo aquilo que é deve ser considerado inteligível e acessível ao nosso conhecimento, mesmo que nos estejamos a referir ao conhecimento divino. Ora, como podemos ter acesso ao conhecimento divino que tão longe parece do nosso intelecto? A forma encontrada por Duns Escoto resume-se à teoria da univocidade do ente, já que esta se estende a tudo o que é; por esta o intelecto humano é capaz de reconhecer um conceito que se apresente como igualmente unívoco a Deus e às Suas criaturas. Isto pode ser analisado por meio de três ordens: a ordem da origem, perfeição e da adequação. Na ordem da origem processamos o conhecimento confuso, dado primordialmente pelos nossos sentidos, até a um conhecimento distinto – esta conversão sendo feita pela «definição». Conhecemos em primeiro lugar o conceito de espécie especialíssima, como conceito conhecido por nomeação. Abstrai-se do conceito confuso um novo conceito universal que significa a coisa adequada, ainda que indeterminada. Finalmente, conhecemos agora a coisa distinta, adequada e determinada.

Relativamente à ordem da perfeição, nesta procura-se aquele objeto que é o mais perfeito de todos (Deus); esta ordem de perfeição pode ser compreendida simultaneamente com a ordem de adequação. Na ordem da adequação procura-se a *causa praecisa*, consequência do facto de que todo o ente é inteligível. *Causa praecisa* é aquilo que faz com que todos os outros objectos sejam conhecidos por essa faculdade, independentemente de serem reconhecidos virtualmente ou por predicação.

Seguindo esta progressão de conhecimento possível para o intelecto *pro statu isto* impõe-se a questão: pode o conhecimento de Deus englobar-se neste conhecimento certo, passando de confuso para distinto? E neste mesmo sentido, que podemos realmente conhecer de uma forma certa? À primeira parte da pergunta responde-se positivamente. Como já sabemos, pela afirmação da tese da univocidade do ente obtemos um conceito que é comum a Deus e à criatura capaz de nos oferecer essa cognoscibilidade (é importante que se tenha em mente que esta comunidade se funda

num conceito, e não propriamente uma categoria real). De facto, o conceito de ente comum e unívoco é capaz de englobar toda a inteligibilidade daquilo que é. À segunda parte da pergunta responde-se que existem vários tipos de conhecimentos dos quais o intelecto *pro statu isto* pode estar certo: a certeza dos primeiros princípios e das conclusões daí derivadas, a certeza daquilo que é conhecido por experiência, a certeza dos nossos próprios atos, e finalmente, a certeza que provém dos nossos sentidos. Ora, parece que todos estes tipos de certeza se resumem de certa forma a uma reunião de conhecimentos contingentes, e se assim for, a sua certeza implica a dispensa de uma ajuda da iluminação ou revelação superior.

Este é o ponto realmente essencial a ser compreendido. Por uma teoria da iluminação, o conhecimento tem de ser obtido exclusivamente através do exemplar incriado (Deus), visto que tudo o que é sensível não pode produzir um conhecimento certo. No entanto, por outro lado, Deus em si não pode ser naturalmente conhecido pelo intelecto humano. Aquilo que resta é a obtenção de conhecimento por um ato divino voluntário. Pelo contrário, segundo a teoria escotista do conhecimento suportada pela tese da univocidade do ente isto pode ser invertido. O conceito de ente que se aplica aos objectos oferece-nos a possibilidade de adquirir um verdadeiro conhecimento; e pela comunidade que lhe é inerente (*ens communissime*) sabemos que essa certeza de conhecimento pode ser aplicada ao conhecimento de Deus. Uma certeza que aparece através do conceito de ente e não dos objectos da realidade é a chave.

Dito isto, chegámos ao ponto inicial do nosso estudo: o conceito de ente que nos é oferecido pela metafísica. O ponto de ligação entre a metafísica e o conhecimento escotista encontra-se aqui: o conhecimento daquilo que é acessível ao intelecto finito só é possível porque a teoria escotista nos leva primeiro a considerar a metafísica. Desta forma, são ambas necessárias para a produção de conhecimento do intelecto humano – isto sem a ajuda de uma iluminação divina. A metafísica do ente escotista é, de facto, a metafísica da possibilidade de conhecimento.

Índice onomástico

Agostinho, Santo – 77-80, 82, 86-89, 96.

Aristóteles – 1, 4, 7-9, 35-36, 46, 49-52, 67, 69, 70, 73, 75, 91, 95.

Averróis – 34.

Avicena – 4, 11, 31-32, 35, 37, 48, 59, 60, 73, 70, 76.

Bérubé – 15, 17, 23-24, 28.

Blanc – 7, 9, 10.

Boaventura – 13, 44, 85.

Boécio – 70.

Boulnois – 20, 70-71, 73-74.

Carvalho, Mario Santiago de – 11, 44.

César, Ribas César – 16, 24, 91.

Damasceno, João – 55.

Demange – 58, 71-73, 75-76.

Duns Escoto – 2-7, 9-15, 18-22, 25-27, 30-32, 34, 36-43, 45-25, 50-62, 64-70, 72-75, 77-80, 82-99.

Doutor Subtil – v. ‘Duns Escoto’.

Filósofo – v. ‘Aristóteles’

Freitas, Manuel Barbosa da Costa – 10, 15, 19-20, 23, 25-26, 28-30, 37, 44, 61, 67.

Gand, Henrique de – 13, 55, 58, 85.

Gilson, Étienne – 3-6, 11-12, 17, 32-33, 38, 40, 44-45, 46-47, 50, 57, 69-73, 75-76.

Gonçalves, Joaquim Cerqueira – 3, 11, 25, 30, 31, 38, 61.

Gregório – 50, 52.

Henrique de Gand – 18-19, 32, 44, 79.

Honnefelder – 9, 10.

Manzano, G – 6-7, 18, 22-23, 27-28, 30, 33, 65.

Martins, Maria M. Brito – 11, 40.

Pasnau – 19, 25.

Pich, Roberto – 15-17, 39.

Platão – 32,44, 41, 80.

Porfírio – 70.

Sócrates – 41.

Sondag, G. – 10, 46, 62, 65-66, 70.

Tomás de Aquino – 13, 19, 32, 34, 44, 58, 85.

Bibliografia

Obra de Referência

Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia, Ordinatio I*, d. 3, p. 1, qq. 1, 2, 3, 4, Iussu et Auctoritate, RMI P. Augustini Sépinski, Praeside P. Carolo Balic, Studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis, 1956.

Obras de Duns Escoto traduzidas

João Duns Escoto, *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. Mario Santiago de Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1998.

Duns Escoto, *Tratado acerca del Primer Principio*, trad. Feliz Alluntis, Edición Bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1989.

VVAA, *Os Pensadores – seleção de textos de John Duns Scot*, trad. C.A. Nascimento e R. Vier, ed. Victor Civita, São Paulo, 1973.

Manzano, Guzmán I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Editorial Espigas, Murcia, 2000

Obras de outros autores antigos e medievais

Agostinho, Sto, *Trindade (De Trinitate)*, coord. Arnaldo do Espírito Santo, trad. Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Paulinas Editora, ed. bilingue, Coimbra, 2007.

Aristóteles, *Categorias*, trad. Silvestre Pinheiro Ferreira, Guimarães Editores, Lisboa, 1994.

Aristóteles, *Métaphysique*, introd. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1970.

Tomás de Aquino, Sto, *Suma Teologica*, trad. Francisco Barbado Viejo, intro. Fr. Santiago Ramirez, Ed. Catolica, Madrid, 1969.

Bibliografia secundária

Bérubé, Camille, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Presses Universitaires de Montréal, Paris & Montréal, 1964.

Blanc, Mafalda Faria, *Metafísica do Tempo*, Instituto Piaget, D.L., Lisboa, 1999.

Bréhier, Émile, *La philosophie du Moyen Age*, Éditions Albin Michel, Paris, 1971.

Cezar, César Ribas, *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996.

Cross, Richard, *Duns Scotus*, Oxford University Press, New York & Oxford, 1999.

Demange, D., Jean Duns Scot – *La théorie du savoir*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007.

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, *O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto*, in: Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. XII, fascículo 2, Lisboa, 1982.

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres – Itinerários Filosóficos*, Ed. Verbo, 2004.

Ghisalberti, Alessandro, *Giovanni Duns Scoto – Filosofia e Teologia*, Ed. Biblioteca Francesca, Milano, 1995.

Gilson, Étienne, *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1952.

Gilson, Étienne, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

Gilson, Étienne, *L'être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987.

Gonçalves, Joaquim Cerqueira, *Distinção de Essência e Existência no pensamento de Duns Escoto*, Dissertação de Licenciatura, 1962.

Gonçalves, Joaquim Cerqueira, *Humanismo Medieval*, Braga, 1971.

Honnefelder, Ludger, *La métaphysique comme science transcendantale – entre le Moyen âge et les Temps modernes*, trad. Isabelle Mandrella, Presses Universitaires de France, Paris.

Manzano, Guzmán I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Editorial Espigas, Murcia, 2000.

Manzano, Guzmán I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, Editorial Espigas, Murcia, 2009.

Martins, Maria Manuela Brito, *A composição do ens finitum e infinitum e os predicáveis em Duns Escoto, Infinitum non repugna tenti*, in: *Itinerarium – João Duns Escoto*, Revista Quadrimestral de Cultura, dir. Manuel Barbosa da Costa Freitas, Editorial Franciscana, nº 196, Ano LV, Setembro-Dezembro de 2009.

Prentice, Robert P., *The basic quidditative metaphysique of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, Edizioni Antonianum, Roma, 1997.

Sondag, Gérard, *Duns Scot – La métaphysique de la singularité*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2005.

Boulnois, Olivier, *Les catégories selon Duns Scot*, pp. 357-376, In: VVAA, *Giovanni Duns Scotus – studie e ricerche nel VII centenario della sua morte*, coord. Martín Carbajo Nuñez, ed. Antonianum Roma, 2007.

Bulnois, Olivier, *Être et Représentation*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1999.

Pasnau, Robert, *Theories of cognition in the later middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Pich, Roberto Hofemeister, *Cognitio intuitiva e modalidades epistêmicas*, in: *Itinerarium – João Duns Escoto*, Revista Quadrimestral de Cultura, dir. Manuel Barbosa da Costa Freitas, Editorial Franciscana, n° 196, Ano LV, Setembro-Dezembro de 2009.

Pulido, Manuel Lázaro, *El ser unívoco, profundidas ontológica de la analogia estética. La metafísica franciscana*, in: *Itinerarium – João Duns Escoto*, Revista Quadrimestral de Cultura, dir. Manuel Barbosa da Costa Freitas, Editorial Franciscana, n° 196, Ano LV, Setembro-Dezembro de 2009.

Vignaux, Paul, *A Filosofia na Idade Média*, trad. Maria Jorge V. de Figueiredo, Editorial Presença, Lisboa, 1994.

VVAA, *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso Scotistico Internazionale*, Roma 9-11 Marzo, 1993, a cura di Leonardo Sileo, Edizioni Antonianum, 1995, pp. 475-508, 561-570.

Edições electrónicas

John Duns Scotus, The Franciscan Archive, <http://www.franciscan-archive.org/scotus/index.html>

Dicionários

Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Ed. Verbo, Lisboa-S.Paulo, 1999.