

Mário João Rosas Rebelo Correia

*A Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto,
principaliter tamen naturalis philosophie* de Frei Gomes de
Lisboa – um escotista no Renascimento italiano

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pelo
Professor Doutor José Meirinhos
e coorientada pela Professora Doutora Lidia Lanza

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Setembro de 2015

A Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto,
principaliter tamen naturalis philosophie de Frei Gomes de
Lisboa – um escotista no Renascimento italiano

Mário João Rosas Rebelo Correia

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia orientada pelo Professor Doutor
José Meirinhos
e coorientada pela Professora Doutora Lidia Lanza

Membros do Júri

Professora Doutora Paula Oliveira e Silva
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Professora Doutora Sofia Miguens
Faculdade de Letras – Universidade do Porto

Professor Doutor José Meirinhos
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Classificação obtida: 19 valores

Sumário

Sumário	5
Agradecimentos.....	6
Resumo.....	7
Abstract	8
Introdução.....	9
1. Contextualização	13
1.1. Vida e obra de Gomes de Lisboa.....	13
1.2. O averroísmo paduano	17
1.3. Esquema da <i>Questio perutilis</i>	23
1.4. Obras relacionadas sobre o sujeito da filosofia natural	25
2. Continência virtual	37
2.1. Continência virtual em Duns Escoto	37
2.2. Continência virtual contra as oito condições de Nicoletto Vernia	44
2.3. A analogia	49
2.4. Mais conhecido para nós e mais conhecido da natureza	56
3. Ciências primeiras	64
3.1. Subalternação das ciências: descida na espécie e no género	64
3.2. Ciências naturais especulativas reais.....	70
3.3. Física	76
3.4. Metafísica e teologia	91
Considerações finais.....	101
Referências bibliográficas	104
Anexos.....	

Anexo 1. nova tradução: FREI GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, mas principalmente o da filosofia natural (Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie)*..... Anexo 1- 114

Anexo 2. transcrição: FREI GOMES DE LISBOA (Cometius Hispanus Portugalensis), *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, MS.Add.C.73 (Biblioteca Bodleiana) 157r-169r

Anexo 3. transcrição: NICOLLETO VERNIA, *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum*, Pádua, 1480 in *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998

Anexo 4. transcrição: GRATIADEUS DE ASCOLI (Gratiadeus de Esculo), *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, questão 1 – *Utrum ens mobile et non corpus mobile sit subiectum naturalis philosophie*, Veneza, 1484, nn. pp..... Anexo 4 - 190

Anexo 5. transcrição: TOMÁS DE VIO (Thomas de Vio, Caietanus), *Opuscula omnia*, tomo III, tratado IV – *De subiecto naturalis philosophiae*, Lyon, apud Gulielmum Rovilium, 1588, ff. 308-314

Agradecimentos

A realização desta dissertação integrou-se nas atividades de investigação do grupo “*Aristotelica Portugalsia. The Reception of Aristotle in Portugal until the XVIII Century*” e do projeto “Iberian Scholastic Philosophy at the Crossroads of Western Reason: The Reception of Aristotle and the Transition to Modernity”, ambos dirigidos pelo orientador desta dissertação no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, a quem agradeço o apoio.

Aos meus orientadores, professor José Meirinhos e professora Lidia Lanza, pela diligência; à professora Paula Oliveira e Silva pela confiança depositada; à professora Ana Paula Quintela Sottomayor pela sabedoria transmitida; aos meus pais pelo apoio incondicional; à Teresinha pela paciência, pela entrega, pelo espírito; aos amigos filosofantes, Ana Pedro, Carlota, Hugo, Rajão, Vasco, plêiade gloriosa, meus maiores mestres, por estes cinco anos de dialética, memória e partilha. Por isto e muito mais, obrigado.

Resumo

A *Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, mas principalmente o da filosofia natural*, de Gomes de Lisboa, problematiza algumas questões epistemológicas fundamentais: quais são os melhores critérios para definir o objeto de uma ciência? Qual o ponto de partida para o conhecimento? O que garante a certeza dos princípios? De que maneira se relacionam as ciências umas com as outras? A partir dessa problematização, Gomes de Lisboa defenderá, contra o seu interlocutor Nicoletto Vernia, o critério da continência virtual para a definição do objeto de uma ciência, a substância natural como objeto da física, a transcendência da metafísica e a independência das outras ciências face à mesma.

Com esta dissertação, pretendo analisar todos estes problemas a partir da identificação das suas fontes e da exploração do contexto histórico-filosófico de Gomes de Lisboa. Focar-me-ei especialmente em Aristóteles, Averróis, Duns Escoto e nos comentadores renascentistas dos mesmos. Ao fazê-lo, tornar-se-á manifesta a riqueza de conteúdo desta *quaestio* e a sua utilidade para compreender as continuidades e descontinuidades entre vários autores, épocas e intérpretes.

Palavras-chave: Gomes de Lisboa; escotismo; Renascimento; continência virtual; ciências primeiras.

Abstract

The *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie*, by Gomes de Lisboa, discusses some fundamental epistemological issues: what are the best criteria to define the subject matter of a science? Where to begin, in order to acquire knowledge? What warrants the certainty of principles? How are sciences related to each other? From this discussion, Gomes de Lisboa holds, against Nicoletto Vernia, virtual inclusion as the only criterion to define the subject matter of a science, natural substance as subject matter of physics, the transcendence of metaphysics and the independence between metaphysics and the other sciences.

With this work, I pretend to analyse all this problems, identifying its sources and exploring Gomes de Lisboa's historical and philosophical context. I will focus specially on Aristotle, Averroes, Duns Scotus and their Renaissance commentators. By doing it, the richness of content of this *quaestio* and its utility for the comprehension of continuities and discontinuities between authors, periods and interpreters will become clear.

Keywords: Gomes de Lisboa; scotism; Renaissance; virtual inclusion; primary sciences.

Introdução

Frei Gomes de Lisboa foi um dos autores que, em pleno Renascimento, no meio do aparecimento de platônicos, humanistas, aristotélicos averroístas, continuaram a professar as doutrinas de Duns Escoto. Mestre de filosofia e de teologia em Pavia entre 1482 e 1511, foi interlocutor de muitas das discussões filosóficas mais acesas do seu tempo e cruzou-se de perto com figuras que a história imortalizou, como Leão X, Lourenço de Médicis ou Leonardo da Vinci. Apesar de Joaquim de Carvalho – um dos primeiros estudiosos da sua obra redescoberta nos anos 30 do século passado – ter afirmado que se trata de um autor cuja biografia é praticamente desconhecida¹, estudos mais recentes e aprofundados vieram mostrar que há bastantes fontes para reconstituir a sua biografia e, também, a sua obra, que ainda está pouco estudada.

Com esta dissertação, pretendo expor e discutir a sua *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie*, que, tal como o nome indica, apresenta uma doutrina de como se deve definir o sujeito² de uma ciência e, a partir dela, mostrar qual é o sujeito da filosofia natural.

Para o fazer, começarei por uma apresentação biobibliográfica do autor e do seu contexto histórico-filosófico. É conveniente começar por aqui por vários motivos. Em primeiro lugar, é essa contextualização que nos permite tirar conclusões acerca da relevância da figura de Gomes de Lisboa e das suas doutrinas. Gomes de Lisboa é um daqueles casos em que a novidade talvez

¹ Cf. CARVALHO, Joaquim de Carvalho, *Gomes de Lisboa e o averroísta Nicoletto Vernia* in *Obra Completa*, vol II (1939-1955), Lisboa, FCG, 1981.

² Sujeito, aqui, tem o sentido de objeto. Uma vez que, em Gomes de Lisboa, tal como em Duns Escoto, se estabelece a distinção entre subjetivo e objetivo em moldes que pouco ou nada têm a ver com o seu sentido hodierno, vou utilizar a mesma nomenclatura dos textos. De uma forma simples, sujeito significa algo a que se atribuem predicados. Pensando, não em frases, mas na realidade extramental, tem o sentido de substrato, ou melhor, da realidade material acerca da qual nos referimos. Já objeto, umas vezes, é utilizado como sinónimo de sujeito. Outras vezes, como uma realidade apenas apreensível pelo intelecto, mas independente do mesmo, que não se identifica imediatamente com o sujeito a que se refere, uma vez que há objetos distintos que correspondem, na realidade, apenas a um sujeito. Para dar um exemplo, no *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, Gomes de Lisboa afirma que, quando se diz do homem que ele é um animal racional, a animalidade e a racionalidade do homem são iguais subjetivamente (*subiectiue*), mas diferem objetivamente (*obiectiue*), porque não há nenhum predicado comum aos dois. Assim, sujeito e objeto não servem para distinguir o pensador e o pensado, ou o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Ou são sinónimos – algo a que se atribuem predicados, ou que contém em si predicados –, ou sujeito é uma realidade extramental que pode ser (ou não) dividida em vários objetos. Esse mundo objetivo não é mental nem extramental – é o mundo das “formalidades”, neutros em relação à realidade a que se aplicam, para seguir, como Duns Escoto e Gomes de Lisboa, a doutrina aviceniana dos universais. Cf. FREI GOMES DE LISBOA, *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, l. 1, q. 1 (Anexo 2, pp. 147-149).

não seja o melhor critério para avaliar o valor filosófico de um autor. Este só se torna patente se o mapearmos a partir de uma visão mais panorâmica. É essa a razão do subtítulo deste trabalho. É preciso ver Gomes de Lisboa como um escotista no Renascimento italiano e, para o fazer, mostrar quem eram os seus interlocutores e qual era o teor da discussão filosófica no seu meio. Em segundo lugar, se não tivermos em conta alguns aspetos da sua vida e algumas datas, não podemos perceber qual foi a influência de Gomes de Lisboa no âmbito mais específico da condenação e proibição de lecionar teses “averroístas” na universidade de Pádua. A universidade de Pádua, naquele período, era um dos lugares de maior influência na vida filosófica italiana, que, com o advento do humanismo, vivia um período de grande mudança. Será preciso, também, fazer uma apresentação sumária do que se entende por “averroísmo paduano”, se é que não se trata de uma mera categoria historiográfica imposta a um conjunto de autores e obras como um modo de simplificação com critérios extrínsecos aos próprios. Em terceiro lugar, a contextualização dá-nos ferramentas fundamentais para a compreensão da própria *Questio perutilis*, que não se trata de uma obra isolada, mas, pelo contrário, constitui uma resposta à questão intitulada *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum* de Nicoletto Vernia, uma das figuras centrais do averroísmo paduano da segunda metade do século XV.

Por isso, começarei por apresentar de uma forma sumária, em 1.1., alguns aspetos biobibliográficos de Gomes de Lisboa sem ser, no entanto, exaustivo, uma vez que um trabalho mais aprofundado já foi levado a cabo por Angel D’Ors, no seu artigo *Gometius Hispanus Ulixbonensis O.F.M. Conv. (†1513)*³. Em 1.2., farei um esquisso genérico, embora suficientemente detalhado para o meu propósito, do contexto do averroísmo paduano, que, como disse, é uma expressão problemática. Em 1.3., delinearei o esquema da *Questio perutilis*, dividindo-a em artigos e estes em partes, dado que a mesma, por vezes, remete para partes que não existem e apresenta uma estrutura irregular. Por fim, em 1.4., far-se-á um resumo do conteúdo, não só da *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum*, de Nicoletto Vernia, mas também de duas outras obras relacionadas, uma de Gratiadeus de Ascoli e outra de Tomás de Vio, também conhecido como Cardeal Caetano, ambos tomistas. Por razões que se tornarão manifestas, estas obras devem ser lidas como partes de uma mesma conjuntura filosófica. De todas elas, a menos próxima no tempo é a de Gratiadeus de Ascoli, mas as motivações da sua presença também se tornarão manifestas⁴.

³ D’ORS, Ángel, *Gometius Hispanus Ulixbonensis O.F.M.Conv. (+ 1513)* in *Análise*, 23, Lisboa, 2002, pp. 95-144.

⁴ Fez parte do método de investigação que segui, no qual dei especial ênfase à compreensão da génese dos problemas a partir do contexto histórico-filosófico em que foram colocados, a transcrição e identificação

Após a contextualização, entrarei na *Questio perutilis*. Descortinarei nela as suas teses, as fontes das mesmas e de que maneira Gomes de Lisboa refuta Nicoletto Vernia. Em 2., ficará tratada a parte epistemológica dos conteúdos, por assim dizer. O conceito fundamental a ser trabalhado é a continência virtual, critério único para a definição do sujeito de uma ciência. O sujeito de uma ciência é aquele cuja razão formal contém virtualmente primeiro as verdades dessa ciência. Para compreendermos o que quererá isto dizer, começarei, em 2.1., por mostrar de que modo a fonte deste critério, que é Duns Escoto, o apresenta e justifica. Será evidente o papel central que a continência virtual desempenha na obra do Doutor Subtil. Em 2.2., focar-me-ei no uso do critério da continência virtual na *Questio perutilis* e, através dele, na refutação das oito condições requeridas ao sujeito de uma ciência apresentadas por Nicoletto Vernia. Desse cruzamento de textos, surgirão diversos problemas que exigirão um tratamento pormenorizado: o problema da analogia, em 2.3., e a distinção entre mais conhecido para nós e mais conhecido da natureza, em 2.4.

De seguida, com a continência virtual devidamente explicada, é momento de aplicar as suas consequências teóricas às ciências primeiras, desdobrando mais conteúdos da *Questio perutilis*. Em 3.1., será tratado o problema da subalternação das ciências e o modo de multiplicar as ciências no género e na espécie. Em 3.2., darei a conhecer as resoluções de Gomes de Lisboa para as questões da suficiência das três ciências consagradas pela tradição aristotélica como primeiras – metafísica, física e matemática –, da definição do sujeito de cada uma delas e, por fim, de qual é a sua unidade, de maneira a que não sejam meros agregados de verdades avulsas. O subcapítulo 3.3. dedica-se à física, dando, primeiro, o contexto das importantes transformações metodológicas da física entre os séculos XIV e XVI e, depois, das discussões em torno do seu sujeito a partir dos textos apresentados em 1.4.. Dessas discussões, ficarão patentes as discrepâncias entre várias vias doutrinárias no que toca à metafísica da natureza e, como não poderia deixar de ser, as posições defendidas na *Questio perutilis* acerca destes assuntos. Por fim, em 3.4., debruçar-me-ei sobre a metafísica, a teologia e a relação entre elas, mostrando que Gomes de Lisboa conhece profundamente as doutrinas de Duns Escoto e também de que maneira o autor português refuta Nicoletto Vernia.

Apresentarei algumas doutrinas de Aristóteles, Averróis e Duns Escoto que, para alguém que esteja familiarizado com a filosofia medieval, talvez não fosse necessário apresentar. Fá-lo-ei localizando essas doutrinas nos problemas a desenvolver, de modo a poder articular melhor o

das fontes destes textos, que estão disponíveis em edições antigas, de finais do século XV e do século XVI. Disponibilizo os frutos desse trabalho em anexo. Cf. *infra*, 1.4. e Anexos 3, 4 e 5.

que pretendo dizer. Por esse mesmo motivo, farei questão de precisar algum vocabulário escolástico e escotista.

Tive por método a identificação das fontes e do contexto histórico-filosófico dos problemas filosóficos a serem tratados. Fez parte do mesmo método a tradução da *Questio perutilis* e a transcrição do manuscrito inédito *Scriptum super Questiones Metaphisice Antonii Andree* de Gomes de Lisboa. Disponibilizo este trabalho nos anexos 1 e 2, respetivamente.

1. Contextualização

1.1. Vida e obra de Gomes de Lisboa

O período em que se inscreve a vida de Gomes de Lisboa é particularmente rico em transformações políticas, sociais e religiosas. O papado vivia um momento tumultuoso, às portas da reforma protestante, em dificuldades com a ameaça militar do patriciado de Veneza, e, por causa desta ameaça, em volúveis e perigosas políticas de aliança com o reino francês. Simultaneamente, era uma das instituições que, pelo mecenato, impulsionava grandes criações artísticas. É famoso o mecenato de Júlio II a Miguel Ângelo, só para dar um exemplo. Gomes de Lisboa viveu no meio destes acontecimentos. Tratava-se de uma pessoa influente, não só no meio académico, mas também pela sua proximidade a Júlio II e, depois, a Leão X. É este o pano de fundo da sua vida.

Como já foi referido, não serei exaustivo na apresentação de todas as fontes conhecidas para a fixação do percurso biobibliográfico de Gomes de Lisboa, mas farei menção apenas a alguns pontos importantes da reconstrução do itinerário biográfico do autor levada a cabo por Angel D'Ors, com ligeiras precisões num ou noutro aspeto, na medida em que tenham relevância para a questão em particular desta dissertação. O mesmo para as obras que lhe são atribuídas.

O autor português, nascido em Lisboa algures entre 1440 e 1450, passou a maior parte da sua vida em Itália, entre Veneza, Pavia e Roma. A sua formação em Artes foi feita em Paris, provavelmente antes de 1473. Quanto à sua formação teológica não se pode dizer com certeza se terá sido feita em Paris, em Veneza, ou em ambas. Foi na universidade de Pavia que ensinou, quer cadeiras de filosofia, quer de teologia, entre os anos de 1482 e 1511, ano em que se torna Vigário Geral Apostólico da Ordem dos Frades Menores e se traslada para Roma, onde participa nas primeiras duas sessões do V Concílio de Latrão, convocadas por Júlio II e encerradas por Leão X. Em 1513 é nomeado Arcebispo de Nazaré, mas morre no mesmo ano.

O período da sua vida que mais nos interessa é o da sua estadia em Pavia. Entre 1483 e 1484 teve a seu cargo a *Lectura metaphysicae in festis*, de onde é possível que tenha saído o texto *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, que se encontra num manuscrito da Biblioteca Bodleiana de Oxford. Embora não seja um texto autógrafo, trata-se de uma reportagem das suas aulas por parte de um aluno⁵. É também em Pavia que escreve a questão que aqui será tratada – *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen*

⁵ Cf. Anexo 2.

naturalis philosophie. Quanto à sua data de publicação, não há certeza. Terá sido impressa algures entre 1485 e 1492. É bastante relevante, para compreender o seu impacto, saber se foi redigida antes ou depois de 6 de Maio de 1489, uma vez que nessa data o bispo de Pádua, Pietro Barozzi, condenou algumas doutrinas de Nicoletto Vernia⁶. Como não há certeza da data, não se pode dizer se esta *questio* teve alguma influência ou não na condenação. O que se sabe é que a questão foi escrita a pedido de um professor de filosofia natural e matemática, que esteve em Pavia até 1488, de seu nome Anselmo Meia, a quem Gomes de Lisboa se dirige na carta que vem publicada em conjunto com a *Questio perutilis*. A opinião de Angel D’Ors é a de que pode haver um desfasamento grande entre a redação e a edição da questão, por um lado. Por outro, a falta de intenção polémica, a ausência de uma referência explícita à condenação e a declaração contida na carta a Anselmo Meia – “não pela vontade de condenar um tão grande homem, mas para satisfazer o teu pedido”⁷ – levam a concluir que pelo menos a sua redação foi anterior à condenação:

*La Quaestio de Gomes de Lisboa, así pues, pudo desempeñar un papel relevante en el proceso que condujo a esa condena, pero, por el contrario, pudo ser la condena de las doctrinas de Vernia el hecho que dio a ésta una mayor relevância y que decidió su posterior impresión.*⁸

Quanto às outras obras de Gomes de Lisboa, há alguns problemas de atribuição e é verosímil que tenham existido pelo menos duas obras que se perderam. Pode ter havido um manuscrito – reportado por João de Santo António, na *Bibliotheca Universa Franciscana* – denominado *Quaestiones Quodlibetales in via Scoti*, que estaria no Convento Premonstratense da Retorta, mas, se alguma vez existiu, perdeu-se devido a um momento de crise e, pouco

⁶ Eis um excerto dessa condenação: *Volentesque ut ei hi qui philosophiam discunt, sic discant ut christianam philosophiam, que longe omnium prestantissima est, non dediscant, et hi qui docent, dum se philosophos esse meminerunt, non obliviscantur se etiam christianos existere, ac venena disputationum malarum iuxta epulas philosophice discipline non ponant.... Et postremo existimantes eos qui de unitate intellectus disputant ob eam potissimum causam disputare quod, sublatis ita tum premiis virtutum tum vero suppliciis vitiorum, existimant se liberius maxima queque flagitia posse committere: mandamus ut nullus vestrum, sub pena excommunicationis late sententie quam si contrafeceritis incurratis, audeat vel presumat de unitatis intellectus quovis quesito colores publice disputare.* In NARDI, Bruno, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florença, G. C. Sansoni – Editore, 1958, p. 100. Como a condenação visa o monopsiquismo, o mais provável é que a influência da questão de Gomes de Lisboa não é preponderante para o assunto. Mas dizer isto ou o contrário é uma conjectura.

⁷ *Idcirco non ut tanta viri dicta damnare velim, sed quo tibi satisfaciam praesertim etiam veritati(...)* FREI GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural*, transcr. e trad. Miguel Pinto de Menezes, intr. Joaquim Cerqueira Gonçalves, O.F.M., Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1964, p. 38 (Anexo 1, p. 115).

⁸ D’ORS, Ángel, *Gometius Hispanus Ulixbonensis O.F.M.Conv. (+ 1513)* in *Análise*, 23, Lisboa, 2002, p. 102.

depois, abandono do dito convento, no início do século XIX. Também há notícia – na *Bibliotheca Lusitana*, de Diogo Barbosa Machado – de umas *Lecturae super quatuor libros Sententiarum* que estariam no convento franciscano de Veneza. Ter-se-á perdido devido à utilização deste convento pelas tropas napoleónicas como quartel.

Quanto a obras mal atribuídas, não vale a pena fazer o seu elenco completo, mas apenas apontar uma obra que tem continuamente sido mal atribuída a Gomes de Lisboa devido a um testemunho de Diogo Barbosa Machado na *Bibliotheca Lusitana* – a *Lectura in librum primum scripti Oxoniensis Scoti*, impressa em Veneza, em 1527. Barbosa Machado diz tratar-se de uma obra de um discípulo de Gomes de Lisboa chamado João Vigério que “no prólogo confessa ingenuamente ser obra de Fr. Gomes de Lisboa”⁹. De acordo com Angel D’Ors, que consultou a obra, o autor é sem dúvida o próprio João Vigério, que se refere laudatoriamente ao seu mestre.

Ficamos, então, com as seguintes obras, por ordem cronológica:

- Anotações teológicas da edição de uma *Summa confessionis* (ou *Summa Astesana*), obra de um franciscano – Astesano – de 1317, reeditada com as ditas anotações de Gomes de Lisboa em 1478, 1480, 1482 e 1519.
- A *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie*, que será aqui trabalhada. Teve duas edições antigas: uma impressa algures entre 1485 e 1492, por Antonio de Carcano, em Pavia; outra em 1517, por O. Scoti, em Veneza. Foi transcrita e traduzida por Miguel Pinto de Meneses, em 1964, a partir de um exemplar encontrado por Joaquim de Carvalho na Biblioteca Colombina de Sevilha: *Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural*, transcr. e trad. Miguel Pinto de Menezes, intr. Joaquim Cerqueira Gonçalves, O.F.M., Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1964¹⁰.
- A *Questio an licita sit Institutio Montis Pietatis*, em que se faz uma apologia dos montes de piedade, ou montepios, devido à polémica que a fundação destes suscitou no final do século XV. Esta obra desempenhou um papel relevante na fixação da doutrina oficial, que ficou definida na Bula *Inter multiplices*, de Leão X, após o V Concílio de Latrão, em cujas primeiras sessões participara Gomes de Lisboa, como já foi referido. Existe em manuscrito, no Monte de Piedade de Piacenza, datado de maio de 1491 – *Tabularium Sancti Montis Pietatis Placentiae, ms. Filza I, XII, CI* ; e está também incluída no volume *Pro Montis*

⁹ MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana* (1747), Coimbra, Atlântida Editora, 1946, tomo II, pp. 387-388.

¹⁰ Para a minha tradução (Anexo 1), utilizei a transcrição de Miguel Pinto de Meneses, feita a partir do exemplar da Biblioteca Colombina de Sevilha da edição de Veneza de 1517. Cf. Anexo 1.

Pietatis. Consilia sacrorum Theologorum ac collegiorum Patavii et Perusii, impresso algures entre 1495 e 1498, por Ioannes Tacuinus, em Veneza.

- A obra *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, constituída por 16 questões¹¹, é a mais extensa das obras de Gomes de Lisboa que sobreviveram às vicissitudes históricas. Encontra-se no manuscrito MS.Add.C.73 da Biblioteca Bodleiana de Oxford, datado 1493-1494. É muito verosímil, pelo carácter esquemático e repetitivo do texto e pelas afirmações iniciais, que este manuscrito seja a reportação, por parte de algum aluno, das suas lições de metafísica, provavelmente dadas dez anos antes, em Pavia.¹²

Além destas obras, há ainda cartas de Gomes de Lisboa incluídas em obras de outros autores, que podem ser consultadas nos apêndices do artigo de Angel D’Ors.

Convém ainda falar de um discípulo seu, além do já mencionado João Vigério, de seu nome Paolo Ricci, que fez um diálogo filosófico ao estilo platónico – *In Apostolorum Simbolum Dialogus*¹³ – em que Gomes de Lisboa surge como personagem principal, perante três judeus. O diálogo trata da questão da imortalidade da alma e, de acordo com D’Ors, é provavelmente o reflexo das conversas entre Gomes de Lisboa e Paolo Ricci, sendo que este era judeu e convertera-se por causa dessas mesmas conversas. Com os devidos cuidados, pelo facto de não se tratar de uma fonte direta, este diálogo pode constituir uma boa ajuda para reconstruir o pensamento de Gomes de Lisboa no que toca ao assunto da imortalidade da alma.

Há alguns outros testemunhos de contemporâneos seus, normalmente elogiosos, atribuindo a Gomes de Lisboa as virtudes de ter um papel conciliador e de ser capaz de explicar textos de autores melhor do que os próprios. Foi, certamente, uma figura influente. Desses testemunhos, o mais interessante é o das *Memórias* de um “Fidalgo de Chaves”, com o qual termino esta nótula sobre a vida e a obra de Gomes de Lisboa:

Vendo-se o Papa em tanta aflição com as guerras e com a cisma para prover e atalhar a tudo, sendo provido nos capitães da guerra, buscou para sua salvação capitães das sagradas letras. E foram três frades de três ordens, os maiores letrados que havia em Itália em teologia, a saber, o Geral da Ordem de São Domingos, e frei Isidro, Geral da Ordem de Santo Agostinho – estes ambos eram Italianos –, frei Guomez, português chamado olixbonense, da Ordem de São Francisco Craustal, que era catedrático de

¹¹ Na verdade, são 13, uma vez que três delas estão apenas enunciadas, mas não são desenvolvidas. Cf. Anexo 2.

¹² Vide Anexo 2. Alguns dos seus conteúdos serão comparados com os da *Questio perutilis* ao longo da dissertação.

¹³ PAOLO RICCI (Paulus Ricius), *In Apostolorum Simbolum Dialogus*, Augustae Vindelicæ, 1514.

teologia na cidade de Pavia e mais excelente teólogo de todos de Itália, o qual tinha quinhentos ducados de renda, foi requerido d'El Rei de França e dos cardeais para sua ajuda, dos quais se escusou. Depois, sendo chamado do Papa, veio a Roma no começo do mês de Junho [de 1512]. Foi aposentado no burgo, onde era provido de todas as cousas necessárias. E era visitado de todos portugueses honrados que em Roma havia, e ele os recebia com muita humildade e mostrava grande alegria em os ver. (...) Havia mais de quarenta anos que estava em Itália, e falava tão lindo português, como se nunca saíra de Lisboa. Afirmava-se que tinha feito passante de seiscentos discípulos, mestres graduados em teologia. (...) E tanto fruto fez na santa madre Igreja que se dizia certamente ser este o principal dos modernos teólogos de Itália. Adoeceu de febres e em poucos dias morreu. Foi enterrado em São Pedro de Moratoro, que é mosteiro de Franciscos Observantes, que mandou fazer a Rainha Dona Isabel de Castela onde o príncipe dos apóstolos foi crucificado. Foi acompanhado de grande multidão de religiosos e da família do Papa e dos cardeais e de todos seus prelados, porque assi foi ordenado por Sua Santidade, que de sua morte recebeu muito sentimento por lhe faltar o principal defensor contra as acusações que os cardeais cismáticos contra ele punham. Esta tão honrada fim houve o nosso natural frei Guomez de Lisboa sobre todos de Itália. E mais excelente mestre em teologia.¹⁴

Apesar deste testemunho elogioso, frei Gomes de Lisboa é um autor menor, e é tão errado ignorá-lo como tentar atribuir-lhe um lugar privilegiado na história da filosofia, da Igreja ou do Renascimento.

1.2. O averroísmo paduano

Para compreendermos o contexto histórico-filosófico no qual se inserem Gomes de Lisboa e a sua questão, convém atentarmos um pouco na realidade universitária italiana de finais do século XV, sobretudo na chamada escola de Pádua e num dos seus principais protagonistas – Nicoletto Vernia, o autor criticado por Gomes de Lisboa.

A escola de Pádua está diretamente ligada a uma corrente filosófica a que se deu o nome de “averroísmo paduano”. Este epíteto, no entanto, é dúbio e de difícil definição. Em geral, o termo “averroísta” tinha uma conotação negativa. Era o nome dado a qualquer autor que

¹⁴ In SÁ, A. Moreira de, *Humanistas portugueses em Itália : subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeira, de João de Barros e de Henrique Caiado*, Lisboa, INCM, 1983, pp. 28-29.

defendesse teses heterodoxas às da fé cristã¹⁵, de entre as quais a mais distintiva seria a tese do monopsiquismo, isto é, a ideia segundo a qual existiria apenas um intelecto material para toda a humanidade, ideia esta que, embora tenha como fonte os comentários de Averróis ao *De Anima* de Aristóteles, também se encontra presente nos autores árabes, como Alfarabi¹⁶. Esta tese era particularmente mal vista porque, de acordo com os seus críticos, conduziria inevitavelmente à rejeição da imortalidade das almas individuais e, conseqüentemente, não haveria castigo para a improbidade nem recompensa para a caridade. Mais ainda, Cristo e os seus carrascos teriam a mesma alma, e não haveria espaço para qualquer justiça. Esta é uma leitura caricatural e distorcida da doutrina do Intelecto, uma vez que Averróis nunca negou explicitamente a imortalidade da alma e afirmou insistentemente a existência de responsabilidade individual¹⁷.

A questão do intelecto era a questão-fetiche do período e do lugar em que viveu Gomes de Lisboa. A primeira pergunta que os alunos faziam a um professor de maneira a compreenderem como enquadrá-lo teoricamente era a de saber qual a sua doutrina acerca do intelecto. As discussões desta doutrina atingiram níveis de polémica tais que se proibiu o seu ensino, no édito de 6 de Maio de 1489, do bispo de Pádua, Pietro Barozzi, já acima mencionado. Nicoletto Vernia era um dos seus defensores, e um dos mais próximos do texto de Averróis. Em 1499, escreveu, a pedido de Barozzi, de modo a que não sofresse algum castigo inquisitorial, uma obra a retratar-se – *Quaestiones de pluritate intellectus contra falsam et ab omni veritati remotam opinionem Averrois et de animam felicitate*.¹⁸ Apesar das proibições, outros professores de filosofia natural continuaram a ensiná-la naquele período, em Pádua e não só, naquele período.

Embora fosse este o tema fundamental daquele período e dos autores que caem dentro do epíteto “averroísmo”, não era o único, tão pouco o que mais nos interessa estudar. Para encontrarmos uma polémica entre um escotista e Vernia neste assunto do intelecto, António Trombeta seria o autor a tratar, e o seu *Tractatus de humanarum animarum purificatione*¹⁹. Outras doutrinas eram ensinadas por Vernia, que era professor de filosofia natural, doutrinas essas que eram também tidas por heterodoxas, como a eternidade do mundo ou a anterioridade

¹⁵ Cf. as críticas ferozes de Petrarca, em: PETRARCA (Pétrarque), *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1370), ed. L. M. Capelli, Paris, Librairie Honoré Champion, 1906.

¹⁶ Sobre este problema, cf. HAYOUN, Maurice-Ruben e DE LIBERA, Alain, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991.

¹⁷ Cf. HERNÁNDEZ, Miguel Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

¹⁸ Cf. NICOLETTO VERNIA, *Quaestiones de pluritate intellectus contra falsam et ab omni veritati remotam opinionem Averrois et de animam felicitate* (1499) in NICOLETTO VERNIA, *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998.

¹⁹ Cf. ANTÓNIO TROMBETA (Antonio Trombeta), *Tractatus de humanarum animarum purificatione*, Veneza, 1498.

da física sobre a metafísica. Todas elas faziam parte de uma tentativa de mostrar o verdadeiro Averróis, limpo de alguns erros de interpretação passados, e de, feita essa limpeza, consagrá-lo como o grande filósofo a seguir. Nicoletto Vernia, aliás, era conhecido por toda a Itália como seguidor ortodoxo das doutrinas de Averróis. Teve a seu cargo a primeira edição das obras completas de Averróis, edição esta que está na base da conhecida e ainda hoje usada edição Juntina. No entanto, ao longo da sua vida, foi substituindo a sua preferência pelos comentadores gregos de Aristóteles redescobertos.²⁰

Apesar do exagero típico da polémica e da controvérsia, a questão de Gomes de Lisboa não assumirá esse tom e o que o autor faz é tentar mostrar que as opiniões de Vernia são contrárias a Aristóteles e ao próprio Comentador, o que adensa e torna mais interessante o problema.

Postas estas palavras muito introdutórias, sublevam-se algumas questões. Nicoletto Vernia era um bom exegeta de Averróis e seguia as suas posições? De que maneira era Averróis lido naquele período? Qual o contexto da sua chamada para a boca de cena do teatro filosófico?

Quanto à primeira pergunta, deixemo-la para a nossa discussão das questões de Gomes de Lisboa e de Nicoletto Vernia. Quanto à segunda, é de notar, em primeiro lugar, que já desde o século XIII que Averróis fora tomado pela tradição escolástica como o Comentador de Aristóteles por excelência, e assim continuou pelo menos até às novas traduções dos comentadores helenísticos a partir do século XV, que relegaram-no, a pouco e pouco, para segundo plano. Isto já nos mostra que não interessaram (e não estavam sequer disponíveis) aos autores da escolástica medieval os textos de maior originalidade de Averróis, com isso querendo dizer os textos em que o mesmo não comenta Aristóteles, mas apresenta as doutrinas como suas.

Já antes da célebre obra de Tomás de Aquino – *De unitate intellectus contra averroistas* – que eram notadas, nos comentários de Averróis, algumas doutrinas que se opõem à fé cristã. Uma visão caricatural e redutora das mesmas, que as distorceu enormemente, e o problema, mais institucional do que filosófico, da difícil relação entre as escolas de Artes e as de Teologia ao longo de várias crises universitárias²¹, levou a que a figura de Averróis chegasse ao século XV envolta em infâmia e incredulidade, ao ponto de se considerar como “averroístas” as seguintes doutrinas: a imortalidade da alma é uma invenção para os incultos; o homem é

²⁰ O estudo mais completo e atualizado que se debruça exclusivamente sobre a biografia, obra e importância histórica das doutrinas de Nicoletto Vernia foi levado a cabo por Ennio De Bellis. Cf. DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull’aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012.

²¹ Cf. HAYOUN, Maurice-Ruben e DE LIBERA, Alain, *Averroès et l’averroïsme*, Paris, PUF, 1991, cap. VIII, pp. 100-109.

formado por causas naturais; o culto religioso é ineficaz e foi uma invenção para os simples de espírito. A estas acrescentam-se a doutrina dos três impostores (Moisés, Cristo e Maomé) e a doutrina da dupla verdade. A doutrina da dupla verdade, isto é, de que é possível haver algo verdadeiro filosoficamente que seja falso teologicamente e vice-versa, fora professada por alguns professores da faculdade de artes em Paris, nos séculos XIII e XIV – Aubry de Reims, Siger de Brabante, Boécio de Dácia, João de Janduno, entre outros²² – numa tentativa de autonomização e dignificação da filosofia. A atribuição ao autor hispano-árabe destas doutrinas é, contudo, uma distorção e, de certa maneira, perpetuou-se na visão que as gerações futuras de escolásticos tiveram deste autor, o que, por sua vez, condiziu à invenção historiográfica do epíteto “averroísmo latino”.

A par disto, era inegável o génio de Averróis enquanto comentador de Aristóteles, e muitas das suas interpretações mais discutíveis, ou menos neutras no que toca à relação entre a religião cristã e a filosofia aristotélica, foram defendidas por autores do mundo cristão. No que toca à doutrina do Intelecto, João de Janduno é o caso mais paradigmático.

No século XV, com o renovado movimento de tradução e reedição de textos antigos, não apenas dos clássicos, mas também dos autores árabes, houve uma igual renovação e alteração de panorama relativamente a essas figurações caricaturais de Averróis. Em primeiro lugar, acedeu-se, pela primeira vez em latim, aos seus textos “independentes”, como o *Discurso Decisivo* ou *A incoerência da incoerência*. Em segundo lugar, nas universidades de Pádua e de Bolonha, onde já houvera uma receção do seu pensamento acerca da filosofia natural no século XIV²³, uma série de razões, quer internas, quer externas²⁴ à filosofia, levou a que os séculos áureos da profissão do pensamento de Averróis fossem os séculos XV e XVI. Dois autores são apontados como precursores ou fundadores desta linhagem de pensamento – Paulo de Veneza e Caetano de Thiene. Posto que não pretendo tergiversar em demasia do meu fito inicial, não exporei aqui as suas doutrinas e acrescento apenas que entra nesta linhagem de “averroístas” Nicoletto Vernia. É preciso dizer ainda que é pouca, se não nenhuma, a homogeneidade entre as suas posições. Não eram, de todo, um bloco monolítico que professava uma opinião estabelecida em torno de uma autoridade. Apenas para dar um exemplo, e fazendo uma ponte com um dos temas que será

²² Cf. *Idem*.

²³ Cf. HASSE, Dag Nikolaus, “Averroica secta: notes on the formation of averroist movements in fourteenth century Bologna and Renaissance Italy” in BRENET, J.-B. (ed.), *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 307-331

²⁴ Dessas causas externas, pode apontar-se a conquista de Pádua pelos venezianos e a subsequente política de Veneza relativamente à Universidade. Cf. LUCCHETTA, Francesca, “Recenti studi sull’averroísmo padovano” in CERULLI, Enrico (ed.), *L’averroísmo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979; OLIVIERI, Luigi (ed.), *Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna. Atti del 25° anno academico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto. Saggi e testi*, 17, Pádua, 2 vols., 1983, pp. 91-120.

discutido nesta dissertação, no que toca ao sujeito da física, Caetano de Thiene defendia ser a substância sensível (*substantia sensibilis*)²⁵, Paulo de Veneza as coisas móveis (*res mobiles*)²⁶ e Nicoletto Vernia o corpo móvel (*corpus mobile*)²⁷.

No caso paduano, falar-se de uma escola ou corrente averroísta tem alguma consistência, uma vez que há uma “linhagem” de professores de filosofia que viram em Averróis o bom intérprete de Aristóteles e que se interessaram igualmente pelos seus outros textos. Para resumir quem eram e o que tinham em comum estes autores, que estão associados às controvérsias e polémicas já aludidas, faço minhas as palavras de uma das muitas pessoas que se tem debruçado no estudo desta corrente filosófica, Francesca Lucchetta, acerca da designação de “averroísmo paduano”:

*(...)con esso termino possiamo soltanto alludere a quel nucleo di interpretazioni o di dottrine que si rifacevano in qualche modo ad Averroè, prevalentemente ma non esclusivamente di sapore eterodosso, sostenute o semplicemente proposte a livello esegetico da pensatori che appartennero all'Università o alla cultura patavina, nel XV e XVI secolo.*²⁸

Interessa para o presente trabalho que se atente nas doutrinas de Averróis acerca das ciências primeiras que estão na origem das teses apresentadas na questão de Nicoletto Vernia sobre o sujeito da filosofia natural. Com isso, teremos o enquadramento teórico necessário à compreensão do que está em causa nesta disputa em torno da definição do sujeito de uma ciência. Interessa ver essa doutrina no meio dos próprios textos de Vernia e de Gomes de Lisboa. Por isso, apenas como ponto de partida, basta para já dizer que há, em Averróis, uma tendência a considerar todo o esforço do conhecimento como direcionado aos entes particulares sensíveis²⁹. Essa tendência não é inocente – quebra com a grande síntese aviceniana entre a filosofia aristotélica e a teologia islâmica e tem a pretensão, justamente, de combater as

²⁵ CAETANO DE THIENE (Gaetanus de Thienis), *Recolleste super octo libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1496, q.1 – *Utrum corpus mobile sit subiectum in scientia naturali*.

²⁶ PAULO DE VENEZA (Paulus Venetus), *Expositio super libros De Generatione et Corruptione Aristotelis*, Veneza, 1498, *Prologus*.

²⁷ NICOLETTO VERNIA, *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum in NICOLETTO VERNIA, Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998. Cf. Anexo 3.

²⁸ LUCCHETTA, Francesca, “Recenti studi sull’averroísmo padovano” in CERULLI, Enrico (ed.), *L’averroísmo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 95-96.

²⁹ Laurence Bauloye fala, a este propósito, dum “primado fenomenológico” em Averróis. Cf. AVERRÓIS (Averroès), *Grand commentaire de la metaphysique*, intr. e trad. Laurence Bauloye, Paris, Vrin, 2002, p. 130.

acusações dos teólogos do seu tempo à filosofia, algo que se encontra patente em toda a sua obra.

Ao contrário do que escrevera Avicena, Averróis estabelece a não-subordinação e anterioridade da física sobre a metafísica, uma vez que, para demonstrar a existência de um ser necessário, em vez de partir da consideração de conceitos primários, defende que é preciso de um argumento da física que procure uma causa eterna que explique porque é que existe movimento.³⁰ A ciência que prova a existência de uma causa eterna imaterial para o movimento não pode incluir no seu sujeito o ente que encerra em si essa causa. Se se quiser seguir até às últimas consequências a ideia aristotélica segundo a qual uma ciência não pode provar o seu próprio sujeito – caso contrário, usaria daquilo de que parte para explicar isso mesmo, criando um problema de circularidade – não se pode demonstrar o sujeito da metafísica na própria metafísica. Assim, o sujeito da metafísica é definido pela física e não há uma primazia da primeira sobre a segunda. Em Avicena, a metafísica é um saber primeiro de que se parte para todos os outros, enquanto que em Averróis é um saber último, que vem depois da física, no sentido em que só se pode constituir enquanto ciência depois de uma prova da física que mostre que há substâncias separáveis do mundo físico³¹.

Assim, a metafísica e a física podem ser definidas da seguinte maneira: a física versa sobre os princípios da substância enquanto princípios do movimento; a metafísica é uma consideração posterior desses mesmos princípios numa nova perspectiva – a da substância³².

No que toca à investigação da natureza, a mesma separação pode ser estabelecida. Há um modo de considerá-la metafisicamente e outro fisicamente. A física trata da natureza enquanto princípio e causa do movimento e do repouso³³. A metafísica trata-a detalhando os seus vários significados enquanto causa. A diferença dos sujeitos das duas ciências não é ontológica, mas de ponto de vista. Averróis segue mais de perto Aristóteles do que alguns dos seus antecessores, que apresentavam uma visão muito neoplatonizada, por um lado, e islamizada, por outro, do

³⁰ TAYLOR, Richard C., “Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought” in ADAMSON, Peter e TAYLOR, Richard C. (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 194-195.

³¹ *Sed notandum est quod istud genus entium, esse, scilicet, separatum a materia, non declaratur nisi in hac scientia naturali*. AVERRÓIS (Averroes), *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), lib. I, cap. 5, com. 83, f. 47rF-47vG (doravante, abreviada: Ed. Juntina, vol. IV); Cf. GUERRERO, Rafael Ramón, “El pensamiento árabe sobre la naturaleza” in MEIRINHOS, José Francisco; LÁZARO PULIDO, Manuel (org.), *Pensar a natureza problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, Universidade do Porto – Faculdade de Letras, Porto, 2011, p. 18 e ss..

³² Cf. *Idem*, p.18.

³³ *Natura est principium et causa quo transmutatur illud in quo est, et quiescit primo, et per se, non per accidens*. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, lib. II, cap. 1, com. 3, f. 49rB.

mesmo. O Primeiro Motor, provado pela física, e identificado com Deus, não é o Uno de onde emanam as processões que constituem o mundo, mas antes a causa final para que tendem todas as coisas nos seus movimentos naturais num mundo eterno que contém um conjunto de leis naturais imutáveis.

Em Averróis, a metafísica continua no terreno ambíguo de ser uma onto-teologia, que é, na verdade, o terreno em que a deixara Aristóteles. Para estabelecer, embora um pouco forçadamente, qual a relação entre metafísica e teologia, pode retirar-se do grande comentário que Averróis fez à *Metafísica*, tal como fez Laurence Bauloye, que o discurso sobre Deus não é senão uma parte fundamental da metafísica, que responde a um problema físico. Ontologia geral e teologia coincidem numa mesma ciência, porque ao estudarmos o ente separado (da matéria), que é Deus, estamos a estudar o ente enquanto tal e as suas propriedades, e por isso estudamos também todos os entes.³⁴ O mesmo autor apresenta três razões fortes que levaram Averróis a insistir na tese da anterioridade da física sobre a metafísica e da interdependência que existe entre ambas. A primeira é não passar à frente as aporias apresentadas nos textos de Aristóteles, numa tentativa de compreendê-lo em profundidade. A segunda, ligada a esta, é o desejo de compreender Aristóteles sem aportamentos da religião islâmica, por um lado, e limpo de teses neoplatónicas, por outro. A terceira é contrariar os teólogos, pelo que não se trata de uma tese nada inocente. Averróis chega a dizer explicitamente que quem afirma a existência da substância imaterial sem a prova (física) do movimento procura apenas persuadir sem considerar se há alguma correspondência entre o que diz e a realidade³⁵.

1.3. Esquema da *Questio perutilis*

A questão de Gomes de Lisboa, além de ter uma estrutura bastante irregular, condensa em poucas páginas muitos assuntos. Por essa razão, julgo ser útil fazer uma apresentação esquemática da mesma e mostrar de uma forma sumária os seus conteúdos. O conceito fundamental da *Questio perutilis* é a continência virtual. Para defendê-la enquanto critério único para a definição do sujeito de uma ciência, o autor português copia quase literalmente alguns textos do Doutor Subtil³⁶. A partir da mesma, Gomes de Lisboa pretenderá mostrar que o sujeito da filosofia natural é a substancial natural enquanto natural, e não o corpo móvel.

O que está em causa é estabelecer: como se processa o conhecimento humano; o que é que confere unidade a uma ciência; o que é a natureza e qual a relação entre os conceitos de

³⁴ “En étudiant l’être séparé, c’est-à-dire l’être en tant qu’être et ses propriétés, la métaphysique étudie l’ensemble des êtres.” in AVERRÓIS (Averroès), *Grand commentaire de la métaphysique*, intr. e trad. Laurence Bauloye, Paris, Vrin, 2002, p. 164.

³⁵ *Idem*, p. 153.

³⁶ Cf. *infra*, 2.1..

natureza e de movimento; por que razão é que a metafísica é uma ciência transcendente e, por conseguinte, porque é que não há apenas uma ciência mas várias, independentes entre si, com princípios próprios. Para se estabelecer tudo isto, surgir-nos-ão problemas transversais, como o da distinção entre univocidade, equivocidade e analogia, ou o da diferença entre mais conhecido por natureza e o mais conhecido para nós.

Tudo isto será devidamente explorado em 2 e 3. Antes, apresentarei o esquema da *Questão muito útil*. Inventei alguns títulos e subdivisões inexistentes, apenas com o objetivo de tornar mais clara a sua leitura, sem trair o conteúdo:

Proémio: Gomes de Lisboa apresenta os seus objetivos: ver se as opiniões de Nicoletto Vernia são opostas a Duns Escoto, por um lado, e a Aristóteles e a Averróis, por outro; ver se Duns Escoto e Aristóteles estão de acordo quanto ao sujeito da filosofia natural.

Questão: “Se, segundo a opinião do Filósofo e do seu Comentador, o sujeito primeiro da filosofia natural é o corpo móvel.”³⁷

1º artigo: continência virtual – “Em primeiro lugar, digo que a razão própria e formal do sujeito de um hábito científico é conter virtualmente primeiro (*virtualiter primo*) todas as verdades desse hábito de que é sujeito.”³⁸ Desta ideia, infere:

1ª parte: “o sujeito contém virtualmente as paixões no ser conhecido (*in cognosci*) tal como as contém na entidade (*in entitate*).”³⁹

Crítica das oito condições para a definição do sujeito de uma ciência de Nicoletto Vernia.

2ª parte: “Em segundo lugar, infiro que nenhuma ciência naturalmente adquirida, tomada em si na sua totalidade (*secundum se totam*), quer primeira, quer subalterna segundo uma razão ulterior, de acordo com [a maneira] como foram ensinadas as ciências universais, pode ter um sujeito segundo a razão própria do sujeito.”⁴⁰

2º artigo: substância natural – conclusões, resposta à questão e definição dos sujeitos das outras ciências.

1ª parte: resposta à questão – “de nenhum modo o corpo móvel pode ser o sujeito da filosofia natural, nem a mobilidade a razão formal desse sujeito.”⁴¹

³⁷ Anexo 1, p. 115.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Idem*, p. 116.

⁴⁰ *Idem*, p. 119.

⁴¹ *Idem*, p. 120.

2ª parte: “o sujeito primeiro da filosofia natural é a substância natural enquanto natural, assim como a natureza ou naturalidade é a primeira razão formal do sujeito.”⁴² Seguem-se os argumentos de autoridade e os argumentos de razão. A partir desta conclusão, fazem-se duas inferências:

“a razão formal do sujeito de uma ciência primeira está incluída essencialmente, e por conseguinte atualmente, em qualquer inferior *per se*”⁴³

“os que dizem que a dedução pela qual se prova o movimento pela natureza não é uma demonstração, mas que se procede a partir do menos ou igualmente conhecido, não respondem bem.”⁴⁴

3ª parte: os sujeitos das outras ciências

3º artigo: “o modo de multiplicar as ciências segundo o género e a espécie”⁴⁵

1ª parte: distinção das ciências segundo a espécie

2ª parte: distinção das ciências segundo o género

1.4. Obras relacionadas sobre o sujeito da filosofia natural

No mesmo contexto histórico-filosófico de Gomes de Lisboa, podemos encontrar muitíssimas outras obras sobre o mesmo tema⁴⁶. Uma delas, como não poderia deixar de ser, é a questão de Nicoletto Vernia – *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum*⁴⁷ – a partir da qual Gomes de Lisboa constrói a sua, e que será apresentada mais pormenorizadamente.

Não é, no entanto, a única que nos interessa. Pelo contrário, há uma proliferação de obras escritas no mesmo período sobre o sujeito da filosofia natural. No tempo e no lugar precisos

⁴² *Idem*, p. 123.

⁴³ *Idem*, p. 127.

⁴⁴ *Idem*, p. 128.

⁴⁵ *Idem*, p. 132.

⁴⁶ Cf. ANTÓNIO ANDREAS (Antonius Andreae), *De tribus principiis rerum naturalium*, Pádua, 1475; CAETANO DE THIENE (Gaetanus de Thienis), *Recollece super octo libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1496; FRANCISCO SANSONE (Franciscus Sansone de Senis), *Questionum omnium in phisicis contingentium breues et utilissime terminationes secundum Aristotelis Auerois et Scoti doctrinam*, Veneza, 1496; JOÃO LEMAITRE (Ioannes de Magistris), *Questiones perutiles super tota philosophia naturalis secundum mentem Scoti*, Veneza, 1490; JOÃO VERSOR (Ioannes Versor), *Physica Versoris*, Lyon, 1489; JOÃO CANÓNICO (Ioannes Canonicus), *Questiones super VIII libros Physicorum Aristotelis perutiles*, Veneza, 1520; PAULO DE VENEZA (Paulus Venetus), *Summa naturalium*, Veneza, 1476.

⁴⁷ Cf. Anexo 3.

onde Galileu fez a sua formação filosófica, temos diante de nós o momento decisivo do esgotamento dos instrumentos aristotélicos para o tratamento das questões físicas⁴⁸.

No presente capítulo, ficar-me-ei pela apresentação sumária das *quaestiones* de dois tomistas afastados no tempo por quase um século. Não se trata de uma escolha ao acaso. Por um lado, há motivações históricas para a escolha das mesmas, como veremos já a seguir. Por outro, julgo que é de todo o interesse compararmos dois autores com as mesmas inclinações filosóficas separados no tempo. Por fim, o próprio desenrolar desta dissertação levar-nos-á a esse tipo de comparação nos casos dos escotistas e dos aristotélicos averroístas de Pádua, e não seria possível, de todo, ser exaustivo.

Gratiadeus de Ascoli, dominicano tomista que viveu na primeira metade do século XIV, escreveu um conjunto de questões sobre a *Física* de Aristóteles, que foram disputadas, justamente, em Pádua – *Questiones in libros Physicorum Aristotelis* ou *Quaestiones Patavii Disputatae*⁴⁹. As questões foram republicadas em Veneza, em 1484 e 1487. Há uma cópia da edição de 1484 num incunábulo, que se encontra na Universidade Complutense de Madrid, onde antes estão impressas a questão de Gomes de Lisboa que aqui tratarei e o conjunto de questões atribuídas a Duns Escoto sobre o *De Anima*. A sua republicação naquele período e o facto de se encontrar um exemplar no mesmo códice do que o da questão de Gomes de Lisboa, tornam o seu tratamento pertinente, muito embora nem Gomes de Lisboa nem Nicoletto Vernia refiram Gratiadeus de Ascoli. Gomes de Lisboa refere-se, uma vez, aos “tomistas”, mas daqui não se pode presumir que se trate de Gratiadeus, como é evidente. Independentemente disso, Gratiadeus serve, no mínimo, de modelo para compreendermos de que maneira se desenvolvia a argumentação em defesa da doutrina de Tomás de Aquino sobre o sujeito da física. Apresentarei, neste capítulo, a primeira dessas questões – *Utrum ens mobile et non corpus mobile sit subiectum naturalis philosophie*.

Tomás de Vio, conhecido como cardeal Caetano, um dos grandes protagonistas da Contrarreforma, por sua vez, tem também uma questão sobre o sujeito da filosofia natural, denominada *An ens mobile sit subiectum in philosophia naturali*⁵⁰, datada de 6 de Novembro de 1499, escrita em Milão. Foi publicada, em conjunto com outros pequenos tratados, no ano de 1506, em Veneza. Nela, reitera a posição de Tomás, sendo particularmente verrinoso na

⁴⁸ Sobre as influências dos aristotélicos/averroístas paduanos, especialmente Zabarella, em Galileu vide WALLACE, William A., “Randall Redivivus: Galileo and the Paduan Aristotelians” in *Journal of the History of ideas*, vol. 49, n.1, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 133-149; OLIVIERI, Luigi (ed.), *Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna. Atti del 25° anno academico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*. Saggi e testi, 17, 2 vols., 1983.

⁴⁹ GRATIADEUS DE ASCOLI (Gratiadeus de Esculo), *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1484. Cf. Anexo 4.

⁵⁰ TOMÁS DE VIO (Thomas de Vio), *Opuscula Omnia*, Lyon, 1588. Cf. Anexo 5.

argumentação contra os escotistas. Além disso, é também interessante a sua defesa da analogia, que é uma das questões transversais à da definição do sujeito da física. Não refere Gomes de Lisboa nem Nicoletto Vernia, mas, escrevendo contra “albertistas” e “escotistas”, podemos enquadrá-lo neste contexto. Além disso, poucos anos antes, em Pádua, fora rival, no ensino da metafísica, de Nicoletto Vernia e de António Trombeta, o já atrás referido franciscano escotista. Também foi professor de teologia em Pavia, entre 1497 e 1499, o que torna muito improvável que não conhecesse Gomes de Lisboa.

Em termos cronológicos, a questão de Nicoletto Vernia é anterior às questões de Gomes de Lisboa e de Tomás de Vio – a sua redação foi terminada a 12 de fevereiro de 1480, em Pádua. Focar-me-ei, nas questões dos dois tomistas, na solução para a definição do sujeito da física, nos critérios apresentados para a sua definição e nas referências a Escoto ou a escotistas, no caso de as haver.

1.4.1. Gratiadeus de Ascoli – *Utrum ens mobile et non corpus mobile sit subiectum naturalis philosophiae* (±1310)

Nesta questão, Gratiadeus de Ascoli começa por apresentar a posição de Alberto Magno segundo a qual o sujeito da filosofia natural é o corpo móvel, para depois negá-la e afirmar, com Tomás de Aquino, que é o ente móvel. Para o fazer, apresenta dezasseis argumentos que, no final da questão, serão rebatidos um a um. Ao longo desses dezasseis argumentos, dita dois critérios para a definição do sujeito de uma ciência, embora com pouca sistematicidade, ao contrário do que acontecerá em Vernia e em Gomes de Lisboa. O primeiro é que o sujeito de uma ciência é aquele em que são supostas as paixões próprias dessa ciência. O segundo é que o sujeito contém princípios das propriedades consideradas nessa ciência. Como no corpo está suposto o movimento, que é a primeira paixão própria da natureza, e como os princípios do movimento são mais propriamente princípios do corpo do que do ente, seguir-se-ia que o corpo móvel é o sujeito da filosofia natural. Ente é dito secundariamente da mobilidade, uma vez que esta, relativamente ao ente, é accidental, e relativamente ao corpo é essencial: *motus non est propria passio entis mobilis*⁵¹.

De seguida, diz que há quatro vias para responder que não é o corpo móvel, mas sim o ente móvel, que deve ser postulado como sujeito da filosofia natural. A primeira via é retirada do comentário de Tomás de Aquino à *Física*: nenhuma ciência pode provar o seu sujeito. Como no livro VI da *Física* se prova que todo o móvel é corpo, então isso significa que o corpo não pode ser o sujeito. Ele é apenas o *suppositum*. Antes, tem de ser provada a compossibilidade do

⁵¹ Anexo 4, p. 191.

corpo com a mobilidade. Para isso, é preciso saber da sua “entidade”, pelo que é o ente móvel o verdadeiro sujeito da filosofia natural.

Na segunda via, Gratiadeus afirma que o corpo, naquilo em que é corpo (*in eo quod corpus*) não é o sujeito do movimento, mas enquanto participa da razão de “ente em potência”. Assim, o corpo móvel recebe a sua definição não por si, mas pela razão de ente em potência. O ente móvel, pelo contrário, recebe a sua definição por si⁵².

A terceira via é a da comparação entre a física e a matemática. Aristóteles afirma, no livro VI da *Metafísica*, que se não existissem coisas separadas da matéria, a física seria a filosofia primeira. Gratiadeus, a partir desta ideia, sugere que se a física fosse a filosofia primeira, teria de ter um sujeito anterior ao da matemática. Como o corpo móvel não é anterior à quantidade, não pode ser posto como sujeito da física. Afirma: “na verdade, todo o corpo móvel é corpo quantitativo (*quantum*) e não conversamente”⁵³. A física é mais universal do que a matemática, e, se não houvesse entes separados da matéria, teria de tratar nela todos os predicados de todos os entes, e não apenas os quantitativos.

A quarta via, por fim, prende-se com a definição de movimento (*motus*), que é retirada do primeiro capítulo do livro III da *Física*: atualidade do potencial enquanto tal (*actus existentis in potentia in quantum huius*)⁵⁴. Assim, o movimento não pode ser característico do corpo em ato, mas antes do ente em potência. Aliás, Parménides e Melisso concediam a existência de corpos e negavam a existência do movimento. A potência diz-se em primeiro lugar do ente e secundariamente dos corpos – os corpos movem-se porque são entes em potência, e não o contrário. Assim, a razão formal de “corpo” encontra-se na razão formal de “ente em potência”.

Da posição do ente móvel, surge o problema da subalternação da física à metafísica, por um lado, uma vez que o ente móvel pode ser visto como um género subalterno ao ente. Surge também o problema da relação entre as noções de corpo, potência e movimento. Há uma série de lugares da obra aristotélica que terão de ser relidos para compreendermos a autoridade que sustenta as diferenças subtis entre autores na utilização de um aparato conceptual comum.

1.4.2. Tomás de Vio, Caetano – *An ens mobile sit subiectum in philosophia naturali* (1499)

Caetano defende o mesmo que Gratiadeus, mas de uma forma diferente. Apresenta a opinião de Tomás de Aquino e desenvolve-a. Depois, trata de contra-argumentar quatro opiniões. No meio delas, encontramos a de Nicoletto Vernia (corpo móvel) e a de Gomes de

⁵² (...) *non per aliud sed per se habeat diffinitionem illam suam propriam*. Anexo 4, p. 199.

⁵³ (...) *omne enim corpus mobile est corpus quantum et non e converso*. Anexo 4, p. 201.

⁵⁴ Anexo 4, p. 201. Cf. ARISTÓTELES, *Física*, l. III, cap. 2, 202a.

Lisboa (substância natural), mas estes não são diretamente referidos. Na apresentação da opinião do corpo móvel, Caetano fala de “albertistas”. Na da substância natural, diz apenas *modernorum multorum*.

Começa por apresentar quatro argumentos contra a posição tomista. O primeiro corresponde a uma das objeções da *quaestio* de Nicoletto Vernia ao Aquinate.⁵⁵ “Ente móvel”, ou significa substância móvel, ou acidente móvel, ou um terceiro comum à substância e ao acidente. Se for tomado como substância, dizer ente móvel é o mesmo que dizer substância móvel ou corpo móvel. Se for tomado como acidente, é evidente que um acidente não pode ser o sujeito de uma ciência. Finalmente, se for tomado como um terceiro comum, seria possível abstrair a razão de ente das razões da substância e do acidente, o que, para Tomás de Aquino, não poderia acontecer. Este argumento surge, quase pelas mesmas palavras, no início da questão de Nicoletto Vernia, o que torna mais provável a ligação entre estes textos. O segundo argumento, por sua vez, é que o sujeito de uma ciência deve ser uno na sua razão formal. Como ente móvel é um agregado da razão de “ente” com a razão de “móvel”, não poderia ser postulado como sujeito da física. O terceiro é o argumento de Egídio Romano sobre a subalternação das ciências – se o ente móvel fosse o sujeito da filosofia natural, esta passaria a ser, ou uma parte da metafísica, ou uma ciência subalterna da metafísica.⁵⁶ O quarto é que o sujeito na ciência deve ser aquele cujas paixões e conclusões são reduzidas (*resoluntur*) à sua razão formal. Todas as paixões e conclusões da física são retiradas da quiddidade (*do quod quid est*) da substância natural ou do corpo natural, pelo que um destes é que deveria ser o sujeito da física.

De seguida, enumera seis posições possíveis acerca da questão, começando por uma posição teológica da *Scotica officina*. Afirma com veemência que aqueles que acham que as inteligências (os anjos) são móveis, e que por isso a filosofia natural é comum ao sensível e ao separado da matéria, atentam contra a verdade, quer filosófica, quer teológica, e nem sequer valeria a pena contra-argumentar.⁵⁷ Como veremos, Nicoletto Vernia leva a sério esta possibilidade e discute-a para a rejeitar, também com palavras repreendedoras contra a audácia dos escotistas, que criticam frontalmente Aristóteles, o “príncipe dos filósofos”. Gomes de

⁵⁵ Cf. Anexo 3, p. 173.

⁵⁶ Também este argumento surge na *quaestio* de Nicoletto Vernia. Cf. *Idem*.

⁵⁷ *Non est enim ex sacra Scriptura nec ex Theologis sanctis ab Ecclesia approbatis traditum, quod angeli sic mouentur, ut motus continui subiectum sint: sed potius oppositum, ut in Theologia discussum a Sanctis est. Vnde si Peripateticos arguendos censent, gloriantur ex Scotica officina hos se errores deprehendere, non ex Theologia.* Anexo 5, p. 210.

Lisboa diz pouco sobre o assunto e o que diz, como veremos, aproxima-o mais de Tomás do que de Duns Escoto.⁵⁸

A lista das opiniões dos *naturalium loquentium* acerca do sujeito da física é a seguinte: [1] Tomás de Aquino defende que o sujeito da física é o ente móvel; [2] os albertistas defendem que é o corpo móvel; [3] muitos modernos (*modernorum multorum*) defendem que é a substância natural ou sensível; [4] uns certos modernos (*quorundam etiam modernorum*) afirmam ser o corpo físico; [5] outros crêem ser o ente natural. Nicoletto Vernia, apesar de defender que o sujeito da física é o corpo móvel [2] diz, no entanto, aceitar a opinião de Alberto Magno apenas parcialmente. Gomes de Lisboa será, porventura, um dos “muitos modernos” [3].

A opinião de Tomás de Aquino é apresentada a partir da ideia de que “ente móvel” contém uma complexão de nomes (*complexionem nominum*). Essa complexão deve ser escrutinada em três aspetos. O primeiro é que o movimento (*motus*) tem um sentido próprio e um sentido comum. No sentido próprio, distingue-se da mudança ou movimento accidental (*mutatio*) e dos seus três géneros, isto é, mudança segundo a quantidade, segundo a qualidade e segundo o lugar. No sentido comum, movimento diz-se igualmente da mudança substancial (a geração e a corrupção) e da mudança accidental (a *mutatio* e os seus três géneros). O sentido em que o movimento surge no sujeito “ente móvel” é o sentido comum⁵⁹. O segundo aspeto a elucidar é que algo pode ser dito móvel de duas maneiras: subjetivamente – o que é sujeito do movimento; terminativamente – o que é o termo da mutação de algo. Caetano considera que *ens mobile* é comum aos dois. Por fim, a terceira divisão desta complexão trata da equívocidade de *mobile*. Pode ser dito *ad aptitudinem*, *ad motum* e *ad fundamentum illius aptitudinis*. Exemplifica esta divisão dizendo que “capaz de rir” (*risibile*) é aptidão para o riso, mas também é racionalidade, porque o fundamento do riso é a racionalidade. A mobilidade (*mobilitas*) pode ser vista como aptidão para o movimento ou como fundamento dessa aptidão e, na física, não é apenas uma paixão que se segue da razão formal do sujeito, mas antes a *passio notissima*, a paixão mais conhecida, que é a própria razão formal do sujeito. Gomes de Lisboa dirá, contra a mobilidade e a favor da naturalidade como razão formal da física, justamente, que a mobilidade é uma paixão da natureza, e que uma paixão decorre de um sujeito que lhe é anterior. Podemos ver esta terceira divisão como uma resposta a este desafio. A mobilidade não é uma parte especial da física: é a sua paixão própria, e isso quer dizer que está a ser utilizada como fundamento do movimento, como princípio substancial. Simultaneamente, como o substrato dessa razão formal é o ente, e não a substância, isso permite integrar quer os movimentos substanciais, quer os accidentais, porque no ente estão todos os princípios, quer da substância,

⁵⁸ Este assunto será tratado em 3.3.3..

⁵⁹ *In quaestione tamen ista sumitur communiter*. Anexo 5, p. 211.

quer do acidente, quer da matéria primeira, etc... Por isso, ente móvel é mais comum do que a substância natural. Ao confirmar a opinião de Tomás, mostra ainda que a matéria, a forma e a privação têm de fazer parte do sujeito da mudança ou do movimento. Estas são comuns a várias categorias, não dizem respeito, apenas, à substância, pelo que não pode haver nada que as contenha (virtualmente) a não ser o ente móvel. Nem tudo o que é natural é substância. Tudo o que é natural, no entanto, está contido na razão formal de ente móvel. Assim, Caetano utiliza o critério (escotista) da continência virtual contra a opinião escotista. Teremos de aprofundar o que é este critério para percebermos se está a utilizá-lo devidamente.

Usa, contra o corpo móvel, os mesmos argumentos que Gratiadeus – o corpo é provado, não é suposto; na definição do movimento, não se encontra o corpo (nem a substância), mas o ente em potência.

Por fim, trata de superar os quatro argumentos iniciais. Quanto ao primeiro, diz que a ideia de um terceiro comum à substância e ao acidente não é contra Tomás, mas, pelo contrário, é a própria solução – o ente é uno, não simplesmente (*simpliciter*), mas segundo a analogia. Quanto ao segundo, que a mobilidade, assumida comumente (*communiter*), não é paixão, mas predicado substancial, pelo que *ens mobile* não é um agregado sem qualquer tipo de unidade real. Quanto ao terceiro, que a mobilidade não abstrai da matéria sensível, e por isso está para além da metafísica, não é parte dela, nem subalterna. Quanto ao quarto, que todas as paixões e conclusões são retiradas da razão formal do ente móvel.

A argumentação de Caetano complexificou-se, relativamente à de Gratiadeus. Duas questões transversais são patentes, e terão de ser desenvolvidas – a questão da analogia e da univocidade, quer em geral, quer relativamente ao ente, e o critério da continência virtual para a definição do sujeito de uma ciência. Ligado a estes, o problema da unidade da ciência e do seu sujeito.

1.4.3. Nicoletto Vernia – *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum* (1480)

O prólogo desta questão informa-nos que ela surgiu de discussões com Caetano de Thiene sobre os comentários de Egídio Romano e de Marsílio de Inghen ao *De generatione et corruptione* de Aristóteles⁶⁰. A questão divide-se em três partes ou artigos: [1] apresentação das opiniões desviantes à de Aristóteles e do seu Comentador; [2] exposição das opiniões de Aristóteles e do Comentador; [3] resposta às falsas opiniões.

⁶⁰ Cf. Anexo 3, p. 171.

No texto das opiniões desviantes, encontramos à cabeça a posição de Tomás de Aquino. São apresentadas, contra Tomás, objeções de outros autores, que por sua vez constituirão para Vernia opiniões desviantes à de Aristóteles e de Averróis. Contra o ente móvel, as primeiras objeções são as relativas à subalternação, de Egídio Romano. De seguida, acrescenta uma objeção sua, que é aquela que surge no texto de Caetano como primeiro argumento contra o ente móvel – se por ente pensarmos um terceiro comum à substância e ao acidente, estamos a ir contra o próprio Tomás, e este, para ser coerente, teria de declarar que o sujeito da filosofia natural é o corpo móvel, porque o acidente deve ser afastado da razão formal do sujeito. No entanto diz, em concordância com João de Janduno, que o seu compatriota Tomás é o melhor expositor, entre os latinos, da *Física*. No final da questão, aliás, refutará os adversários de Tomás, muito embora não siga a sua doutrina.

De seguida, mostra como os escotistas João Canónico e António Andreas rejeitam a opinião do ente móvel. Diz Vernia que os escotistas consideram que é preciso ter em conta, num sujeito, um elemento material (o substrato) e outro formal (a razão formal desse substrato). O substrato não pode ser o ente, caso contrário a física seria uma parte da metafísica. Também não pode ser o corpo, uma vez que há coisas móveis que não são corpos: “muitas são as coisas móveis *per se* que não são corpos, tal como os anjos, que naturalmente são móveis”⁶¹. Nicoletto Vernia não escarnece dos escotistas nem descarta à partida esta ideia. Tentará desconstruir as conceções de infinito e de extensão. Mas antes, aponta que, para Escoto, a razão formal e própria do sujeito de uma ciência é aquilo que faz conhecer essa ciência, e, para ser assim, o sujeito dela não pode ser accidental, nem *per communius* nem *per aliquod respectuum*. A cognição através de um sujeito comum é confusa e imperfeita. A cognição que não é *per se* pressupõe uma cognição absoluta anterior. O ente entra no primeiro caso: dá um conhecimento confuso da natureza, mas não é quiditativamente a sua razão formal, tal como a substância dá a conhecer o homem confusamente, mas este é conhecido quiditativamente não como substância, mas como animal racional. Já a mobilidade entra no segundo caso, porque é conhecida através de outro sujeito. É uma paixão, e portanto tem um sujeito que lhe é anterior. João Canónico define o sujeito da física, então, como substância finita natural (*substantia finita naturalis*) e António Andreas como substância naturalmente enquanto natural (*substantia naturaliter inquantum naturalis*). Dizem que Aristóteles é insuficiente e incompleto, algo que Vernia considera abusivo. O seu esforço de colocar os anjos na física, e não na metafísica, prende-se com algumas passagens em que Duns Escoto pretende atribuir aos anjos a categoria do lugar. Vernia apresenta duas críticas. A primeira é que se enganam logo no princípio do seu raciocínio

⁶¹ (...) *multa sunt per se mobilia que non sunt corpora ut angeli qui naturaliter sunt mobiles*. Anexo 3, p. 174.

– se os anjos fizessem parte da natureza, teriam de ter um movimento infinito numa extensão infinita, o que é absurdo, porque o que caracteriza a extensão é a sua finitude atual e infinitude apenas potencial, se pensada na sucessão⁶². A segunda crítica não é só aos escotistas mas também a Paulo de Veneza e a Caetano de Thiene, que postulavam como sujeito, respetivamente, o corpo natural e a substância sensível. A natureza não é algo que se diga em absoluto, mas significa apenas “aquilo que é princípio do movimento”⁶³. O sujeito que é princípio do movimento, esse sim, não por outro mas por si, é o corpo móvel.

É então que apresenta aquilo que diz serem as opiniões de Aristóteles e de Averróis. Usa de autoridades e, depois, argumentos racionais. Afirma que o Filósofo e o Comentador consideravam que o corpo móvel é o sujeito da filosofia natural e que essa tese é parcialmente a de Alberto Magno e de Egídio Romano, mas não inteiramente. Estes autores entenderiam por corpo um composto de matéria e forma substancial e Averróis não, uma vez que os corpos celestes são físicos e não são um composto. Corpo significa, então, substância com três dimensões (*substantia subiectam trine dimensionum*). Nos lugares das obras de Averróis em que surgem as expressões *res sensibiles* (prólogo da *Física*), *natura* (II da *Física*, comentário 3) ou *ens mobile* (IV da *Metafísica*, comentário 1), este estaria a enquadrar a noção de corpo móvel noutros assuntos, como por exemplo na parte do ente que é tratada pelas ciências naturais. Na verdade, estaria sempre a falar de substâncias sujeitas a três dimensões, ou seja, corpos móveis (como o faz diretamente no livro XII da *Metafísica*, comentário 5).

Nos argumentos de razão, surgirá uma discussão bastante aprofundada de um dos temas fundamentais do texto de Gomes de Lisboa – as condições requeridas ao sujeito de uma ciência. Não é por acaso que começa essa discussão pela apresentação da tese da continência virtual proposta por Duns Escoto. Apresenta-a do seguinte modo:

*Acerca do [sujeito] primeiro, diz Escoto (I das Sentenças, questão acerca do sujeito) que a razão de todos os [sujeitos] primeiros é conter virtualmente e primeiro todas as verdades daquele hábito. Provo isto assim: primeiro assim – o objeto contém proposições imediatas, porque o sujeito das primeiras proposições contém o predicado, e, assim, a evidência da proposição na totalidade; as proposições imediatas, porém, contêm conclusões; logo, o sujeito das proposições imediatas contém todas as verdades daquele hábito em si próprio formalmente.*⁶⁴

⁶² Debruçar-me-ie neste assunto em 3.3.3..

⁶³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. V, cap. 4, 1015a.

⁶⁴ *De primo inquit Scotus I Sententiarum, questione de subiecto, quod ratio omnibus primi est continere virtualiter et primo omnes veritates illius habitus. Hoc sic proba. Primo sic obiectum continet propositiones immediatas quia subiectum primarum propositionum continet predicatum et ita evidentiam totius propositionis; propositiones autem immediate continent conclusiones; ergo subiectum*

Segundo Vernia, o critério parece ser bom, mas há duas críticas a fazer. A primeira é interna, por assim dizer. No ser conhecido (*esse cognitum*), um sujeito não contém verdades em virtude dos princípios, mas os princípios em virtude do sujeito, e nenhum anterior está virtualmente contido no posterior, mas o contrário. Por isso, de que adianta procurar um sujeito que tenha os princípios de que precisamos, se não sabemos os princípios sem ele? É justamente pela definição do sujeito que encontramos esses princípios, pelo que o critério da continência virtual é insuficiente. Simplificando – como podemos fazer ciência começando por aquilo que não conhecemos? A segunda crítica é que a continência virtual, além de inútil, é falsa – não é possível chegar do confuso ao distinto, e um sujeito, para conter virtualmente todas as verdades de uma ciência, teria de ser o mais comum, o mais abstrato e, por conseguinte, o mais confuso dessa ciência. O processo de conhecimento deve, para Vernia, dar-se inversamente. Há que separar o ser real do ser conhecido, bem como o mais conhecido em si do mais conhecido para nós. É para Nicoletto Vernia, evidente que temos de partir do mais conhecido para nós, ideia patente na sua resposta à questão.

A insuficiência da continência virtual teria sido notada pelos escotistas João Canónico e António Andreas, pelo menos tacitamente, e estes estenderam as condições a seis: [1] que tenha o conceito quiditativo (*conceptum quidditativum*); [2] que não esteja incluído nalgo anterior pertencente a essa ciência; [3] que seja primeiro conhecido (*primo notum*); [4] que seja o sujeito de acordo com a sua razão formal própria e absoluta (*secundum rationem eius formalem propriam et absolutam*); [5] que contenha virtualmente primeiro (*virtualiter primo*) todas as verdades daquele hábito; [6] que seja adequado à ciência em que é sujeito.⁶⁵

As condições [3] e [6] farão parte da lista de oito condições que Nicoletto Vernia apresenta, embora com uma precisão adicional do seu significado. As oito condições do teatino serão alvo de críticas por parte de Gomes de Lisboa. São elas:

[1^o] Que seja um ente real ou tenha um fundamento na coisa (*in re*). A sua justificação é que o que não é, não é cognoscível, e que do fictivo não pode haver ciência.

[2^o] Que seja uno, mas duma unidade de analogia. Invoca os *Analíticos Posteriores*. Mais uma vez, surge-nos a questão paralela da analogia, que terá de ser bem escrutinada.

[3^o] Que seja universal, isto é, o mais comum e predicável de todas as coisas consideradas na ciência, ou direta ou indiretamente (*recto uel obliquo*). Esta seria a única forma de o sujeito ser total, e não parcial.

propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus, hec ipse formaliter. Anexo 3, p. 180.

⁶⁵ Cf. JOÃO CANÓNICO (Ioannes Canonicus), *Quaestiones super VIII libri Physicorum Aristotelis perutiles*, Veneza, 1520, q. 1 – *Utrum substantia finita in suo conceptu communi inquantum naturalis, sit primum subiectum et adequatum scientie naturalis.*

[4^o] Que seja adequado na ciência, para que não transcenda os seus limites. O facto de dever ser um sujeito comuníssimo não significa que deva ser absolutamente predicável de tudo – deve ser comuníssimo entre as coisas apropriadas (*inter appropriata*). Esta condição serve para não postular o ente como sujeito da filosofia natural, aprofundando o conteúdo da condição [3^o]. Corresponde à condição [6] de João Canónico.

[5^o] Que seja o primeiro conhecido (*primo notum*) quanto à sua razão formal e própria. Trata-se da condição [3] de João Canónico. No entanto, está a ser dito exatamente o oposto. Em João Canónico, trata-se de primeiro conhecido em si. Aqui, de primeiro conhecido para nós. Vernia faz outra distinção: primeiramente conhecido de acordo com o ser material (*esse materiale*) ou com o ser formal (*esse formale*). Fá-la para dizer que a razão formal do sujeito é primeiramente conhecida – o movimento conhece-se primeiro e o corpo, isto é, a substância com três dimensões, depois. O movimento é tomado como *prima ratio cognoscendi* da filosofia natural e é o que a caracteriza antes de mais. Gomes de Lisboa porá a questão ao contrário – a existência do movimento é provada pela razão, ou conceito, de “natureza”. A opção por um ou outro dos sentidos terá consequências na distinção entre ciência em si e ciência em nós, bem como na forma como se dá a passagem do conhecimento confuso para o conhecimento distinto.

[6^o] Que tenha partes. Se há uma unidade de género, de acordo com os *Analíticos Posteriores*, então o sujeito deverá necessariamente de ter partes.

[7^o] Que tenha paixões que podem ser provadas a partir de si próprio (*de ipso probabiles*). Esta condição também seria evidente, porque a ciência é, por definição, o hábito das conclusões em que são predicadas paixões de um sujeito.

[8^o] Que tenha princípios e não apenas partes do sujeito. A partir desta condição, Nicoletto Vernia fará uma crítica à definição escotista do sujeito da metafísica – ente enquanto ente. Será discutida em 3.4.

Afirma que se torna manifesto, a partir das oito condições, que o corpo móvel é o sujeito da filosofia natural. Contra a objeção de Tomás de Aquino, afirma que o corpo não é provado por Aristóteles. É algo manifesto para os sentidos. Responde também aos escotistas, dizendo que a razão formal do sujeito é aquilo que faz com que ele seja conhecido, e as coisas naturais não podem ser conhecidas sem o movimento. Também não está de acordo com a objeção de Egídio Romano da subalternação, uma vez que não chega, para uma ciência ser subalterna doutra, que lhe seja acrescentada uma diferença accidental, como aconteceria entre o ente da

metafísica e o ente móvel da física. Por fim, é negado o movimento natural dos anjos a partir do comentário de Averróis ao livro XII da Metafísica⁶⁶.

Temos, a partir da apresentação feita, identificados os problemas que Gomes de Lisboa terá pela frente – a defesa da continência virtual; a relação entre física e metafísica; a questão do sujeito da metafísica – o ente; a distinção entre o mais conhecido para nós e o mais conhecido em si e, finalmente, a dificuldade adicional, que é posta pelo próprio Gomes de Lisboa, de mostrar que Nicoletto Vernia leu erradamente Averróis.

⁶⁶ AVERRÓIS, (Averroes), *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol.VIII (doravante, abreviada: Ed. Juntina, vol.VIII), liv. XII, cap. 2, com. 5, ff. 292vI-293rA.

2. Continência virtual

Todo o primeiro artigo da *Questio perutilis* trata de estabelecer quais são os critérios para a definição do sujeito de uma ciência. Gomes de Lisboa vai considerar que podemos reduzir todos os critérios a um – a continência virtual. Este critério vai servir o propósito de definir o sujeito da filosofia natural como substância natural e, por conseguinte, conduzirá à recusa das teses de Vernia.

2.1. Continência virtual em Duns Escoto

Duns Escoto apresenta várias formulações da continência virtual ao longo da sua obra. A sua compreensão é fundamental. O que está em causa é estabelecer o que é que dá unidade a uma ciência. É a estrutura das nossas potências cognitivas ou é o próprio sujeito da ciência? A tendência de Escoto, como veremos, é distinguir nitidamente o nível da cognição do nível objetivo propriamente dito, não estabelecendo, como os seus predecessores, uma identidade de base entre um objeto de uma ciência e um *habitus* científico, com a sua razão formal cognitiva. O caso paradigmático disto é a sua célebre distinção entre teologia em si e teologia em nós.⁶⁷ Há, em Escoto, uma inversão de paradigma – passamos da consideração de uma unidade “habitual” da ciência para a de uma unidade no objeto. A unidade de uma ciência deve encontrar-se fora da cognição, uma vez que os atos cognitivos são complexos, graduais, e, se se estabelecesse que a unidade da ciência se encontrava na própria estrutura cognitiva, não se poderia compreender, do ponto de vista psicológico, a passagem gradual da ignorância ao conhecimento.

É importante debruçarmo-nos nalgumas noções que estão em causa, começando com a noção de razão formal, já atrás utilizada. O que pertence à essência de uma coisa pode ser predicado formalmente dela. Uma razão formal é, assim, a essência de uma determinada coisa no intelecto. Ela tem um tratamento próprio em Duns Escoto, na sua teoria da cognição, decorrente da sua tendência geral de admitir uma concorrência de causas entre as potências da alma e os objetos⁶⁸. Há uma concorrência de causas entre os sentidos e o objeto exterior na

⁶⁷ Cf. DEMANGE, Dominique, “Structure et unité de la science selon Duns Scot” in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, nº196 (Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil), Set-Dez 2009.

⁶⁸ Algo que exigiria uma discussão muito extensa. Vide CROSS, Richard, *Duns Scotus's theory of cognition*, Oxford University Press, 2014.

formação da espécie sensível, entre a espécie sensível e a imaginação na formação do *phantasma*, entre o *phantasma* e o intelecto agente na formação da espécie inteligível.⁶⁹

O intelecto tem dois tipos de cognição de uma espécie inteligível – a intuitiva e a abstrativa. O que as distingue é a indiferença ou não à presença e existência de um objeto. Na questão da continência virtual, o que nos interessa é a cognição abstrativa, uma vez que uma ciência versa sobre razões (conceitos) e proposições abstraídas das coisas e não diretamente sobre elas. Além disso, é indiferente, na compreensão da essência de uma coisa, se ela nos está presente neste momento ou não. O intelecto avalia a razão formal do conceito independentemente da experiência. Duns Escoto mostra, a partir daqui, que o intelecto vê uma proposição como necessária simplesmente pela compreensão dos seus termos – se eles forem entendidos, a proposição nunca é falsa. A garantia da necessidade encontra-se na definição dos termos, uma vez que nem sequer seria possível concebê-los se eles não pudessem estar unidos⁷⁰. Há aqui uma pressuposição – o que é simples no intelecto, isto é, o que pode ser apreendido num só ato cognitivo, é evidente. Tudo isto é problemático, e por isso necessitará de um tratamento muito mais aprofundado ao longo desta dissertação. Para já, interessa ter em mente o funcionamento geral da cognição em Duns Escoto sem entrar em problemas específicos.

A ciência versa sobre proposições e não diretamente sobre as coisas, mas nunca deixa de ser sobre as coisas. Estas, através da abstração, são divididas em várias razões a que se dá definições. Razão, neste contexto, significa o mesmo que conceito. Há conceitos simples e conceitos complexos – depende da sua apreensão pelo intelecto. Os simples são apreendidos de uma só vez e, por isso, são independentes de qualquer operação de composição por parte do intelecto. Daí, em parte, o seu estatuto de evidência. Os complexos dependem de uma operação de união de vários conceitos simples por parte do intelecto. Dentro dos simples, Duns Escoto destriça ainda os simplesmente simples, isto é, conceitos não só apreendidos de uma vez, mas cujo conteúdo formal não tem qualquer tipo de composição e que, por isso, não podem ser decompostos em nada mais simples. Na verdade, apenas o ente e os transcendentos cumprem este requisito.

As razões, além de simples e compostas, podem ser próprias ou comuns. Uma razão própria é uma razão formal que diz respeito primeiramente ao sujeito em que ela é própria. Uma comum, é uma razão formal que diz respeito a vários sujeitos.

Outro par conceptual que será permanentemente usado, e que também tem as suas especificidades de tratamento em Escoto e em Gomes de Lisboa, é o par *quia* e *propter quid*,

⁶⁹ Cf. SONDAG, Gérard, *Duns Scot*, Paris, VRIN, 2005, p. 39.

⁷⁰ Vide JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, q. 4 (Vat., III, pp. 123-172).

que são dois tipos de demonstração. Para já, de uma forma simplista, a demonstração *quia* é a demonstração de uma causa pelos seus efeitos e a *propter quid* dos efeitos pela sua causa.

Postas estas noções iniciais, já podemos debruçar-nos sobre a continência virtual, que é paradigmática da teoria da cognição abstrativa de Escoto. Este critério pode ser concebido como uma parte crítica do pensamento de Escoto, anterior à posição das suas teses. Não é, de todo, por acaso, que encontramos explicitamente a utilização e discussão do mesmo nos prólogos quer da *Ordinatio*, quer da *Reportatio I-A*, textos que têm um carácter crítico patente.

Antes de vermos o que Escoto propõe nesses dois textos, há um outro lugar, na primeira questão do Livro VI das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, em que a unidade da ciência e a continência virtual são descortinadas pormenorizadamente. Ao discutir a tripartição aristotélica das ciências teóricas, apresenta três possibilidades diferentes de unidade que uma ciência poderia ter: a unidade de agregação; a unidade segundo a espécie especialíssima (*species specialissima*)⁷¹; uma via média, em que se divide em dois o *habitus* científico – o próprio e o comum. A unidade de agregação seria a unidade de vários hábitos, a partir da ideia de que cada proposição teria o seu próprio hábito e que cada hábito teria os seus próprios princípios. Haveria, assim, tantas ciências como conclusões. Cada uma das três ciências aristotélicas seria, então, um agregado accidental de várias ciências. A unidade segundo a espécie especialíssima, por sua vez, seria a teoria de Henrique de Gand segundo a qual uma ciência é uma porque trata de um sujeito acerca do qual são atribuídas várias propriedades. Essas propriedades são atribuídas a esse sujeito por causa de uma razão formal. Hábitos diferentes seriam como ações diferentes para uma mesma finalidade, e por isso, no fundo, seriam apenas um hábito. Este hábito seria intensificado ao longo de vários atos cognitivos sem que, no entanto, isso gerasse novos hábitos. Não seriam gerados novos hábitos, mas, pelo contrário, o hábito seria intensificado pela descoberta de conclusões a partir dos seus princípios. Duns Escoto refuta Henrique de Gand dizendo que esta unidade contraria a diferença (epistémica, anacronicamente falando) entre, por exemplo, a evidência de um princípio e a evidência de uma conclusão. Tem de haver uma distinção real entre vários hábitos, como ações dirigidas a diferentes virtudes, mesmo dentro de uma mesma ciência. Dá um exemplo muito elucidativo de como não há uma intensificação contínua do hábito durante a aquisição de uma ciência: quando

⁷¹ A definição porfiriana de espécie especialíssima é: “o que, sendo espécie, não é género, e que, sendo espécie, não é por sua vez divisível em espécies.” PORFÍRIO, *Isagoge*, trad. Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1994, p. 63. É definida por comparação ao género generalíssimo (ou categoria): “o que, sendo género, não é espécie, e ainda – o que, acima do qual não pode haver outro género superior.” *Idem*.

alguém está a aprender os vários livros dos *Elementos* de Euclides, ao estudar o segundo livro, negligencia as conclusões do primeiro, e pode fazê-lo sem problemas⁷².

Duns Escoto vai adotar uma via média, mostrando que é preciso recorrer às duas perspectivas anteriores em simultâneo, dividindo a noção de hábito em duas – o hábito próprio e o hábito comum. O hábito próprio inclina formalmente os nossos atos cognitivos, definidos como um complexo especulativo (*complexum speculandi*), para a razão própria dum sujeito de uma forma direta. O hábito comum inclina virtualmente para uma razão própria virtualmente contida na razão própria de outro sujeito⁷³. No primeiro sentido, há tantos hábitos como sujeitos. No segundo, pode haver um hábito que diz respeito a muitos sujeitos. O hábito próprio por si só não permite compreender a inclusão do conhecimento de umas realidades noutras em cuja razão formal estas estão incluídas, ou seja, a existência de uma hierarquia. O hábito comum, por sua vez, não precisa de conter todas as conclusões de todos os hábitos próprios que lhe dizem respeito, mas o seu sujeito deve conter na sua razão formal os princípios primeiros de todas essas conclusões⁷⁴. É neste contexto, então, que surge a continência virtual:

*Uma vez que as conclusões se encontram virtualmente nos princípios, e os princípios virtualmente no sujeito - pois o sujeito inclui o predicado nos princípios primeiros, e fá-lo ou essencialmente, se são per se primo modo, ou virtualmente, se são per se secundo modo -, segue-se que no sujeito incomplexo conhecido quiditativamente estão virtualmente contidos os princípios e as conclusões de tal sujeito.*⁷⁵

Para compreendermos o que está a ser defendido, há que dizer, desde já, que nos autores escolásticos, considerava-se, a partir de Aristóteles, que uma coisa contém outra virtualmente se a puder produzir, isto é, se for a sua causa ou o seu princípio. Havia, a partir desta ideia comum, *nuances* de autor para autor. Também é preciso compreender a distinção entre *per se primo modo* e *per se secundo modo*. *Per se* pode ser dito de várias maneiras: *primo modo* significa que

⁷² JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelis*, l. VI, q.1, n. 25 (Philo, IV, p. 11).

⁷³ (...) *duplex potest poni habitus. Unus proprius, qui formaliter inclinatur ad speculationem eius tanquam naturalis similitudo ex eius consideratione derelicta. Alius communis, qui virtualiter inclinatur ad speculationem eius, inclinando formaliter ad speculationem alterius in quo tale complexum virtualiter continetur. Idem*, l. VI, q.1, n. 39 (Philo, IV, p. 15).

⁷⁴ Dominique Demange, que estudou minuciosamente a teoria do conhecimento em Duns Escoto, fala, a propósito desta distinção, da explicitação de uma ordem essencial: “plus une essence est universelle, plus elle est simple, et plus elle contient virtuellement les quiddités inférieurs”. DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 339.

⁷⁵ *Cum enim conclusiones sint in principiis virtualiter, et principia virtualiter in subiecto, - nam subiectum includit praedicatum in principiis primis, et hoc vel essentialiter si sint per se primo modo, vel virtualiter si sint per se secundo modo -, sequitur quod in subiecto incomplexo quiditative cognito virtualiter contineantur principia et conclusiones de tali subiecto.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelis*, l. VI, q. 1, n. 40 (Philo, IV, p. 15).

a definição de um sujeito inclui um predicado; *secundo modo* que a definição de um predicado inclui um sujeito. Trata-se de estabelecer formas de predicação. É o segundo modo que conduz à afirmação da continência virtual – há verdades cuja causa ou princípio se encontra num sujeito sem que façam parte da essência desse sujeito. É esse o caso de um dos cinco predicáveis de Porfírio: o *proprium*, isto é, uma propriedade que não faz parte da definição (essencial) de um sujeito, mas que é inseparável da sua essência para ser definida, podendo ser vista como uma consequência lógica da definição. Um dos exemplos mais dados era o predicado “capaz de rir” (*risibile*) atribuído ao sujeito “homem” – a capacidade de rir não faz parte da definição da essência do homem, mas encontra-se virtualmente contida nela⁷⁶. A definição da essência de um sujeito, por regra, era constituída pelo género e pela diferença específica. No caso do sujeito “homem”, pelo género “animal” e pela diferença específica “racional”. Assim, “racional” é um predicado *per se primo modo* e “capaz de rir” um predicado *per se secundo modo*⁷⁷. A definição do sujeito “homem” inclui o predicado “racional”. A definição do predicado “capaz de rir” inclui verdades do sujeito “homem” sem que façam parte da definição um do outro. Assim, a definição do predicado “capaz de rir” está virtualmente contida na definição do sujeito “homem”, sem que a definição do sujeito “homem” inclua o predicado “capaz de rir”.

As especificidades da doutrina de Escoto nesta matéria são, por um lado, a noção de distinção formal, e por outro, a atribuição de uma função causal ativa na predicação *per se secundo modo*.

Quanto à noção de distinção formal, Escoto considera que, na predicação *per se primo modo*, há uma identidade formal entre um sujeito e um predicado e na *secundo modo* não. São formalmente idênticos “homem” e “animal”, uma vez que a animalidade no homem não é susceptível de uma definição independente da animalidade no animal, isto é, sob o aspeto da natureza comum “animalidade” são iguais. Mas “homem” e “capaz de rir” não são formalmente idênticos, no sentido em que a risibilidade e a humanidade são duas formas realmente diferentes, muito embora a risibilidade seja um efeito (ou paixão) da humanidade. Há uma possibilidade de separar na realidade “homem” e “capaz de rir”, e por conseguinte pensar num homem que não tenha a propriedade de ser capaz de rir. O mesmo não acontece com “homem” e “animal” – não se pode pensar, nem seria possível existir, um homem que não seja um animal. Muito embora todos os homens tenham a capacidade de rir e mais nenhuma espécie a tenha, há

⁷⁶ “De facto, mesmo que ele não se ria sempre, o homem é, no mínimo, capaz de rir, não por estar sempre a rir, mas porque naturalmente é capaz de rir; é um predicado que faz sempre parte da sua natureza, tanto como do cavalo faz parte a capacidade de relinchar.” PORFÍRIO, *Isagoge*, trad. Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1994, p. 78.

⁷⁷ Acerca da predicação *per se* em Duns Escoto, vide DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, pp. 82-107.

uma não-identidade formal entre as duas coisas. A animalidade, pelo contrário, encontra-se na essência do homem. Colocando a questão de outra forma, pode acontecer que a definição de um acidente inclua um sujeito sem que a essência desse acidente o inclua na realidade. A cor não pode ser definida sem a superfície, mas a essência da cor não inclui a da superfície. O mesmo pode ser dito para o homem e o capaz de rir, para a relação entre a alma e as suas potências, para a relação entre o ente e o uno, entre outros.

A segunda especificidade é a identificação da continência virtual, que inclui em si a predicação *per se secundo modo*, com algo a que Dominique Demange chamou de pré-continência causal. Na verdade, Duns Escoto utiliza a noção de continência virtual em vários sentidos, por vezes distinguindo-os⁷⁸, por vezes utilizando-os em simultâneo. No sentido causal, a ideia da continência virtual é que um sujeito causa o conhecimento das suas paixões. No caso da predicação *per se secundo modo*, isto significa que o conhecimento de um predicado é causado pelo sujeito que este inclui na sua definição.

Transferidas estas definições para o estabelecimento da unidade de uma ciência, temos que Duns Escoto considera que o sujeito de uma ciência deve conter virtualmente (para incluir as verdades que são predicadas *per se secundo modo*) todas as verdades acerca dessa ciência. Os sujeitos que apresentam essa característica devem ser simples, isto é, apreendidos apenas por um ato do intelecto, porque é essa a única maneira de não estarem incluídos num sujeito que lhes é superior. As suas paixões primeiras contêm verdades indemonstráveis cuja verdade reside na compossibilidade dos seus termos, ou seja, contêm princípios, na leitura que Duns Escoto faz dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. A exigência da simplicidade do sujeito deve-se, ainda, à universalidade exigida a uma ciência. Nas palavras de Aristóteles:

(...) *um predicado diz-se universalmente do sujeito, [1] quando podemos demonstrar que ele se predica de qualquer caso concreto do sujeito, e [2] quando o sujeito é a primeira coisa a que ele pertence.*⁷⁹

Se o sujeito não for simples, quer dizer que há um sujeito mais simples que o inclui, e a condição [2], por conseguinte, não é cumprida. Haverá, através deste raciocínio, uma subida até um sujeito que contenha virtualmente tudo? Não há nenhum sujeito que contenha virtualmente todas as verdades acerca de tudo, nem se pode exigir tal unidade à ciência. Poderia pensar-se que este raciocínio levar-nos-ia à consideração do sujeito da metafísica – o ente enquanto ente –

⁷⁸ JOÃO DUNS ESCOTO, *Lectura*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 272 (Vat., XVI, p. 215): *Sed esse in alio virtualiter potest intelligi dupliciter. Uno modo dicitur aliquid esse in alio virtualiter, quia est in eo secundum quamdam eminentem, sicut effectus est in causa: et sic non est paternitas virtualiter in essentia. Alio modo potest intelligi aliquid esse in alio virtualiter per identitatem, ita tamen quod formalis ratio unius sit extra formalem rationem alterius: et sic paternitas virtualiter est in essentia.*

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, 73b (ARISTÓTELES, *Organon*, trad. Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 2ª ed., 1986-1987, vol. IV, p. 24).

como contendo virtualmente, através das suas paixões, a razão formal de tudo. Mas, como veremos mais à frente, não será esse o caso, uma vez que os princípios do ente enquanto ente não servem como princípios nem para a física, nem para a matemática, nem para nada a não ser para a metafísica.

Na terceira parte do prólogo da *Ordinatio*, onde Duns Escoto trata de estabelecer o objeto⁸⁰ da teologia, há um conjunto de esclarecimentos prévios, de entre os quais surge o critério para a definição do primeiro objeto e a sua justificação:

*(...) a definição do primeiro objeto é conter em si primeiro virtualmente todas as verdades daquele hábito.*⁸¹

Repete-se nesta passagem a tese apresentada nas questões de metafísica. Nos parágrafos seguintes, Duns Escoto apresenta duas provas e uma explanação do que quer dizer por “primeiro virtualmente”. A primeira prova apresenta a ideia de que o objeto contém proposições imediatas e que estas contêm as conclusões. A segunda prova é feita a partir da definição de “universal” dos *Analíticos Posteriores* já acima mencionada. Na exposição do termo “primeiro virtualmente”, reitera a importância da primazia, isto é, da dependência de uns objetos face a outros que são primeiros. Primeiro e independente são tomados como sinónimos: “é primeiro aquele que não depende de outro, mas os outros dele”⁸². De seguida, mostra qual a relação entre o objeto e o hábito científico: “Aquele hábito que é chamado de ciência é a forma inteligível do primeiro objeto”⁸³ e, mais à frente, afirma textualmente que “a relação do objeto com o hábito é como a relação da causa com o efeito.”⁸⁴

No Prólogo da *Reportatio I-A*, podemos encontrar outra formulação quase igual às duas anteriores⁸⁵ da continência virtual. Neste mesmo texto, encontramos um exemplo de aplicação da continência virtual na recusa da ideia tomista de que a teologia é uma ciência subalterna (da ciência dos bem-aventurados):

Acerca de Deus sob a razão de deidade não pode existir senão uma única ciência que se estende a todas as coisas per se cognoscíveis dele. Logo, não pode existir nenhuma subalternada. Prova do antecedente: seja o que for [que esteja] virtualmente contido nalgum sujeito, pertence primeiramente (primo) àquela ciência que considera

⁸⁰ Neste contexto, objeto, que é a palavra utilizada por Duns Escoto, é sinónimo de sujeito tal como tem sido empregue.

⁸¹ *De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, pról., p. 3, q. 3, n. 142 (trad. Pich, p. 323; Vat., I, p. 96).

⁸² *Idem*, n. 144 (trad. Pich, p. 323; Vat., I, p. 97).

⁸³ *Idem*, n. 145 (trad. Pich, p.324; Vat., I, p. 97).

⁸⁴ *Idem*, n. 148 (trad. Pich, p. 326; Vat., I, p. 100).

⁸⁵ *illud est per se primum obiectum alicuius scientiae quod continet virtualiter notitiam omnium veritatum illius scientiae.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Reportatio I-A*, pról., q. 1, n. 15 (Rep. I-A, p. 4).

*esse sujeito sob aquela razão que, toda ela, está virtualmente contida [nele]; mas todas as coisas per se cognoscíveis acerca de Deus estão nele virtualmente contidas sob a razão de deidade; logo, de Deus sob essa razão não existe senão esta ciência única.*⁸⁶

Na razão de deidade encontram-se virtualmente contidas todas as verdades acerca de Deus. O que confere unidade a esta ciência é o seu sujeito, Deus enquanto tal (*Deus ut sic*). Este assunto será discutido mais à frente, em 3.4.

Haveria muitos outros lugares na obra de Duns Escoto onde poderíamos encontrar plasmado e discutido o critério da continência virtual, dada a sua centralidade e operatividade, mas já o temos suficientemente definido para passarmos ao texto de Gomes de Lisboa e vermos de que maneira o autor utiliza este critério.

2.2. Continência virtual contra as oito condições de Nicoletto Vernia

Quando Gomes de Lisboa diz que imitará à unha (*ad unguem*) o Doutor Subtil, não mente. Com efeito, no primeiro artigo desta questão, apresenta, passo a passo, o critério da continência virtual.

Na primeira parte, começa por estabelecer, a partir de Aristóteles, qual é a razão própria do sujeito (*ratio propria subiecti*)⁸⁷, o que o levará à crítica das oito condições apresentadas por Nicoletto Vernia para se estabelecer o sujeito de uma ciência.

Tal como acabámos de ver em Duns Escoto, Gomes de Lisboa defende que todas as verdades duma ciência já têm de estar contidas *virtualiter primo*, virtualmente primeiro, no seu sujeito. Para provar que é esta a razão própria do sujeito, tem de mostrar de que maneira é que, partindo da definição do sujeito, se chega a todas as outras verdades e porque é que essas verdades já estão contidas nessa definição. Argumenta do seguinte modo:

Qualquer quiddidade que tenha paixões causa, em qualquer que seja o intelecto, o seu conceito próprio, simples e perfeito, e o distinto, ou o definido, causa o conhecimento incompleto e completo de todas as suas paixões. Assim, o intelecto, tendo o conceito perfeitíssimo, abstrato e incompleto, da quiddidade que inclui virtualmente as paixões,

⁸⁶ *Item, de Deo non potest esse nisi unica scientia sub ratione deitatis quae extendit se ad omnia per se scibilia de eo. Ergo nulla potest esse scientia subalternata. Probatio antecedentis. Quaecumque continentur virtualiter in aliquo subiecto, primo pertinent ad illam scientiam quae considerat subiectum illud sub illa ratione qua omnia illa virtualiter continentur; sed omnia per se cognoscibilia de Deo continentur in ipso virtualiter sub ratione deitatis; ergo de Deo sub illa ratione non est nisi ista scientia unica. Idem, n.149 (Rep. I-A, p. 54).*

⁸⁷ FREI GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural*, transcr. e trad. Miguel Pinto de Menezes, intr. Joaquim Cerqueira Gonçalves, O.F.M., Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1964, p. 40 (Anexo 1, p. 115).

*tem o conhecimento evidente complexo: [1] primeiro, da definição do definido, que é uma verdade conhecida per se (per se nota) e imediata; [2] segundo, das paixões da definição, que é também [uma verdade] evidente per se e imediata; [3] terceiro, das paixões próprias do definido, que é [uma verdade] mediata e cognoscível, à qual o intelecto assente necessariamente pelos princípios imediatos, tal como assente aos próprios princípios pelos termos*⁸⁸.

Encontra-se aqui um resumo do funcionamento da cognição abstrativa tal como ela é defendida por Escoto. As proposições necessárias são-no pela união dos seus termos. São complexos de termos simples e, nos simples, não há possibilidade de erro, uma vez que há uma relação de causalidade entre um objeto fora do intelecto e a espécie dele, que apresenta a sua natureza comum⁸⁹. Essa natureza comum, na abstração, ao contrário do que acontece na intuição, aparece como uma definição independente da presença e existência do objeto. Através da atividade do intelecto agente, que é causa parcial das espécies inteligíveis, dá-se um trabalho desde o confuso ao distinto, ou melhor, desde o conhecido como um nome até ao conhecido como definição, em duas fases. Na primeira, abstraindo géneros de espécies, até chegarmos a um conceito simplesmente simples – o ente, que só pode ser conhecido distintamente por ser simplíssimo. Na segunda, descendo por “divisão”, até chegarmos novamente às espécies especialíssimas.⁹⁰ O conhecimento distinto e incompleto (isto é, não divisível em nada mais simples) de uma quiddidade (da definição de uma essência) dá-nos acesso a verdades *per se*. Umas, imediatas, outras, mediatas. Conhece-se imediatamente as verdades: [1] da definição, relativamente ao definido e [2] das paixões relativas à definição. Conhece-se mediatamente as verdades [3] das paixões relativas ao definido. Encontramos aqui uma utilização da distinção

⁸⁸ Anexo 1, p. 116.

⁸⁹ Nas palavras de Gomes de Lisboa: “Portanto, o intelecto que tem o conhecimento incompleto perfeito de tais termos, tem na presença de si a causa necessária da união imediata [desses termos]. E se os compõe, tem a causa necessária e evidente da conformidade do ato componente com os termos compostos. Esta conformidade evidente é uma verdade imediata e conhecida *per se* da proposição.” Anexo 1, p. 117.

⁹⁰ “In the whole process, the motion is from names of species to definitions of the most general concepts, by abstraction, and then from these definitions to definitions of specific kinds, by division.” CROSS, Richard, *Duns Scotus’s theory of cognition*, Oxford University Press, 2014, p. 73. A ligação das espécies à realidade efetiva é garantida por uma certa semelhança entre a nossa estrutura cognitiva e aquilo que ela conhece, semelhança esta que, no entanto, permanece misteriosa ao longo das passagens em que Duns Escoto fala disso. Em última análise, é preciso remetê-la a Deus, que no ato de criação desenhou a nossa estrutura cognitiva de uma forma tal que ela abstrai as formas das coisas corretamente. Richard Cross desenvolve este assunto na mesma obra. Cf. 2.4..

formal. Distingue-se o que está contido na definição daquilo que está contido naquilo que é definido por ela, como no caso do “capaz de rir”, que não define o homem⁹¹.

Tendo em conta este procedimento, o que Gomes de Lisboa pretende defender é que um sujeito, enquanto causa de todas as suas paixões (que são efeitos), as define, ou seja, que já se encontra na definição dum sujeito que este é a causa de determinadas paixões contidas nele, sem que, no entanto, ele tenha de estar contido nessas mesmas definições. Aqui podemos ver que em Gomes de Lisboa, a continência virtual tem também o sentido causal – o sujeito causa o conhecimento das suas paixões. Também se pode fazer o processo inverso – de uma paixão, chegar-se ao seu sujeito, uma vez que “o definido contém a definição”⁹². Por outras palavras, para nos aproximarmos de Escoto, há num sujeito verdades *per se primo modo* e *per se secundo modo*. As verdades mediatas são verdades *per se secundo modo* das paixões que dizem respeito ao sujeito (ao definido), mas não à sua definição. A definição do sujeito, no entanto, tem como paixões próprias os princípios primeiros comuns a essas outras paixões. Por isso, elas estão virtualmente contidas nessa definição. O sujeito “triângulo” contém verdades que não fazem parte da essência da “quantidade enquanto grandeza”, que é o sujeito da geometria. Ter três ângulos não é uma verdade da quantidade enquanto grandeza, mas só se pode definir que o triângulo tem três ângulos através dos princípios (que são paixões próprias, isto é, que fazem parte da essência) da quantidade enquanto grandeza que dizem respeito ao ponto, à linha, etc...

2.2.1. Crítica das oito condições

Definida esta condição única para o estabelecimento do sujeito de uma ciência, Gomes de Lisboa procede à crítica das oito condições para a definição do sujeito de uma ciência apresentadas por Nicoletto Vernia. Utilizando como ponto de partida a parte do texto de Gomes de Lisboa em que são criticadas as oito condições e o que foi dito em 1.4., mostrarei as diferenças doutrinárias entre os dois autores e abrirei caminho aos temas a serem posteriormente desenvolvidos.

[1^o] **Que o sujeito de uma ciência seja um ente real ou fundado num ente real.** No que toca a esta condição, a crítica de Gomes de Lisboa é que está incluída no critério da continência virtual. Não é errada, mas supérflua. Alberto Magno e Tomás de Aquino

⁹¹ A este propósito, no *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, diz Gomes de Lisboa, com Escoto, que existe uma distinção real, a partir da natureza da coisa (*ex natura rei*), entre o definido e a definição: *Inter diffinitionem et diffinitum, secundum Scotistas, est distinctio ex natura rei, quia, preter opus intellectus, aliquid competit uni quod non aliteri, quia diffinitio est medium in demonstratione. Diffinitum non, ut probat Scotus, libro I, distinctione I, questione 3.* Anexo 2, p. 141.

⁹² Anexo 1, p. 116.

considerariam esta condição um erro, uma vez que, neles, o sujeito de uma ciência é uma produção do intelecto e o que lhe confere unidade é a sua razão formal. O risco, em Alberto, de se considerar o sujeito como um ente real é cair no platonismo e postular, por exemplo, que os entes matemáticos existem. Com isto, no entanto, não há um corte “nominalista” com a realidade, mas antes uma consideração da realidade através de várias formas de abstração que criam sujeitos diferentes⁹³. Não se discute este ponto nos textos dos dois tomistas.

[2^o] **Que seja uno.** Gomes de Lisboa critica também esta condição, não por ser errada, mas por estar pressuposta na continência virtual, porque o sujeito, para conter virtualmente todo o conhecimento acerca de si próprio, não pode ser equívoco, nem lógica nem metafisicamente falando. Mas Vernia dissera que se tratava de uma unidade de analogia. Dizem o mesmo os dois tomistas. Gomes de Lisboa, aqui, afirma algo que pode ser misterioso: “a verdadeira univocação fica de pé com a analogia”⁹⁴. Esta questão exige um tratamento aprofundado e será escrutinada no próximo capítulo.

[3^o] **Que seja o mais universal na ciência.** Esta condição é rejeitada por Gomes de Lisboa. A universalidade é um acidente do sujeito. Nicoletto definira universal como o mais comum e predicável de todas as coisas consideradas na ciência, ou direta ou indiretamente. O que motiva Gomes de Lisboa a rejeitar esta condição surgirá na terceira parte do 2^o artigo. Nos casos, quer de Deus, quer das substâncias separadas, estamos perante essências absolutamente singulares, que, enquanto sujeitos de ciência (da teologia e da angelologia), não são predicáveis de todas as coisas consideradas na sua ciência. A ciência de Deus enquanto tal é o conhecimento que Deus tem de si próprio e, simultaneamente, o conhecimento de todas as coisas, sem que isso queira dizer que Deus seja o mais comum e predicável de todas as coisas. A única razão formal predicável de todas as coisas é o “ente”. Teremos de ver, no capítulo 3.4, como é que entra Deus na metafísica e qual a relação entre esta e a teologia.

Há que responder, igualmente, ao problema de saber o que é que é o mais universal na ciência, assunto que será tratado em 2.4.

[4^o] **Que seja adequado.** No que toca a esta condição, o problema, para Gomes de Lisboa, é a ambiguidade. O que quer dizer Nicoletto com adequação? Eis o texto:

Quarta: que seja adequado na ciência de maneira a que não transcenda os seus limites. Não há dúvida nenhuma que se considera o ente qualquer que seja a ciência. Não é, porém, sujeito numa ciência particular, porque está visto que é considerado o mais comum em qualquer que seja a ciência. Não é, porém, adequado em nenhuma

⁹³ Cf. *infra* 3.1..

⁹⁴ Anexo 1, p. 117.

*ciência especial. Logo, o sujeito deve ser comuníssimo entre as coisas apropriadas. Donde esta condição é uma modificação da terceira.*⁹⁵

Diz o teatino que esta condição é uma modificação da terceira, e que com adequação quer dizer que o sujeito deve ser o mais comum, o comuníssimo, não absolutamente, mas comuníssimo entre as coisas apropriadas. Caso contrário, o ente seria sempre o sujeito de todas as ciências, porque é sempre o mais comum. Gomes de Lisboa não diz porque é que considera a condição ambígua. Reduz a adequação à primazia e afirma que, se for esse o critério, então também está incluído na continência virtual, o que o torna supérfluo.

[5^o] **Que seja o primeiro conhecido.** Gomes de Lisboa irá explorar esta ideia na primeira parte do 2º artigo, e concordará com esta condição se tomada a distinção entre o mais conhecido para nós e o mais conhecido por natureza, defendendo o oposto de Vernia. Este assunto também terá um tratamento aprofundado em 2.4..

[6^o] **Que tenha partes subjetivas.** Há dois tipos de partes – partes subjetivas e partes integrais. Um sujeito pode ter várias partes integrais, tal como acontece com um membro dum corpo relativamente a esse corpo. Um sujeito pode, por outro lado, ser numericamente uno, isto é, singular, como aconteceria com o sujeito “Deus”, ou pode instanciar-se em vários indivíduos, como acontece com o sujeito “flor” instanciado nas várias flores. No segundo caso, diz-se que o sujeito tem partes subjetivas. O autor português dirá que, embora isso aconteça na generalidade dos casos, não se requer para a razão do sujeito que este tenha necessariamente partes. Esta ressalva deve-se ao facto de querer aplicar também à teologia o critério da continência virtual. Querendo estabelecer como sujeito da teologia Deus sob a razão formal da deidade, não pode aceitar que o sujeito tenha partes subjetivas. Passa-se algo parecido no prólogo da *Ordinatio*. Este ponto será aprofundado em 3.4..

[7^o] **Que tenha paixões.** Esta condição é supérflua, uma vez que é evidente que fazer ciência é descortinar quais as paixões de um sujeito. Em Gratiadeus e Tomás de Vio aparecera esta mesma condição.

[8^o] **Que o sujeito tem princípios e não só partes subjetivas.** Inicialmente, diz Gomes de Lisboa que esta condição também está pressuposta na continência virtual, “porque o sujeito, pelos seus princípios formais ou pela sua razão formal, contém as verdades cognoscíveis”⁹⁶. No segundo artigo, rejeitará a condição, ao invés de dizer que esta está incluída na continência

⁹⁵ *Quarta quod sit adequatum in scientia sic quod metas illius non transcendat. Nulli enim dubium est ens in qualibet scientia considerari, non tamen est subiectum in scientia particulari, quia licet sit communissimum consideratum in qualibet scientia. Non tamen est adequatum alicui scientie spetiali. Debet ergo subiectum esse communissimum non absolute sed communissimum inter appropriata. Vnde illa conditio est modificatio tertie.* Anexo 3, p. 181.

⁹⁶ Anexo 1, p. 119.

virtual. Não se trata de um engano, mas de, num caso, tomar princípios por princípios do conhecimento e, especificando-os assim, poder aceitar a condição. O que ele rejeita é que com princípios se queira dizer princípios no ser, como o faz Nicoletto Vernia ao utilizar a oitava condição para criticar António Andreas na definição do sujeito da metafísica. Com efeito, se com princípios se quiser dizer princípios no ser, o ente não é comum a Deus e às criaturas. Ente quereria dizer ente finito e real, que se divide nas dez categorias⁹⁷. Eis como Gomes de Lisboa rejeita esta condição:

*De facto, é um acidente do sujeito da ciência que [este] seja causado ou incausado, dependente ou independente no seu ser, e isto em qualquer género de causa ou de princípio. Mas por “princípios do sujeito” entende o Filósofo as causas do próprio sujeito, não no ser, mas enquanto é cognoscível, causas estas que são princípios complexos conhecidos per se, pelos quais, pelo menos de um sujeito que não possua um conceito simplesmente simples, são conhecidas as paixões.*⁹⁸

È de notar que as condições 3' e 6' são rejeitadas por causa do caso excepcional da teologia, o que nos leva a crer que Gomes de Lisboa pretende estender o critério da continência virtual a qualquer tipo de ciência, ou de conhecimento, seja ele natural ou não.

Ficaram abertos vários problemas que exigem maior aprofundamento. A analogia e a distinção entre mais conhecido para nós e mais conhecido em si serão alvo de um tratamento aprofundado nos próximos dois capítulos. As questões relacionadas com os sujeitos da metafísica e da teologia serão tratadas em 3.4..

2.3. A analogia

O problema da analogia pode ser inserido em vários contextos mais amplos. Na exegese bíblica, procurava-se o sentido analógico da escritura, isto é, fazia-se corresponder umas partes da Bíblia com outras para se mostrar que no conjunto não havia verdades em conflito. Na retórica, a analogia era vista como um modo para elucidar o significado de uma palavra ou expressão através de um caso similar onde esse significado fosse mais manifesto. Num contexto

⁹⁷ *Ex quo ulterius concluditur quod ens commune Deo et creature methaphisice subiectum esse non potest, quia tale principium non habet nisi enim communius habet principium et minus commune, et sic Deus haberet principium quod falsissimum est, sed ens finitum per se et reale quod Aristoteles dividit in decem genera est subiectum eius.* Anexo 3, p. 182.

⁹⁸ Anexo 1, p. 119.

filosófico, o problema da analogia chegou à escolástica através de três autores: Aristóteles, Boécio e Pseudo-Dionísio⁹⁹.

Aristóteles apresenta, no primeiro capítulo das *Categorias*, a distinção entre nomes homônimos (ou equívocos), sinônimos (ou unívocos) e parônimos:

Chamam-se homônimos os nomes que só têm de comum o nome, enquanto a noção da sua essência é distinta. (...)

Chamam-se sinônimos quando simultaneamente têm o mesmo nome e esse nome significa comunidade de nome e identidade de essência. (...)

*Denominam-se parônimos os nomes que derivam de outros, por meio de flexão verbal, como, por exemplo, de gramática deriva gramático, e de coragem, corajoso.*¹⁰⁰

Boécio, por sua vez, no *Liber de divisione*¹⁰¹, apresentou, a partir dos comentadores gregos de Aristóteles, vários modos de divisão de coisas e de expressões. Haveria divisões *per se* e *per accidens*. As *per se* seriam: a divisão do género nas suas espécies; a divisão do todo nas suas partes; a divisão de uma expressão nas suas diferentes significações. As *per accidens*: a divisão de um sujeito em acidentes; a divisão de um acidente em sujeitos; a divisão de um acidente em acidentes. A terceira das divisões *per se* – uma expressão nas suas diferentes significações – podia ser de três tipos: a divisão de expressões ambíguas ou equívocas nos seus vários significados; a divisão em modos de realização diferentes de uma mesma expressão; e a divisão na determinação. Um caso de uma expressão equívoca seria o uso de “cão” para o animal e para a constelação com esse nome. Um caso de uma expressão ambígua seria: “os gregos os troianos venceram”, que pode querer dizer duas coisas. Dentro da equivocidade, Boécio, no seu comentário às *Categorias*, definiu vários tipos, de entre os quais se encontra a semelhança, a proporção, a descida a partir de algo uno e a subida para algo uno¹⁰². Como

⁹⁹ Cf. ASHWORTH, E. Jennifer, “Medieval Theories of Analogy” in ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Categorias*, I, 1a1-15 (ARISTÓTELES, *Categorias*, trad. e notas Ricardo Santos, Porto, Porto Editora, 1995, p. 37).

¹⁰¹ BOÉCIO (Manlius Severinus Boetius), *Liber de divisione* in MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, tomo LXIV, Paris, 1891, pp. 875-891.

¹⁰² *Aequivocorum alia sunt casu, alia consilio. Casu, ut Alexander Priami filius et Alexander Magnus. Casus id egit, ut idem utrique nomen poneretur. Consilio vero, ea quaecunque hominum voluntate sunt posita. Horum autem alia sunt secundum similitudinem, ut homo pictus et homo verus, quo nunc utitur Aristoteles exemplo; alia secundum proportionem, ut principium, namque principium est in numero unitas, in lineis punctus. Et haec aequivocatio secundum proportionem esse dicitur. Alia vero sunt quae ab uno descendunt, ut medicinale ferramentum, medicinale pigmentum, ab una enim medicina aequivocatio ista descendit. Alia quae ad unum referuntur, ut si quis dicat salutaris vectatio est, salutaris esca est, haec scilicet idcirco sunt aequivoca, quod ad salutis unum vocabulum referuntur.* BOÉCIO

ficará explícito, a distinção entre a determinação de uma expressão indeterminada e a equívocidade será importante para compreender a origem da tese escotista da univocidade do ente.

A partir desta complexa rede de distinções e da dificuldade da sua utilização para resolver os problemas relativos ao estabelecimento da diferença ontológica radical entre criador e criaturas, por um lado, e entre substância e acidente, por outro, vários autores medievais fizeram a sua própria tipologia de divisões e subdivisões entre expressões unívocas, equívocas e análogas. O problema prende-se, antes de mais, com os vários significados de ente (*ens*). Se dissermos que é um termo completamente equívoco, não compreendemos o que é dito no livro IV da Metafísica, isto é, que “o ente se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio”¹⁰³, que é a substância. O ente, ou é substância, ou é algo que se refere à substância, pelo que deve haver alguma unidade entre os seus vários sentidos, como existe entre chamar “saudável” a um homem e a um alimento. Contudo, se for completamente unívoco, como manter a distinção radical entre Deus e a criação, num plano vertical, ou entre a substância e os acidentes, num plano horizontal?

A analogia parece ser, assim, uma solução intermédia, que permite escapar aos problemas quer da univocidade, quer da equívocidade. Tomás de Aquino distinguiu três tipos de analogia: a analogia *secundum esse, et non secundum intentionem*, ou analogia “real”; a analogia *et secundum intentionem et secundum esse*, ou analogia de participação; a analogia *secundum intentionem et non secundum esse*, ou analogia de atribuição¹⁰⁴. Na analogia real, uma mesma significação lógica remete a várias coisas. Na de participação, uma mesma causa ou princípio encontra-se de maneiras diferentes em coisas diferentes. Na de atribuição, não há uma mesma razão, mas há relações reais que justificam a utilização de um mesmo conceito para o que é anterior e para o que se diz por causa desse anterior. Quanto ao conceito de ente, Tomás de Aquino variou entre considerá-lo na analogia de participação e na de atribuição.

Henrique de Gand, o principal interlocutor textual de Duns Escoto, tratou da analogia a partir de uma perspectiva psicológica: o intelecto humano toma duas conceções diferentes de perfeição, divina e criada, por uma só. Fá-lo porque não distingue dois tipos de indeterminação. As perfeições atribuídas a Deus seriam negativamente indeterminadas, dado o facto de Deus ser por natureza indeterminado. As perfeições atribuídas às criaturas seriam privativamente

(Manlius Severinus Boetius), *In Categorias Aristotelis*, in MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologia latina*, tomo LXIV, Paris, 1891, p. 166.

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, cap. 2, 1003b (ARISTÓTELES, *Metafísica*, intr., trad. do grego e coment. Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 2005-2011, p. 133).

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 19, q. 5, art. 2, ad 1m in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>.

indeterminadas, isto é, vistas como indeterminadas por abstração de uma efetiva determinação e finitude.¹⁰⁵ Assim, a analogia teria como origem o facto de o intelecto humano confundir dois conceitos num só.

O Doutor Subtil, apesar de ser celebrizado como responsável por um segundo nascimento da metafísica através da sua defesa da univocidade do ente, deixa espaço para a existência de uma analogia do ente, mas definindo-a diferentemente de Tomás e de Henrique de Gand. Nas suas primeiras obras lógicas, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* e *Quaestiones super libros Elenchorum*, Duns Escoto inscreve-se numa tradição inglesa de finais do século XIII que distingue o nível real e o nível lógico do tratamento da questão. No nível lógico, que trata dos modos de significação, a analogia é um absurdo, uma vez que o que é significado deve ser antes concebido pelo intelecto, e o que é concebido pelo intelecto é-o, por definição, através de razões determinadas e distintas. Por isso, no intelecto, não há um meio entre o unívoco e o equívoco. A analogia prende-se com a realidade.¹⁰⁶ Há uma certa ordem na realidade que permite ao metafísico falar de analogia, por exemplo, entre o uso de “ente” para a substância, de uma forma primária, e para o acidente, por ser inerente a uma substância. Logicamente, no entanto, o “ente” é equívoco. É esta a resposta dada nas questões de metafísica, na parte em que Escoto discute, justamente, o início do livro IV da Metafísica no qual se trata da relação entre o ente e o uno.¹⁰⁷ O ente é equívoco para o lógico e análogo para o filósofo natural e o metafísico¹⁰⁸.

Deste primeiro tratamento da questão da analogia, não será tudo perdido. A distinção de dois níveis de tratamento será fundamental, em primeiro lugar, para rejeitar as analogias de participação e de atribuição de Tomás e, em segundo, para compreender o porquê de continuar a aparecer a analogia misturada com a tese da univocidade. Este segundo ponto permitir-nos-á, por fim, compreender parcialmente o texto de Gomes de Lisboa, quando este afirma que a univocação e a analogia coincidem. Ao distinguir o nível lógico das intenções segundas do nível real das intenções primeiras, Duns Escoto pode rejeitar a analogia de atribuição, dizendo que esta é arbitrária. As intenções segundas relacionam as intenções primeiras, mas não as determinam. A anterioridade e posterioridade são arbitrárias na passagem das intenções

¹⁰⁵ Cf. HENRIQUE DE GAND, *Summa*, I, art. 21, q. 2.

¹⁰⁶ *Unde in re potest esse analogia, sed in voce significante nulla cadit prioritas et posterioritas. Aliqua enim est proprietas quae magis convenit uni rei quam alteri, sed non est aliqua proprietas quae magis conveniat substantiae vocis quam aliae.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Elenchorum*, q. 15, n. 6 (Philo., II, p. 333).

¹⁰⁷ Sobre a tessitura confusa desta questão e o facto de ter sido deixada a meio a sua revisão numa fase posterior da vida de Escoto em que este alterara a sua posição em direção à univocidade, cf. PINI, Giorgio, “Univocity in Scotus’s *Quaestiones super Metaphysicam*: The Solution to a Riddle” in *Medioevo*, 30, 2005, pp. 69-110.

¹⁰⁸ JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, IV, q. 1, n. 70 (Philo, III, p. 315).

primeiras para as intenções segundas. Nestes casos, a analogia não passa de uma metáfora. Por exemplo, ao dizer “saudável” de um alimento, de um indivíduo e da urina a partir da qual se diagnostica a sua saúde, só no indivíduo é que saudável tem um sentido unívoco. Para o alimento e para a urina, dizer que são saudáveis não passa de uma metáfora decorrente de uma imposição de um mesmo termo a várias coisas diferentes, de maneira a pô-las em relação. Quanto à analogia de participação, Escoto pode dizer que não se trata de uma analogia no nível lógico, uma vez que, se há um mesmo princípio para várias coisas, ou se coisas diferentes são conhecidas sob uma razão comum, então essa razão é unívoca. É o que acontece, por exemplo, com os géneros, que são logicamente unívocos e, enquanto tais, constituem a razão comum de todas as espécies de que são género. Na realidade, todas essas espécies são distintas. Assim, a analogia de participação é, na verdade, uma analogia real – uma mesma significação lógica remete para várias coisas. Há uma univocidade lógica e uma equivocidade real. A única univocidade real é a da espécie especialíssima (*species specialissima*).

Este raciocínio, apesar de já estar presente nos textos lógicos atrás referidos, só mais tarde foi aplicado ao ente. Para percebermos de onde vem a tese da univocidade do ente em Duns Escoto, atentemos no que atrás foi dito do *Liber de divisione* de Boécio, livro que influenciou, talvez como nenhum outro, os trabalhos lógicos de Duns Escoto. Como foi referido, Boécio considera que há três tipos de divisão *per se* de uma expressão. O que Escoto teria em mente com o conceito unívoco de ente nas várias versões de comentário às *Sentenças* seria distinguir equivocação e indeterminação¹⁰⁹. A noção de ente é indeterminada sem ser ambígua ou equívoca. Um exemplo de uma expressão indeterminada que não é ambígua nem equívoca é “homem que caminha”. Não há qualquer ambiguidade ou equivocidade, mas “homem que caminha” pode determinar-se em “aquele homem que caminha”, ou em “todo o homem que caminha”, ou em “um homem que caminha”. No entanto, independentemente dessa determinação posterior, a expressão tem uma significação unívoca. No caso do ente, passar-se-ia o mesmo – é indeterminado, mas tem uma significação unívoca – “o que não repugna o ser”, ou “qualquer coisa em geral”. Com ele, significaríamos coisas equívocas na realidade sem que isso leve a que o seu significado seja equívoco. É simplesmente determinável através da sua divisão. Passamos, nas várias versões de comentário às *Sentenças*, de uma equivocidade lógica e analogia real para uma univocidade lógica e equivocidade real, que é, na verdade, aquilo a que Tomás de Aquino chamara de analogia real. Assim, a univocidade do ente pode ser tomada como uma das formas da analogia, mas analogia passa a significar predicação unívoca de uma realidade equívoca. A definição de univocidade na *Ordinatio* confirma que Duns Escoto a perspetiva logicamente e não como unidade de uma só natureza:

¹⁰⁹ DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 302 e ss..

*Chamo conceito unívoco àquele que é uno de tal maneira que a sua unidade é suficiente para a contradição, afirmando-o e negando-o da mesma coisa.*¹¹⁰

Gomes de Lisboa, na discussão da segunda condição de Nicoletto Vernia, afirma que “a verdadeira univocação fica de pé com a analogia”, pelo que pode estar em concordância com a defesa da univocidade lógica do ente em Duns Escoto. No entanto, afirma, antes, o seguinte:

*Na verdade, como nenhum género que seja sujeito de uma ciência pode ser equívoco – como quer o Comentador, no 2º comentário ao 4º da Metafísica¹¹¹ –, e nunca é postulado aqui, nem em toda a Metafísica, um meio por negação de ambos os extremos, segue-se que aquele é unívoco lógica e metafisicamente.*¹¹²

O que é a univocidade metafísica de que fala? Para compreendermos o que quer dizer Gomes de Lisboa nesta passagem, temos de atentar em duas coisas. A primeira é o texto de Averróis em que se apoia. Averróis, seguindo bem de perto Aristóteles, afirma que o ente tem vários significados sempre por relação com um primeiro, que é a substância. Os seus outros significados, ou são paixões ou modos da substância. A substância é o sujeito ao qual se aplicam todos os outros significados e por isso há uma unidade de género entre todos eles. Averróis, no início deste comentário, admite um meio entre o unívoco e o equívoco:

*E o nome “ente” é dito de muitos modos: e não [é dito] equivocamente, tal como “cão”, que é dito do que ladra e do marinho; nem univocamente, como “animal” em relação ao homem e ao asno; mas é relativo aos nomes que se dizem das coisas com os mesmos atributos, e são um meio entre os unívocos e os equívocos.*¹¹³

Parece referir-se às expressões a que Aristóteles, nas *Categorias*, chama parónimas, e que foram identificadas com a analogia. Também o texto de Vernia, como vimos acima, fala de uma unidade de analogia, porque o sujeito de uma ciência deve ser um género, e um género tem uma unidade de analogia com as espécies. Gomes de Lisboa está ciente disso, mas, num esforço de tornar Averróis coerente com a sua própria posição, utiliza outras afirmações em que Averróis diz que o ente é um género uno (*ens est unum genus*) e afirma, então, que o ente é “unívoco análogo”. Com isto, compatibiliza-se com Averróis. Unívoco análogo podia ser uma forma de definir aquilo que Duns Escoto defende – uma predicação unívoca de uma realidade equívoca. Mas a univocidade metafísica é igualmente afirmada.

¹¹⁰ *univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, afirmando et negando ipsum de eodem.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 3, q. 1-2, n. 26 (Vat., III, p. 18).

¹¹¹ Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. IV, cap. 2, com. 2, f. 65rD-E.

¹¹² Anexo 1, p. 117.

¹¹³ *et nomen ens dicitur multis modis, et non aequiuoce, sicut canis, qui dicitur de latrabili et marino; neque uniuoce, ut animal de homine et asino; sed est de nominibus, quae dicuntur de rebus attributis eidem, et sunt media inter uniuoca et aequiuoca.* AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, l. IV, cap. 2, com. 2, f. 65rE.

Temos de considerar uma segunda coisa – o modo como António Andreas estendeu a tese da univocidade nas *Quaestiones subtilissime super duodecim libros Metaphysice Aristotelis*¹¹⁴, que foram grandes veículos de propagação das doutrinas de Duns Escoto. Nessas *Quaestiones*, baseando-se numa distinção que Escoto fizera nas suas questões relativas ao *De Anima*¹¹⁵, divide a univocidade em três – física, lógica e metafísica. A física é definida como unidade de uma natureza a partir da natureza da coisa, independentemente de qualquer operação do intelecto¹¹⁶. É o caso das espécies especialíssimas. Tudo o mais, os géneros e os transcendentais¹¹⁷, não tem esta unidade, uma vez que comportam em si a natureza de várias coisas e é algo que exige o trabalho do intelecto. A lógica é a unidade de uma realidade ou intenção primeira concebida sob uma intenção segunda¹¹⁸. Todas as intenções segundas adjacentes a intenções primeiras têm esta unidade. A univocidade metafísica é a unidade de uma intenção primeira que é abstraída pelo intelecto da natureza da coisa, independentemente da intenção segunda ou lógica¹¹⁹. A univocidade metafísica é compatível com a equivocidade física. De seguida, diz António Andreas que o ente é equívoco fisicamente e unívoco lógica e metafisicamente. Para defender a univocidade metafísica afirma que o ente é um conceito real abstraível de todos os entes que participam quiditativamente do ente, que é predicável de todo o ente univocamente, realmente e *in quid* (*uniuoce et realiter et in quid*). É neste ponto que se desvia de Escoto. No Doutor Subtil, em primeiro lugar, a univocidade metafísica, que estaria no meio entre a lógica e a física, é definida como a univocidade segundo a qual várias coisas se encontram unidas num género próximo, ou seja, seria aquilo a que Averróis (e Vernia) chamou de unidade de género¹²⁰. Duns Escoto estaria parcialmente de acordo com a univocidade metafísica do ente tal como definida por Andreas, uma vez que se trata de uma intenção

¹¹⁴ Vide PINI, Giorgio, “Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas’ Expositio and Quaestiones on the Metaphysics” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. : Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, pp. 375-390.

¹¹⁵ JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super II et III De Anima*, q. 1, n. 13 (Philo., V, pp. 7-8).

¹¹⁶ *Vniuocatio física est unitas naturae ex naturam rei circumscripito omni operatione intellectus*. ANTÓNIO ANDREAS (Antonius Andreae), *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Veneza, 1495, l. IV, q. 1, f. 35a.

¹¹⁷ Opto por transcendentais, em vez de transcendentais, por fidelidade aos textos e para não confundir com o uso de transcendental em autores posteriores, como Kant ou Husserl. Cf. SONDAG, Gérard, *Duns Scot*, Paris, VRIN, 2005, p. 87.

¹¹⁸ *Vniuocatio lógica est unitas alicuius realitatis uel intentionis prime sub una intentione logica concepte*. ANTÓNIO ANDREAS (Antonius Andreae), *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Veneza, 1495, l. IV, q. 1, f. 35a.

¹¹⁹ *Vniuocatio metafísica est unitas alicuius prime intentionis abstrahibilis per intellectum a pluribus ex natura rei circumscripita quasque intentione secunda uel logica*. ANTÓNIO ANDREAS (Antonius Andreae), *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Veneza, 1495, l. IV, q. 1, f. 35b.

¹²⁰ *Quia praeter utramque univocationem est una metaphysica, secundum quam aliqua uniuntur in genere propinquo*. JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super II et III De Anima*, q. 1, n. 13 (Philo., V, p. 8).

primeira abstraída da natureza das coisas. Contudo, a definição cuidadosa da univocidade no sentido em que ela aparece na *Ordinatio* tem por objetivo, por um lado, defender-se da afirmação aristotélica segundo a qual o ente não é um género, e, por outro, mostrar que há coisas que não são predicáveis *in quid* do ente – os transcendentos e as diferenças últimas. Há, em Andreas, uma simplificação da doutrina original que acaba por criar uma tese mais forte, na qual tudo se encontra no ente, inclusive o que é completamente determinado.

Gomes de Lisboa, no *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, dedica uma questão ao problema da univocidade e da analogia¹²¹. Defende a univocidade sem qualquer cedência à analogia e, quando se refere à posição do Comentador, ou diz que este erra, ou que vacila¹²².

Já na *Questio perutilis*, o texto torna-se confuso pela sua tentativa de compatibilizar a univocidade com a analogia tal como ela surge no comentário de Averróis. Como vimos, Gomes de Lisboa tem os instrumentos dialéticos de que precisa para o fazer. Se analogia significar predicação unívoca de uma realidade equívoca, ela coincide com a univocidade. Não se trata de uma incoerência, mas de uma ginástica interpretativa para colocar a autoridade do Comentador do seu lado. Na verdade, o que está a ser defendido é que o sujeito de uma ciência deve ser lógica e metafisicamente unívoco, ou seja, que afirmá-lo e negá-lo simultaneamente de uma mesma coisa é contraditório e que ele é abstraível da natureza de todas as coisas de que é sujeito.

2.4. Mais conhecido para nós e mais conhecido da natureza

Da condição [5'] de Nicoletto Vernia, ficou também por resolver como podem ler Nicoletto e Gomes de Lisboa o primeiro conhecido (*primo notum*) de maneira contrária. O escotista pretende que seja o conhecido por natureza, enquanto o averroísta considera que se trata do conhecido para nós. Além disso, Gomes de Lisboa assimila esta distinção às demonstrações *quia* e *propter quid*, dizendo: “tudo aquilo que é princípio da demonstração *quia*, e mais conhecido e mais certo para nós, é posterior segundo a natureza e demonstrável *propter quid*, através daquilo que é anterior segundo a natureza.”¹²³ Por fim, também é preciso escrutinar como se compatibiliza com Averróis neste assunto, de maneira a poder afirmar que Vernia não o leu corretamente.

A origem deste problema reside nas diferentes interpretações do início da *Física* (e também da *Metafísica*), onde Aristóteles afirma que o caminho natural a percorrer para a

¹²¹ Cf. Anexo 2, *Utrum ens uniuoce predicetur*, pp. 167-168.

¹²² (...) *et ita Commentator in pluribus locis nunc videtur dicere quod est uniuocum, nunc equiuocum, quia maxime vacillat. Idem*, p. 168.

¹²³ Anexo 1, p. 121.

obtenção da ciência é do mais conhecido para nós para o mais conhecido por natureza¹²⁴. De seguida diz que as coisas que inicialmente nos são claras e evidentes são, na verdade, confusas e precisam de ser analisadas para conhecermos os seus elementos e princípios. Acrescenta ainda que devemos proceder desde o geral (por vezes lido como universal), até ao particular, identificando o mais geral com a sensação, que apreende as coisas como um conjunto que compreende uma multiplicidade de partes que devem ser descortinadas. Por fim, compara a relação entre o geral e o particular com a relação entre um nome e uma definição – um nome significa um todo sem distinção de partes e a sua definição analisa-o nas suas partes constituintes.

O texto aristotélico deixa ao intérprete bastantes problemas: como relacionar os vários pares apresentados – para nós e por natureza, confuso e distinto, universal e particular, nome e definição? O problema adensa-se por Aristóteles dizer, quer nos *Analíticos Posteriores*¹²⁵, quer na própria *Física*¹²⁶, que o universal é mais conhecido pela razão e o singular pela sensação. Duns Escoto interpretou indiretamente esta passagem através de uma comparação entre as posições de Tomás de Aquino e de Averróis, na questão 16 das *Quaestiones in De Anima*. É neste texto que podemos encontrar a fonte da posição de Gomes de Lisboa. A pergunta é posta nestes termos: “Se o mais universal é por nós inteligido antes do que o menos universal” (*utrum magis universale prius intelligatur a nobis quam minus universale*)¹²⁷.

Tomás de Aquino¹²⁸ defendia que o que é primeiro conhecido para nós é o universal, tomado como algo confuso, isto é, indeterminado, que, através de silogismos demonstrativos, será determinado. Esta passagem do confuso ao distinto, ou do indeterminado ao determinado, coincide com a passagem da potência ao ato, e da potência de conhecer ao conhecimento. Confuso tem o sentido de indistinto, de intermédio entre a pura potência e o ato. A passagem da ignorância ao conhecimento é a atualização de uma potência, pelo que o confuso, identificado com o universal, é anterior ao distinto, identificado com a determinação do universal em direção ao menos universal.

Averróis, por sua vez, considerava que o mais confuso é o mais composto, e as coisas mais compostas são as menos universais. Por isso, é o singular que nós conhecemos em primeiro lugar. Pensava tratar-se aqui de uma forma de fazer ciência específica da física, por contraposição à matemática. Há demonstrações *signi* e demonstrações *causae et esse*. As

¹²⁴ ARISTÓTELES, *Física*, I, 184a10-b14.

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 2, 71b34-72a6.

¹²⁶ ARISTÓTELES, *Física*, I, 5, 189a5-189a7.

¹²⁷ Sigo aqui, muito de perto, a interpretação que Dominique Demange faz deste texto em DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, cap. IV.

¹²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, I, lect. 1 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882-, <http://www.corpusthomicum.org>.

segundas são as matemáticas, onde o mais conhecido por natureza é o mesmo que o mais conhecido para nós. Gomes de Lisboa também aceita esta distinção da matemática relativamente às outras duas ciências primeiras. As primeiras são aquelas onde o mais conhecido para nós é diferente do mais conhecido por natureza. Conhecemos confusamente, por um nome, os singulares como um todo indistinto, através da sensação. Este é o ponto de partida. Depois, passamos ao conhecimento dos mesmos singulares distintamente, através da sua definição, encontrando aquilo que lhes é anterior, a sua causa.¹²⁹

Avaliando as duas posições contrárias, Escoto pensa que quer Tomás, quer Averróis, estão parcialmente certos e parcialmente errados. O problema foi que não distinguiram *confusum* de *confuse*, nem *distinctum* de *distincte*, ou seja, que uma coisa é conhecer algo que é confuso e outra é conhecer algo, seja confuso ou distinto, confusamente.¹³⁰ O mesmo para o distinto. Contra Tomás, diz que antes de conhecermos os conceitos, temos de nomeá-los, isto é, começamos por ter um conceito *quid nominis*, um conceito com a função de signo, que significa confusamente alguma coisa. Assim, a passagem do confuso ao distinto não é identificável com a passagem do género à espécie, com a determinação do indeterminado. Neste aspeto, está de acordo com Averróis – temos de começar por um conhecimento *signi*, que nos é dado pelos sentidos. No entanto, há duas ordens diferentes a ter em conta e, numa delas, o primeiro conhecido é o mais universal, no sentido que lhe dá Tomás, isto é, o mais indeterminado. Na ordem da génese, começamos pela espécie especialíssima conhecida enquanto nome. Mas na ordem do conhecimento distinto ou, como diz Escoto na *Ordinatio*¹³¹, da adequação, começamos pelo mais indeterminado, isto é, o ente, que é o maximamente confuso, mas conhecido distintamente, por ser simplesmente simples (*simpliciter simplex*). Temos, então, três momentos, na passagem do conhecimento confuso ao conhecimento distinto, identificado com a passagem de um conceito *quid nominis* a um conceito *quid rei*, ou seja, de um nome à definição da coisa que esse nome significa: [1] pela sensação, formamos um conceito *quid nominis* de uma espécie especialíssima; [2] de seguida, pela análise (ou abstração), chegamos a um conceito

¹²⁹ Cf. AVERRÓIS, ed. Juntina vol. IV, l. I, cap. 2, com. 3, f. 434vH: *Et propterea in Mathematicis via scientiae opposita est huic; ibi enim a priori ad posterius, hic vero a posteriori ad prius. Ibi igitur cognita apud nos sunt simpliciter cognita, et apud naturam; propter quid et ipse demonstrationes, quae ibi fiunt, sunt absolute, seu simplices. Sed quae hic, non sunt simpliciter cognita, et apud naturam: iccirco maior pars demonstrationum, quae hic fiunt, sunt a signo, seu demonstrationes quia.*

¹³⁰ *Ulterius sciendum quod non est idem cognoscere confusum et confuse, nec distinctum et distincte. Nam confusum potest distincte cognosci, sicut “animal” quod est confusum respectu hominis. Similiter distinctum potest confuse cognosci, sicut “homo”, cognoscendo animal vel quod sit animal. JOÃO DUNS ESCOTO, Quaestiones super II et III De Anima, q. 16, n. 9 (Philo., V, p. 147).*

¹³¹ Cf. *Idem, Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 69 (Vat., III, p. 48); cf. também, *Idem, Lectura*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 69-79 (Vat., XVI, pp. 250-254).

confuso, isto é, indeterminado, maximamente universal, que é conhecido distintamente por ser simplesmente simples; [3] por fim, por divisão, chegamos a conceitos *quid rei* da espécie.¹³²

Para estabelecer a relação entre as várias nomenclaturas e perceber o que quer dizer Gomes de Lisboa, ao acrescentar a distinção entre *quia* e *propter quid*, veja-se o seguinte esquema:

¹³² Duns Escoto resume o processo em *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, l. VI, q. 1, n. 94 (Philo, IV, pp. 35-36): *Hic nota ordinem intellectus nostri in intelligendo: quomodo confusum sensibile primo intelligit et in illo impercepte communissima; deinde illa communissima percipit et distincta notitia; deinde particularia distincte.*

<p style="text-align: center;">AVERRÓIS:</p> <p>Matemática: conhecimento do anterior para o posterior = demonstração <i>causae et esse</i>: mais conhecido para nós = mais conhecido por natureza</p>	<p style="text-align: center;">TOMÁS DE AQUINO:</p> <p>mais conhecido para nós = mais universal = confuso = indeterminado</p> <p style="text-align: center;">↓ silogismo demonstrativo</p>	<p style="text-align: center;">DUNS ESCOTO:</p> <p>mais conhecido para nós = conceito confuso conhecido confusamente = conceito <i>quid nominis</i> = primeiro conhecido na ordem da gênese ou do conhecimento confuso</p> <p style="text-align: center;">↓ análise = abstração</p>
<hr style="border-top: 1px dashed black;"/> <p>Física: conhecimento do posterior para o anterior = demonstração <i>signi</i>: mais conhecido para nós = confuso = singular conhecido <i>signi</i></p> <p style="text-align: center;">↓ definição</p> <p>mais conhecido por natureza = distinto = singular conhecido na sua causa</p>	<p>mais conhecido por natureza = menos universal = distinto = determinado</p>	<p>conceito confuso conhecido distintamente = maximamente universal = simplesmente simples = ente = primeiro conhecido na ordem da adequação ou do conhecimento distinto</p> <p style="text-align: center;">↓ divisão</p> <p>mais conhecido por natureza = conceito distinto conhecido distintamente = conceito <i>quid rei</i></p>

As demonstrações *quia* e *propter quid*, que Gomes de Lisboa utiliza neste contexto, têm origem nos *Analíticos Posteriores*, na sua versão latina: “*Querimus autem quatuor, quia, propter quid, si est, quid est*”¹³³. Estas quatro questões que procuramos responder na ciência podem ser agrupadas. O conhecimento do *si est* e do *quid est* é simples. Os outros dois são complexos, o que significa que são demonstrações, conhecimentos que não podem ser pressupostos. O conhecimento do *si est* foi lido, ora como o conhecimento simples de um facto, de uma situação real, ora como o conhecimento da possibilidade de existência de alguma coisa. O conhecimento do *quid est* era visto como o conhecimento de uma natureza, ou essência, ou quiddidade. Duns Escoto relacionava-os diretamente com os conhecimentos *quia* e *propter quid*. O *quia*, que é a atribuição de uma propriedade, é o conhecimento complexo, demonstrativo, do *si est*. O *propter quid*, que é a atribuição de uma causa, é o conhecimento complexo, demonstrativo, do *quid est*.¹³⁴

No capítulo 13 do primeiro livro dos *Analíticos Posteriores*, diz-se que, na demonstração *quia*, o que não é causa pode ser mais conhecido do que a causa e, por isso, pode ser posto como termo médio de um silogismo¹³⁵. Gomes de Lisboa utiliza esta passagem para dizer que as demonstrações de Averróis da natureza pelo movimento são deste género. Além disso, tendo por base o exemplo que Aristóteles dá, da prova da proximidade dos planetas pelo facto de não cintilarem, e da conversão que o mesmo faz da demonstração *quia* para uma demonstração *propter quid*, torna isso num princípio geral – o que é demonstrado *quia*, pode ser demonstrado *propter quid*. Desta maneira consegue dizer que está a ler bem Averróis¹³⁶. Este, com primeiro conhecido, estaria a falar de primeiro conhecido para nós sem afirmar que fosse mesmo essa a razão formal do sujeito da ciência. Averróis estaria a falar corretamente da demonstração *quia* e do mais conhecido para nós. No entanto, na ciência, “deve ser postulado como sujeito formal aquele que é o primeiro segundo a natureza, e na própria ciência em si (*secundum se*), que não

¹³³ ARISTOTELES LATINUS, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, *Analytica Posteriora* (IV, I), 69, 89b24. Pinharanda Gomes traduz, do grego, da seguinte maneira: *quia* por “que”; *propter quid* por “porquê”, *si est* por “se é”, e *quid est* por “o que é”. Em muitas traduções inglesas, quer de Aristóteles, quer de autores que o comentam, traduz-se *quia* por “fact” e *propter quid* por “reasoned fact”. Utilizarei aqui os termos latinos, por uma questão de maior clareza e facilidade na exposição.

¹³⁴ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, nn. 11-18 (Vat., III, pp. 6-10).

¹³⁵ *Prohibet enim nichil eque predicantium notius esse aliquando non causam, quare per hanc erit demonstrativo, ut quod prope sint planete propter id quod non scintillant.* ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora* (IV, I), 29-30, 78a28-78a32.

¹³⁶ “Ainda que o Comentador, no 1º da Física, comentário 7, não diga que o ser movido é conhecido *per se*, diz, no entanto, que a multitude (*multitudinem*) e o movimento são princípios do conhecimento nesta ciência, argumentando contra aqueles que diziam que todas as coisas são um ente uno e imóvel. Logo, não pretende que o ser movido seja mais *per se* conhecido do que o ser uma multitude de entes, e ambos são *per se* conhecidos por nós, isto é, manifestos à sensação; e princípio do conhecimento das coisas naturais, isto é, [princípios do conhecimento] por demonstração *quia* e *a posteriori*.” Anexo 1, p. 121.

é, porém, o primeiro relativamente a nós.”¹³⁷. Resume as duas ordens do conhecimento da seguinte maneira:

*E por isso essa ciência pressupõe, acerca dele [(do sujeito)], enquanto primeiro princípio em tal ciência, se é (si est), como conhecidíssimo em si. É por isso que a mesma não prova qual é o sujeito. E pressupõe quid nominis investigando quid rei, ainda que o artífice – ao adquirir a teoria, uma vez que procede das coisas mais conhecidas para a sensação –, possa chegar ao conhecimento do sujeito pela demonstração quia, e por isso, através dos efeitos conhecidos por nós, à causa primeira mais conhecida da natureza em tal ciência.*¹³⁸

A ciência começa por um conceito *quid nominis* do sujeito. Este, apesar de ser descoberto através da abstração a partir de uma demonstração *quia*, cujo princípio é a sensação, passa a ser pressuposto, porque é conhecidíssimo em si, isto é, porque é simples. Subidos a este sujeito, ele passa a ter uma definição auto-evidente e a ditar as verdades primeiras dessa ciência. Passa a ser o primeiro conhecido por natureza e a partir dele conhecem-se distintamente as quididades nele virtualmente contidas, enquanto conceitos *quid rei*.

Podemos verificar que Gomes de Lisboa está muito próximo do esquema atrás apresentado para Duns Escoto. Acrescente-se ao mesmo que a demonstração *quia* seria usada apenas numa fase inicial, para se descobrir, em nós, o sujeito. Mas este, em si, é pressuposto, não precisa de ser provado. A partir da sua pressuposição, passa a operar a demonstração *propter quid*. Esta é mais uma das consequências da divisão entre ciência em si e ciência em nós. Neste contexto, ela é extremamente operativa.

Podemos verificar que em Gomes de Lisboa há, como em Escoto, dois níveis de tratamento do confuso e do distinto. Numa das questões do *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*¹³⁹, em que se pergunta se o mais universal é o mais difícil de se conhecer, o autor diz que a espécie especialíssima no seu conceito quiditativo é mais difícil de conhecer do que um conceito quiditativo mais universal. Tem de haver uma subida até ao mais universal e, dele, uma nova descida para as quididades inferiores.¹⁴⁰

¹³⁷ Anexo 1, p. 123.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ Cf. Anexo 2, *Utrum magis universalia sint magis difficilia ad cognoscendum*, pp. 156-157.

¹⁴⁰ *Scire, enim, hominem uel planta in quantum ens facillimum est, et alia, sed scire quo ad quiditates et essentias rerum, hoc est difficilimum, et isto modo intelligendo passiones et proprietates in quantum sunt tales passiones magis universalium tanto sunt difficiliores ad cognoscendum, ut proprietates animalis est moueri motu progressiuo, hoc est facillimum cognoscere, et ideo maxime difficilia sunt ad cognoscendum minus uniuersalia quantum ad eorum species, et quiditates et proprias naturas. Idem*, p. 157.

Fica por perceber se essa subida inicial até ao sujeito que passa a ser pressuposto é uma subida até ao ente enquanto ente. Teremos de procurar resolver o problema da subalternação de todas as ciências à metafísica, porque tudo leva a crer, por este esquema, que só o ente cumpre os requisitos da continência virtual. Veremos que Gomes de Lisboa repete várias vezes que a natureza é pressuposta na física e que é a razão formal da mesma. Podemos chegar até ao conceito de natureza sem que esta esteja virtualmente contida no conceito de ente enquanto ente?

3. Ciências primeiras

O contexto e as motivações histórico-filosóficas da questão de Gomes de Lisboa que tem vindo a ser tratada estão dados. No capítulo anterior, foquei a atenção nos critérios para a definição do sujeito de uma ciência e, por causa deles, em questões epistemológicas de maior amplitude: como se pode juntar e dividir coisas sem se cair na arbitrariedade? Donde devemos partir para conhecer uma verdade? De que maneira estão uns conhecimentos contidos noutros? O que é que dá unidade a um conjunto de conhecimentos? Quer a continência virtual, quer a questão da analogia, quer a distinção entre conhecimento em si e conhecimento para nós, são como que a parte crítica destes problemas. Estabeleceram os seus critérios e limites. Neste capítulo, entrarei neles mais a fundo, já com o terreno preparado. Começo por mostrar como é que Gomes de Lisboa perspectiva, a partir de Escoto, a subalternação das ciências. De seguida, procurarei mostrar as continuidades e descontinuidades com a posição escotista quanto aos três hábitos científicos consagradas pela tradição aristotélica como primeiros – metafísica, matemática e física. Com isto, ficarão devidamente descortinados os conteúdos principais da segunda parte do 1º artigo e de todo o 3º artigo da *Questio perutilis*.

Por fim, entrarei nas ciências propriamente ditas e nas relações que podemos estabelecer entre elas, começando por dar especial atenção à física, ou filosofia natural, para descortinar o conteúdo do 2º artigo da *Questio perutilis* e pô-lo em relação com os outros textos sobre o sujeito da física apresentados em 1.4.. Depois, mostrarei o que tem Gomes de Lisboa a dizer sobre a metafísica, a teologia e a relação entre ambas, onde ficará clara, novamente, a sua tentativa de imitar “à unha” as doutrinas do Doutor Subtil.

3.1. Subalternação das ciências: descida na espécie e no género

Gomes de Lisboa, no 3º artigo da *Questio perutilis*, apresenta o “modo de multiplicar as ciências segundo o género e a espécie”. Quando uma ciência é uma parte de outra, ela é uma espécie dentro de um género. A descida dum género às suas espécies é assim descrita:

Para multiplicar as ciências segundo a espécie no mesmo género cognoscível, deve-se descer abaixo do sujeito [através da predicação] per se primo modo, isto é, em direção às quiddidades que incluem per se e essencialmente o primeiro sujeito cognoscível; e abaixo do predicado, isto é, da paixão comum para as paixões próprias

*daquelas quiddidades, enquanto nelas fica salvaguardada a razão formal que é considerada no sujeito primeiro.*¹⁴¹

Teremos de retomar a questão da predicação *per se primo modo* e *secundo modo* e de perceber o porquê da necessidade de descermos também “da paixão comum para as paixões próprias” das quiddidades inferiores.

Para multiplicar as ciências no género, diz Gomes de Lisboa que temos que acrescentar uma diferença accidental a um dos sujeitos das três ciências primeiras:

*Decerto, descendo per accidens abaixo do ente ou de algo per se inferior ao ente – ou seja, abaixo do sujeito primeiro da filosofia natural ou da matemática – acrescentando, a saber, uma diferença accidental, constitui-se outro género de ciência e, na verdade, muitos géneros a que se dá o nome de ciência subalterna.*¹⁴²

A multiplicação segundo a espécie tratava de mostrar a relação entre todo e partes. A multiplicação segundo o género, por sua vez, diz respeito à relação entre ciências subalternantes e subalternas. Podemos remeter esta teoria a Escoto e, antes dele, aos ingleses Grosseteste e Kilwardby¹⁴³. Neste assunto como noutros, Duns Escoto está na continuidade com a tradição inglesa do século XIII, acusada por Alberto Magno de ser platonista¹⁴⁴. Esta acusação é sintomática. Alberto Magno resumiu a teoria inglesa da subalternação das ciências em três requisitos: [1] que o sujeito da subalterna contenha em si o sujeito da subalternante, “contraíndo-a” por uma diferença; [2] que o que a ciência subalterna agrega ao seu sujeito é de outro género ou natureza, caso contrário, não há outro género de ciência, mas apenas uma espécie; [3] que a diferença que se agrega não é causada nem procede da natureza do sujeito superior.

Alberto Magno, tal como aconteceu na nossa leitura de Gomes de Lisboa, pensava que estes requisitos conduziram imediatamente a que todas as ciências fossem subalternas da filosofia primeira, no sentido em que todas as ciências acrescentariam uma diferença accidental ao ente. Para ele, os ingleses seriam platónicos porque postulariam que um princípio universal está realmente presente num indivíduo enquanto uma forma, ou seja, na terminologia utilizada pelos ingleses, e também por Escoto, o inferior “contraí” o superior. O erro seria pensar no

¹⁴¹ Anexo 1, p. 133.

¹⁴² *Idem*, p. 135.

¹⁴³ Cf. ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, intr. e notas P. Rossi, Florença, Leo S. Olschki Editore, 1981, l. I, cap. 12; ROBERTO KILWARDBY (Robert Kilwardby), *De ortu scientiarum*, ed. Albert G. Judy, Toronto, The British Academy-The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976.

¹⁴⁴ Cf. DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, pp. 313-328; ALBERTO MAGNO, *In Posteriorum*, I, tr. 3, cap.7 in *Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, Paris, 1890-1899, vol. II, p. 86 e ss..

universal não como um *quale quid*, uma propriedade, mas como um *hoc aliquid*, uma realidade substancial. Assim, para Alberto Magno, os sujeitos das ciências especulativas reais são produtos da abstração e – embora não se caia no nominalismo, porque a última referência é sempre a realidade –, as três ciências primeiras tratam de uma mesma realidade, que é a substância, através da produção de três sujeitos diferentes por princípios de abstração diferentes: a abstração a partir do sensível dá origem à física, do imaginável à matemática e do inteligível à metafísica. No comentário aos *Analíticos Posteriores* de Grosseteste e no *De ortu scientiarum* de Kilwardby, abstrair é considerar uma forma realmente presente, que, apesar de independente do sujeito que a contrai, é tomada como uma propriedade substancial dele. Uma consequência imediata disto prende-se com o estatuto ontológico dos entes matemáticos – para Alberto Magno, não existem, são produtos da imaginação; para os dois ingleses, existem, são realidades.

Duns Escoto trata da subalternação de dois modos. Um deles é através da distinção entre *quia* e *propter quid*. No Prólogo da *Reportatio I-A*¹⁴⁵, diz que uma ciência subalterna conhece *quia*, por experiência, os seus princípios, e que, para ser uma ciência e não um mero ato de crença em princípios impostos, sabe reduzir esses princípios *quia* a princípios *propter quid* da ciência superior. Caso disso seria a teologia em si, relativamente à metafísica – o que a metafísica conhece pelos efeitos criados, a teologia conhece pela causa¹⁴⁶. Não se trata, no entanto, de uma verdadeira subalternação das ciências. Esta distinção procura mostrar que há vários graus de conhecimento de um mesmo objeto, neste caso, Deus. Em sentido estrito, uma ciência subalterna faz uso direto dos princípios da subalternante, ou, por outras palavras, para se praticar a ciência subalterna, pratica-se necessariamente a subalternante. O ótico é também geômetra. O médico é também físico.

O tratamento aprofundado da subalternação em sentido estrito pode ser encontrado em três das questões de metafísica¹⁴⁷. Na questão 9 do livro I, em que se pergunta se a metafísica trata de todas as quididades em particular, Duns Escoto vai refutar as opiniões de Alberto Magno e de Tomás de Aquino¹⁴⁸ sobre este tema e, ao fazê-lo, mostrará igualmente porque é que a metafísica não subalterniza todas as ciências. De acordo com os dois autores, a metafísica estudaria a quididade enquanto tal e, por isso, estudaria todas as quididades enquanto quididades. Já a física e a matemática relacionam-se acidentalmente com a quididade. A unidade de cada uma das três ciências dever-se-ia à sua razão formal. Escoto, como vimos atrás,

¹⁴⁵ JOÃO DUNS ESCOTO, *Reportatio I-A*, pról., q. 2, n. 154 (Rep. I-A, pp. 55-56).

¹⁴⁶ Cf. DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 323.

¹⁴⁷ Vide JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I. I, q. 9 (Philo, III, p. 165 e ss.); I. VI, q. 1-2 (Philo, IV, p. 3 e ss.).

¹⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, VI, lec. 1 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org> ; ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, I, tr. 1, cap. 2 in *Opera Omnia*, Aschendorff, Monasterii Westfolorum, 1987, tomo XVI, pp. 3-5.

considera que o que confere unidade a uma ciência é algo real, um sujeito, não uma razão formal. Por isso, uma ciência subalterna acrescenta uma diferença accidental a um sujeito. Uma ciência subalterna tem um sujeito composto que remete para duas subalternantes. Um dos exemplos apresentados é o caso da música – no sujeito “número sonoro”, acrescenta-se a “sonoridade” ao sujeito “número”, sonoridade esta que é um acidente *per accidens* daquele. A música é, assim, subalterna da aritmética e da física simultaneamente, e não é uma parte de nenhuma delas, uma vez que, para o ser, a diferença acrescentada não pode ser accidental¹⁴⁹. A partir daqui, Escoto tem razões para afirmar que a física e a matemática, nos dois autores criticados, são subalternas da metafísica, uma vez que acrescentam uma diferença accidental à quiddidade, pelo que a diferença de razão formal com que se trata a quiddidade não garante que estamos perante três ciências independentes¹⁵⁰. Para ele, como veremos, metafísica, física e matemática deverão ter quiddidades que lhes são próprias, de maneira a serem, cada uma delas, subalternantes.

Antes de lá chegarmos, voltemos a Gomes de Lisboa e à sua multiplicação das ciências. Para o fazer, convém regressarmos à segunda parte do 1º artigo da *Questio perutilis*. Diz o autor o seguinte:

*Em segundo lugar, infiro que nenhuma ciência naturalmente adquirida, em si na sua totalidade (secundum se totam), quer primeira, quer subalterna segundo uma razão ulterior, de acordo com [a maneira] como foram ensinadas as ciências universais, pode ter um sujeito segundo a razão própria do sujeito.*¹⁵¹

Gomes de Lisboa distingue, aqui, com um aparato conceptual diferente, mas convertível, aquilo que vimos em 2.1. – hábito próprio e hábito comum. Uma ciência tomada no sentido de hábito próprio, tem como razão formal a sua razão própria, mas, se quisermos fazer depender de um mesmo sujeito o conhecimento das verdades sobre várias quiddidades diferentes, então a razão formal desse sujeito não será a razão própria de todas essas quiddidades. O que Gomes de Lisboa pretende mostrar é como é que uma ciência consegue agregar vários conhecimentos sobre várias quiddidades, ou seja, como é possível um hábito comum. Também fica claro que os únicos hábitos próprios são as espécies especialíssimas. Quer as três ciências primeiras, quer as

¹⁴⁹ JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I. I, q. 9, n. 40 (Philo, p. 175).

¹⁵⁰ “si, comme ils afirment, physique et mathématique considèrent des accidents de la quiddité, alors il s’agira de sciences subalternées à la métaphysique ; si, par contre, comme Duns Scot le soutient, le passage de la métaphysique à la physique se fait par addition de la quiddité à la quiddité, par composition formelle, alors c’est le sujet composé total qui est l’objet de la science inférieure, et non l’un de ses accidents. Si la physique et la mathématique ne sont pas subalternées à la métaphysique, c’est parce qu’elles considèrent des quiddités qui leur sont propres.” DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 325.

¹⁵¹ Anexo 1, p. 119.

subalternas, versam sobre várias quiddidades, e não apenas sobre a sua razão própria. Daí serem hábitos comuns. Como o fazem, Gomes de Lisboa descreve-o da seguinte maneira:

Por isso, deve ser particularmente tido em conta que, uma vez que nenhuma quiddidade é aquilo que contém virtualmente primeiro todas as verdades per se pertencentes a essa ciência, deve ser postulado como sujeito, seja qual for a ciência, aquele que contém virtualmente primeiro, pela sua razão formal, as primeiras verdades cognoscíveis desse hábito científico. E esse será o sujeito: de uma parte dessa ciência, segundo a razão própria do sujeito, por causa da continência virtual; e da ciência inteira, não segundo a razão própria – já que tal coisa não se pode dar –, mas porque esse [sujeito] se aproxima mais da razão própria do sujeito do que [qualquer] outro que seja considerado per se nessa ciência. Relativamente às primeiras verdades cognoscíveis dessa ciência, encerra em si a continência virtual, isto é, [contém-nas] propter quid; e relativamente às outras quiddidades consideradas per se, encerra em si a primazia da comunidade e da predicação (primitas communitatis et predicationis).¹⁵²

Há dois tipos de relação entre o sujeito e as verdades de uma ciência. Algumas verdades estão nele contidas como demonstráveis a partir da sua razão própria. Outras não são demonstráveis diretamente a partir da sua razão própria, mas a sua razão própria não deixa de ser a razão formal dessas verdades, uma vez que esta tem um conjunto de verdades primeiras necessárias à sua demonstração. Gomes de Lisboa fala de uma “primazia da comunidade e da predicação”. Esta é desenvolvida em maior profundidade no 3º artigo, através do conceito de *ultima resolutio*, redução última. Tem de ser possível, para um hábito comum, tratar em si de várias quiddidades. Uma dessas quiddidades terá, nas suas paixões próprias, primazia sobre as outras, no sentido em que não são conhecidas as outras sem ela. Isso acontece quer entre uma ciência subalternante e as suas subalternas, quer na descida na espécie dentro de uma mesma ciência. As verdades da subalterna têm a sua *ultima resolutio* nas verdades do sujeito das subalternantes e as verdades das espécies de uma ciência têm a sua *ultima resolutio* no sujeito próprio de uma das suas partes, parte essa que tem a primazia sobre as outras, isto é, um conjunto de verdades que se aplicam às outras e de que as verdades específicas das outras necessitam para serem compreendidas. São primeiras porque as suas paixões próprias são paixões comuns a várias quiddidades, e contraídas nelas.

Na geometria, há verdades sobre o triângulo, sobre o quadrilátero, sobre a pirâmide, etc.. O triângulo tem a sua quiddidade, diferente da do quadrilátero e de qualquer outra. No entanto, a quiddidade do triângulo, “figura com três ângulos”, depende das paixões próprias de um sujeito que lhe é superior, a figura, que por sua vez depende das paixões próprias do sujeito da

¹⁵² *Idem*, pp. 119-120.

geometria, ou seja, da “quantidade *per se* contraída na magnitude”. Assim, a geometria não deixa de ser uma só ciência por tratar de várias quiddidades, pois todas elas se reduzem ultimamente ao seu sujeito. Dentro dela, há várias espécies, que são partes suas. Cada uma dessas espécies pode ser dividida noutras até chegarmos a uma espécie especialíssima, como por exemplo o isósceles.

No entanto, a maior parte das verdades sobre o isósceles não são verdades da sua razão própria, mas de outras razões mais comuns, como a razão própria de triângulo. E muitas verdades sobre o triângulo são verdades sobre a razão própria de algo mais comum do que o triângulo, como a figura. Por isso, o sujeito cuja razão própria contém a verdade “o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos” é o triângulo, não o isósceles, sem que esta verdade deixe de ser do isósceles também. O surgimento, nas espécies inferiores, de verdades próprias das espécies superiores não conduz à mudança de espécie. A partir deste exemplo, compreende-se facilmente a seguinte ressalva:

*Porém, descendo apenas do sujeito per se primo modo, e não do predicado, a ciência mantém-se a mesma segundo a espécie, porque o [termo] médio é o mesmo.*¹⁵³

É preciso descer *per se secundo modo* “da paixão comum para as paixões próprias”, caso contrário não se entra numa nova espécie. As verdades contidas na razão própria do triângulo são predicadas *per se primo modo* do isósceles, e as verdades contidas na razão própria do isósceles são predicadas *per se secundo modo* do triângulo. O isósceles “contraí” o triângulo e todas as suas verdades, mas é o triângulo que contém virtualmente primeiro as verdades do isósceles e não o contrário, tal como acontece no exemplo dado em 2.1. – o predicado “capaz de rir” contraí o sujeito “homem” sem que o sujeito “homem” tenha o “capaz de rir” na sua definição. O predicado “ter dois lados iguais e um diferente” contraí o sujeito “triângulo” sem que este tenha esse predicado na sua definição.

Já quanto à descida no género, parece ser uma cópia exata da doutrina do Doutor Subtil e não levantar grandes surpresas¹⁵⁴. Desce-se para uma subalterna a partir dos três sujeitos das três filosofias primeiras acrescentando uma diferença accidental. Quase no final do texto, Gomes de Lisboa apresenta um exemplo de uma subalterna para mostrar duas coisas: como tem esta os seus próprios princípios primeiros, de maneira a não ser uma espécie dentro de um género, mas sim uma ciência distinta da subalternante; e porque é que “ninguém pode saber a subalterna a não ser sabendo a subalternante”. O exemplo é uma verdade da perspectiva, cujo sujeito é a linha visual. A perspectiva, como todas as subalternas, é subalterna de duas ciências, uma vez que acrescenta uma diferença accidental ao sujeito de uma delas e, por isso, a sua razão formal é

¹⁵³ *Idem*, p. 133.

¹⁵⁴ Veremos, em 3.2.1., que não é exatamente assim.

acidental ao seu substrato. O substrato, a linha, torna a perspectiva uma subalterna da geometria, e a razão formal desse substrato, a visualidade, torna-a subalterna da física. A linha visual tem paixões próprias que dizem respeito primeiramente a si e não às duas subalternantes. É um sujeito composto, no qual substrato e razão formal não coincidem, sem que isso, no entanto, retire nada à continência virtual e à primazia de comunidade – a linha visual contém virtualmente primeiro todas as verdades da perspectiva e esta é um género de ciência com várias espécies, ou partes, dentro de si. Simultaneamente, os seus princípios primeiros, apesar de serem da sua razão própria, reduzem-se às partes do seu sujeito. Utilizemos, então, o exemplo de uma verdade da perspectiva utilizado por Gomes de Lisboa – “segundo o eixo da pirâmide, a visão torna-se perfeitíssima”. Eis como faz o autor a redução, a *resolutio*, desta verdade:

Prova-se isto demonstrando esta verdade da perspectiva assim: a visão torna-se mais perfeita conforme a mais curta extensão da linha visual; mas o eixo da pirâmide é assim; logo, a visão torna-se perfeitíssima segundo o eixo da pirâmide. Além disso, aqueles princípios reduzem-se (resoluuntur) às razões das partes daquele sujeito, e nesse caso, aquela conclusão assim reduzida (resoluta) conhece-se propter quid, e por isso ninguém pode saber a subalterna a não ser sabendo a subalternante. A redução (resolutio) faz-se deste modo: o eixo de qualquer pirâmide é a linha mais curta – esta proposição é geométrica; quanto mais próximo esteja o agente ou paciente, mais forte é a ação – esta é física; a partir destas duas, segue-se propter quid que a ação do [corpo] visível oposto à vista segundo o eixo da pirâmide é mais forte, e deve-se dizer o mesmo noutros casos semelhantes.¹⁵⁵

A verdade apresentada é uma verdade que diz respeito primeiramente à linha visual e, portanto, é uma verdade que decorre das paixões próprias do sujeito da perspectiva, e não da geometria nem da física. Isto acontece porque a “visualidade” é puramente accidental, relativamente à linha, pelo que a diferença accidental institui um novo género subalterno. Simultaneamente, vemos que a perspectiva não é possível sem as verdades geométricas e as verdades físicas. Assim, quem pratica a perspectiva tem de ser, simultaneamente, géometra e físico. Trata-se dum exemplo semelhante ao da música em Escoto.

3.2. Ciências naturais especulativas reais

Aristóteles, no primeiro capítulo do livro VI da *Metafísica*, faz um conjunto de distinções e afirmações acerca da divisão e da hierarquia das ciências teoréticas (ou especulativas) largamente discutidas por todos os comentadores da sua obra. Podemos resumi-las assim: [1] as

¹⁵⁵ *Idem*, p. 136.

ciências são limitadas a determinado género de ente e desenvolvem a sua pesquisa em torno dele; [2] as ciências não se ocupam da essência, mas partem dela; [3] a física trata de um género particular de ente, “isto é, do género da substância que contém em si mesma o princípio do movimento e do repouso”; [4] algumas das ciências matemáticas consideram os seus objetos como imóveis e não separados da matéria; [5] se existir algo eterno, imóvel e separado da matéria, o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica que não a física e a matemática – a filosofia primeira; [6] se não existissem substâncias para além das que constituem a natureza, a física seria a filosofia primeira; [7] a filosofia primeira é universal e cabe-lhe a tarefa de estudar o ente enquanto ente, ou seja, o que é o ente e quais são os atributos que lhe pertencem enquanto ente.¹⁵⁶

Como é habitual, a aparente limpidez das afirmações aristotélicas traz consigo inúmeros problemas. Como é possível compatibilizar as afirmações 1 e 7? A filosofia primeira pode simultaneamente tratar de um género particular de entes e ser universal? E se a filosofia primeira é universal, isso significa que física e matemática são suas subalternas? E o que dizer da afirmação 4? Algumas das ciências matemáticas tratam do imóvel e separado e outras do imóvel e não separado? O que significa a afirmação 2? Que a essência de uma ciência tem de ser provada por outra ciência? Que é um ponto de partida absolutamente infalível e seguro? Mas o que lhe poderá conferir essa infalibilidade? Por fim, qual a justificação para a afirmação 6? Porque é que a física é mais primeira do que a matemática? Ou não é?

Como vimos pelos textos dos dois tomistas e de Nicoletto Vernia, muita da argumentação em torno do sujeito da física remetia para as temáticas deste capítulo pequeno, mas fundamental, da *Metafísica*, e a partir dele podemos mapear as diferenças doutrinárias entre estes vários autores e as consequências teóricas das mesmas. Gomes de Lisboa, entrando em acordo com o texto aristotélico, considera a filosofia primeira (ou metafísica), a filosofia natural (ou física) e a matemática como as três ciências especulativas reais primeiras e nunca afirma que física e matemática sejam subalternas da metafísica. Vejamos como define o sujeito de cada uma das três:

*Metafísica – E, por isso, na filosofia primeira, cujas paixões primeiras são transcendentais e comuníssimas a todas as coisas, nada as pode conter virtualmente de uma forma adequada a não ser um comuníssimo, e por isso postula-se como sujeito primeiro o ente simplesmente [assumido] (ens simpliciter), isto é, o ente a partir da natureza da coisa enquanto ente (ens ex natura rei in quantum ens), que é, a saber, comum, unívoco, por univocação da analogia, a Deus e à criatura, à substância e ao acidente.*¹⁵⁷

¹⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, liv. VI, cap. 1, 1025b-1026a32.

¹⁵⁷ Anexo 1, p. 129.

Matemática – *Postula-se, na realidade, como sujeito primeiro da matemática, não a magnitude, mas a quantidade enquanto quantidade, que inclui matéria inteligível e conceito confuso. Com efeito, assim, contém as paixões primeiras e comuns, tanto da magnitude – paixões que pertencem per se à geometria, na qual a magnitude é o sujeito primeiro, isto é, a quantidade per se contraída na magnitude –, como do número – paixões que pertencem per se à aritmética, e o próprio sujeito primeiro é o número.*¹⁵⁸

Física – *o sujeito primeiro da filosofia natural é a substância natural enquanto natural, assim como a natureza ou naturalidade é a primeira razão formal do sujeito.*¹⁵⁹

As justificações de Gomes de Lisboa para a definição de cada um dos três sujeitos, além das de autoridade, prendem-se sempre com o critério da continência virtual, o que é perfeitamente coerente com a defesa inicial de um critério único para a definição do sujeito de uma ciência. Assim, julga o autor que no ente a partir da natureza da coisa enquanto ente (*ens ex natura rei in quantum ens*) estão contidas todas as paixões primeiras da metafísica; na quantidade enquanto quantidade, todas as paixões primeiras da matemática; na substância natural enquanto natural, todas as paixões primeiras da física. É digno de nota que, nos sujeitos primeiros das três ciências especulativas reais primeiras, há uma identidade entre o substrato e a razão formal com que é tratado¹⁶⁰. O ente é tratado enquanto ente, a quantidade enquanto quantidade, a substância natural enquanto natural. Porquê? Essa é a única forma de um sujeito conter virtualmente as verdades primeiras, ou paixões primeiras e de, enquanto as contém, ter a primazia da comunidade e da predicação, isto é, de ter um conjunto de verdades que são comuns a todas as partes de uma ciência. Se se especificasse no substrato uma razão formal com que este fosse tratado, ele tornar-se-ia num sujeito parcial. Além disso, isto não vai contra a ideia, explorada na segunda parte do 1º artigo, de que não é possível a uma ciência (primeira ou subalterna) ter um sujeito segundo a razão própria do sujeito, uma vez que a razão própria destes sujeitos não é a razão própria de todas as quiddidades de cada uma das três ciências, mas apenas aquilo em que todas as quiddidades têm a sua *ultima resolutio*.

Atentando agora na matemática – uma vez que física e metafísica serão alvo de outra atenção nos próximos capítulos, e para mostrar uma dissonância forte com o Doutor Subtil –, Gomes de Lisboa resolve o problema da afirmação [4] de Aristóteles, dizendo que na quantidade enquanto quantidade, estão contidas as paixões primeiras e comuns da magnitude e do número. Uma parte da matemática, a geometria, trata de realidades imóveis, mas não separadas, ou seja, da magnitude. Outra, a aritmética, trata do número, que é separado. Embora

¹⁵⁸ *Idem*, p. 131.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 123.

¹⁶⁰ “E assim temos os três hábitos especulativos primeiros, porque a razão formal do sujeito primeiro faz unidade *per se* com a [razão] material ou substrato.” *Idem*, p. 135.

pudesse parecer razoável ser esta a posição de Duns Escoto, este, tal como recusa ao movimento o estatuto de razão formal da física, recusa à quantidade o estatuto de razão formal da matemática. Para ele, aliás, a matemática e a física estudam o mesmo sujeito – a substância corporal. Esta teria uma paixão primeira, a quantidade, e uma paixão segunda, o movimento, que depende da quantidade. Assim, o físico tem de ser matemático, de certa maneira. No entanto, como a quantidade comum abstrai do movimento, não se pode dizer que a substância corporal seja móvel em virtude da quantidade. Há uma consideração física, que contrai os corpos nos princípios do movimento, e uma consideração matemática, que considera os corpos quantitativamente.¹⁶¹ Richard Cross e, sobretudo, Dominique Demange viram nisto uma aproximação à física matemática moderna e, simultaneamente, um afastamento, porque a matemática não deixa de ser uma “física particular”¹⁶². Duns Escoto nega a afirmação [6] de Aristóteles, no sentido em que há uma anterioridade da matemática sobre a física.

Esta ideia parece passar completamente ao lado de Gomes de Lisboa. Nenhuma das questões do *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree* trata, direta ou indiretamente, deste assunto. Contudo, este segue realmente a *via Scoti*. Para compreendermos esta discrepância, teremos de nos debruçar sobre a teoria de Escoto em torno dos vários graus de unidade que uma ciência pode ter.

¹⁶¹ JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, l. VI, q.1, nn. 73-77: *Ad tertium dicendum quod falsum assumitur quod quantitas sit subiectum mathematicae. Tamen, sicut dictum est in solutione quaestionis, quia quantitas non ostenditur inesse substantiae corporeae, sed quasi manifestum supponitur, et de substantia corporeae non ostenditur aliquid in mathematica, nisi per naturam quantitatis tanquam primae passionis, ideo videtur esse quasi ratio propria subiecti illius scientiae et quasi ponitur subiectum, licet sit ibi passio, quia includitur in subiecto priori, ut ibi dictum est. (...)*

Naturalis autem per rationem substantiae, habentis formam determinatam substantialem, quae vere est natura – sive in universali sive in particulari consideretur, tanquam per primum medium, si esset propter quid tradita –, haberet ostendere determinatam quantitatem de tali substantia et etiam qualitatem tertiae speciei. Et per istas duas primas passiones – quarum neutra alteram ostendit, licet habeant ordinem inhaerendo substantiae corporeae –, ostenderentur omnes passiones posteriores de substantia naturali. Unde valde inconvenienter videtur mobile poni formalis ratio subiecti in physica cum sit passio remota valde. Prius enim supponitur quod substantia sit quanta, quantitate determinata, quam sit mobilis secundum quantitatem. Quia quantitas in communi abstrahit a motu. (Philo., IV, pp. 29-30).

¹⁶² Cf. CROSS, Richard, *The Physics of Duns Scotus*, Oxford University Press, 1998, cap. 2; DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 328: “Ceci nous montre bien dans quelle mesure Duns Scot à la fois se rapproche et s’écarte de la perspective qui sera celle de la physique mathématique moderne: il s’en approche, en faisant dépendre le mouvement, comme passion seconde du corps physique, de la quantité comme passion première, de sorte que la mathématique montre sa domination sur la physique – point sur lequel, comme nous l’avons vu, il s’inscrit dans la tradition oxonienne ; il s’en écarte, en continuant de faire dépendre le mouvement e la nature de la qualité, de sorte que la mathématique scotienne sur ce point reste essentiellement ce qu’elle était chez Aristote, c’est-à-dire une physique particulière, et non pas le principe formel de la physique.”

3.2.1. A unidade das ciências

Os três graus de unidade que uma ciência pode ter, de acordo com Escoto, na sequência da distinção entre hábito próprio e hábito comum, são os seguintes:

[1] unidade da espécie especialíssima – é a unidade de um hábito próprio, em que há um só conceito simples, uma só quiddidade e uma só definição;

[2] unidade do género próximo – é a unidade de um sujeito que possui primariamente propriedades *per se primo modo* e *per se secundo modo*, e por isso, é um hábito comum, que inclui em si várias quiddidades, uma delas, por conter virtualmente primeiro as suas paixões primeiras, as outras, por primazia de comunidade e de predicação;

[3] unidade do género longínquo – é a unidade de um sujeito que possui primariamente propriedades *per se primo modo* e *per se secundo modo*, não apenas enquanto essas verdades são atribuídas a todos os inferiores, como na unidade do género próximo, mas incluindo todas as verdades específicas desses inferiores que não resultam desse sujeito. Uma ciência com este tipo de unidade é um agregado de ciências com a unidade 2.¹⁶³

O texto de Gomes de Lisboa, seja para a metafísica, seja para a física e a matemática, parece referir-se sempre à unidade 2. Contudo, em Escoto é clara a diferença entre a metafísica e as outras duas. Quer física, quer matemática teriam uma unidade 3, uma vez que contêm nelas muitas subalternas, subalternas essas que utilizam as verdades primeiras das subalternantes sem que sejam parte da subalternante, já que as suas diferenças acidentais fazem-nas mudar de género. Assim, a física e a matemática são conjuntos de ciências com a unidade 2. Já a metafísica, não pode ter a unidade 3, caso contrário seria a grande subalternante e englobaria todas as ciências nela. Seria a ciência geral de todas as ciências. A justificação da ausência da unidade 3 é fundamental. Levar-nos-á à compreensão da transcendência da metafísica. Ela aparece com maior clareza na primeira parte do Prólogo da *Ordinatio*. Embora o objetivo dessa passagem seja contrariar um dos argumentos a favor da opinião de que nenhum conhecimento sobrenatural é necessário ao homem, encontramos nela a exploração da continência virtual das conclusões nos princípios e dos seus limites:

O [termo] médio não pode ser o “porquê” (propter quid) com respeito a alguma propriedade, a não ser que a propriedade esteja incluída virtualmente na razão desse [termo] médio; na razão, porém, do sujeito de um princípio comuníssimo não está incluído o “porquê” (propter quid) de alguma propriedade particular, mas tão somente de uma propriedade comuníssima; logo, aquele sujeito não pode ser o [termo] médio ou

¹⁶³ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, I. VI, q.1, nn. 41-42 (Philo., IV, p. 17); DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, 344-345.

*razão do conhecimento de alguma [propriedade] senão sob aquela razão comuníssima. Mas, além das propriedades comuníssimas, existem muitas outras propriedades conhecíveis, propriedades em relação às quais as propriedades dos primeiros princípios não podem ser os [termos] médios, porque [estas] não incluem aquelas. Portanto, muitas são as verdades conhecíveis que não estão incluídas nos primeiros princípios.*¹⁶⁴

Embora seja verdade que todas as coisas são entes, nos princípios primeiros desse sujeito não se encontram as verdades de todos os sujeitos inferiores a não ser aquelas que são comuníssimas. Não pode ter a unidade 3, uma vez que as proposições metafísicas não provam nada em nenhuma outra ciência. Se provassem, não seriam comuníssimas. Se é indiferente a aplicação do ente e das suas paixões a coisas tão distintas como triângulos, planetas, centopeias e Deus, como é evidente, o conhecimento metafísico dessas coisas não acrescenta nada às outras ciências em que elas são sujeitos. A metafísica não subalterniza nada nem é subalterna de nada. Está fora de qualquer género, inclusive de qualquer género generalíssimo ou categoria. É isso que significa *scientia transcendens*.

Gomes de Lisboa utiliza o mesmo modelo para as três ciências, sem que se perceba bem se se trata de uma unidade do género próximo ou longínquo. Afirma ser do género próximo para todas, mas de seguida, ao falar da subalternação, as três parecem poder subalternizar. É um erro incompreensível dizer que se pode descer do sujeito da metafísica para sujeitos com uma diferença accidental acrescentada ao ente, tal como se pode com os sujeitos da física e da matemática, porque o que distingue a metafísica das outras ciências é, justamente, a sua transcendência e o facto de não poder subalternizar nada. Este é um dos pontos fracos do texto de Gomes de Lisboa.¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Hoc patet ratione, quia medium non potest esse 'propter quid' respectu alicuius passionis nisi quae passio includitur virtualiter in ratione illius medii; in ratione autem subiecti principii communissimi non includitur 'propter quid' aliqua passio particularis, sed tantum passio communissima; ergo illud subiectum non potest esse medio vel ratio cognoscendi aliqua nisi sub illa ratione communissima. Sed praeter passiones communissimas sunt multae aliae passiones scibiles, ad quas passiones non possunt passiones primorum principiorum esse media, quia non includunt illas. Igitur multae sunt veritates scibiles quae non includuntur in primis principiis.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, pról., p. 1, q. un., n. 87 (trad. Pich, p. 276-277; Vat., I, pp. 51-52).

¹⁶⁵ A minha incompreensão prévia desta falha na argumentação levou-me a cometer o erro de dizer que Gomes de Lisboa acharia que todas as ciências são subalternas da metafísica, em CORREIA, Mário João, "A 'Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural', de Gomes de Lisboa" in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, nº210, Set-Dez 2014. Neste artigo, cometo bastantes outros erros, dos quais o pior é o de, por mera distração, ter dito que Gomes de Lisboa não leu corretamente a oitava condição de Nicoletto Vernia.

3.3. Física

Na segunda metade do século XV, nas Universidades de Pádua, Pavia, Ferrara e Bolonha, houve bastantes inovações em dois âmbitos das ciências naturais – a teoria da demonstração e os métodos de medição dos fenómenos. Essas inovações estão na base da revolução galileiana.¹⁶⁶

A adoção do método experimental e do método matemático nas ciências naturais tem origem nas doutrinas dos *calculatores* e dos *terministae* do século XIV, correntes que se formaram em torno da figura de Tomás Bradwardine, em Oxford, e João Buridano, em Paris. Maioritariamente franciscanos aderentes às doutrinas lógicas de Guilherme de Ockham, os *calculatores*, sediados no Merton College de Oxford, foram pioneiros na matematização e medição quantitativa dos efeitos produzidos por determinada causa física. A partir da doutrina de que uma qualidade, num indivíduo, pode estar presente em maior ou menor grau, introduziram na metodologia científica o tratamento quantitativo da qualidade. A par disto, em Paris, João Buridano e, depois dele, os seus discípulos Nicole Oresme, Alberto da Saxónia e Marsílio de Inghen, trataram de uma das questões mais controversas da física aristotélica – a persistência do movimento no movido, cessado o contacto direto com o movente, conhecida como a questão do *impetus*. Os principais fenómenos que se pretendia explicar eram o movimento dos projéteis e a queda dos graves.¹⁶⁷

Ao longo do século XV, o lugar central da investigação deste problema, bem como da discussão do método, passou a ser Pavia e Pádua. Nestas universidades, figuras como os já aludidos Paulo de Veneza e Caetano de Thiene voltaram-se para o estudo da parte epistemológica das obras de Galeno, Temístio e Averróis, e tentaram formular novas perspetivas sobre as demonstrações *quia* e *propter quid*¹⁶⁸. Paulo de Veneza foi dos primeiros autores a sublinhar que a demonstração *quia* tem prioridade sobre a *propter quid*, uma vez que é ela que nos faz adquirir as noções de que precisamos para sabermos ordenar corretamente o que é a causa e o que é o efeito¹⁶⁹. Sem esse momento inicial, a demonstração *propter quid* é

¹⁶⁶ Cf. DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012, cap. 2.

¹⁶⁷ Cf. DUHEM, Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tomos IX e X, Paris, Hermann, 1958.

¹⁶⁸ “I maestri dello Studio di Padova ricercano, infatti, un metodo più aderente alla realtà effettuale degli oggetti di indagine e ciò li porta a rivolgersi alla tradizione epistemologica storica che passa prevalentemente attraverso la riflessione di Galeno, Temistio e Averroè per individuare la possibilità di commettere la *dimonstratio quia* e la *dimonstratio propter quid* in uno strumento epistemologico originale, ma destinato a secolare fortuna, il cui nome è *regressus demonstrativus*.” DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012, p.199.

¹⁶⁹ PAULO DE VENEZA (Paulus Venetus), *Summa naturalium*, Veneza, 1476, I, 4.

simplesmente inútil. A demonstração *propter quid* é, assim, relegada para o segundo plano, vista como um instrumento lógico mais do que como uma demonstração científica.

Nicoletto Vernia, numa fase inicial da sua vida académica, tratou dos mesmos assuntos do que estes pensadores, os quais estudou abundantemente. Quer no problema do *impetus*, quer na tentativa de criar uma boa relação entre demonstração *quia* e *propter quid*, formulou as suas próprias teses. No caso da demonstração, inventou a noção de *negotatio intellectus*. Pretendia criar um modelo circular de demonstração dividido em três momentos: o primeiro momento é o da indução, também denominada análise – a recolha de dados empíricos que conduzem todos a uma mesma causa; o segundo é a *negotatio intellectus* – formular uma hipótese quanto a essa causa; o terceiro é o momento dedutivo, ou da síntese – utilizar a hipótese da causa para verificar o efeito que, se ocorrer, confirma a causa.¹⁷⁰ Não se trata de uma redução de um conhecimento *quia* a um *propter quid*, como em Gomes de Lisboa, uma vez que a certeza não é garantida pela união dos termos nos princípios, mas pela verificação empírica de determinado efeito.

O teatino também estudou em profundidade o *De coelo et mundo* de Aristóteles. Ao contrário do que acontece com Gomes de Lisboa, tem os seus interesses muito mais talhados para as questões físicas. As suas *Quaestio de levibus et gravibus*, *Quaestio an celum sit ex materia et forma constitutum uel non*¹⁷¹ e *Questio de regressu*¹⁷² tratam destes assuntos.

Não entrarei no problema do *impetus*, uma vez que, na *Questio perutilis*, o que está em causa não é nenhuma doutrina física em particular, mas antes duas outras coisas: a teoria do conhecimento, já tratada detalhadamente; e aquilo a que poderíamos chamar, à falta de um nome melhor, de metafísica da natureza. É mais neste segundo ponto que nos vamos debruçar no presente capítulo. Utilizemos as questões apresentadas em 1.4 como mote para os problemas a desenvolver.

Em Gratiadeus, surge o problema do corpo como sujeito. Não poderia sê-lo porque nenhuma ciência pode provar o seu sujeito e haveria uma prova na *Física* de que todo o móvel é corpo. Além disso, o corpo móvel não tem uma definição por si, mas pela razão de ente em potência. Assim, a razão do movimento reduzir-se-ia à razão de potência. Nicoletto Vernia, como vimos, defendera que o corpo não é provado, mas manifesto aos sentidos, e que é uma

¹⁷⁰ Cf. DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012, cap. 5.

¹⁷¹ Ambas disponíveis em NICOLETTO VERNIA, *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998.

¹⁷² Encontra-se em: *Expositio in Posteriorum librum priorem*, Oxford, Bodleian Library, Canon. Lat. Misc. 506, ff. 224r-241r. Não pude aceder à obra. Há alguns excertos dela em DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012, cap. 1, pp. 109-117; cap. 5.

substância dotada de três dimensões, e não um par matéria-forma (ou potência-ato). Teremos de tratar da relação entre corpo, potência e movimento.

Da divisão da complexão de nomes que integram o conceito de ente móvel, em Tomás de Vio, ficámos com os seus vários significados. Nessa divisão, a mobilidade é tomada como um princípio substancial, ou melhor, como um fundamento do movimento. O ente, por sua vez, permite incluir dois tipos de movimento – o substancial, denominado *motus*, e o accidental, denominado *mutatio*. O segundo problema a tratar é, então, se o movimento é um princípio substancial ou se, como diz Gomes de Lisboa, é apenas um efeito ou paixão. De Nicoletto, temos este mesmo problema, mas para a natureza. Diz o teatino que a natureza não é algo que se diga em absoluto e que não existe enquanto princípio substancial. É apenas o nome dado àquilo que é princípio do movimento, e isso seria o corpo móvel. A pergunta a tratar é, então, se a natureza é um princípio substancial que tem por efeito o movimento, ou se há uma forma nas coisas naturais, a saber, a mobilidade, que é princípio substancial.

Ao longo da exposição destes problemas, a primeira e a segunda partes do segundo artigo da *Questio perutilis* vão ser descortinadas pormenorizadamente.

3.3.1. Corpo, potência, movimento e natureza

Na *Física* e na *Metafísica* de Aristóteles, podemos encontrar definições diretas de potência, movimento e natureza. Já do corpo, não há uma definição nestas duas obras, mas passagens acerca do *synolon*, do composto de matéria e forma, em que, por vezes, corpo é tomado como o composto, e por outras, como a parte material desse composto. No entanto, o corpo é definido no princípio de *De caelo et mundo*. Esta definição é claramente aquela que está na base da de Nicoletto Vernia. É dito que há três tipos de magnitude, conforme a sua divisibilidade: as magnitudes que se dividem numa direção são linhas; as que se dividem em duas direções são superfícies; as que se dividem em três direções são corpos. Assim, o corpo é definido como um contínuo divisível em todas as direções e, pouco depois, como um “todo”, sendo um “todo” algo que tem três dimensões e que, por isso, é completo¹⁷³.

Começemos por relacionar as definições de potência, movimento e natureza. O léxico filosófico apresentado no livro V da *Metafísica* atribui vários sentidos à natureza e à potência. A definição mais importante de natureza, segundo Aristóteles, é “substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência”¹⁷⁴. Já no início do livro II da *Física*, natureza é definida em oposição a arte, e natural a artificial, reiterando que aquilo que

¹⁷³ Cf. ARISTÓTELES, *De caelo et mundo*, l. 1, cap. 1, 268a.

¹⁷⁴ *Idem*, *Metafísica*, livro V, cap. 4, 1015a (ARISTÓTELES, *Metafísica*, intr., trad. do grego e coment. Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 2005-2011, p. 201).

distingue as coisas naturais é o carácter “natural” da sua mutação. Aí, natural surge em oposição a accidental – “a natureza é um princípio e causa do movimento ou do repouso na coisa à qual pertence primariamente e por si mesma, não por acidente”¹⁷⁵. As coisas produzidas acidentalmente não têm em si o princípio da sua produção. As naturais têm-no.

Quanto à potência, assinala que esta “significa, em primeiro lugar, esse princípio de mudança ou de movimento que se encontra noutra coisa ou na própria coisa enquanto outra, e, em segundo lugar, significa o princípio pelo qual uma coisa é mudada ou movida por outra ou por si mesma enquanto outra.”¹⁷⁶

Finalmente, a célebre definição – do livro III da *Física* – de movimento é “atualidade de potencial enquanto tal”¹⁷⁷. É dito que o movimento é algo que acontece numa substância e que pode ser, ou uma mudança substancial, ou uma mudança quantitativa, qualitativa ou local. Trata-se da distinção que víamos em Tomás de Vio entre *motus* e *mutatio*.

E quanto à noção de corpo? A argumentação tomista relativamente ao corpo era que este participava da razão do movimento não pelo facto de ser corpo, mas pelo facto de ser ente em potência. Deve-se à matéria, e não ao corpo enquanto composto de matéria e forma, o facto de ser móvel¹⁷⁸. É de notar a interdependência entre as noções de matéria e de potência, e uma certa associação, embora não direta, entre ato e forma. Dizem ainda, quer Gratiadeus, quer Tomás de Vio, que há uma prova física de que todo o móvel é corpo, copiando o seu mestre Tomás. Nicoletto Vernia dissera que o corpo não é provado, mas manifesto aos sentidos, e é justamente por isso que deve ser o ponto de partida da ciência física.

A passagem evocada pelos tomistas não prova exatamente que todo o móvel seja corpo, mas antes que o movimento é sempre divisível, isto é, contínuo, e que aquilo que se move deve ser também sempre divisível. Diz Tomás de Vio que provar a divisibilidade do movimento não é mais do que provar que o móvel é algo corpóreo, identificando corporeidade e divisibilidade.¹⁷⁹

¹⁷⁵ *Idem*, *Física*, livro II, cap. 1, 192b (ARISTÓTELES, *Física*, trad. Guillermo R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995, p. 45).

¹⁷⁶ *Idem*, *Metafísica*, livro V, cap.12, 1019a (ARISTÓTELES, *Metafísica*, intr., trad. do grego e coment. Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 2005-2011, pp. 225-227).

¹⁷⁷ *Idem*, *Física*, livro III, cap.1, 201a (ARISTÓTELES, *Física*, trad. Guillermo R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995, p. 80).

¹⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, I, lec. 1, n. 3 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882-, <http://www.corpusthomicum.org/cpy011.html>: *Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae.*

¹⁷⁹ *Potest et secundo dici (licet in idem redeat) quod in VI Physicorum probatur omne mobile esse corpus, id est corporeum aliquid. Probando enim mobile esse diuisibile, nihil aliud probatur, quam mobile esse ens corporeum, siue illud sit corpus, siue corporeum aliquid. Corporeum autem conuertitur cum ente mobili, dato quod corpus cum eo non conuertatur. Et eodem modo potest argui contra ponentes substantiam naturalem aut mobilem.* Anexo 5, p. 220.

Na verdade, Aristóteles pretendia refutar o atomismo com este argumento. Trata-se de uma passagem problemática, que teve leituras muito desviantes desde os primeiros comentadores helenísticos. Averróis retirou dele a ilação contrária¹⁸⁰, ou seja, utilizou-o para defender uma forma de atomismo. Ter-se-ia inspirado em duas coisas: na leitura essencialista de Alexandre de Afrodísias relativa aos quatro elementos e na divisão, que não é clara em Aristóteles, entre as características de um corpo e as características do seu movimento. A infinita divisibilidade dos corpos referir-se-ia aos corpos enquanto movidos. Nos corpos, haveria que distinguir o movente e o movido, sendo o movente identificado com a forma e o movido com a matéria. O corpo, enquanto movido, enquanto matéria, é divisível. Enquanto forma, é indivisível. Para que haja um movimento essencial do corpo, como a geração e a corrupção, este tem de ser um agregado de “unidades naturais”, unidades estas que têm forma, caso contrário, não seriam moventes. Por terem uma forma, seriam indivisíveis.¹⁸¹

Nicoletto Vernia não se apresenta como um atomista, mas a sua posição prende-se com outras motivações. Para ele, a passagem do livro VI da *Física* pode até ser lida como prova de que todo o móvel é corpo, mas não se trata de uma demonstração. É simplesmente algo manifesto aos sentidos¹⁸². Dirá o teatino, ainda, que os corpos não são todos compostos por matéria e forma, uma vez que os corpos celestes não têm matéria. A sua definição de corpo é “substância que é sujeito de três dimensões” (*substantia subiecta trine dimensione*), à luz do *De caelo et mundo*. A mobilidade parece não depender da noção de matéria, ou melhor, as noções de matéria e de potência não são interdependentes. Mas o movimento, por definição, exige que haja alguma potência que se atualize. Na *Questio an celum sit ex materia et forma constitutum vel non*, distingue dois significados diferentes de matéria e quatro significados de céu¹⁸³. A matéria pode ser entendida como possibilidade de ser contraposta ao não-ser ou como ocupação de um lugar. O céu, por sua vez, pode significar: todo o universo; a esfera celeste como um todo; o agregado de cada uma das esferas celestes; o agregado de inteligência e esfera celeste.

¹⁸⁰ *Et induxit hanc sermonem in forma syllogismi hypothetici, et dixit: "si igitur, et cetera" - id est, si igitur necesse est, cum fuerit motus, ut res mota sit, et posuerimus motus indiuisibiles per magnitudinem indiuisibilem; et res mota non est maior motu, neque magnitudine, per quam mouetur, necesse est ut res mota primo sit indiuisibilis. Ex quod sequitur ut mota composita sint composita ex indiuisibilibus, scilicet, mota non primo. (...) Igitur quod est res mota, necessario est indiuisibilis.* AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, l. VI, cap 1, com. 6, ff. 114v-115r.

¹⁸¹ Cf. GLASNER, Ruth, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy*, Oxford University Press, 2009, cap. 8, sobretudo pp. 155-159.

¹⁸² *Ad primam Sancti Doctoris dico negando minorem. Concedit tamen quod in VI Phisicorum probatur quod omne mobile per se est corpus sed hoc non est probare corpus mobile esse quoniam corpus mobile esse est per se manifestum ad sensum.* Anexo 3, p. 187.

¹⁸³ Cf. NICOLETTO VERNIA, *Questio an celum sit ex materia et forma constitutum vel non* (1481) in NICOLETTO VERNIA, *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998, pp. 12-17.

No primeiro sentido, não é possível estabelecer no céu uma distinção entre matéria e forma. No segundo e terceiro sentidos, pode dizer-se que as esferas têm matéria apenas no sentido em que ocupam um lugar. No quarto, a alma e o corpo celeste animado por ela são um correlato harmónico e perfeito de ato e potência. Neles, matéria significa apenas a ocupação de um lugar. O céu, em qualquer um dos seus quatro significados, não tem matéria enquanto algo que possa ser contraposto ao não-ser, dada a sua eternidade e o seu carácter ingénito e incorruptível¹⁸⁴. Daí a preferência pela definição de corpo móvel como substância com três dimensões e a aceitação apenas parcial das posições de Alberto Magno e Egídio Romano.

Já quanto ao movimento, em Nicoletto Vernia este é o ponto de partida da física. A natureza é algo que não se diz em absoluto, mas relacionada com ele. Podemos ver nesta postura a centralidade do conhecimento empírico – a ciência física começa pela observação dos corpos em movimento e tem por função encontrar as causas desse movimento. A sensação não é apenas um ocasionador de conceitos abstraídos da espécie sensível. É o princípio do conhecimento. Isso fá-lo diferir muito de Gomes de Lisboa e aproxima-o, claramente, da sua autoridade predileta – Averróis.

Um dos pontos fracos do texto de Gomes de Lisboa é a sua defesa, meramente por autoridade, da substância como substrato do sujeito da física. Com efeito, descarta-se do problema, dizendo que não há grande empenho por parte do Filósofo sobre se o substrato é o corpo, ou o ente, ou a substância, mas aponta de seguida passagens em que Aristóteles afirma que a filosofia natural trata da substância. Acontece o mesmo no *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, onde afirma que o sujeito da física é o corpo natural ou o ente natural¹⁸⁵. Este ponto fraco é mais uma prova de que Gomes de Lisboa não deu atenção à parte final da questão do livro VI da Metafísica de Duns Escoto, onde este não diz ao acaso que quer a física, quer a matemática, tratam da substância contraída sob uma razão que não a da substância, acerca da qual nunca conheceremos a essência ou a definição. Mais ainda, o ente como substrato seria inaceitável pela doutrina da subalternação das ciências, uma vez que conduziria à subalternação da física à metafísica. O corpo como substrato, por sua vez, excluiria os anjos da filosofia natural.

Toda a argumentação de Gomes de Lisboa vai concentrar-se nas distinções entre conhecimento para nós e conhecimento em si, entre demonstração *quia* e demonstração *propter quid*, e na anterioridade da natureza face ao movimento, chegando a afirmar que “a natureza

¹⁸⁴ Cf. DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull’aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012, pp. 38-42.

¹⁸⁵ Cf. Anexo 2, *Utrum ens inquantum ens sit subiectum metaphisice*, p. 138 e ss..

pode conceber-se quiditativamente sem se conceber o movimento nem a disposição para o movimento (*habitus ad motum*).¹⁸⁶.

Teria sido interessante ver presentes na argumentação de Gomes de Lisboa dois aspetos da metafísica da natureza de Duns Escoto que o caracterizam e demarcam – a atualidade da matéria-prima e a positividade do princípio de individuação. Com efeito, em Duns Escoto, a matéria tem de ser já um ato. Dizer dela que é ente em potência só é aceitável se dividirmos essa noção em duas – ente em potência *obiectiue* e ente em potência *subiectiue*¹⁸⁷. Objetivamente, ente em potência significa *terminus potentiae* ou *ad quod est potentia*, ou seja, aquilo que ainda não é e para o qual existe uma potência de vir a ser. O exemplo dado é o Anticristo. Já subjetivamente, ente em potência significa *subiectum potentiae* ou *in quo est potentiae*, isto é, um sujeito, que existe em ato, no qual existem potências. Seria este o caso da matéria.

No que toca ao princípio de individuação, é famosíssima a sua defesa da maior perfeição do singular relativamente à natureza comum, por haver nela uma unidade numérica – a singularidade é algo positivo, uma entidade, uma forma, que acrescenta uma perfeição à natureza comum para convertê-la “nesta” natureza individual, indivisível e radicalmente distinta.¹⁸⁸

Gomes de Lisboa, neste ponto, é muito desinteressante. Passemos à sua defesa da naturalidade como razão formal da física, assunto onde se pode assistir às virtudes operativas do critério da continência virtual.

3.3.2. *Mobilitas ou naturalitas?*

No segundo artigo da *Questio perutilis*, diz-se, primeiro, que o corpo móvel não pode ser o sujeito da filosofia natural. Depois, que a substância natural é que é o sujeito da filosofia natural.

¹⁸⁶ Anexo 1, p. 127. Trata-se de uma resposta à seguinte passagem de Nicoletto Vernia: *Respondeo quod aliquid includi in aliquo dupliciter contingit formaliter, scilicet, et fundamentaliter, et tunc dico quod in qualibet re materiali quidditatiue considerata in scientie naturali ad quam spectat quidditates rerum naturalium in particulari considerare ut patet ex commento 2º, I Phisicorum, includitur motus fundamentaliter sed non formaliter, nec est necesse rationem formalem subiectiuam in quolibet formaliter includi. Unde dicitur uniuersalis ratio considerandi quia ab omnibus illius scientie scibilibus saltem fundamentaliter inclusa, et hoc est quod uoluit Aristoteles, et Commentator in textu et commentis supra adductis quod naturalis diffinit per materiam sensibilem, id est, per illud quod habet habitudinem ad motum. Omne, enim, tale est fundamentaliter mobile et cetera.* Anexo 3, p. 188.

¹⁸⁷ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Lectura*, II, d. 12, q. un., nn. 30-37 (Vat., XIX, pp. 80-82).

¹⁸⁸ Cf. *Idem*, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 5-6 (Vat., XVIII, pp. 268-293); introdução de Allan B. Walter, OFM in JOÃO DUNS ESCOTO (John Duns Scotus), *Early Lecture on Individuation*, Nova Iorque, The Franciscan Institute, 2005 ; PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio, “Duns Scotus e sua Metafísica da Natureza” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 224-234.

O problema contra o corpo móvel, não é o substrato, mas a razão formal. A mobilidade, para Gomes de Lisboa, está ao nível de outras paixões, como a multitude e a composição, ou seja, é uma paixão *per se* da natureza, tal como as outras, mas o facto de se tratar de uma paixão ou efeito faz com que ela esteja incluída, *per se secundo modo*, no sujeito de que é paixão. Argumenta da seguinte maneira:

*Provo assim esta conclusão: não pode ser a primeira razão formal do sujeito primeiro de alguma ciência aquilo que tem – nalgum sujeito anterior, que pertença per se a essa ciência –, causa per se de inerência a esse sujeito; mas a mobilidade tem causa per se de inerência nalgo anterior considerado primeiro na filosofia natural; logo, etc...*¹⁸⁹

Começará por utilizar a definição de natureza como aquilo que tem princípio do movimento, utilizando princípio como sinónimo de causa. As coisas naturais são as coisas que movem por terem uma causa que as move, ou melhor, são as coisas que, movidas, movem outras coisas. É isso que as distingue do Primeiro Motor, que é imóvel e move outras coisas. Não tem princípio do movimento no sentido em que não tem nenhuma causa anterior que o faça mover-se para mover outras coisas. Daí ser primeiro e imóvel.

Por outro lado, tem a autoridade aristotélica do seu lado para dizer que é inútil provar a existência da natureza¹⁹⁰, o que lhe garante que a natureza é pressuposta na filosofia natural, sendo que um dos pontos comumente aceites dos *Analíticos Posteriores* era que nenhuma ciência pode provar o seu próprio sujeito.

Deste modo, a natureza, enquanto pressuposta e primeiro conhecido em si, contém virtualmente as verdades sobre as suas paixões próprias. Para entrar em acordo com Averróis, usa a distinção entre mais conhecido para nós e mais conhecido da natureza e afirma continuamente que Averróis está a falar daquilo que é manifesto aos sentidos e da demonstração *signi* ou *quia*. De seguida, afirma que tudo o que é demonstrado *quia* pode ser demonstrado *propter quid*¹⁹¹.

Trata-se sempre de um problema epistemológico. A ciência deve ser “considerada em si e não por comparação a algum intelecto”¹⁹². Não importa que o primeiro conhecido relativamente aos sentidos sejam os efeitos da natureza, como o movimento, porque na ciência em si, o que define o sujeito é o critério único da continência virtual. As verdades físicas não dependem da relação do intelecto com as coisas, mas das coisas mesmas. Diz Gomes de Lisboa:

¹⁸⁹ Anexo 1, p. 120.

¹⁹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, l. II, cap. 1, 193a.

¹⁹¹ Cf. *supra*, 2.4..

¹⁹² Anexo 1, p. 121.

*Foi também causa do erro dos opinantes que não distinguiram a ciência em si e [a ciência] em nós (...). É claro que a filosofia natural e a divina têm princípios das demonstrações propter quid e que, no entanto, na primeira transmissão e aquisição procedemos quia.*¹⁹³

Depois de mostrar que o movimento não pode ser a razão formal da filosofia natural, cita uma série de passagens em que é possível ler, ou explicitamente, ou nas entrelinhas, que a natureza é a razão formal da física. De seguida, aparecem os argumentos de razão. O primeiro trata de mostrar como se aplica a continência virtual a este caso, dizendo que as verdades primeiras da natureza estão essencialmente incluídas no movimento como um superior incluído no inferior que o contrai, mas não o contrário. Daí a frase segundo a qual a natureza se pode conceber quiditativamente sem se conceber o movimento. Mas cabe-nos perguntar: como conceber a natureza sem o movimento se a definição de natureza apresentada pelo próprio Gomes de Lisboa como certa é “princípio do movimento e do repouso”? As coisas que têm princípio do movimento e do repouso não se definem por terem movimento mas por terem princípio dele? Mas Gomes de Lisboa acrescenta que também não é preciso da *habitus ad motum*, isto é, da disposição, ou faculdade, ou potência para o movimento. Apesar de convincente ao fazer depender o movimento da natureza, o conceito de natureza sem o movimento parece tornar-se incompreensível. Julgo que podemos encontrar no *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree* algumas pistas que nos ajudam a compreendê-lo nesta passagem. Logo na primeira questão, em que se trata de saber se o ente enquanto ente é o sujeito da metafísica, Gomes de Lisboa diz o seguinte:

*Assim, o sujeito e a paixão são uma e a mesma coisa, embora formalmente distintas pelas suas definições quiditativas. Na definição quiditativa do homem não está incluída a capacidade de rir (risibile), nem na definição quiditativa da capacidade de rir (risibilitatis) está incluído o homem*¹⁹⁴.

Trata-se da já mencionada distinção formal. Embora tudo o que é móvel seja natural e tudo o que é natural seja móvel, o movimento não é a substância natural e a substância natural não é o movimento, tal como acontece com o riso, que é uma das paixões próprias do homem. Do mesmo modo que se pode definir quiditativamente o homem sem o riso, pode definir-se a natureza sem o movimento. Na realidade, são a mesma coisa “subjetivamente”, como diz Gomes de Lisboa, no mesmo texto, em relação ao uno e ao ente, mas diferem “objetivamente”¹⁹⁵. Trata-

¹⁹³ Anexo 1, p. 123.

¹⁹⁴ *Ita subiectum et passio sunt una et eadem res, tamen distinguntur formaliter per diffinitiones quiditatiuas. In diffinitione quiditatiua hominis non includitur risibile, nec in diffinitione risibilitatis quiditatiua includitur homo.* Anexo 2, *Utrum ens inquantum ens sit subiectum metaphisice*, p. 144.

¹⁹⁵ Cf. Anexo 2, *Utrum ens inquantum ens sit subiectum metaphisice*, pp. 147-148.

se de uma distinção que só se dá no intelecto, mas que é independente dele. Ainda assim, podemos voltar a perguntar – qual é essa definição quiditativa de natureza? Uma definição quiditativa é composta por um género e uma diferença específica. Neste caso, o género é “substância” e a diferença específica é “natural”. A naturalidade é uma formalidade simples, que não se desdobra em conceitos quiditativos mais simples. Há um universal, contraído pelas substâncias naturais que é aquilo que faz delas naturais, ou seja, que faz com que elas sejam princípio do movimento e do repouso.

Voltando à *Questio perutilis*, o segundo argumento de razão apresentado por Gomes de Lisboa prende-se com o contra-argumento de Nicoletto Vernia, no 3º artigo da sua questão, onde diz que a prova segundo a qual tudo o que é natural é móvel não é uma bom argumento para afirmar que a natureza inclui a mobilidade, porque se parte do menos ou igualmente conhecido para provar o mais conhecido¹⁹⁶. Gomes de Lisboa dirá que isso é verdade na ciência em nós, mas não na ciência em si. Por isso, na ordem da ciência em si, trata-se de um bom argumento.

Na verdade, o que está em causa entre Gomes de Lisboa e Nicoletto Vernia, pouco tem a ver com a inclusão ou não dos anjos ou de substâncias separadas na consideração “natural”, ou seja, dentro das capacidades naturais de conhecimento do homem¹⁹⁷, apesar de ser esse um dos desafios que Nicoletto Vernia enfrenta na sua questão, ao argumentar contra os escotistas João Canónico e António Andreas. O que está em causa é a teoria do conhecimento, o papel da sensação na mesma e o fundamento da certeza e da evidência. É nisso que diferem, fundamentalmente, e é isso que faz de Gomes de Lisboa um escotista e de Nicoletto Vernia um averroísta. É também nesses aspetos que estes textos têm mais interesse.

3.3.3. Excurso: os anjos e a natureza

Embora Gomes de Lisboa seja bastante lacónico num dos assuntos que, quer em Tomás de Vio, quer em Nicoletto Vernia, mais distingue os escotistas, julgo que vale a pena fazermos um pequeno excuro sobre a questão dos anjos e da sua pertença à natureza. Não se trata de uma mera tergiversação, uma vez que a questão dos anjos serve, por um lado, como um exemplo de

¹⁹⁶ Cf. Anexo 3, p. 188.

¹⁹⁷ Ao contrário do que foi escrito por Joaquim de Carvalho. Cf. CARVALHO, Joaquim de Carvalho, *Gomes de Lisboa e o averroísta Nicoletto Vernia* in *Obra Completa*, vol II (1939-1955), Lisboa, FCG, 1981. Gomes de Lisboa trata dos anjos no *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*. Na questão *Utrum substantie immateriales possint apprehendi secundum suas quiditates in statu isto*, trata do problema do conhecimento natural dos anjos e defende que podemos conhecê-los pelos seus efeitos e que podemos conseguir atribuir-lhes alguns predicados *in quid*. Cf. Anexo 2, pp. 163-165.

uma lenta, mas efetiva, mudança do conjunto das assunções teóricas comuns de que todos partiam sem problematizar, e, por outro lado, como um caso em que nitidamente Duns Escoto distorceu alguns conceitos aristotélicos de maneira a poder adaptá-los às suas exigências¹⁹⁸. A título de curiosidade, é ainda um assunto em que, talvez sem querer, Gomes de Lisboa se aproxima mais de uma concepção tomista do que duma escotista.

Para chegar ao problema do movimento dos anjos e da sua pertença ou não à natureza, convém termos uma ideia sumária de como se pensava a estrutura ontológica dos anjos em algumas das filosofias que precederam o período histórico aqui tratado. Havia três pontos comuns à grande maioria dos autores que trataram deste problema, tidos por evidentes: [1] as coisas criadas pertencem a espécies naturais; [2] um indivíduo é em si mesmo um indivisível, não no sentido em que não tem partes integrais, porque pode tê-las, mas no sentido em que não é instanciável em vários sujeitos, ou seja, não tem partes subjetivas; [3] os anjos são indivíduos, uma vez que têm características, como o pensamento, a ação e a vontade, que só podem pertencer a indivíduos.¹⁹⁹ Tudo isto era um dado e, por conseguinte, a pertença à natureza também o era. Onde havia diferenças doutrinárias na angelologia filosófica era nas questões da materialidade ou imaterialidade dos anjos; de se havia espécies de anjos ou se cada anjo tinha uma essência diferente; e de como seria a espacialidade e a temporalidade de um anjo, em particular, do que seria, para um anjo, ocupar um lugar e mover-se desse lugar para outro.

Boaventura, nos seus comentários às *Sentenças*, fazia um correlato direto entre matéria e potência, por um lado, e forma e ato, por outro. Além disso, nem toda a matéria era tida por extensa, mas apenas a que tivesse partes quantitativas. Posto isto, não lhe parecia problemático que os anjos, como qualquer outra criatura, fossem compostos de matéria e forma²⁰⁰. Os anjos teriam uma natureza material e espiritual, mas sem extensão. Assim, evitava o problema de, na condição de criaturas, não serem simples, mas compostos.

No entanto, esta não foi a postura prevalecente. Tomás de Aquino, Egídio Romano, Godofredo de Fontaines, Henrique de Gand, Duns Escoto, entre outros, a partir dos árabes, que utilizaram o vocabulário aristotélico das substâncias separadas e a cosmologia do mundo

¹⁹⁸ Sobre os anjos na filosofia medieval, vide: SUAREZ-NANI, Tiziana, *Les anges et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 2002; *Idem*, *Connaissance et langage des anges*, Paris, J. Vrin., 2002; HOFFMANN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012.

¹⁹⁹ Cf. PINI, Giorgio, “The individuation of angels” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, pp. 82-83.

²⁰⁰ Cf. BOAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 3, p. 1, art. 1, q. 1 in *Opera Omnia*, X tom., Quaracci, Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1882-1902., tomo II, pp. 89-94.

supralunar para falar dos anjos, passaram a tomar os anjos por criaturas imateriais, puras formas ou inteligências²⁰¹.

O facto da imaterialidade dos anjos levou Tomás de Aquino a postular que não há vários anjos da mesma espécie, ou seja, que há tantas espécies de anjos quantos anjos individuais. A sua justificação é que uma forma só se multiplica ou instancia em vários indivíduos se for recebida na matéria. Como os anjos eram tomados por formas puras, isso significava que não havia uma forma que se instanciasse em vários anjos. Postulava, assim, que havia dois tipos de princípio de individuação – a individuação por si própria, que seria o caso dos anjos; e a individuação por causa da matéria, que seria o caso de todas as coisas materiais.²⁰² Mas, enquanto criaturas, os anjos deviam ser criaturas compostas. Não seriam compostas de matéria e forma, mas antes de *esse e essentia*²⁰³.

Duns Escoto concordava com a imaterialidade dos anjos, mas considerava que o princípio de individuação de uma essência é algo que lhe é exterior e que não existem essências individuais por si só – uma essência caracteriza-se por ser comunicável a diferentes supósitos. As essências são “contraídas” por entidades positivas em que se individualizam. O mesmo nos anjos. O que há é uma diferença entre a comunicabilidade da essência num ente infinito e num ente finito. A finitude significa a não-identidade numérica com a sua essência, ao contrário do que acontece com as três pessoas de Deus²⁰⁴. A positividade do princípio de individuação prende-se com o facto de se tornar incompreensível porque é que Deus criaria indivíduos apenas por uma questão operativa de manutenção das espécies. Duns Escoto pensava que a ação

²⁰¹ Tomás de Aquino discute três posições diferentes entre os árabes e opta pela de Averróis, que é a de que as substâncias separadas não comunicam com a matéria, em TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, II, d. 3., q. 1, art. 1 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>.

²⁰² Tomás de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, II, d. 3, q .1., art. 4 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org/snp2002.html>: *Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiae, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum: unde quidquid est extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos Angelos acceptos differre secundum speciem.* Cf. também *Idem, De ente et essentia*, cap. 4 in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>; *Idem, De spiritualibus creaturis* in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>.

²⁰³ Vide WIPPEL, J. F., “Metaphysical composition of angels” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012.

²⁰⁴ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Lectura* , II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 209 (Vat., XVIII, p. 296); *Idem, Ordinatio*, II., d. 3, p. 1, q. 7. n.227 (Vat., VII, p. 500).

criadora de Deus era tão próxima, ou tão primária, no caso das essências específicas como no dos indivíduos.²⁰⁵

Também no que toca ao movimento e à ocupação de um lugar por parte dos anjos, há diferenças fundamentais entre Tomás de Aquino e Duns Escoto. Neste problema em particular, há uma motivação histórica, que não pode ser esquecida, que conduz Escoto a apresentar uma doutrina incomum – a célebre condenação de 1277, pelo bispo de Paris, Stephen Tempier, de teses filosóficas, a maior parte aristotélicas, contrárias à fé cristã. O artigo 204 dessa condenação trata de contrariar Tomás quanto à categoria do lugar aplicada aos anjos²⁰⁶. Quer na *Suma de Teologia*, quer no seu comentário às *Sentenças*, o Doutor Angélico defende que é diferente dizer de um corpo ou de um anjo que estes têm lugar. Antes de mais, a noção aristotélica de lugar, do livro IV da Física – a partir da rejeição das primeiras três das quatro possibilidades de categorizar o lugar, a saber, forma, matéria e extensão entre os extremos, e da aceitação da quarta, de que os extremos são o lugar – é a seguinte: “o lugar de uma coisa é o primeiro limite imóvel do que a contém”²⁰⁷. Para Tomás, um corpo tem um lugar enquanto tem uma quantidade mensurável e o lugar contém-no enquanto ele lá se encontra. Um anjo não precisa de se encontrar num lugar neste sentido, mas apenas enquanto exerce o seu poder, ou melhor, enquanto causa alguma coisa, num lugar. Um anjo encontra-se num lugar apenas através de uma operação que causa algum efeito nesse lugar²⁰⁸, e o mesmo se pode dizer da omnipresença divina, que significa em Tomás que Deus causa o ser em tudo. O ponto forte desta perspetiva é a facilidade com que se pode considerar o movimento de um anjo. Ele não é mais do que ter efeitos sucessivos em lugares diferentes, e nem sequer é necessário que esse movimento seja contínuo.

Escoto, influenciado pela condenação de 1277, e utilizando algumas objeções de Henrique de Gand²⁰⁹, apesar de não aceitar, como este, que é possível que um anjo esteja, de alguma forma, em vários lugares simultaneamente, dirá que os anjos, a maior parte do tempo, não causam nada, nem sequer no empíreo celeste. Assim sendo, teríamos de afirmar que um

²⁰⁵ “Scotus explicitly held that both specific essences and individuals are the primary objects of God’s creative action, for it is God’s intention to share his goodness not just with a variety of essences but also with a plurality of individuals” PINI, Giorgio, “The individuation of angels” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, p. 112.

²⁰⁶ Cf., CROSS, Richard, “Angelic time and motion” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, p. 119, nota 8.

²⁰⁷ ARISTÓTELES, *Física*, livro IV, cap. 4, 212a20-21.

²⁰⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1a, q. 52, art.1. co. in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>; *Idem, Scriptum super Sententiis*, I, d. 37, q. 3, art. 1. co. in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>.

²⁰⁹ Cf. HENRIQUE DE GAND, *Quodlibet XIII*, q. 7, in *Opera Omnia*, vol. XVIII (*Quodlibet XIII*), ed. J. Decorte, Lovaina, Leuven University Press, 1985, pp. 42-48.

anjo, quase sempre, não se encontra em lugar nenhum²¹⁰. A partir desta rejeição, tenta mostrar de que maneira se pode compatibilizar com os argumentos de Aristóteles contra o movimento dos indivisíveis. Richard Cross faz um bom resumo do problema:

*According to Aristotle, it is impossible for spatial indivisibles to move. If Aristotle is right, it looks as though it will be impossible for angels to move too. Equally, Aristotle holds that the finite speed of motion is explained by physical resistance. Angels lack resistance, so their motion, if possible at all, will of necessity be infinitely fast.*²¹¹

Podemos encontrar aqui, justamente, a objeção de Nicoletto Vernia aos escotistas António Andreas e João Canónico. Escoto, na *Ordinatio*²¹², lida com a questão tentando mostrar que é possível um movimento contínuo, não instantâneo, nem infinitamente veloz, de um indivisível como seria um anjo. Aristóteles dizia que um indivisível não pode estar parcialmente num *terminus a quo* e parcialmente num *terminus ad quem*, porque não tem partes.²¹³ Dizia ainda que o que é indivisível não pode atravessar algo mais pequeno do que si próprio e que daí se segue que, se se movesse, teria de atravessar uma distância maior ou igual ao seu tamanho antes de atravessar uma distância mais pequena, o que é absurdo.²¹⁴ Escoto distorcerá a aplicação da noção de parte e definirá que a continuidade do movimento é garantida pela divisibilidade do espaço, não pela divisibilidade do que se move e que o que se move deve estar em partes sucessivas do espaço sem ter de estar parcialmente em várias partes. A partir daqui pode dizer, sem problemas, que um anjo se pode mover continuamente²¹⁵. Quanto ao facto de não ter resistência e à consequência absurda da velocidade infinita, diz Escoto que os anjos são finitos e que, ao contrário de Deus, o seu poder é igualmente finito, pelo que o seu movimento só pode ser infinito se for causado pela ação divina²¹⁶.

Temos várias ilações a tirar do que foi exposto. A primeira é que a pertença dos anjos à natureza não era disputada. Os anjos, enquanto criaturas, faziam parte da natureza. Ao definir a naturalidade como razão formal na física, Gomes de Lisboa, como os escotistas João Canónico e António Andreas, estará a colocar as substâncias separadas no âmbito da consideração física, muito embora, como vimos, não haja um interesse particular no assunto.

²¹⁰ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d. 2, p. 2, q. 1-2, n. 207 (Vat., VII, p. 249).

²¹¹ Richard Cross, “Angelic Time and Motion” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, p. 123.

²¹² Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d. 2, p. 2, q. 5 (Vat., VII, pp. 278-350).

²¹³ ARISTÓTELES, *Física*, VI, 4, 234a10-20.

²¹⁴ ARISTÓTELES, *Física*, VI, 10, 241a6-14.

²¹⁵ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d. 2, p. 2, q. 5 (Vat., VII, pp. 278-350).

²¹⁶ Cf. *Idem*, q. 8, n. 518 (Vat., VII, p. 388).

A segunda é a mudança de paradigmas, ou de assunções de base. No texto de Tomás de Vio, há uma rejeição imediata do movimento dos anjos, que era geralmente aceite, embora com as *nuances* que vimos atrás, e que era aceite por Tomás de Aquino. Além disso, há uma recusa da possibilidade de tratamento natural, isto é, fora do âmbito da teologia, das substâncias separadas. Como vimos, não havia essa repugnância ao tratamento de questões físicas quanto aos anjos nos textos de Boaventura, de Tomás de Aquino e de Escoto. Também em Nicoletto Vernia, não através de uma rejeição imediata, mas de uma argumentação cuidada, se recusa aos anjos o movimento e a pertença à física. Gomes de Lisboa, ao contrário dos dois escotistas contra os quais Nicoletto argumenta, é bastante lacónico quanto ao assunto e parece haver uma falta de interesse nele. Há, nestes autores do final do século XV, nitidamente, uma mudança da postura de base relativa a este problema, que é sintomática do lento aparecimento de novos paradigmas, na física e, mais do que isso, nas mundividências em geral.

A terceira é a curiosa proximidade de Gomes de Lisboa a Tomás de Aquino, não na questão do movimento dos anjos, mas pelo facto de dizer o seguinte:

(...) a terceira e a oitava condições, que eles postulam que são requeridas para a razão do sujeito, não são necessárias, a saber, a universalidade e ter princípios no ser. Com efeito, existe uma ciência nobilíssima e perfeitíssima acerca de Deus, tal como diz o Filósofo e o Comentador acima; e todavia, Deus é maximamente uno e singular, e, uma vez que é o simplesmente primeiro na natureza, não tem nenhum princípio da sua entidade, como quer o Filósofo, no 8º da Física e no 12º da Metafísica. O mesmo no que toca a cada uma das substâncias singulares e das essências dos corpos celestes quanto à singularidade.²¹⁷

Nesta passagem, encontramos os anjos perspetivados conjuntamente com os corpos celestes na sua característica de terem uma essência singular, ou seja, Gomes de Lisboa parece seguir a posição de Tomás de Aquino, segundo a qual não há vários anjos da mesma espécie. Os anjos assim tomados são até um contra-exemplo para rejeitar uma das condições para a definição do sujeito de uma ciência apresentadas por Nicoletto Vernia. Parece afirmar, noutra passagem, que as substâncias separadas são consideradas por Vernia a parte principal do sujeito da metafísica, mostrando com isso a contradição entre a definição do sujeito da metafísica e a posição dos anjos na mesma:

Por isso, o ente, enquanto inclui aquelas [paixões], é comum a todas as substâncias separadas e às coisas que estão sob as categorias (res predicamentales). Com efeito, aqueles que dizem que o ente limitado, enquanto imediatamente se divide nos dez géneros, é o sujeito primeiro da metafísica, contradizem o seu mestre Aristóteles, e a

²¹⁷ Anexo 1, p. 130.

*si próprios, manifestamente – na verdade, concedem que, nesta questão, o género das substâncias separadas é a parte principal do sujeito da metafísica.*²¹⁸

Quanto à pertença dos anjos à metafísica, algo mais será dito no próximo capítulo. O texto de Gomes de Lisboa refere os anjos apenas nestes dois lugares da sua questão. Trata-se de um assunto que marca muito a perspectiva escotista na física e que, em Gomes de Lisboa, carece de um tratamento aprofundado. As suas respostas têm, por assim dizer, contornos pouco escotistas.

3.4. Metafísica e teologia

A metafísica e a sua relação com a teologia em Duns Escoto é um assunto tão vasto que não seria possível estar a expô-lo exaustivamente num pequeno capítulo. Contudo, para compreendermos a fonte das posições de Gomes de Lisboa na *Questio perutilis*, convém assinalar alguns dos traços distintivos da metafísica escotiana que serão encontrados no autor português: a univocidade do ente, as suas vantagens e o preço a pagar por elas; o lugar de Deus na metafísica e a independência entre teologia e metafísica.

Há em Duns Escoto duas grandes razões para postular a univocidade do ente e para recusar a analogia²¹⁹. A primeira prende-se com o conhecimento natural de Deus. Se o ente, enquanto razão comuníssima, não puder ser indiferenciadamente predicado de Deus e das criaturas, então isso significaria que não se conhece Deus a partir dos seus efeitos, ou seja, naturalmente, posto que não haveria nada de idêntico entre a criação e o criador. Duns Escoto, pelo contrário, julga que existe um conhecimento natural de Deus, ainda que confuso. Além disso, formula uma prova metafísica da sua existência, para além da prova aristotélica do Primeiro Motor, que é uma prova física²²⁰. A segunda razão refere-se à relação entre a substância e o acidente. Se houvesse apenas uma relação de semelhança, analógica, entre substância e acidentes, seria impossível formar um conceito quiditativo de qualquer substância, uma vez que a substância não exerce uma ação própria sobre os nossos sentidos – não ouvimos a substância de um piano, mas os seus sons, nem vemos a substância das suas teclas pretas e brancas, mas as suas cores, texturas, disposição, etc. Presumimos uma substância através das suas qualidades sensíveis e são as qualidades sensíveis que nos permitem formar o conceito de uma substância onde estas se dão. Se não houver qualquer tipo de identidade entre a substância

²¹⁸ *Idem*, p. 129.

²¹⁹ Cf. SONDAG, Gérard, *Duns Scot*, Paris, VRIN, 2005, p. 79.

²²⁰ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *De Primo Principio* (JOÃO DUNS ESCOTO, *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. e intr. Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1998); *Idem*, *Reportatio I-A*, d. 2, p.1 (Rep. I-A, pp. 115-140); *Idem*, *Lectura*, I, d. 2, p. 1, q.1-2, nn. 13-95 (Wat., XVI, pp. 114-146).

e o acidente, como é possível abstrair o conceito quiditativo de uma substância a partir dos conceitos dos seus acidentes? Assim, o que fica posto em causa com a analogia, não é apenas a possibilidade do conhecimento natural de Deus, mas antes a possibilidade de qualquer conhecimento natural. Justifica-se, assim, a afirmação veemente de Escoto:

*Digo que não destruo a filosofia, mas que aqueles que postulam o contrário é que necessariamente destroem a filosofia, pois se o ente não trouxesse dentro (importaret) um conceito comum, seria impossível que tivéssemos um conceito de substância, porque a substância não tem uma espécie própria no intelecto possível, mas enquanto conceito de ente, abstraindo das espécies dos acidentes. Se, por conseguinte, o ente não tivesse um conceito uno, não teríamos nenhum conceito, nem em comum nem em particular, de substância.*²²¹

Deve haver um sujeito comum a Deus e às criaturas, à substância e ao acidente, e, para que seja comum a tudo isso, ele é neutro relativamente a qualquer tipo de determinação.

Mas há um preço a pagar pela univocidade do ente. A sua comunidade de predicção não aumenta o alcance epistemológico da metafísica. Por um lado, o conhecimento dos entes, não enquanto entes, mas nas suas determinações, ou especificidades, fica fora das conclusões metafísicas. Daí a metafísica não ser a grande subalternante de todas as ciências. Por outro lado, se o ente é predicável univocamente de Deus e da criatura, o conhecimento metafísico de Deus não é um conhecimento de Deus enquanto tal, mas nas suas propriedades comuns ao ente²²². Há mais uma limitação do conceito unívoco de ente, que, no entanto, é facilmente resolúvel – as paixões do ente e as diferenças últimas não são entes, ou melhor, não são predicados *in quid* do ente, ou não exprimem a sua natureza essencial. No caso das paixões do ente – tal como acontece na relação entre o homem e a capacidade de rir, ou entre a natureza e o movimento – apesar de se aplicarem a todos os entes antes de qualquer determinação categorial e, portanto, ao ente enquanto ente, não são formalmente a mesma coisa do que ele. Quer o ente, quer as suas paixões, são transcendentais, mas o ente, enquanto conceito simplesmente simples, não tem nenhuma determinação, e as suas paixões são determinações. São-no, não do ente, mas de todos os entes. Utilizando a nomenclatura da predicção *per se*, a paixão é predicada *per se secundo modo* do sujeito e, por isso, o ente não está *per se primo modo* na razão quiditativa das suas

²²¹ *Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam, quia si ens non importaret conceptum communem, impossibile esset quod haberemus conceptum substantiae, quia substantia non habet propriam speciem in intellectu possibili, sed tantum conceptum entis abstrahendo a speciebus accidentium. Si ergo ens non haberet unum conceptum, nullum conceptum, nec in communi nec in particulari, haberemus de substantia.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Lectura*, I, dist. 3, p. 1, q. 2, n.110 (Wat., XVI, p. 265).

²²² Cf. DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 355.

paixões²²³. Já as diferenças últimas – ato e potência, diferenças específicas de cada espécie especialíssima e diferenças individuais – não são entes pelo simples facto de que, da mesma maneira que os géneros últimos ou categorias só têm conceito quiditativo, as diferenças últimas só têm conceito qualitativo, por não terem nenhuma diferença abaixo delas²²⁴. Se não fosse assim, haveria infinitas descidas em mais subespécies e nunca se atingiria uma diferença última. Se o ente não se diz, nem das suas paixões, nem das diferenças últimas, como pode ser ele esse conceito comum a todas as coisas? Duns Escoto, na *Ordinatio*, resolve tranquilamente o problema:

E contudo, não obstante isto, digo que o primeiro objeto do nosso intelecto é o ente, porque nele concorre uma dupla primazia, a saber, de comunidade e de virtualidade. Por isso todo o inteligível per se, ou inclui essencialmente a razão de ente, ou está contido virtualmente e essencialmente nalgo que inclui essencialmente a razão de ente: com efeito, todos os géneros, espécies e indivíduos, e todos as partes essenciais dos géneros, e o ente incriado, incluem o ente quiditativamente; porém, todas as diferenças últimas estão incluídas nalgum destes essencialmente, e todas as paixões do ente estão incluídas no ente e nos seus inferiores virtualmente. Logo, aquelas coisas nas quais o ente não é unívoco dito in quid estão incluídas naquelas em que, [nelas] sim, o ente é unívoco²²⁵.

Passando ao segundo ponto, qual o lugar de Deus na metafísica escotiana? E como se relacionam metafísica e teologia? Quer no prólogo da *Reportatio I-A*, quer no prólogo da *Ordinatio*, Duns Escoto refere uma passagem de Averróis em que este contradiz Avicena no que toca à prova metafísica da existência de Deus e na qual reitera que, se não houvesse a prova física do Primeiro Motor, a metafísica nem sequer existiria²²⁶. Vejamos o que diz o Doutor Subtil no prólogo da *Ordinatio*:

²²³ (...) *sed ens cadit in ratione eorum ut additum; ergo non est 'per se primo modo' in ratione quiditativa eorum.* JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 3, n.134 (Vat., III, p. 83).

²²⁴ *'Diferentia 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.* *Idem*, n. 131 (Vat., III, p. 81).

²²⁵ *Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum nostri intellectus 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 rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum.* *Idem*, n. 137 (Vat., III, p. 85)

²²⁶ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, l. 1, cap. 5, com. 83, f. 47rb-48vb.

Quanto ao Comentador, no Livro I da Física, digo que Avicena – a quem o Comentador contradisse – falou bem, e o Comentador mal. E isto é provado: primeiro, porque se fosse suposto, na ciência da metafísica, e concluído, na ciência natural, que existem algumas substâncias separadas, a física, logo, seria simplesmente anterior a toda a metafísica, porque a física mostraria, sobre o sujeito da metafísica, se ela é (si est), o que é pressuposto a todo o conhecimento da ciência metafísica.

Em segundo lugar, porque por toda a condição de um efeito pode ser demonstrado sobre a causa que ela é, a qual não pode estar no efeito a não ser que a causa exista; mas, muitas são as propriedades consideradas na metafísica que não podem estar [nos efeitos] a não ser por alguma causa primeira de tais entes; logo, a partir de tais propriedades, a metafísica pode demonstrar que existe alguma causa primeira daqueles entes. (...) Muito mais perfeitamente é mostrado, ademais, a partir das propriedades dos [entes] causados considerados na metafísica, que existe a primeira causa do que a partir das propriedades naturais, em que é mostrado que existe um primeiro movente; é um conhecimento mais perfeito e mais imediato do primeiro ente, ademais, conhecê-lo como primeiro ente ou como um que existe necessariamente do que conhecê-lo como primeiro movente.²²⁷

Há uma prova metafísica da existência de Deus e a física não pode ser anterior à metafísica. Se houvesse conclusões metafísicas dependentes de uma verdade física, isso significaria que a metafísica seria sua subalterna. Mais uma vez, temos de recorrer à continência virtual e de dizer que os princípios são conhecidos a partir da razão do sujeito, e não que o sujeito é posterior aos princípios da ciência e causado por eles. Ainda contra Averróis, Duns Escoto tem a dizer que a substância separada não é o sujeito da metafísica e que só há um sentido em que é aceitável que Deus possa ser considerado como sujeito dela – “enquanto razão fundamental com respeito ao fim”²²⁸. Deus é uma parte da metafísica²²⁹, mas é a parte mais

²²⁷ *Ad Commentatorem I Physicorum, dico quod Avicenna – cui contradixit Commentator – bene dixit, et Commentator male. Quod probatur: primo, quia si aliquas substantias separatas esse esset suppositum in scientia metaphysicae et conclusum in scientia naturali, ergo physica esset simpliciter prior tota metaphysica, quia physica ostenderet de subiecto metaphysicae ‘si est’, quod praesupponitur toti cognitioni scientiae metaphysicae. – Secundo, quia per omnem condicionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit; sed multae sunt passiones consideratae in metaphysica, quas impossibile est inesse nisi ab aliqua prima causa talium entium; (...) Multo etiam perfectius ostenditur prima causa esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus, ubi ostenditur primum movens esse; perfectior etiam cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, pról., p. 3, q. 3, n.194 (trad. Pich, p. 350-351; Vat., I, p. 130-131).*

²²⁸ *Idem*, n. 195 (Vat., I, p. 132).

importante, no sentido em que a finalidade do metafísico, mais do que da metafísica em si, é atingir o conhecimento de Deus.

Se Deus é uma parte da metafísica, não quererá isso dizer que há uma dependência da teologia face à metafísica? Não. Estas duas ciências não apresentam qualquer tipo de dependência entre elas se separarmos bem as águas entre o conhecimento natural do filósofo e o conhecimento sobrenatural do teólogo e, também, se distinguirmos a teologia em si da teologia em nós. É mais um assunto em que o critério da continência virtual está no âmago da resposta escotiana – o sujeito da teologia é Deus sob a razão própria da deidade, e nele estão virtualmente contidas as verdades teológicas. Deus sob a razão própria da deidade não significa outra coisa do que o pensamento de Deus acerca de si mesmo, ou o ponto de vista de Deus. Evidentemente, esta não pode ser a nossa teologia, porque o nosso intelecto, pelas suas potências naturais, não está proporcionado a este sujeito. Assim sendo, há que distinguir o nível da ciência em si do nível da ciência em nós. Deus enquanto parte da metafísica, conhecido naturalmente, tem um sujeito “substituto” que nos permite, através de alguns pares de transcendentais disjuntivos (como finito-infinito ou necessário-contingente), apreender as propriedades de Deus enquanto ente infinito, ou primeiro ente, ou ente necessário. No entanto, na suma singularidade da sua essência, Deus só se dá a conhecer ao *viator*, ao peregrino, se quiser, como o faz através das escrituras. O intelecto humano não tem um conhecimento do singular na sua singularidade, no seu ser “isto”. Com esta divisão entre teologia em si e teologia em nós, Duns Escoto consegue, por um lado, postular a necessidade de uma doutrina revelada e, por outro, tornar a teologia independente da metafísica:

Quanto à segunda questão, digo que esta ciência [(a teologia)] não está subalternada a nenhuma, porque, embora o sujeito dela esteja, de algum modo, sob o sujeito da metafísica, ela não recebe, contudo, quaisquer princípios da metafísica, porque nenhuma propriedade teológica é demonstrável nela por meio dos princípios do ente ou por meio de uma razão tomada a partir da razão do ente.

E tão pouco, ademais, ela mesma subalterniza a si alguma outra [ciência], porque nenhuma outra recebe dela os princípios, pois toda a outra [ciência], no género do

²²⁹ Dominique Demange explora, contra alguns autores que consideram haver nas questões de metafísica de Escoto a possibilidade de duas ciências metafísicas – uma geral, acerca do ente, outra especial, acerca de Deus – a primeira dessas questões exaustivamente, em DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 379-402.

*conhecimento natural, possui a sua resolução, em última instância, em alguns princípios imediatos naturalmente conhecidos.*²³⁰

O que aqui apresentei é uma pequena amostra do penetrante pensamento de Duns Escoto acerca da metafísica, da teologia e da relação entre elas. Apresentei o estritamente necessário para percebermos a origem das posições de Gomes de Lisboa na *Questio perutilis*, para a qual passarei de seguida.

3.4.1. O ente enquanto ente

A definição do sujeito da metafísica por parte de Gomes de Lisboa é perfeitamente conforme ao pensamento do Doutor Subtil. Com efeito, afirma que na filosofia primeira, isto é, na metafísica, “cujas paixões primeiras são transcendentis e comuníssimas a todas as coisas, nada as pode conter virtualmente de uma forma adequada a não ser um comuníssimo, e por isso postula-se como sujeito primeiro o ente simplesmente [assumido] (*ens simpliciter*), isto é, o ente a partir da natureza da coisa enquanto ente (*ens ex natura rei inquantum ens*), que é, a saber, comum, unívoco, por univocação da analogia, a Deus e à criatura, à substância e ao acidente.”²³¹ A precisão do *ex natura rei* que é feita por Gomes de Lisboa é simples e conforme a Duns Escoto. Serve para excluir os entes de razão, uma vez que não há nada de unívoco nem de comum entre os entes reais e os entes de razão. A relação entre uns e outros é de analogia, isto é, de semelhança, e não de univocidade, isto é, de identidade. Portanto, para que o ente seja postulado como unívoco, os entes de razão não podem entrar no conceito comum de ente. Duns Escoto, na questão 3 das suas questões quodlibéticas, distingue um sentido comuníssimo de ente como não-contraditório, que inclui entes de razão, dum sentido comum, que os exclui e que trata apenas do ente real. É no sentido comum que este é unívoco, e que este é sujeito da metafísica.²³² Também se limita a repetir Duns Escoto ao dizer que os acidentes próprios do ente são as paixões únicas, ou seja, uno, verdadeiro e bom, e as disjuntivas, dando o exemplo da disjunção possível-necessário.

Onde o texto de Gomes de Lisboa é mais interessante não é nisto, mas na sua resposta à parte do texto de Nicoletto Vernia em que este – ao defender a oitava condição para a definição

²³⁰ *Ad secundam quaestionem dico quod haec scientia nulli subalternatur, quia licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicae, nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis.*

Nec etiam ipsa sibi aliquam aliam subalternat, quia nulla alia accipit principia ab ipsa, nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, pról., p. 4, q. 1-2, n. 214, (trad. Pich, p. 366; Vat., I, pp. 146-147).

²³¹ Anexo 1, p. 129.

²³² Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones quodlibetales*, q. 3, n. 2 (Wadd., XII, f. 67).

do sujeito de uma ciência, a saber, ter princípios – postula que o sujeito da metafísica deve ser o ente finito que imediatamente se divide nos dez gêneros, ou categorias. Argumenta dizendo que, se o ente é comum a Deus e à criatura, isso significa que é mais comum do que Deus e, por isso, teria em si os princípios de Deus. O que se conclui é que Deus tem princípios, o que é absurdo. Por isso, o ente, para poder ser sujeito da metafísica, tendo em conta que deve ter princípios, deve ser tomado no sentido de ente principiado, ou seja, do ente que recebe os seus princípios de Deus, que por sua vez não é principiado. O ente principiado é o ente finito que se divide nas dez categorias.²³³

Contra a argumentação do teatino, Gomes de Lisboa mostra que este se contradiz a si próprio, porque, simultaneamente tem de consentir com duas coisas incompatíveis – uma é que o ente limitado (finito, em Nicoletto Vernia) é o primeiro sujeito da metafísica e a outra é que a metafísica procura os princípios desse ente e, portanto, o seu sujeito é Deus. Por isso, há que rejeitar a oitava condição de Vernia, que “não condiz nem com o sujeito da filosofia primeira, nem com a parte principal desse sujeito, pelo menos com a substância primeira separada e natureza primeira totalmente independente.”²³⁴ De seguida interpreta as mesmas autoridades do que o teatino para retirar delas algo completamente diferente:

De que modo se entende, na verdade, aquilo [que dizem] o Filósofo (4º da Metafísica) e o Comentador – que procuramos as causas do ente enquanto ente? É patente que, se há causas e princípios incomplexos – que são causas no ser – em qualquer ente determinado por outro [ente, que é] primeiro, então não há causas incomplexas do primeiro, como é evidente pelo [que diz] o Filósofo; mas, quando [algo] é sujeito de alguma ciência, tem necessariamente princípios complexos, pelos quais algo é conhecido dele próprio, e ter princípios desta maneira faz parte da razão do sujeito de uma ciência, pelo menos do sujeito composto. Deste modo, procuramos os princípios do

²³³ *Ex quo ulterius concluditur quod ens commune Deo et creature methaphisice subiectum esse non potest quia tale principium non habet nisi enim communius habet principium et minus commune, et sic Deus haberet principium quod falsissimum est, sed ens finitum per se et reale quod Aristoteles dividit in decem genera est subiectum eius. Nam tales causas et principia queramus, unde potest sic argui querendo quid intelligat Aristoteles per li ens in minori cum dicit sed querimus principia entis in quantum ens aut ens commune et hoc non ut statim supra est argutum, aut ens creatum et habetur intentum, unde responsio Antonii Andree in questione de subiecto methaphisice nulla est. Dicit enim quod ens commune potest dupliciter considerari. Uno modo ut habet esse et reseruat in suis inferioribus, alio modo ut habet esse in se et simplex. Secundo modo non habet principia sed bene primo modo.*

Sed contra nam ens ut reseruat in principiatis est ipsa principiat et sic nihil aliud est dicere sumi ens prout reseruat et caetera, quam dicere quod sumitur ens pro ente spetiali et principiato quod et sic intelligat patet ex suo modo loquendi nam inquit sic. Anexo 3, pp. 182-183.

²³⁴ Anexo 1, p. 130.

*próprio ente enquanto ente, e esses [princípios] são proposições conhecidas per se e imediatamente formadas a partir de tal sujeito, ou da razão formal do sujeito.*²³⁵

Esta passagem poderia confundir por antes Gomes de Lisboa ter rejeitado que o sujeito de uma ciência tivesse necessariamente de ter princípios, mas não se trata de uma contradição. O que o olissiponense pretende mostrar é que não interessa que o sujeito de uma ciência seja causado ou incausado, que seja a criatura ou Deus. Quando diz que o sujeito tem princípios, não se refere a princípios no ser, mas às “proposições conhecidas *per se* e imediatamente formadas a partir de tal sujeito”. Essas proposições imediatas não existem na teologia em si apenas porque o conhecimento de Deus acerca de si próprio não é proposicional. A proposicionalidade do conhecimento de Deus é uma imperfeição do intelecto humano. Deus conhece-se a si próprio intuitivamente, isto é, não-abstrativamente, e não é inclinado por um objeto que causa nele o conhecimento, porque nele os atos e os pensamentos são o mesmo (apenas formalmente distintos).

No *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, na questão inaugural, *Utrum ens inquantum ens sit subiectum metaphisice*, estabelece a distinção entre *simpliciter simplex* e *summe simplex*, isto é, entre um conceito simplesmente simples, que não pode ser analisado em nada mais simples, e uma essência sumamente simples, que não tem de ter um conceito simplesmente simples, mas cuja essência tem aquilo a que Duns Escoto chama de unidade do simples – qualquer parte é a mesma coisa do que qualquer outra parte²³⁶. O “ente infinito”, o substituto humano do conceito de “Deus” na razão própria de deidade, é resolúvel num conceito mais simples, por um lado, e tem proposições imediatas que não são causadas por esse sujeito, porque são verdades de fé.

3.4.2. Deus

Chegados, nesta discussão, a Deus, podemos ver que Gomes de Lisboa compreende bem a distinção entre o conhecimento metafísico e o conhecimento teológico de Deus. Já no que toca à distinção entre teologia em si e teologia em nós, não a faz explicitamente, mas quando fala de teologia, é nítido quando se refere a uma e a outra. Para que não haja dúvidas, esta distinção não é equivalente à distinção entre conhecimento metafísico e conhecimento teológico de Deus, porque a metafísica é tomada por Gomes de Lisboa como uma ciência em si. Na ciência em si da metafísica, há verdades acerca de Deus que são verdades proporcionadas ao nosso intelecto e que, por isso, podem ser conhecimentos acerca de Deus em nós. Já a teologia em nós “é um

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 2., p. 2, q. 1-4, n. 403 (Wat. II, p. 356).

hábito que não possui evidência a partir do objeto”²³⁷, como diz Escoto, mas que depende unicamente da fé. Pede emprestado o ente infinito à metafísica, sem que este contenha virtualmente o nosso conhecimento teológico de Deus. A teologia em nós “trata das mesmas verdades do que as que trata a teologia em si”²³⁸. Começemos por ver de que maneira diz o autor estar Deus contido na metafísica e, de seguida, como define a teologia. Com isto, completamos a análise do conteúdo rico e diversificado da *Questio perutilis*.

Deus é postulado como parte principal do sujeito da metafísica a partir de uma consideração de Averróis segundo a qual a ciência divina é a mais nobre das ciências por tratar do género mais nobre. Ciência divina é um dos vários nomes dados à metafísica por Aristóteles, pelo que é certo que Gomes de Lisboa, nesta passagem, não se refere à teologia.

*(...) por isso, a ciência divina, que trata de Deus, é a mais nobre, mas não trata de Deus enquanto sujeito primeiro e total, como dizem os próprios ([isto é, Nicoletto Vernia]); logo, a ciência divina trata de Deus enquanto parte principal do sujeito. Por conseguinte, Deus está per se contido sob o sujeito da filosofia primeira; mas não está per se contido sob o ente predicamental; logo, ele não é o sujeito primeiro.*²³⁹

A metafísica é a ciência mais nobre, e por isso deve tratar do género mais nobre. Deus é o que há de mais nobre para ser conhecido e, por isso, tem de ser a parte principal da metafísica. Com parte principal, julgo que Gomes de Lisboa não pretende fazer uma afirmação forte, mas apenas não entrar em desacordo com Aristóteles e Averróis. Parte principal significa apenas parte mais nobre, mais elevada, por ser aquele onde se trata do mais nobre de todos os entes - Deus. Não faria sentido tomar parte principal como a parte em que o sujeito contém verdades imediatas segundo a sua razão própria, até porque Deus não é o sujeito da metafísica. Também não deve ser dada demasiada importância à recusa da terceira condição de Nicoletto Vernia por ficar de pé na filosofia primeira um sujeito que não é comum nela. Essa recusa prende-se mais imediatamente com as substâncias singulares – Deus, os anjos e os corpos celestes.

No que toca à teologia, esta é referida duas vezes. Na terceira parte do 2º artigo é dito dela que “trata de Deus enquanto Deus sob a razão própria da deidade, razão segundo a qual tem princípios próprios e propriedades cognoscíveis.”²⁴⁰ Trata-se, portanto, da teologia em si. É interessante verificar que, apesar de não ser uma das três ciências naturalmente adquiridas, há uma continuidade no critério para a definição do seu sujeito, o que mostra, mais uma vez, que há uma clara separação entre o nível da cognição da ciência e o nível da ciência mesma.

²³⁷ *Idem*, *Ordinatio*, pról., p 3, q. 1-3, n. 168 (trad. Pich, pp. 335-336; Vat., I, p. 110).

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ Anexo 1, p. 130.

²⁴⁰ *Idem*, p. 131.

Já no 3º artigo, Gomes de Lisboa afirma ser a teologia um “quarto género” para além das três ciências primeiras:

*Acrescentam os teólogos a teologia, o quarto género, porque acrescenta ao ente per se uma razão própria que excede todo o género de cognição natural, e por isso constitui um género diferente da tríplice filosofia natural, isto é, naturalmente cognoscível.*²⁴¹

Aqui, refere-se a Deus como ente infinito, o substituto proporcionado ao nosso intelecto de Deus na sua razão própria.

No que toca à metafísica, à teologia e à relação entre elas, a promessa de imitar à unha o Doutor Subtil é inteiramente cumprida. No *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, é ainda mais visível esta intenção, porque são vários os lugares onde Gomes de Lisboa aponta a António Andreas más leituras de Duns Escoto e em que tenta repor a doutrina original. Este texto, mais extenso e mais rico em diversidade de conteúdos do que a *Questio perutilis* está em continuidade com ela, nas doutrinas apresentadas e na intenção de base de imitar Escoto, corrigindo leituras enviesadas. Tentei complementar a análise de conteúdos da *Questio perutilis* com algumas partes dele, mas este mereceria uma outra atenção no futuro.

²⁴¹ *Idem*, p. 135.

Considerações finais

Ao longo dos capítulos desta dissertação, foram sendo evidenciados os pontos de interesse do texto que aqui se trabalhou: a continência virtual; o percurso epistemológico-epistémico do confuso confusamente conhecido ao distinto distintamente conhecido; o papel menor dos sentidos nesse percurso e a evidência dos princípios pela união dos seus termos; a definição do sujeito das três ciências especulativas reais; a subalternação de uma ciência através do acrescento de uma diferença accidental; o cruzamento de várias doutrinas de metafísica da natureza num período de viragem da filosofia natural; a independência das outras ciências face à metafísica e a independência desta face à teologia. As fontes das posições apresentadas por Gomes de Lisboa, bem como as suas motivações contextuais foram exaustivamente evidenciadas.

Poder-se-ia perguntar para quê todo este trabalho sobre um pequeno texto cuja relevância para hoje, ou até mesmo para a compreensão da história das ideias, parece à partida ser diminuta. Trata-se de uma pergunta inteiramente legítima. Para quê trabalhar um autor menor e pouco original? Para responder a estas perguntas, seria um erro fazer um discurso apologético de Gomes de Lisboa. A apologia esconderia tacanhamente uma inferioridade que acabaria por ser assumida e o *pathos* que lhe costuma estar associado, mais ou menos sóbrio, mais ou menos apoteótico, é um sucedâneo de um discurso legitimador frágil ou inexistente. Não pretendo coroar a mediocridade através de operações cosméticas nem preciso de fazê-lo, porque Gomes de Lisboa não é um medíocre. Como foi dito na introdução, por vezes a originalidade não é o melhor critério para avaliar o valor filosófico de um autor. Gomes de Lisboa, antes de mais, tem um grande valor instrumental. Serviu-nos como porta de entrada para o Renascimento italiano, uma vez que se encontra numa encruzilhada de autores e de problemas filosóficos que nos dão uma visão panorâmica do seu contexto. A sua presença nessa encruzilhada permitiu, igualmente, pôr em relação doutrinas que, sem ele, talvez fossem lidas dispersamente. Apenas para dar alguns exemplos presentes ao longo desta dissertação, a *Questio perutilis* serviu-nos para perceber de que maneira os problemas da analogia e da univocação foram sofrendo alterações desde os nomes parónimos de Aristóteles até ao insólito “unívoco análogo” de Gomes de Lisboa, passando por Boécio, Averróis, Tomás de Aquino, Duns Escoto e Nicoletto Vernia. Serviu-nos, igualmente, para entrarmos na discussão das demonstrações *quia* e *propter quid*, que, passo a passo, se vai desenvolvendo e tornando mais rica do que aquilo que é dito por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*. O mesmo se pode dizer de qualquer uma das discussões presentes ao longo dos capítulos.

Além disso, os autores menores, enquanto ferramenta hermenêutica, desempenham um papel especial, mais facilmente compreensível pela negativa. A falta de conhecimentos aprofundados acerca de muitos destes autores – ou organizados por escola, ou por epítetos mais historiográficos do que históricos, ou caindo no poço sem fundo da indefinição pela sua excentricidade face às questões dominantes de uma época, conforme os casos –, tem conduzido à afirmação excessiva de descontinuidades históricas. Não é que elas não existam, mas, evidentemente, nunca são epifânicas criações a partir do nada. São os autores menores que estabelecem elos de ligação. Para dar um exemplo, a doutrina de Nicoletto Vernia acerca das demonstrações *quia* e *propter quid* influenciará Zabarella, que, por sua vez, influenciará Galileu. Sem Nicoletto Vernia e Zabarella, não se pode estabelecer o elo de ligação entre a teoria aristotélica da demonstração científica e Galileu. Como este exemplo, há milhares de outros. Não sejamos, no entanto, puristas. Os próprios epítetos historiográficos, mesmo após a tomada de consciência, por definição atrasada, do seu caráter aproximativo ou até mesmo falso, não podem ser ignorados. Caso contrário, uma historiografia a-histórica empedernida a que se fechou a porta da frente entra pela das traseiras. Na história da filosofia, o falso é um momento da verdade e é preciso que a filosofia fale de si própria. Diderot, na *Enciclopédia*, não fala desdenhosamente dos escolásticos por acaso, nem é por acaso que os mesmos, a partir do século XX, têm vindo a ser reabilitados. Não serve de nada dizer que Diderot não sabia do que falava quando desdenhou dos escolásticos. Desdenhou, e o seu desdém foi ouvido e teve influência na propagação de uma ideia. A ideologia do enciclopedista, tomada por verdade, é um momento da filosofia com consequências filosóficas, que constituirão outros momentos da filosofia, e assim sucessivamente.

Mas voltando, para terminar, a Gomes de Lisboa, o seu interesse não é meramente instrumental. Na *Questio perutilis* desenvolvem-se e tornam-se manifestas ideias que apenas se entrevêem em Duns Escoto. Outras sofrem ligeiras transformações devido ao facto de terem sido deslocalizadas. Caso disso é a dissonância entre Gomes de Lisboa e o Doutor Subtil no que toca aos sujeitos da física e da matemática. Há uma construção de Gomes de Lisboa sobre Duns Escoto, como há uma construção deste sobre Aristóteles. E como há, para nos aproximarmos do presente, uma construção de Deleuze sobre Duns Escoto, Espinosa e Nietzsche, ou de Adorno sobre Marx e Hegel. Há um lado ideológico, mas efetivo, justamente no sentido em que o falso é um momento da verdade, no facto de não serem entrevistados tão facilmente os elementos idiossincráticos de Gomes de Lisboa como se entrevêem, por exemplo, os de Hegel. A estratégia discursiva de Gomes de Lisboa é a da conciliação e da demonstração de respeito pelas várias autoridades instituídas. Muitas vezes são mais as estratégias discursivas que mudam do que propriamente o teor das ideias, quando são traçados pontos de rutura na história da filosofia

– o aparato conceptual muda, a pergunta a partir da qual se teoriza sofre uma pequena alteração, a própria *persona* que determinada época exige que o filósofo encarne, institucionalmente ou por outros mecanismos, muda também. Não seria possível, nem desejável, limpar a história da filosofia de todas estas mediações do discurso filosófico. A mediação faz parte da própria filosofia e é uma tarefa igualmente falsa, igualmente mediadora, a eliminação dessas mediações. Por isso, num certo sentido, pode dizer-se simultaneamente que as questões filosóficas são as mesmas desde sempre e nunca terão uma resposta definitiva e que as questões filosóficas mudam de que cada vez que são colocadas e já tiveram várias respostas definitivas. O mesmo se pode dizer de Gomes de Lisboa, da *Questio perutilis* e desta dissertação.

Referências bibliográficas

FONTES:

Manuscrito:

FREI GOMES DE LISBOA (Cometius Hispanus Portugalensis), *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, s/l, c.1492-1493 (Biblioteca Bodleiana, manuscrito MS.Add.C.73 ff.157r-169r)

Edições antigas:

ANTÓNIO ANDREAS (Antonius Andree), *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Veneza, 1495

ANTÓNIO ANDREAS (Antonius Andree), *De tribus principiis rerum naturalium*, Pádua, 1475

ANTÓNIO TROMBETA (Antonio Trombeta), *Tractatus de humanarum animarum purificatione*, Veneza, 1498

AVERRÓIS (Averroes), *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol.IV (abr. Ed. Juntina vol. IV)

AVERRÓIS (Averroes), *Aristotelis Stagiritae de coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. V (abr. Ed. Juntina vol. V)

AVERRÓIS (Averroes), *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol.VIII (abr. Ed. Juntina vol. VIII)

AVERRÓIS (Averroes), *Sermo de substantia orbis, destructio destructionum philosophiae Algazelis, De anima beatitudine seu Epistola de intellectu*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IX (abr. Ed. Juntina vol. IX)

AVERRÓIS (Averroes), *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. XI (abr. Ed. Juntina vol. XI)

AVICENA (Avicenna), *Philosophia prima*, Veneza, 1508

AVICENA (Avicenna), *Sufficiencia*, Veneza, 1508

CAETANO DE THIENE (Gaetanus de Thienis), *In libros Aristotelis de Celo et Mundo expositio*, Veneza, 1484

CAETANO DE THIENE (Gaetanus de Thienis), *Recollecte super octo libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1496

ÉGIDIO ROMANO (Aegidius Romanus), *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1502

FRANCISCO SANSONE (Franciscus Sansone de Senis), *Questionum omnium in phisicis contingentium breues et utilissime terminationes secundum Aristotelis Auerois et Scoti doctrinam*, Veneza, 1496

FREI GOMES DE LISBOA (Cometius Hispanus), *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto principaliter tamen naturalis philosophie* (c.1485-1492), Veneza, 1517

GRATIADÉUS DE ASCOLI (Gratiadeus de Esculo), *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1484

JOÃO CANÓNICO (Ioannes Canonicus), *Questiones super VIII libros Physicorum Aristotelis perutiles*, Veneza, 1520

JOÃO DE JANDUNO (Ioannes de Ganduno), *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, Veneza, 1488

JOÃO DUNS ESCOTO (Ioannes Duns Scotus), *Opera omnia*, ed. Lucas Waddingus, 12 Vol, Lyon, Durand, 1639 (reimpr. Georg Olms, Hildesheim, Verlagsbuchhandlung , 1968) (abr. Wadd.)

JOÃO LEMAITRE (Ioannes de Magistris), *Questiones perutiles super tota philosophia naturalis secundum mentem Scoti*, Veneza, 1490

JOÃO VERSOR (Ioannes Versor), *Physica Versoris*, Lyon, 1489

NICOLETTO VERNIA, *Quaestiones*, reimpr. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998

PAOLO RICCI (Paulus Ricius), *In Apostolorum Simbolum Dialogus*, Augustae Vindelicae, 1514

PAULO DE VENEZA (Paulus Venetus), *Expositio super libros De Generatione et Corruptione Aristotelis*, Veneza, 1498

PAULO DE VENEZA (Paulus Venetus), *Summa naturalium*, Veneza, 1476

PEDRO AURÉOLO (Petrus Aureolus), *Quodlibeta sexdecim*, Roma, 1605

TOMÁS DE VIO (Thomas de Vio, Caietanus), *In libros posteriorum analyticorum Aristotelicos*, Veneza, 1507

TOMÁS DE VIO (Thomas de Vio, Caietanus), *Opuscula Omnia*, Lyon, 1588

Edições modernas:

ALBERTO MAGNO (Sanctus Albertus Magnus), *In posteriorum in Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, Paris, 1890-1899, vol. II

ALBERTO MAGNO (Sanctus Albertus Magnus), *Opera Omnia*, Aschendorff, Monasterii Westfolorum, 1987, Tomo IV (*Physica*) e Tomo XVI (*Metaphysica*)

ARISTÓTELES, *Categorias*, trad. e notas Ricardo Santos, Porto, Porto Editora, 1995

ARISTÓTELES, *Física*, trad. Guillermo R. De Echandía, Madrid, Gredos, 1995

ARISTÓTELES, *Metafísica*, intr., trad. do grego e coment. Giovanni Reale, trad. Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 2005-2011

ARISTÓTELES, *Organon*, trad. Pinharanda Gomes, IV vols., Lisboa, Guimarães Editores, 2ª ed., 1986-1987

ARISTOTELES LATINUS, Paris-Bruges-Leiden-Nova Iorque-Colónia, Brill-Desclée de Brouwer, XXVII vols., 1961-

AVERRÓIS (Averroès), *Grand commentaire de la metaphysique*, intr. e trad. Laurence Bauloye, Paris, Vrin, 2002

AVERRÓIS (Ibn Rushd), *Ibn Rushd's Metaphysics/ A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, trad. e intr. Charles Genequand, Leiden, E.J.Brill, 1986

AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. crit. S. Van Riet, Lovaina-Leiden, E. Peeters-E.J.Brill, 1972

BOAVENTURA (S. Bonaventura), *Opera Omnia*, X vols., Quaracci, Typographia Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1882-1902

BOÉCIO (Manlius Severinus Boetius), *Opera Omnia*, in MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologia Latina*, tomo LXIV, Paris, 1891

FREI GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural*, transcr. e trad. Miguel Pinto de Menezes, intr. Joaquim Cerqueira Gonçalves, O.F.M., Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1964

HENRIQUE DE GAND (Henricus de Gandavo), *Opera Omnia*, vol. XVIII (*Quodlibet XIII*), ed. J. Decorte, Lovaina, Leuven University Press, 1985

JOÃO DUNS ESCOTO (John Duns Scotus), *Early Lecture on Individuation*, Nova Iorque, The Franciscan Institute, 2005

JOÃO DUNS ESCOTO (Ioannes Duns Scotus), *Opera Omnia*, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950- (abr. Vat.)

JOÃO DUNS ESCOTO (Ioannes Duns Scotus), *Opera Philosophica*, ed. Girard J. Etzkorn, Nova Iorque, The Franciscan Institute, 1991 (abr. Philo.)

JOÃO DUNS ESCOTO (João Duns Scotus), *Prólogo da Ordinatio*, trad. Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre, Edipucrs/Editora Universitária São Francisco, 2003

JOÃO DUNS ESCOTO (John Duns Scotus), *Reportatio I-A, The examined report of the Paris lectures reportatio*, trad. Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov, Nova Iorque, The Franciscan Institute, 2004 (abr. Rep. I-A)

JOÃO DUNS ESCOTO, *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. e intr. Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1998

. ROBERTO GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, intr. e notas P. Rossi, Florença, Leo S. Olschki Editore, 1981

ROBERTO KILWARDBY (Robert Kilwardby), *De ortu scientiarum*, ed. Albert G. Judy, Toronto, The British Academy-The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976

PETRARCA (Pétrarqu), *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1370), ed. L. M. Capelli, Paris, Librairie Honoré Champion, 1906

PORFÍRIO, *Isagoge*, trad. Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1994

TOMÁS DE AQUINO (Sanctus Thomas de Aquino), *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomisticum.org>

ESTUDOS

Sobre Gomes de Lisboa:

CARVALHO, Joaquim de Carvalho, *Gomes de Lisboa e o averroísta Nicoletto Vernia in Obra Completa*, vol II (1939-1955), Lisboa, FCG, 1981

CORREIA, Mário João, “A ‘Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural’, de Gomes de Lisboa” in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, nº210, Set-Dez 2014

D’ORS, Ángel, *Gometius Hispanus Ulixbonensis O.F.M.Conv. (+ 1513) in Análise*, 23, Lisboa, 2002, pp. 95-144

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, OFM, “Introdução” in FREI GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural*, transcr. e trad. Miguel Pinto de Menezes, intr. Joaquim Cerqueira Gonçalves, O.F.M., Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1964

LOPES, Frei Fernando Félix Lopes, OFM, *Colectânia de Estudos de História e Literatura*, vol. II, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1991

MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana* (1747), Coimbra, Atlântida Editora, 1946, tomo II, pp. 387-388

MEIRINHOS, José, “Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008

MEIRINHOS, José, *Metaphysics and the modus multiplicandi scientias in the Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto by Gomes of Lisbon (c. 1497)*, Louvain-la-Neuve : Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2007

PONTES, J. M. Da Cruz, “Contribuciones recientes a la Historia de la Filosofía portuguesa de los siglos XIII-XV” in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. IV, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1972, pp. 185-202

SÁ, A. Moreira de, *Humanistas portugueses em Itália : subsídios para o estudo de Frei Gomes de Lisboa, dos dois Luíses Teixeiras, de João de Barros e de Henrique Caiado*, Lisboa, INCM, 1983

VELOSO, Queiroz, *Bibliografia Geral Portuguesa*, vol. II (séc. XV), Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1942, pp. 436-447

Outros:

ANDONEGUI, Javier, “Escoto entre Avicena y Averroes” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. : Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, vol. II, pp. 661-680

ASHWORTH, E. Jennifer, *Medieval Theories of Analogy* in ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>

BIANCHI, Luca, “Continuity and change in the Aristotelian tradition” in HANKINS, James, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 49-71

, *Studi sull’aristotelismo del rinascimento*, Pádua, Il Poligrafo, 2003

BROWN, Stephen, “Scotus’ method in Theology” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. : Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, vol. I, pp. 229-244

BULNOIS, Olivier, *Duns Scot - La rigueur de la charité*, Paris, Ed. du Cerf, 1998

CHENE, Dennis Des, “From natural philosophy to natural science” in RUTHERFORD, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 67-94

CLAGETT, Marshall, *Some General Aspects of Physics in the Middle Ages* in *Isis*, Vol. 39, No. 1/2, The University of Chicago Press, (May, 1948), pp. 29-44

CRIVELLI, Daniele, “La teologia come scienza pratica nel prologo dell’*Ordinatio di Duns Scotus*” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. : Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, vol. II, pp. 611-632

CROSS, Richard, “Angelic time and motion” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, pp. 117-148

, *Duns Scotus’s theory of cognition*, Oxford University Press, 2014

, *The Physics of Duns Scotus*, Oxford University Press, 1998

, “Univocity and Mystery” in PICH, Roberto Hofmeister (ed.), *New essays on metaphysics as scientia transcendens*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2007, pp. 115-144

DE BELLIS, Ennio, *Nicoletto Vernia – Studi sull’aristotelismo del XV secolo*, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2012

DE BONI, Luís Alberto, “Duns Scotus and the univocity of the concept of being” in PICH, Roberto Hofmeister (ed.), *New essays on metaphysics as scientia transcendens*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2007, pp. 91-114

DEMANGE, Dominique, *Jean Duns Scot – la théorie du savoir*, Paris, J. Vrin, 2007

, “Structure et unité de la science selon Duns Scot” in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, n°196 (Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil), Set-Dez 2009, pp. 329-356

DUHEM, Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, tomos IX e X, Paris, Hermann, 1958

DUMONT, Stephen, “Theology as a Science and Duns Scotus’ distinction between Intuitive and Abstractive cognition” in *Speculum*, Vol. 64, No. 3 (Jul., 1989), Medieval Academy of America, 1989, pp. 579-599

FIORENTINO, Francesco, “The theory of scientific knowledge according to Duns Scotus” in HONNEFELDER, Ludger (ed.), *Archa Verbi – Johannes Duns Scotus 1308-2008, Die philosophischen Perspektiven seines Werkes*, Aschendorf, Verlag, pp. 327-344

FORLIVESI, M., *Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics Between Later Middle Ages and Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents*, in *Medioevo*, 34, 2009

GHISALBERTI, Alessandro, “Metodologia del sapere teológico nel prologo alla *Ordinatio di Giovanni Duns Scotus*” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*.

: *Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, vol. I, pp. 275-290

GLASNER, Ruth, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy*, Oxford University Press, 2009

GÓMEZ, Santiago Escobar, “Elementos de filosofía árabe en el pensar de Duns Escoto” in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, nº196 (Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil), Set-Dez 2009, pp. 533-548

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, OFM, “A questão da onto-teologia e a metafísica de João Duns Escoto” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 175-185

GUERRERO, Rafael Ramón, “El pensamiento árabe sobre la naturaleza” in MEIRINHOS, José Francisco; LÁZARO PULIDO, Manuel (org.), *Pensar a natureza - problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, Porto, Universidade do Porto – Faculdade de Letras, 2011, pp. 3-26

HANKINS, James, “Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy” in HANKINS, James, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 30-48

HASSE, Dag Nikolaus, “Arabic Philosophy and Averroism” in HANKINS, James, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 113-136

, “Averroica secta: notes on the formation of averroist movements in fourteenth century Bologna and Renaissance Italy” in BRENET, J.-B. (ed.), *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007

HAYOUN, Maurice-Ruben e LIBERA, Alain de, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991

HERNÁNDEZ, Miguel Cruz, “Averroes y Aristoteles” in CERULLI, Enrico (ed.), *L'averroïsme in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 21-48

, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1996

HONNEFELDER, Ludger, *João Duns Scotus*, trad. Roberto Hofmeister Pich, São Paulo, Loyola, 2010

LEITE, Thiago Soares, “Ontologia e teoria dos transcendentais na metafísica de Duns Scotus” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 206-223

LOBO, Carlos Eduardo Nogueira, “Duns Scotus e os universais lógicos nas *Quaestiones in Porphyrii Isagogem*” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 25-82

LUCCHETTA, Francesca, “Recenti studi sull’averroismo padovano” in CERULLI, Enrico (ed.), *L’averroismo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 91-120

MAHONEY, Edward P., *Two Aristotelians of the Italian Renaissance - Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate, Aldershot/Burlington, 2000

MARTINS, Maria Manuela Brito, “A composição do ens finitum e infinitum e os predicáveis em Duns Escoto” in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, nº196 (Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil), Set-Dez 2009, pp. 393-409

, “A noção de individuação em São Tomás e Duns Escoto” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 235-254

MENDOZA, Celina A. Lértora, “Averroes e Tomás de Aquino sobre el concepto de ciencia natural” in *Veritas*, v.52, n. 3, Porto Alegre, Setembro 2007

MERINO, José António, *João Duns Escoto*, Braga, Editorial Franciscana, 2008

MIRALBELL, Ignacio, “La Distincion entre Metafísica, Matemática y Física según Duns Escoto” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. : Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, vol. I, pp. 348-358

NARDI, Bruno, *Saggi sull’aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florença, G. C. Sansoni – Editore, 1958, (caps. III-V)

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do, “João Duns Scotus e a subalternação das ciências” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 108-124

OLIVIERI, Luigi (ed.), *Aristotelismo Veneto e Scienza Moderna. Atti del 25° anno academico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto. Saggi e testi*, 17, Pádua, ed. Luigi Olivieri, 2 vols., 1983

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio, “Duns Scotus e sua Metafísica da Natureza” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 224-234

PICH, Roberto Hofmeister, “O Anti-averroísmo de Duns Scotus no prólogo da *Ordinatio*” in *Dissertatio*, nº 26, Porto Alegre, PUCRS, 2007, pp. 111-125

PINI, Giorgio, “Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas’ Expositio and Quaestiones on the Metaphysics” in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. : Atti del*

Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, 1995, vol. I, pp. 375-390

, “The individuation of angels” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, pp. 79-116

, *Univocity in Scotus’s Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle in Medioevo*, 30, 2005, pp. 69-110

RACHED, Marwan, “Natural Philosophy” in ADAMSON, Peter e TAYLOR, Richard C. (ed), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2004, pp. 287-307

RENAN, Ernest, *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997

ROSA, José, “Da relacional antropologia franciscana” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 281-290

, “Da metafísica da contingência à existência como liberdade em João Duns Escoto” in *Itinerarium*, Braga, Editorial Franciscana, nº196 (Número Especial comemorativo do VII Centenário da morte do Doutor Subtil), Set-Dez 2009, pp. 495-511

RUTHERFORD, Donald, “Innovation and orthodoxy in early modern philosophy” in RUTHERFORD, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, pp. 11-38

SCHMUTZ, Jacob, *L’héritage des subtils cartographie du scotisme de l’âge classique in Les études philosophiques 2002/1*, n° 57, Paris, PUF, 2002, p. 51-81

SONDAG, Gérard, *Duns Scot*, Paris, VRIN, 2005

SUAREZ-NANI, Tiziana, *Les anges et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 2002

, *Connaissance et langage des anges*, Paris, J. Vrin, 2002

TAVARES, Sivaldo S., “A teologia e seu método no prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus” in DE BONI, Luis Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008)*, Porto Alegre, PUCRS, 2008, pp. 83-107

TAYLOR, Richard C., *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought* in ADAMSON, Peter e TAYLOR, Richard C. (ed), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2004, pp. 180-200

VOS, Antonie, “Scotus significance for western philosophy and theology” in FIORENTINO, Francesco (ed.), *Lo scotismo nel mezzogiorno d’Italia*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2010, pp. 173-210

WALLACE, William A. Wallace, “Randall Redivivus: Galileo and the Paduan Aristotelians” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1 (Jan. - Mar., 1988), University of Pennsylvania Press, pp. 133-149

WIPPEL, J. F., “Metaphysical composition of angels” in HOFFMAN, Tobias (ed), *A Companion to angels in medieval philosophy*, Brill, 2012, pp. 45-78

Anexos

Anexo 1. nova tradução: FREI GOMES DE LISBOA, *Questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, mas principalmente o da filosofia natural (Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophie)*

Nota de tradução:

Disponibilizo uma nova tradução da *Questio perutilis*, com diferenças significativas relativamente à tradução já existente, de Miguel Pinto de Meneses, de 1964. Essas diferenças justificam-se pelo facto de ter encontrado alguns erros e imprecisões de sentido que podem deturpar as doutrinas de Gomes de Lisboa. Após a recolha exaustiva das fontes de Gomes de Lisboa, e estando mais familiarizado com o seu contexto histórico-filosófico, pude precisar melhor o sentido do texto. Não houve necessidade de fazer uma nova transcrição, uma vez que a edição antiga da *Questio perutilis* a que tive acesso é a mesma do que a de Miguel Pinto de Meneses. Para consulta do texto latino, remeto para a mesma.

Houve alguns termos técnicos do vocabulário escolástico que não traduzi, tais como *quia* ou *propter quid*, cujo significado foi suficientemente descortinado nesta dissertação. Outros desses termos técnicos foram traduzidos, mas, dado que a sua versão latina já se encontra consagrada pelo uso e também porque a sua tradução não é inteiramente satisfatória, deixo entre parênteses a sua versão latina. É o caso de *quod quid est, virtualiter primo, simpliciter simplex*, entre outros.

Tentei manter a fidelidade ao texto original e, dado o carácter prolixo do mesmo, por vezes a argumentação poderá ser difícil de seguir. Seria uma traição ao texto simplificá-lo, uma vez que o leitor perderia com isso o sentimento de estranheza e a dificuldade intrínsecas ao mesmo. Apesar desta ressalva, julgo que esta versão é mais acessível e exata do que a já existente.

A numeração entre parênteses retos é a do texto latino fixado por Miguel Pinto de Meneses na edição de 1964.

[Proémio]

[38] Gomes Hispano, da Ordem dos Menores,
ao magnífico Anselmo Meia, mantuano, saúde.

Escreves, magnífico Anselmo Meia, ter caído nas tuas mãos aquela questão acerca do sujeito da filosofia natural, publicada pelo distintíssimo homem e sumo filósofo Mestre

Nicoletto Vernia, teatino, e ter lido nela muitas coisas que são adversas às opiniões de Escoto, Doutor Subtilíssimo, cuja doutrina professas. Acrescentaste que, de acordo com o teu juízo, essa questão dissente do príncipe dos filósofos, Aristóteles. Por isso, pedes-me que te responda o que recolhi de Aristóteles e de Escoto acerca desta questão, e se esta assente ou dissente de Aristóteles e Escoto. Na verdade, eu, que te devo tudo, não posso negar o trabalho que me pedes. Por isso, não pela vontade de condenar um tão grande homem, mas para satisfazer o teu pedido e, sobretudo, a verdade – que o Filósofo considerou, no 1º da *Ética*²⁴², preferível à amizade –, envio uma carta sobre a questão proposta, que o próprio experimentalista da fonte da filosofia. Tu, deveras, uma vez que a leias diligentemente, se esta questiúncula for digna do teu agudíssimo engenho, põe-na de parte com o resto que de nós recebeste.

Saudações.

[40] A questão muito útil sobre o sujeito de qualquer ciência, mas principalmente o da filosofia natural, felizmente começa.

Se, segundo a opinião do Filósofo e do seu Comentador, o sujeito primeiro da filosofia natural é o corpo móvel.

Para esta questão, imitando à unha o Subtilíssimo Doutor João Escoto, o maior aristotélico, procederei assim: primeiro, descreverei a razão própria do sujeito, e, a partir desta razão, farei deduções com evidência, contra a opinião de muitos; segundo, responderei ao que é perguntado, e acrescentarei o modo de multiplicar as ciências primeiras e subalternas, pelo menos as principais, e também [o modo de] assinalar o sujeito próprio em cada uma das ciências.

[1º artigo]

Em primeiro lugar, digo que a razão própria e formal do sujeito de um hábito científico é conter virtualmente primeiro (*virtualiter primo*) todas as verdades desse hábito de que é sujeito²⁴³. Tendo em vista a clarificação desta razão, ponho como premissa aquilo que, de acordo com a opinião do Filósofo, é concedido por todos, isto é, que o sujeito, pelos seus princípios essenciais, é a causa total, no ser (*in esse*), de todas as paixões que provieram dos princípios essenciais desse mesmo sujeito. Digo “provieram” (*natae sunt*) por causa de algumas paixões relativas que dependem do termo “infinito”, a respeito das quais o termo pertence à

²⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, liv. I, cap. 6, 1096a15.

²⁴³ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, pról., p. 3, q. 3, n. 142 (Wat., I, p. 96); *Reportatio I-A*, pról., q. 1, n. 15 (Rep. I-A, p. 4); *Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelis*, l. VI, q. 1, n. 40 (Philo, IV, p. 15).

essência (*quod quid est*) do sujeito, que é sujeito de uma paixão de tal natureza que o fundamento não pode conter virtualmente tal termo. E a partir disto segue-se que, enquanto causa total, o sujeito contém virtualmente no ser (*in esse*) todas as suas paixões como efeito adequado, da mesma maneira que as outras causas contém virtualmente os seus efeitos.

[1ª parte]

[42] Desta premissa, evidentemente se infere – conforme o ditame do Filósofo, no 2º da *Metafísica*, capítulo 5²⁴⁴, na passagem onde quer mensurar a ciência pelo cognoscível – que o sujeito contém virtualmente as paixões no ser conhecido (*in cognosci*) tal como as contém na entidade (*in entitate*).

Mostro isto assim. Qualquer quiddidade que tenha paixões causa, em qualquer que seja o intelecto, o seu conceito próprio, simples e perfeito, e o distinto, ou o definido, causa o conhecimento incompleto e complexo de todas as suas paixões. Assim, o intelecto, tendo o conceito perfeitíssimo, abstrato e incompleto, da quiddidade que inclui virtualmente as paixões, tem o conhecimento evidente complexo: primeiro, da definição do definido, que é uma verdade conhecida *per se* (*per se nota*) e imediata; segundo, das paixões da definição, que é também [uma verdade] evidente *per se* e imediata; terceiro, das paixões próprias do definido, que é [uma verdade] mediata e cognoscível, à qual o intelecto assente necessariamente pelos princípios imediatos, tal como assente aos próprios princípios pelos termos. Aqui deve ser notado que os termos dos princípios conhecidos *per se* possuem uma identidade de tal ordem que um inclui o outro com evidência. Como é óbvio, o definido, que é formalmente o mesmo do que a definição, inclui atual e essencialmente a própria definição, e [fá-lo] de um modo evidente, isto é, imediatamente.

Por isso, não entendem bem Escoto os que dizem que o definido não contém a definição. Não diz Escoto que a contém virtualmente, mas, como diz noutra passagem²⁴⁵, essencialmente, o que é muitíssimo verdadeiro. Na verdade, a definição contém virtualmente a paixão, assim como o princípio, o qual contém totalmente o efeito, que, na realidade, é o mesmo do que a paixão.

²⁴⁴ O livro II da *Metafísica* tem apenas três capítulos, e em nenhum deles se fala disto. Contudo, o texto latino é ambíguo: *Ex hoc praemisso evidenter infertur, iuxta Philosophi dictum secundo Metaphysicae et quinto capitulo ad aliquid ubi vult scibile mensurare scientiam(...)*. Se tomarmos a palavra *secundo* não como indicando o livro da *Metafísica*, mas como “de acordo com”, e se colocarmos uma vírgula deois de *quinto*, então talvez Gomes de Lisboa se refira ao livro V. Se for esta a boa leitura, Gomes de Lisboa talvez se refira a ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. V, cap. 6, 1016b17-1016b20.

²⁴⁵ Cf. JOÃO DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, q. 4 (Wat., III, pp. 123-172), onde são exhaustivamente expostas as principais doutrinas acerca dos vários tipos e graus de conhecimento.

De facto, toda a proposição imediata e conhecida *per se* nas ciências especulativas é constituída, ou a partir do definido e da definição; ou a partir da definição e da paixão própria; ou a partir do sujeito, tendo este um conceito simplesmente simples (*simpliciter simplex*), e da paixão própria. Portanto, o intelecto que tem o conhecimento incompleto perfeito de tais termos, tem na presença de si a causa necessária da união imediata [desses termos]. E se os compõe, tem a causa necessária e evidente da conformidade do ato componente com os termos compostos. Esta conformidade evidente é uma verdade imediata e conhecida *per se* da proposição. Por esta razão, o intelecto não pode, deste modo, apreender os termos e a composição sem apreender a conformidade e a verdade imediata incluída nas razões formais dos termos. E deste [44] modo conhecemos os princípios enquanto conhecemos os termos (1º dos Posteriores²⁴⁶). E através dos princípios imediatos de tal natureza, tal como [acontece] através das causas, o intelecto percebe necessariamente a união ou inerência das paixões ao sujeito, e deste modo adquire a ciência.

A partir disto, é manifestamente visível de que modo o sujeito contém as verdades imediatas primeiramente (*primo*) e, através destas, por ser o que é, todas as verdades mediatas cognoscíveis sobre si próprio. [Contém-nas] primeiro (*primo*), ou seja, adequadamente; e virtualmente, porque a sua essência (*quod quid est*), enquanto algo que ele essencialmente inclui, é o meio *propter quid* para se saberem tais verdades mediatas.

[Crítica às oito condições para a definição do sujeito de Nicoletto Vernia]

Desta razão exposta, deduzo que os que postulam serem necessariamente requeridas oito condições para o sujeito primeiro, postulam coisas supérfluas e omitem o que é simplesmente necessário. De facto, se algum sujeito contém virtualmente primeiro, pela sua razão formal, todas as paixões cognoscíveis acerca de si próprio, então encerra em si a primeira condição necessariamente, a saber, que tal sujeito é um ente real ou fundado num ente real, bem como a segunda, porque é uno, não só na unidade da analogia, como dizem, mas também na unidade da univocação definida pelo Filósofo nos Antepredicamentos²⁴⁷. Na verdade, como nenhum género que seja sujeito de uma ciência pode ser equívoco – como quer o Comentador, no 2º comentário ao 4º da Metafísica²⁴⁸ –, e nunca é postulado aqui, nem em toda a Metafísica, um meio por negação de ambos os extremos, segue-se que aquele é unívoco lógica e metafisicamente. Com efeito, a verdadeira univocação fica de pé com a analogia. Apesar de, realmente, o Comentador postular nessa mesma passagem um meio entre o equívoco em sentido próprio e o unívoco em

²⁴⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, liv. I, cap. 2, 72a5-72a9; *Idem*, cap. 10, 76a31-76a40.

²⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, liv. I, 1a.

²⁴⁸ Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. IV, cap. 2, com. 2, f. 65rD-E.

sentido estrito, que não é análogo – ao dizer que o ente não é equívoco, como cão, nem unívoco, como animal²⁴⁹ –, resta que seja [46] unívoco análogo (*uniuocum analogum*), de maneira que a definição dos unívocos postulada pelo Filósofo convém ao próprio ente. No texto, de facto, o Filósofo diz expressamente que o ente não é dito equivocadamente²⁵⁰.

A terceira condição, isto é, que seja o mais universal na ciência, não é da razão do sujeito, mas pelo contrário é um acidente do sujeito, como mostrarei claramente no segundo artigo.

A quarta condição, a saber, [que seja] adequado, embora não seja bem postulado por eles qual deva ser essa adequação do sujeito, é entendida por [adequação] naquele que se diz o primeiro (*primo*). A este respeito, tomo “primeiro” na aceção usada pelo Filósofo no 1º dos Posteriores, no capítulo sobre o universal²⁵¹, [onde] diz que a adequação, assim como o predicado, se encontra no sujeito, e no que quer que seja através de si próprio ou através da sua razão formal.

A quinta condição, a saber, que seja o primeiro conhecido (*primo notum*), convém ao sujeito pelo facto de este conter todas as verdades imediatas e mediatas, uma vez que, partindo do seu conhecimento incompleto, pressupõe-se o conhecimento complexo dos princípios *propter quid*, que são reduzidos (*resoluuntur*) ao conceito perfeitíssimo do sujeito. Pressupõe-se também o conhecimento das conclusões cognoscíveis, que são reduzidas (*resoluuntur*) aos princípios, e, por conseguinte, encontra-se no próprio [sujeito] a última redução (*resolutio*) na ciência na qual ele é o simplesmente primeiro (*simpliciter primum*). E por isso pressupõe-se, do sujeito, o que é (*quid est*) e porque é (*quia est*) (1º dos Posteriores²⁵²). Decerto, como neles não é corretamente exposto o que significa um sujeito ser o primeiro conhecido, entenderás [este assunto] no segundo artigo.

A sexta, isto é, que tenha partes subjetivas, embora convenha na maior parte dos sujeitos das ciências, não diz, porém, o Filósofo que o ter partes seja necessariamente requerido para a razão do sujeito, como depois será clarificado. E, quando tem partes, as verdades do sujeito acerca dessas partes são conhecidas através do próprio sujeito, por meio de este conter virtualmente primeiro tais verdades.

A sétima condição, a saber, que tenha paixões, é postulada dum modo inteiramente supérfluo, pois se o sujeito de uma ciência é um género, quem ignora que ele próprio necessariamente terá paixões, uma vez que uma ciência é [o conhecimento] das paixões demonstráveis sobre um sujeito, [paixões estas] que o próprio sujeito inclui primeiro virtualmente?

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

²⁵⁰ Cf. *Idem*, text. com. 2, f. 64vH.

²⁵¹ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, liv. I, cap. 4, 73b26-74a2.

²⁵² Cf. *Idem*, cap. 1, 71a11.

A oitava condição, evidentemente, está contida na continência virtual, porque o sujeito, pelos seus princípios formais ou pela sua razão formal, contém as verdades cognoscíveis.

[48] Admira-se, por isso, Escoto, que alguns entendam por princípios do sujeito a causa que dá o ser ou a causa final. Com efeito, este entendimento é de longe alheio ao sentido [utilizado] pelo Filósofo. De facto, é um acidente do sujeito da ciência que [este] seja causado ou incausado, dependente ou independente no seu ser, e isto em qualquer género de causa ou de princípio. Mas por “princípios do sujeito” entende o Filósofo as causas do próprio sujeito, não no ser, mas enquanto é cognoscível, causas estas que são princípios complexos conhecidos *per se*, pelos quais, pelo menos de um sujeito que não possua um conceito simplesmente simples (*simpliciter simplex*), são conhecidas as paixões.

[2ª parte]

Em segundo lugar, infiro que nenhuma ciência naturalmente adquirida, em si na sua totalidade (*secundum se totam*), quer primeira, quer subalterna segundo uma razão ulterior, de acordo com [a maneira] como foram ensinadas as ciências universais, pode ter um sujeito segundo a razão própria do sujeito.

Explico assim esta ilação: qualquer ciência destas trata de numerosas quiddidades distintas no género e na espécie, pelo que cada uma das quiddidades, pela própria essência (*quod quid est*) ou pela própria razão formal, contém primeiro virtualmente as suas paixões próprias – assim acontece no homem em relação às suas paixões, no leão, na pedra, e em cada uma das espécies especialíssimas (*species specialissimae*) segundo as suas próprias razões formais, e isto quer sejam consideradas física, metafísica ou matematicamente; mas como nenhuma natureza ou quiddidade *per se* considerada em tal ciência pode conter virtualmente no ser todas as quiddidades *per se* pertencentes a essa ciência, é manifesto que também não as conterà no ser conhecido; portanto, não poderá, pela sua razão formal, ser o meio *propter quid* para o conhecimento das verdades próprias de tais quiddidades. Por isso, deve ser particularmente tido em conta que, uma vez que nenhuma quiddidade é aquilo que contém virtualmente todas as verdades *per se* pertencentes a essa ciência, deve ser postulado como sujeito, seja qual for a ciência, aquele que contém virtualmente primeiro, pela sua razão formal, as primeiras verdades cognoscíveis desse hábito científico. E esse será o sujeito: de uma parte dessa ciência, segundo a razão própria do sujeito, por causa da continência virtual; e da ciência inteira, não segundo a razão própria – já que tal coisa não se pode dar –, mas porque esse [sujeito] se aproxima mais da razão própria do sujeito do que [qualquer] outro que seja considerado *per se* nessa ciência. Relativamente às primeiras verdades cognoscíveis dessa ciência, encerra em si a continência virtual, isto é, [contém-nas] *propter quid*; e relativamente às outras quiddidades [50] consideradas *per se*,

encerra em si a primazia da comunidade e da predicação (*primitas communitatis et praedicationis*), e, por causa disso, deve ser postulado como sujeito de tal hábito. É isto que alguns dizem, e corretamente, [quando afirmam] ser o mesmo o sujeito do todo e da parte.

Entenderás mais claramente isto no segundo artigo, onde aplicarei esta dedução a cada uma das ciências. Repara também que o sujeito das verdades cognoscíveis de qualquer espécie especialíssima, em cada uma das ciências, se dá segundo a verdadeira razão do sujeito.

[2º artigo]

Quanto ao segundo artigo, primeiro postulo duas conclusões e depois responderei à questão.

[1ª parte - primeira conclusão: contra o corpo móvel]

A primeira conclusão é esta: de nenhum modo o corpo móvel pode ser o sujeito da filosofia natural, nem a mobilidade a razão formal desse sujeito. Mais ainda, não se pode postular a mobilidade como primeira razão formal do sujeito da filosofia natural a respeito de nenhum substrato.

Provo assim esta conclusão: não pode ser a primeira razão formal do sujeito primeiro de alguma ciência aquilo que tem – nalgum sujeito anterior, que pertença *per se* a essa ciência –, causa *per se* de inerência a esse sujeito; mas a mobilidade tem causa *per se* de inerência nalgó anterior considerado primeiro na filosofia natural; logo, etc...

A maior é patente, uma vez que a primeira razão formal é o simplesmente primeiro considerado em tal ciência, e, a partir dessa razão, pressupõe-se, acerca do sujeito, se é (*si est*) e o que é (*quid est*). Ela própria é, ainda, o primeiro conhecido dentro daquele género.

A menor fica provada, posto que a natureza (*natura*) é postulada pelo Filósofo e pelo Comentador, no 3º comentário ao 2º da Física²⁵³, e, por conseguinte, pela própria filosofia, como o princípio efectivo *per se* do próprio movimento. De facto, o movimento cai na definição da natureza, não enquanto parte essencial da própria natureza, mas enquanto efeito *per se* na definição da sua causa *per se*. A natureza, na verdade, é o simplesmente primeiro *per se* considerado na ciência natural, tal como provarei na segunda conclusão. Logo, o movimento ou a mobilidade (*motus seu mobilitas*) tem uma causa *per se* anterior, pela qual está inerente, *propter quid*, àquilo que possui uma natureza *per se*, ou, deste modo, uma causa *per se*.

Pode conduzir para isto aquilo [que é dito] pelo Filósofo, no 2º da Física, e pelo Comentador, no texto do comentário 73²⁵⁴ - que o primeiro motor não é natural. Prova-o por

²⁵³ Ed. Juntina, vol. IV, liv. II, cap. 1, text. com. 3 e com. 3, 48vM-49rB.

²⁵⁴ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. II, cap. 2, com. 73, 74vL.

este meio: [52] o primeiro motor não possui um princípio pelo qual move; mas o motor natural tem em si um princípio do movimento pelo qual move; logo, o primeiro motor não é de consideração natural nem física, no que toca à sua quiddidade. Deste modo, nega ao primeiro motor o movimento natural, porque nega que [haja] natureza nele, e por isto não pertence *per se* à consideração física. E assim penso estar demonstrada a menor, e [também] a conclusão, uma vez que a maior provém de proposições *per se* manifestas.

A partir desta conclusão, infiro que aqueles que dizem ser o movimento a razão formal do sujeito da filosofia – por ser mais conhecido por nós do que a própria natureza e [por ser] o princípio do conhecimento das coisas naturais –, não filosofam corretamente, visto que, a partir deste meio, conclui-se evidentemente o oposto. Para que isto fique provado, tomo o ditame do Comentador que eles²⁵⁵ aceitam como fundamento máximo, a saber, que o ser movido é conhecido *per se* nesta ciência, e princípio do conhecimento nela. Ainda que o Comentador, no 1º da Física, comentário 7²⁵⁶, não diga que o ser movido é conhecido *per se*, diz, no entanto, que a multitude (*multitudinem*) e o movimento são princípios do conhecimento nesta ciência, argumentando contra aqueles que diziam que todas as coisas são um ente uno e imóvel. Logo, não pretende que o ser movido seja mais *per se* conhecido do que o ser uma multitude de entes, e ambos são *per se* conhecidos por nós, isto é, manifestos à sensação; e princípio do conhecimento das coisas naturais, isto é, [princípios do conhecimento] por demonstração *quia* e *a posteriori*.

Daí que argumenta, na mesma passagem, contra os que negam o movimento enquanto efeito mais conhecido da natureza – que têm de negar a própria natureza –, dizendo: “afastado o movimento, não existirá ali o princípio movente, ou seja, a natureza”²⁵⁷. Isto mesmo declara o filósofo no 1º da Física, quando diz: “é inato para nós o caminho desde o mais conhecido e mais certo para nós até ao mais conhecido e mais certo por natureza”²⁵⁸. No comentário 2²⁵⁹, o Comentador diz que o caminho nesta ciência é começar pelas coisas conhecidas em nós, [indo] em direção às coisas conhecidas na natureza e ignotas em nós, e que é impossível avançar doutra maneira nesta ciência, porque usamos com muita frequência, principalmente na primeira aquisição desta doutrina, a demonstração por signos (*signi*) ou *quia*.

A partir daqui, argumenta-se assim: tudo aquilo que é princípio da demonstração *quia*, e mais conhecido e mais certo para nós, é posterior segundo a natureza e demonstrável *propter quid*, através daquilo que é anterior segundo a natureza; [54] mas o movimento, ou a

²⁵⁵ Isto é, Nicoletto Vernia.

²⁵⁶ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. I, cap. 1, com. 7, f. 9rD-F.

²⁵⁷ *Idem*, cap. 2, com. 8, f. 9vK.

²⁵⁸ ARISTÓTELES, *Física*, liv. I, cap. 1, 184a.

²⁵⁹ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. I, cap. 1, com. 2, f. 6vK-M.

mobilidade, que nesta proposição tomo como iguais, ou a multitude e os acidentes sensíveis ou efeitos da natureza desse género, são princípios da demonstração *quia*, e mais conhecidos para nós; logo, são posteriores segundo a natureza e demonstráveis *propter quid*.

A maior é patente, quanto à primeira [parte], sobre a prioridade, a partir da afirmação do Filósofo e do Comentador acima [referida]; e quanto à segunda [parte], porque, uma vez que tais coisas mais conhecidas para nós nessa ciência são efeitos *per se* de alguma causa *per se* – tal como é patente no caso do movimento, a respeito da natureza, e da multitude, a respeito do princípio, assim como noutras coisas –, o seu conhecimento é proveniente das suas causas *per se*. E assim fica a maior claramente provada.

A menor é manifesta, e é do próprio Filósofo em várias passagens. De facto, ele aceita o movimento como meio para provar o primeiro motor – onde é claro que demonstra *quia* –, e para provar a natureza – tal como é alegado na afirmação do Comentador, no comentário 8 ao 1º da Física²⁶⁰, a saber, que, negado o movimento, é negado o princípio do movimento, ou seja, a natureza. E no princípio do 3º da Física²⁶¹ demonstra a natureza a partir do movimento. Estas demonstrações são a partir do signo (*a signo*) ou *quia*, como é óbvio.

A partir da conclusão desta razão, deduzo com evidência o erro daquela opinião assim: a razão formal subjetiva é primeiro conhecida segundo a natureza, nesta ciência; mas o movimento não é primeiro conhecido, na filosofia natural, segundo a natureza; logo, não é a primeira razão formal do sujeito desta filosofia.

A maior é conhecidíssima, porque o sujeito, segundo a razão formal, é o simplesmente primeiro (*simpliciter primo*) naquela ciência na qual é o sujeito, considerada em si (*secundum se*) e não por comparação a algum intelecto, e segundo esta razão é o primeiro princípio na própria ciência, e por conseguinte o primeiro segundo a natureza, a partir da dedução do Filósofo no 1º da Física²⁶².

A menor também foi provada como certíssima pelo Filósofo, no 1º da Física²⁶³, no 1º dos Posteriores²⁶⁴, e em muitas outras passagens.

E seguem esta razão vários Tomistas ilustríssimos²⁶⁵, que dizem que São Tomás não julgava que a mobilidade – uma vez que é uma paixão demonstrável *propter quid* –, fosse a razão formal, mas por ela, enquanto mais conhecida para nós, faz uma perífrase da verdadeira razão formal do sujeito [56] – a natureza, anterior à própria mobilidade. Assim também devem

²⁶⁰ *Idem*, cap. 2, com. 8, f. 9vK.

²⁶¹ *Idem*, liv. III, cap. 1, com. 1, f. 85vI-L.

²⁶² Cf. ARISTÓTELES, *Física*, liv. I, cap. 1, 184a.

²⁶³ Cf. *Idem*.

²⁶⁴ Cf. *Idem*, *Analíticos posteriores*, liv. I, cap. 2, 72a7-72b4.

²⁶⁵ Não encontrei nenhum tomista que defendesse a posição de Gomes de Lisboa. Provavelmente, trata-se apenas de uma forma de pôr a autoridade de Tomás também do seu lado.

expor Alberto Magno os que compreendem bem o seu pensamento. E vê-se assim provada a primeira conclusão, a partir da qual, com as suas deduções, é inferido que os opinantes não compreendem bem o que é para um sujeito ser o primeiro conhecido na ciência. Entendem, de facto, dever ser ele o primeiro conhecido relativamente aos sentidos, enquanto princípio da cognição na aquisição da teoria, o que é falso naquelas ciências nas quais não são a mesma coisa o serem primeiro conhecidas para nós e [o serem primeiro conhecidas] da natureza, tal como acontece na filosofia natural e na divina. Mas deve entender-se que o sujeito deve ser o primeiro conhecido segundo a natureza, na própria ciência em si (*secundum se*).

E por isso essa ciência pressupõe, acerca dele, enquanto primeiro princípio em tal ciência, se é (*si est*), como conhecidíssimo em si. É por isso que a mesma não prova a existência do sujeito (*subiectum esse*). E pressupõe *quid nominis* investigando *quid rei*, ainda que o artífice – ao adquirir a teoria, uma vez que procede das coisas mais conhecidas para a sensação – possa chegar ao conhecimento do sujeito pela demonstração *quia*, e por isso, à causa primeira mais conhecida em tal ciência através dos efeitos conhecidos por nós.

E este é o procedimento do Filósofo ao ensinar a filosofia natural e a divina.

Foi também causa do erro dos opinantes que não distinguem a ciência em si e [a ciência] em nós, distinção que o Filósofo trata no 1º da Física²⁶⁶. É claro que a filosofia natural e a divina têm princípios das demonstrações *propter quid* e que, no entanto, na primeira transmissão e aquisição procedemos *quia*.

Na verdade, deve ser postulado como sujeito formal aquele que é o primeiro segundo a natureza, e na própria ciência em si (*secundum se*), que não é, porém, o primeiro relativamente a nós. E é isto, no que toca à primeira conclusão.

[2ª parte - segunda conclusão: substância natural enquanto natural]

Segunda conclusão: o sujeito primeiro da filosofia natural é a substância natural enquanto natural, assim como a natureza ou naturalidade é a primeira razão formal do sujeito. Para prova disto, primeiro deve-se notar que, uma vez que nada nas ciências universais pode ter, em si na totalidade (*secundum se totam*), um sujeito segundo a razão própria – tal como foi declarado na segunda dedução do primeiro artigo –, digo que se deve postular como sujeito primeiro aquilo que mais se aproxima, em tal ciência, da razão própria do sujeito. Porém, está visto que é aquele que contém *propter quid*, pela sua razão formal, ou imediatamente, as primeiras verdades ou paixões [58] dessa ciência, e tal [sujeito] é sempre, em tais ciências, algo comum, incluído *per se* nas quididades ou naturezas inferiores *per se* consideradas em tal hábito. Com efeito, nenhum outro [sujeito], enquanto tal, pode conter virtualmente primeiro essas primeiras paixões. E esse,

²⁶⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, liv. I, cap. 1, 184a.

embora não seja o sujeito a respeito de todas as verdades cognoscíveis daquele hábito segundo a razão própria, é postulado, contudo, como sujeito primeiro, porque, enquanto tal²⁶⁷, possui a continência virtual no que toca às primeiras paixões e, pela sua razão formal, se tiver um conceito composto *per se*, é o único meio *propter quid* para o conhecimento das verdades primeiras e, no que toca às outras [verdades] inferiores, possui uma comunidade de predicação ou primazia de comunidade (*comunitas praedicationis seu primitas communitatis*). É assim que toda a verdade *per se* pertencente a essa ciência será: ou acerca desse sujeito primeiro pela sua razão formal própria; ou acerca de uma parte, subjetiva ou integral, desse sujeito essencial, se tiver tais partes; ou acerca de algo essencialmente atribuído a esse sujeito primeiro. E nisto completa-se adequadamente o conhecimento de tal hábito.

Aplicando à [questão] proposta, digo que não existe nada, em toda a filosofia natural, que mais se aproxime da razão própria do sujeito do que a substância natural.

Com efeito, o movimento, segundo as suas espécies, é a primeira paixão física, e depois [dele], aquelas coisas que são consequência do movimento, como o lugar, o vácuo, o tempo contínuo, etc. Na verdade, o movimento é um efeito *per se* da natureza. Sendo assim, só a natureza enquanto tal contém virtualmente primeiro o movimento como efeito próprio e aquelas coisas que são necessariamente consequência do movimento, como claramente diz o Filósofo no 3º da Física, no princípio, onde diz: “porém, posto que a natureza é princípio do movimento, do repouso e da mutação, mas a ciência, para nós, trata da natureza, importa não ignorar o que é o movimento.”²⁶⁸ Na verdade, é necessário que, ignorado o movimento – enquanto efeito *per se*, expõe o Filósofo –, necessariamente se ignore a natureza – isto é, enquanto causa *per se*, argumenta o Filósofo *a posteriori*. E o Comentador, no comentário 1, diz assim: “Começou por dar a conhecer a causa pela qual lhe tocou falar, neste livro, do movimento e das coisas que são consequência do movimento, visto que as suas considerações são acerca da natureza,...”²⁶⁹. Diz isto mesmo abertamente no comentário 2²⁷⁰. Sendo assim, a substância natural possui a continência virtual no que toca às primeiras paixões físicas, e primazia de comunidade (*primitas communitatis*) no que toca a todas as quiddidades físicas, as quais se encontram *per se* em tais primeiras paixões.

[60] Por conseguinte, conclui-se abertamente que a substância natural é o sujeito primeiro.

Provo esta conclusão assim clarificada, primeiro, pela autoridade do Filósofo e do Comentador; segundo, pela razão.

²⁶⁷ Isto é, enquanto sujeito primeiro.

²⁶⁸ ARISTÓTELES, *Física*, liv. III, cap. 1, 200b11-200b15.

²⁶⁹ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. III, cap. 1, com. 1, f. 85vH-I.

²⁷⁰ Cf. *Idem*, com. 2, f. 86rC-D.

Tenho a intenção de provar pela autoridade e pela razão, principalmente, que a razão formal do sujeito é a natureza.

Com efeito, acerca do substrato, quer seja postulado o corpo, ou o ente, ou a substância, não existe um grande empenho por parte do Filósofo. No entanto, postulo a favor [da substância como] substrato o que postula o próprio Aristóteles, e o Comentador, ao postular a substância natural como sujeito primeiro, no 6º da Metafísica, no princípio, onde assinala os sujeitos das três ciências primeiras. Diz assim: “Na verdade, visto que a ciência física trata de um certo género de ente da natureza, trata da substância na qual se encontra o princípio do movimento e do repouso (*status*) nela”²⁷¹. Quando diz “substância”, dá o substrato; quando diz “na qual está o princípio”, dá a razão formal. Não poderia o Comentador, igualmente, assinalar com mais clareza a própria natureza como primeiro sujeito físico, e por isso não se vê disputada a intenção do Filósofo. Além disso, o Comentador (2º da Física, comentário 3, no fim) afirma isto abertamente, visto que diz assim: “e deve-se saber que o sujeito deste livro é a natureza e os princípios naturais, uma vez que são comuns a todas as coisas naturais, etc.”²⁷² E por isso, diz o Filósofo, no 2º da Física: “é ridículo tentar demonstrar a natureza, visto que é manifesto *per se* que a natureza existe.”²⁷³ E [diz também] o Comentador, no comentário 6: “e que a natureza existe é manifesto *per se*”²⁷⁴. Ele expõe “conhecido *per se*” segundo a natureza, porque se trata de uma proposição conhecida *per se* e imediata. E é por isso que é ridículo demonstrá-la, visto que não tem, junto do físico, um meio *propter quid*. Na verdade, se fosse manifesto que a natureza existe apenas para a sensação e para nós – tal como é manifesto que existe o movimento, a multitude, a composição e as coisas sensíveis desse género –, não seria ridículo tentar demonstrar [a natureza] do mesmo modo. E, se o eclipse da lua é conhecido *per se* para a sensação, no entanto, porque não é conhecido *per se* segundo a natureza, pois tem uma causa *per se*, não é ridículo demonstrá-lo. Pelo contrário, depois de ter sido conhecida aquela verdade pela experiência, isto é, o eclipsar da lua, e, porque se descobre a causa *per se* pela investigação, dividindo e compondo, conhece-se a verdade, no primeiro grau da cognição e da certeza, *propter quid*, pela causa *per se*²⁷⁵. Assim acontece a respeito do movimento, da composição [62] e [doutas coisas] desse tipo, na filosofia. Portanto, a natureza é o simplesmente primeiro que diz respeito à consideração do físico, e, assim, a razão formal do primeiro sujeito. E, pretendendo isto, o Comentador, no próêmio da Física, ao dizer que o sujeito da arte não é

²⁷¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. VI, cap. 1, 1025b18-1025b20.

²⁷² AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. II, cap. 1, f. 49vI-K.

²⁷³ ARISTÓTELES, *Física*, liv. II, cap. 1, 193a2-193a3.

²⁷⁴ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. II, cap. 5, f. 50rF.

²⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, liv. II, cap. 2, 89b36-90a24, onde se dá justamente o exemplo do eclipse da lua para mostrar o papel da sensação e, de seguida, da inquirição das causas para a obtenção do conhecimento.

senão as coisas sensíveis, declara o que entende por sensível, e diz: “digo sujeito na medida em que se transmuta a partir de si”; e mais à frente expõe o que entende por transmutação, e diz: “e na medida em que têm princípio do movimento e do repouso, eis a natureza”²⁷⁶. Aqui, o Comentador reduz o sensível e o movimento à natureza como ao simplesmente primeiro e princípio deles, o que é algo digno de nota. Para entendermos o pensamento do Comentador nesta questão, e daquilo que em muitas passagens o Filósofo diz – que a física trata das coisas móveis –, expõe: “isto é, das coisas que têm princípio do movimento e do repouso”²⁷⁷. E assim reduz o movimento à natureza, o que é patente na passagem supracitada (2º da Física, no texto do comentário 73): “as coisas que, movidas, movem, pertencem *per se* ao físico”²⁷⁸. Atribui a causa: porque têm princípio do movimento. As coisas que, não movidas, movem, não pertencem *per se* ao físico, porque não têm princípio do movimento. Na verdade, o movente não físico é o que não tem princípio do movimento, ou seja, natureza, etc... E uns certos [autores] aduzem ao contrário aquilo [que é dito pelo] Comentador, no 12º da Metafísica, comentário 45²⁷⁹, onde diz que o corpo móvel é o sujeito da filosofia natural. Não se conclui isto, porque nesse lugar, no argumento 5, Alexandre, provando que nenhuma ciência prova que o seu sujeito existe – isto é, [não prova] *propter quid*, mas antes a partir do signo (*a signo*) -, induz como exemplo que o corpo móvel é o sujeito: “de facto, pomos como exemplos, etc...”²⁸⁰. Na mesma passagem, também diz que a existência da natureza é conhecida *per se*, porque não concluem isto do sujeito, assim como as coisas que acima foram postuladas, de acordo com o seu pensamento. E estas coisas são suficientes quanto à autoridade.

Pela razão, prova-se assim: aquilo que, enquanto tal, é o primeiro sujeito da filosofia natural, é o que, pela sua razão formal, contém primeiro virtualmente as primeiras verdades físicas, e que está incluído *per se* em qualquer quiddidade natural *per se* móvel, e em relação a qual todas as outras coisas *per se* consideradas pelo hábito físico possuem atribuição essencial; mas a substância natural é assim; logo, etc...

²⁷⁶ AVERRÓIS, ed. Juntina, vol. IV, proémio, f. 1vG.

²⁷⁷ *Idem*.

²⁷⁸ AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. IV, liv. II, cap. 2, com. 73, 74vL.

²⁷⁹ Averróis não diz que o corpo móvel é o sujeito da filosofia natural neste comentário. Trata do problema dos movimentos do sol e da lua e das teorias dos “antigos”, como Ptolomeu, acerca do mesmo tema. Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. XII, cap. 4, com. 45, ff. 329rD-329vM. No entanto, no comentário 41, pouco antes, discute a natureza dos corpos celestes e do seu movimento, da sua finitude ou infinitude e da aplicação ou não da matéria e da potência a este género de corpos. Porventura, será esta a passagem a que Gomes de Lisboa se refere. Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. XII, cap. 3, com. 41, f. 324vL-325vM.

²⁸⁰ Trata-se, quase de certeza, de uma referência indireta. Não pude averiguar a que obra de Alexandre de Afrodísias se refere.

A maior é conhecidíssima a partir do que foi dito; a menor é patente a partir da autoridade do Filósofo e do Comentador. Por causa disso, penso que está evidentemente provada a conclusão. E o que acrescentei na maior, acerca da atribuição essencial, está incluído [64] na continência virtual, como é patente. E assim, através destas duas conclusões, está visto que respondi suficientemente à questão.

A partir desta conclusão, primeiro infiro que a razão formal do sujeito de uma ciência primeira está incluída essencialmente, e por conseguinte atualmente, em qualquer inferior *per se*, o que provo assim: qualquer paixão encontra-se *per se* e primeiramente nalguma coisa comum. Encontra-se *per se*, embora não primeiramente, em qualquer inferior *per se*, e isto [é assim] por causa daquela coisa comum em que se encontra primeiramente, ou pela sua razão formal como por um meio *propter quid*. É esta [a opinião] do Filósofo, no 1º dos Posteriores. Portanto, qualquer inferior *per se* ao sujeito primeiro físico contém atualmente, na predicação *secundo modo*, a paixão própria desse sujeito primeiro, embora não primeiramente.

A partir daqui, segue-se com evidência que qualquer inferior *per se* inclui, na predicação *primo modo*, o sujeito primeiro e a sua razão formal, e assim, essencial, formal e atualmente.

Por isso, é manifestamente falso o que alguns dizem, a saber, que não é preciso que a razão formal subjetiva se inclua formalmente em qualquer inferior quiditativamente considerado, mas que é suficiente que seja o [seu] fundamento²⁸¹. De nenhum modo isto se mantém de pé com a verdade, uma vez que são demonstradas as paixões primeiras a partir dos inferiores quiditativamente e *per se* considerados, e [são demonstradas] através do superior como através dum [termo] médio. Por isso, as coisas inferiores quiditativamente consideradas incluem essencialmente o próprio superior, e formalmente. E também a partir daqui se segue o que foi proposto: que, quando o movimento não está incluído no conceito quiditativo das coisas naturais, não será ele a razão formal do sujeito primeiro. Na verdade, a substância natural enquanto tal é predicada *primo modo* de qualquer coisa natural. E não obstante o que dizem – que a natureza inclui a disposição para o movimento (*habitudinem ad motum*) –, porque, como foi dito no primeiro artigo, não inclui o movimento essencialmente, mas somente enquanto efeito *per se*. Por isso, a natureza pode conceber-se quiditativamente sem se conceber o movimento nem a disposição para o movimento (*habitudine ad motum*).

²⁸¹ Trata-se da argumentação de Nicoletto Vernia contra Duns Escoto. Cf. NICOLETTO VERNIA, *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum*, Pádua, 1480 in *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998, p. 8 (Anexo 3, [Ad Tertium – Ad argumenta pro falsis opinionibus]).

Em segundo lugar, os que dizem que a dedução pela qual se prova o movimento pela natureza não é uma demonstração, mas que se procede a partir do menos ou igualmente conhecido²⁸², não respondem bem.

É manifesto, com efeito, que a natureza é a causa *per se* do movimento, como foi clarificado na primeira questão, e assim é anterior e mais conhecida segundo a natureza. Logo, uma vez atingida [66] a perfeita cognição da natureza pelo movimento – pela demonstração por signos (*signi*), como de um anterior quanto a nós para um anterior quanto à natureza –, poderá o físico proceder no primeiro grau de certeza – da natureza, como da causa *per se* [demonstrada] *propter quid*, para o movimento – ciente da coisa natural. E haverá também uma demonstração *propter quid* a partir das coisas mais conhecidas e anteriores segundo a natureza. E este é o modo de adquirir a ciência na filosofia natural e na divina, como é patente no 1º da Física²⁸³ e no 1º da Metafísica²⁸⁴. É patente também no 2º dos Posteriores, acerca do duplo modo de adquirir a ciência sobre a mesma verdade cognoscível²⁸⁵, isto é, primeiro *quia*, segundo *propter quid*, e isto onde não são iguais as coisas anteriores e conhecidas para nós e por natureza, como acontece na física e na divina.

É patente, portanto, que não dizem bem os que dizem que é igualmente ou mais conhecida segundo a natureza a existência do movimento do que a existência da natureza; e, todavia, assim dizem os que negam ser uma demonstração aquela dedução, porque procede a partir do igualmente ou menos conhecido, o que não se segue, a não ser que entendam [que se trata do conhecido] segundo a natureza, e isso é manifestamente falso, como acima foi provado.

[3ª parte – os sujeitos das outras ciências]

Depois da questão, em que julgo suficientemente respondido o que tinha prometido no segundo artigo, acercar-me-ei das outras duas coisas a serem desenvolvidas no mesmo artigo.

E, em primeiro lugar, farei a atribuição dos sujeitos das outras ciências por partes, e nisto exporei o modo de atribuir o sujeito em cada ciência.

Com efeito, em qualquer que seja a ciência, deve-se prestar atenção a quais são as primeiras paixões e verdades *per se* pertencentes a essa ciência. Daí, deve-se investigar aquilo acerca do qual primeiro se demonstra. Em último lugar, qual a razão e causa *per se* pela qual [as primeiras paixões e verdades *per se*] estão contidas primeiramente e são demonstradas dele, razão esta que é a simplesmente primeira (*simpliciter prima*) em tal ciência. E por nada o anterior e mais conhecido segundo a natureza, *per se* pertencente a essa ciência, é demonstrado

²⁸² Mais uma vez, refere-se a Nicoletto Vernia. Cf. *Idem*.

²⁸³ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, liv. I, cap. 1, 184a.

²⁸⁴ Cf. *Idem*, *Metafísica*, liv. I, cap. 2, 982a4-982b6.

²⁸⁵ Cf. *Idem*, *Analíticos posteriores*, liv. II, cap. 8, 93a15-93b20.

propter quid, visto que, se é uma daquelas razões²⁸⁶, é pressuposto em toda aquela ciência, uma vez que é o simplesmente primeiro, e esse é o sujeito primeiro. E essa razão será a primeira razão formal desse sujeito. E, visto que aquelas primeiras paixões são comuns a todas as quiddidades consideradas *per se* em tal hábito, esse sujeito, uma vez que as contém virtualmente primeiro, será algo comum acima de todas aquelas quiddidades.

[68] A partir disto e das outras coisas acima declaradas, é fácil assinalar o sujeito em cada ciência. E, por isso, na filosofia primeira, cujas paixões primeiras são transcendentis e comuníssimas a todas as coisas, nada as pode conter virtualmente de uma forma adequada a não ser um comuníssimo, e por isso postula-se como sujeito primeiro o ente simplesmente [assumido] (*ens simpliciter*), isto é, o ente a partir da natureza da coisa enquanto ente (*ens ex natura rei inquantum ens*), que é, a saber, comum, unívoco, por univocação da analogia, a Deus e à criatura, à substância e ao acidente. Na verdade, o ente comum ao ente real e ao [ente de] razão, uma vez que é puramente equívoco, não pode ser o sujeito da ciência primeira, visto que o equívoco não pode ser o sujeito de nenhuma ciência (*ars*), como diz o Comentador (4º da Metafísica, comentário 2²⁸⁷); nem o ente finito, que imediatamente se divide nos dez géneros, coisa que se prova pela autoridade do Filósofo, ao dizer, no 4º da Metafísica: “É a ciência em que se especula o ente enquanto ente e as coisas que nele existem em si (*secundum se*); as outras [ciências], na verdade, separam partes do ente e especulam acerca delas...”²⁸⁸. O Comentador, no comentário 1²⁸⁹, diz que aqui o Filósofo determina o sujeito desta ciência, e os seus acidentes e causas. O mesmo no 6º da Metafísica²⁹⁰.

Pela razão prova-se o mesmo. Na verdade, os acidentes próprios do ente são as paixões únicas, como por exemplo uno, verdadeiro, bom, e [as paixões] disjuntivas, como ser ou não ser possível ou necessário, e outras deste género, que se ajustam à primeira natureza e a outras substâncias abstratas²⁹¹, e por mais nada a não ser a razão de ente. Por isso, o ente, enquanto inclui aquelas [paixões], é comum a todas as substâncias separadas e às coisas que estão sob as categorias (*res predicamentales*). Com efeito, aqueles que dizem que o ente limitado, enquanto imediatamente se divide nos dez géneros, é o sujeito primeiro da metafísica²⁹², contradizem o seu mestre Aristóteles, e a si próprios, manifestamente – na verdade, concedem que, nesta

²⁸⁶ Isto é, uma razão que seja simplesmente primeira na ciência.

²⁸⁷ Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. IV, cap. 2, com. 2, f. 65rD-E.

²⁸⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. IV, cap. 1, 1003a20-1003a25.

²⁸⁹ Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. IV, cap. 1, com. 1, f. 64rB.

²⁹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. VI, cap. 1, 1025b3-1025b9.

²⁹¹ Abstratas, aqui, significa que são separadas da matéria.

²⁹² Cf. NICOLETTO VERNIA, *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum*, Pádua, 1480 in *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998, p. 6 (Anexo 3, [Octo conditiones requisite ad subiectum]).

questão, o gênero das substâncias separadas é a parte principal do sujeito da metafísica. Portanto, o sujeito da metafísica é o todo universal no que diz respeito à substância primeira, a qual não se encontra *per se* no predicamento, segundo eles. Logo, o ente, que é o sujeito da metafísica, é comum à primeira natureza e a todas as outras naturezas.

Com efeito, o Comentador, no 6º da Metafísica, comentário 2²⁹³, postula que a ciência mais nobre é a do gênero mais nobre; por isso, a ciência divina, que trata de Deus, é a mais nobre; mas não trata de Deus enquanto sujeito primeiro e total, como dizem os próprios; logo, a ciência divina trata de Deus enquanto parte principal do sujeito. Por conseguinte, Deus está *per se* contido sob o sujeito primeiro da filosofia primeira; [70] mas não está *per se* contido sob o ente predicamental; logo, ele não é o sujeito primeiro.

E, a partir desta opinião do Filósofo e do Comentador, acontece expressamente que a terceira e a oitava condições, que eles postulam que são requeridas para a razão do sujeito, não são necessárias, a saber, a universalidade e ter princípios no ser. Com efeito, existe uma ciência nobilíssima e perfeitíssima acerca de Deus, tal como diz o Filósofo e o Comentador acima; e todavia, Deus é maximamente uno e singular, e, uma vez que é o simplesmente primeiro (*simpliciter primo*) na natureza, não tem nenhum princípio da sua entidade, como quer o Filósofo, no 8º da Física²⁹⁴ e no 12º da Metafísica²⁹⁵. O mesmo no que toca a cada uma das substâncias singulares e das essências dos corpos celestes quanto à singularidade. Sendo assim, aquelas duas condições são acidentais, ou seja: a universalidade, porquanto é assinalado nas ciências comuns um sujeito que contém as primeiras paixões comuns, e por isso é comum, embora fique de pé, como sujeito da verdadeira ciência, algo com suma singularidade; a oitava, é patente que não é necessária, e que por isso não condiz nem com o sujeito da filosofia primeira, nem com a parte principal desse sujeito, pelo menos com a substância primeira separada e natureza primeira totalmente independente. Contudo, essa condição condiz com os sujeitos das outras ciências, porquanto tratam de coisas com princípio no ser e dependentes, na sua substância, do primeiro ente.

De que modo se entende, na verdade, aquilo [que dizem] o Filósofo (4º da Metafísica²⁹⁶) e o Comentador – que procuramos as causas do ente enquanto ente? É patente que, se há causas e princípios incomplexos – que são causas no ser – em qualquer ente determinado por outro [ente, que é] primeiro, então não há causas incomplexas do primeiro, como é evidente pelo [que diz] o Filósofo; mas, quando [algo] é sujeito de alguma ciência, tem necessariamente princípios complexos, pelos quais algo é conhecido dele próprio, e ter princípios desta maneira faz parte da

²⁹³ Cf. AVERRÓIS, Ed. Juntina, vol. VIII, liv. VI, cap. 1, com. 2, f. 146vI.

²⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, liv. VIII, cap. 5, 256a3-258b9.

²⁹⁵ Cf. *Idem*, *Metafísica*, liv. XII, cap. 7, 1072a19-1073a13.

²⁹⁶ Cf. *Idem*, liv. IV, cap. 1, 1003a30-1003a32.

razão do sujeito de uma ciência, pelo menos do sujeito composto. Deste modo, procuramos os princípios do próprio ente enquanto ente, e esses [princípios] são proposições conhecidas *per se* e imediatamente formadas a partir de tal sujeito, ou da razão formal do sujeito.

Postula-se, na realidade, como sujeito primeiro da matemática, não a magnitude, mas a quantidade enquanto quantidade, que inclui matéria inteligível e conceito confuso. Com efeito, assim, contém as paixões primeiras e comuns, tanto da magnitude – paixões que pertencem *per se* à geometria, na qual [72] a magnitude é o sujeito primeiro, isto é, a quantidade *per se* contraída na magnitude –, como do número – paixões que pertencem *per se* à aritmética, e o próprio sujeito primeiro é o número. E fica isto estabelecido no que toca aos primeiros hábitos teóricos.

Acrescentam os teólogos a sagrada teologia entre as ciências primeiras, que trata de Deus enquanto Deus sob a razão própria da deidade, razão segundo a qual tem princípios próprios e propriedades cognoscíveis. Como se verá ao longo das clarificações do terceiro [ponto] do segundo artigo, esta razão própria constitui um outro género cognoscível além dos supraditos.

Depois, das ciências *per se* práticas, postula-se a medicina, que é subalterna da filosofia natural, cujo sujeito não é um ente uno *per se*, uma vez que se acrescenta uma diferença accidental àquilo que é o sujeito da ciência subalterna. Na verdade, o ser passível de saúde (*sanabile*) e o ser passível de doença (*aegrotabile*), uma vez que são as paixões primeiras cognoscíveis que têm causa *per se* no sujeito, não se podem postular como primeira razão formal subjetiva, tal como acima se disse relativamente à mobilidade. De facto, os mais ilustres médicos afirmam serem o ser passível de saúde (*sanabile*) e o ser passível de doença (*insanabile*) as paixões primeiras do corpo humano, e, embora se pudesse ou devesse postular como sujeito material o corpo animal perfeito independentemente de este ser passível de saúde (*sanabile*) e de doença (*insanabile*), costuma postular-se, no entanto, o corpo humano, enquanto parte perfeitíssima do corpo animal. É, efetivamente, a mais perfeita das misturas e das complexões entre os demais corpos animados.

Aqui, no entanto, atento principalmente [tratar] da razão formal, e digo: enquanto o filósofo natural considera *per se* o corpo humano como um misto complexo, com uma mistura e complexão próprias, e as partes do corpo humano, a medicina acrescenta, como diferença accidental, àquilo que é *per se* considerado pelo filósofo natural, a relação ou ordem de tal corpo assim complexo à proporção ou desproporção dessa complexão ou dos humores. Por tal diferença accidental, contrai a coisa natural (*res naturalis*), e assim é constituído o sujeito primeiro da medicina, e por este meio [a medicina] é subalterna da filosofia natural e também da matemática.

E, se se postular o corpo humano como substrato, deve-se acrescentar, para [a razão] formal – enquanto ordenado à proporção e desproporção dos humores. E, segundo esta razão formal, ele é passível de saúde (*sanabile*) e de doença (*insanabile*). E, pelo corpo humano assim considerado, adquirem-se os primeiros princípios [74] complexos, conhecidos *per se* e práticos. Esta opinião é tida pelo Filósofo, no princípio do *De Sensu et Sensato*²⁹⁷.

Assinala-se como sujeito da perspectiva, que, na verdade, é subalterna da [filosofia] natural e da geometria, a magnitude visual.

Postula-se como sujeito primeiro da música, que, na verdade, é subalterna da [filosofia] natural e da aritmética, o número sonoro.

E assim, a partir destas [ciências], será fácil assinalar nas restantes os sujeito próprios, tal como se postula como sujeito da filosofia moral o homem enquanto tem intelecto e vontade livre para as coisas contraditórias. Por esta razão formal, [o sujeito] inclui os princípios primeiros práticos, dos quais se conclui, enquanto primeira paixão, que o homem é passível de ser feliz (*esse felicitabilem*); e as restantes paixões primeiras, pertencentes a este género cognoscível, são demonstradas por aquela razão, e estão contidas virtualmente primeiro nesse sujeito.

E estas coisas são suficientes para a explicação da segunda parte do segundo artigo.

[3º Artigo]

Resta o 3º artigo, onde se clarificará o modo de multiplicar as ciências segundo o género e a espécie.

[1ª parte – multiplicação das ciências segundo a espécie]

Em primeiro lugar, de que modo se multiplicam as ciências segundo a espécie sob o mesmo género cognoscível. Quanto a esta clarificação, indico aquilo que, a partir do que foi dito no primeiro artigo, terá ficado suficientemente manifesto, ou seja, que sobre uma mesma quiddidade, segundo uma mesma razão formal, não existe senão uma ciência. Estas [considerações] são tradutíveis [no seguinte: uma ciência] tem um conceito quidditativo quidditativamente adequado, que contém virtual e ordenadamente as paixões próprias, e que é o sujeito primeiro só dessa ciência. Porém, à ciência que trata deste sujeito, pertence *per se* toda a verdade cuja redução (*resolutio*) se acha ultimamente no primeiro conceito quidditativo adequado do dito sujeito. Com efeito, dado este, ainda que circunscrito qualquer outro, em tal sujeito se inclui aquela verdade.

²⁹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *De sensu et sensato*, 436a16-436b2.

E disto se segue, primeiro, que a mesma verdade cognoscível, formalmente, não pode pertencer *per se* a diversas ciências, porque não pode assim ser reduzida (*resolui*) ultimamente a diversos conceitos quiditativos, nem, porque conseguinte, estar virtualmente contida neles.

Em segundo lugar, segue-se que se podem saber, acerca de um sujeito, muitas verdades que, tal como as paixões do ente de uma coisa natural, não pertencem *per se* à ciência dessa coisa natural, e isto [é assim] porque [essas verdades] do inferior são conhecidas pela razão [76] do superior e, assim, a última redução (*ultima resolutio*) reside no conceito quiditativo do superior.

Em terceiro lugar, segue-se que as ciências distinguem-se por espécies segundo a distinção dos conceitos quiditativos que contêm virtualmente primeiro (*virtualiter primo*) as verdades cognoscíveis.

Posto isto, digo: para multiplicar as ciências segundo a espécie no mesmo género cognoscível, deve-se descer abaixo do sujeito [através da predicação] *per se primo modo*, isto é, em direção às quididades que incluem *per se* e essencialmente o primeiro sujeito cognoscível; e abaixo do predicado, isto é, da paixão comum para as paixões próprias daquelas quididades, enquanto nelas fica salvaguardada a razão formal que é considerada no sujeito primeiro. E deste modo, postulam-se vários hábitos metafísicos, e também físicos, e também nas outras [ciências].

Porém, descendo apenas do sujeito *per se primo modo*, e não do predicado, a ciência mantém-se a mesma segundo a espécie, porque o [termo] médio é o mesmo; por isso, não se multiplicam as conclusões próprias a não ser em número, [e as novas conclusões] são como que explicações das conclusões antes conhecidas, assim como acontece nesta conclusão: o isósceles tem três [ângulos] conhece-se pelo triângulo, porque tem três [ângulos]. E acontece assim universalmente sempre que uma paixão dum superior se demonstra de um inferior *per se* através desse superior ou da sua razão formal enquanto [termo] médio.

Na verdade, avançando para as várias paixões ordenadas do mesmo sujeito, multiplicam-se as conclusões, não em espécie, mas em número na mesma ciência, porque o [termo] médio é o mesmo, tal como [acontece] ao demonstrar do homem a capacidade de rir (*risibile*) e, daí, a capacidade de aprender (*disciplinabile*) pelo mesmo [termo] médio, e assim acontece em todas as outras [paixões do homem].

E é isto, quanto à multiplicação das ciências segundo a espécie sob o mesmo género cognoscível.

[2ª parte – multiplicação das ciências segundo o género]

[78] Mas, para a distinção das ciências segundo o género, deve-se observar que as ciências recebem a primeira distinção da razão formal do sujeito primeiro e da razão formal com que se considera o sujeito primeiro.

De facto, a metafísica considera o ente simplesmente comuníssimo enquanto ente (*ens simpliciter communissimum inquantum ens*), que, segundo a sua razão formal, enquanto sujeito primeiro de tal hábito, abstrai do movimento, da sensação e da matéria sensível e inteligível.

Já a matemática não abstrai da matéria inteligível, enquanto inclui paixões segundo um conceito distinto, como diz o Filósofo no 7º da Metafísica, no texto do comentário 36²⁹⁸. E por isso, em si na totalidade (*secundum se totam*), é um género primeiro de ciência, diferente de qualquer outra que não abstrai de outro daqueles²⁹⁹, ou que inclua paixões sem ser segundo um conceito distinto.

E assim, descendo abaixo do ente *per se* para todas as quididades – enquanto abstraem do movimento e da sensação, segundo as razões próprias quiditativas – mantêm-se o mesmo género de ciência, e por isso todas as verdades sobre as quididades segundo tal razão são metafísicas.

Mas, descendo *per se* abaixo do ente para algo uno *per se*, que determina *per se* o ente ou um inferior ao ente, como por exemplo a substância [considerada] através de tal razão formal em que é princípio do movimento – e, enquanto princípio do movimento, a natureza existe em si para a substância, para a qual o ente desce *per se* mais imediatamente –, já se trata de outro género, a saber, o físico, porque é outra a razão formal com que se considera o sujeito, são outros os princípios primeiros, e outras as paixões primeiras, as quais se reduzem ultimamente (*ultimate resoluuntur*) ao conceito quiditativo daquele sujeito primeiro.

Além disso, descendo *per se* abaixo do ente, chega-se à quantidade, que quanto ao conceito distinto e às paixões assim incluídas, como por exemplo que a linha é uma quantidade contínua, pertence à matemática. Mas a quantidade enquanto quantidade que inclui matéria inteligível, como tem um conceito confuso – segundo o qual contém com evidência alguns princípios conhecidos *per se* e, por eles, paixões, da mesma maneira que, da linha confusamente concebida, é logo evidente que se trata da longitude sem a latitude e a profundidade –, contém paixões matemáticas segundo essa razão. O geómetra, todavia, não tem um conceito distinto da linha, como, por exemplo, que é uma quantidade contínua, etc., como tem o metafísico³⁰⁰. A

²⁹⁸ Há um erro na referência. Trata-se do texto do comentário 35. Cf. Ed. Juntina, vol. VIII, liv. VII, cap. 12, text. com. 35, 185vK.

²⁹⁹ Isto é, que não abstrai do movimento, da sensação e da matéria sensível.

³⁰⁰ Cf. FREI GOMES DE LISBOA, *Scriptum super questiones methaphisice Antonii Andree*, s/l, c.1492-1493 (Biblioteca Bodleiana, manuscrito MS.Add.C.73 ff.157r-169r), f. 163r (Anexo 2, *Utrum methaphisicus consideret omnes quiditates rerum in particulari*).

quantidade enquanto quantidade, assim formalmente considerada, constitui o terceiro género de ciência, porque é acerca de outro sujeito próprio formal. Estas coisas [80] são claramente aceites pelo Filósofo (6º da Metafísica³⁰¹ e 2º da Física³⁰²).

E assim temos os três hábitos especulativos primeiros, porque a razão formal do sujeito primeiro faz unidade *per se* com a [razão] material ou substrato que é *per se* considerada na ciência superior³⁰³.

Acrescentam os teólogos a teologia, o quarto género, porque acrescenta ao ente *per se* uma razão própria que excede todo o género de cognição natural, e por isso constitui um género diferente da tríplice filosofia natural, isto é, naturalmente cognoscível. Decerto, descendo *per accidens* abaixo do ente ou de algo *per se* inferior ao ente – ou seja, abaixo do sujeito primeiro da filosofia natural ou da matemática – acrescentando, a saber, uma diferença accidental, constitui-se outro género de ciência e, na verdade, muitos géneros a que se dá o nome de ciência subalterna. Com efeito, uma ciência subalterna trata de um sujeito primeiro uno, que tem um conceito uno *per accidens*, como acima foi visto ao assinalar os sujeitos primeiros das ciências, como por exemplo na perspectiva, que trata da magnitude visual. De facto, a visualidade acrescenta uma diferença accidental à magnitude, como é patente, e ela é a razão formal subjetiva. Logo, a perspectiva trata desse conceito *per accidens* enquanto sujeito primeiro, o qual inclui princípios conhecidos *per se* e paixões próprias, que não estão contidas com precisão numa ou noutra parte do sujeito, mas no sujeito todo, adequadamente, enquanto tal, visto que se reduzem ultimamente (*ultimate resoluuntur*) em tal conceito do sujeito.

E o que se diz – que a ciência subalterna recebe os princípios da subalternante –, não se deve entender universalmente [no sentido de] qualquer princípio da subalterna ser uma conclusão na subalternante, como comumente se diz, porque nesse caso [o princípio] não pertenceria, *per se* e primeiramente, à subalterna, uma vez que a sua redução (*resolutio*) residiria no sujeito da subalternante; e algum princípio [tem de] pertencer à ciência [subalterna], em cujo sujeito se reduz ultimamente (*resoluitur ultimate*). Não convém, porém, que os princípios primeiros de uma ciência não pertençam *per se* primeiramente a essa ciência, e que não estejam contidas primeiramente no sujeito dessa ciência; pelo contrário, não há ciência sobre um sujeito a não ser enquanto nele estão contidos os primeiros princípios, e, por eles, conclusões próprias *propter quid*. Deve entender-se, assim, que a paixão própria virtualmente incluída naquele sujeito primeiro pode ser inferida a partir de diversas conclusões das diversas subalternantes, porque os princípios primeiros das subalternas são inferidos a partir de diversas

³⁰¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, liv. VI, cap. 1, 1026a7-1026a10.

³⁰² Cf. *Idem*, *Física*, liv. 2, cap. 2, 193b31-194a11.

³⁰³ Isto é, num desses três hábitos.

conclusões das subalternantes, e, deste modo, o conhecimento dos princípios da subalternante é a causa do conhecimento dos princípios da subalterna.

Exemplo: segundo o eixo da pirâmide, a visão torna-se perfeitíssima. Seja, pois, isto uma verdade, a título de exemplo. A própria perspectiva está contida na razão adequada deste sujeito, a saber, a linha visual, e não noutra parte, para ser sucinto. Prova-se isto demonstrando esta verdade da perspectiva assim: a visão torna-se mais perfeita conforme a mais curta extensão da linha visual; mas o eixo da pirâmide é assim; logo, a visão torna-se perfeitíssima segundo o eixo da pirâmide. Além disso, aqueles princípios reduzem-se (*resoluuntur*) às razões das partes daquele sujeito, e nesse caso, aquela conclusão assim reduzida (*resoluta*) conhece-se *propter quid*, e por isso ninguém pode saber a subalterna a não ser sabendo a subalternante. A redução (*resolutio*) faz-se deste modo: o eixo de qualquer pirâmide é a linha mais curta – esta proposição é geométrica; quanto mais próximo esteja o agente ou paciente, mais forte é a ação – esta é física; a partir destas duas, segue-se *propter quid* que a ação do [corpo] visível oposto à vista segundo o eixo da pirâmide é mais forte, e deve-se dizer o mesmo noutros casos semelhantes.

E para a questão, julgo suficientes estas coisas, ainda que expostas com menor acutilância e sabedoria do que a [exigida] pela dignidade do assunto.

Fim da egrégia questão de filosofia natural, redigida pelo excelentíssimo homem e príncipe dos filósofos e dos teólogos do nosso tempo, Mestre Gomes Hispano, da Ordem dos Menores.

Anexo 2. transcrição: FREI GOMES DE LISBOA (Cometius Hispanus Portugalensis), *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, (1493-1494) MS.Add.C.73 (Biblioteca Bodleiana) 157r-169r

Nota introdutória:

O manuscrito que abaixo se transcreve não contém um texto autógrafo de Gomes de Lisboa, mas sim uma reportação das suas aulas de metafísica.

No início de cada *quaestio*, indica-se em nota a *quaestio* correspondente em António Andreas.

A grafia do manuscrito, distinta da grafia do latim clássico, foi respeitada nas seguintes particularidades:

- Há palavras grafadas de duas maneiras. Exemplos: *collactium* e *collatium*; *methaphisica* e *metaphisica*.
- Os ditongos *-ae* e *-oe* desaparecem. Exemplo: *inhaerentiae*>*inherentie*.
- A grande maioria das consoantes duplas desaparece. Exemplos: *collecta*>*colecta*; *immo*>*imo*; *quidditas*>*quiditas*. Por vezes, acontece o contrário: *elicio*>*ellicio*.
- Os *-u* duplos também desaparecem. Exemplo: *distinguuntur*>*distinguntur*.
- A utilização das letras *-u* e *-v* para grafar o *-u* consoante não é uniforme.
- Nalgumas palavras, os *-m* interiores passam a *-n*. Exemplo: *quaecumque*>*quecunque*.
- Nalgumas palavras, os *-t* e os *-s* interiores passam a *-c*. Exemplo: *iuditio*>*iudicio*; *falsissima*>*falcissima*.
- Os *-y* das palavras de origem grega passam a *-i*. Exemplo: *physica*>*phisica*.

Qualquer palavra ou expressão que se considerou oportuno eliminar aparecerá entre ‘[]’ e qualquer palavra ou expressão que se considerou oportuno acrescentar aparecerá entre ‘<>’.

FREI GOMES DE LISBOA, *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*

Incipit in Dei nomine ac gloriosissime virginis Marie aduocate mee scriptum quoddam ubi sunt colecta aliqua a doctissimo viro magistro Cometio Hispano Portugalensi super Questiones Metaphisice Antonii Andree.

Duplex est processus: demonstratiuus et doctrinalis. Processus demonstratiuus est duplex: virtualis et actualis. In processu demonstratiuo oportet presupponere de subiecto 'si est' et 'quid est'. 'Si est', id est, quod sit in rerum natura et 'quid est' est 'quid rei', quia in tali processu capimus 'quid est' subiecti, tanquam medium in demonstratione et ideo in tali processu in quo demonstramus passiones de subiecto per medium subiecti tunc presupponimus 'si est' et 'quid est' subiecti. In processu vero doctrinali possumus inquirere 'quid est' subiecti a posteriori.

Utrum ens inquantum ens sit subiectum metaphisice, et cetera³⁰⁴.

'Inquantum' potest teneri dupliciter, uno modo reduplicative, alio modo specificative. Reduplicative tenetur quando terminus supra quem cadit reduplicatio est causa inherentie predicati ad subiectum ut homo inquantum homo est risibilis; homo super quem cadit reduplicatio infert universalem, scilicet, ergo omnis homo est risibilis. Alio modo specificative, quando specificat subiectum sub tali ratione formali esse consideratum, ut ens inquantum ens est subiectum in metaphisica. Ens sub ratione formali entis est subiectum in metaphisica, similiter color inquantum color est obiectum visus, stat subiectum specificative color sub ratione formali coloris est obiectum visus, et non tenetur reduplicative, quia tunc sequeretur ergo omnis color.

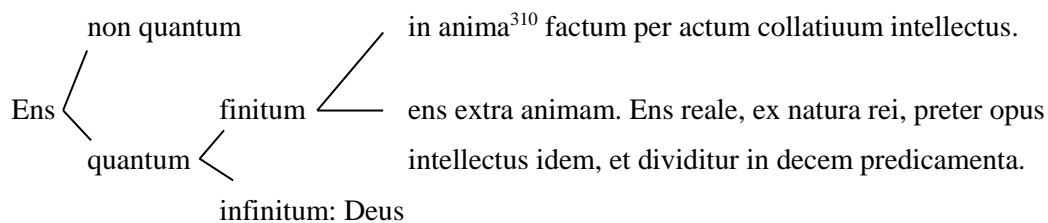
Nota quod Antonius Andreas dicit primam diuisionem entis esse in finitum et in infinitum. Hec tamen non est prima diuisio entis communissime accepti, sed alia est prior ista, qua ens diuiditur per quantum et per non quantum, ut declarat Scotus in Quolibetis, questione V, loquendo de quantitate virtutis³⁰⁵. Sub non quanto reponuntur relationes in diuinis, que non sunt formaliter finite nec formaliter infinite; non formaliter infinite, quia tunc essent duo formaliter infinita in Deo; nec formaliter finite, quia tunc Deus includeret in se aliquam entitatem finitam, et per consequens aliquam imperfectionem.

³⁰⁴ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 1, nn. pp.

³⁰⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 5 – *Utrum relatio originis sit formaliter infinita*, n. 4 (Wadd., vol. XII, ff. 118-119).

Adequatio subiecti ad scientias est quando nihil consideratur in illa scientia quin uel includat formaliter subiectum uel ut pars integralis uel essentialis, uel reducatur per se ad subiectum sicut passiones; et ideo non est universaliter verum quod quicquid consideratur in illa scientia cadat sub ratione formali, quia philosophia naturalis habet corpus naturale uel ens naturale pro subiecto, et tamen non requiritur quod de quocumque considerat phisicus contineatur uel cadat sub ratione formali subiecti: considerat enim motum, tempus et locum, que non cadunt sub ratione formali subiecti, reducuntur tamen ad illam per se non primo, et ita omnes passiones et accidentia per se non primo cadunt sub ratione formali illius subiecti, sicut optime declarat Scotus in prologo I Sententiarum, questione 3³⁰⁶.

Debetis notare quod quicquid metaphisica considerat, considerat sub formali ratione entis, non tamen sub precisa ratione formali entis – tunc enim esset omnis scientia, quod est contra Philosophum [157v] VI Methaphisice ubi distinguit tres scientias realiter distinctas: phisicam, methaphisicam et mathematicam³⁰⁷ –, sed ens prout abstrahit a motu, materia sensibili et transmutatione, quia ista ad philosophum naturalem videntur spectare³⁰⁸. Et iste modus considerandi limitat siue contrahit scientiam et non contrahit subiectum, quia etiam remanet subiectum ita commune sicut prius, quia talis modus considerandi non facit subiectum esse minus commune. Methaphisica enim non considerat solum ens inquantum ens, immo etiam ens inquantum tale ens et inquantum habet tantum gradum perfectionis entitatum. Ideo enim in IV dicit Philosophus scientiam methaphisice esse nobilissimam quia de nobilissimo ente considerat³⁰⁹.



Videtur quod ista diuisio non sit prima, quia Commentator, IV Methaphisice, dicit quod substantia et accidens diuidunt ens tanquam prime differentie³¹¹. Dicitur quod accipit substantiam transcendentem, quia tunc, si acciperet limitate, Deus comprehenderet sub altero

³⁰⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prolog., p. 3, q.1-3, nn. 142-149 (Wat., I, pp. 96-101).

³⁰⁷ ARISTOTELES, *Metaphisica*, lib. VI, cap. 1, 1026a.

³⁰⁸ *Addit* Cum enim isto modo considerandi.

³⁰⁹ *Non inueni. Vide potius* ARISTOTELES, *Metaphisica*, lib. I, cap. 2, 983a.

³¹⁰ *Addit* quod est *sed delevit*.

³¹¹ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol.VIII, lib. IV, cap. 1, com. 1, f. 64r.

membrorum uel non accipit ens in maxima communitate. Tamen videtur quod ista diuisio non sit bona Scoti per 'quantum' et 'non quantum', quia sunt modi entis, et prima diuisio debet dari per quiditates et non per modos. Dicitur quod hoc est 'quantum' ad nostrum modum considerandi. Ideo diuidimus per modos loco differentiarum quiditativarum. Aliqui diuidunt ens per modum et quiditatem, tamen est falsa, quoniam diuisum quod est ens comprehenditur sub altero membrorum diuidentium, quia est prima quiditas.

Prima conclusio

Ens quod est commune Deo et creature est subiectum primum methaphisice, et ideo ponit primam conclusionem: quod conceptus entis est alius a conceptu Dei et conceptu creature. Probat, quia impossibile est eundem conceptum esse certum et dubium eidem intellectui; sed aliquis potest esse certus de aliquo quod est ens et dubitare utrum sit Deus uel creatura; ergo et cetera. Maior patet quia negare subiectum est negare predicatum. Iste est modus Antonii Andree. Scotus uero tenet alium modum: quia subiectum includit predicatum et est verum quia si ille est certus et dubius simul et semel, ille non est idem, quia, cum illa sint contradictoria certum et non certum, et contradictoria non sint idem, sequitur ergo, si tu concedis quod est certus et dubius, ergo non idem, ergo diuersa.

Tamen nota quod ista ratio similiter est falsa, nisi optime limitetur, quia tunc ista ratio esset communis etiam ad equivoca, quia ego possum esse certus de aliquo quod est canis et dubius si est latrabilis uel est piscis. Ergo dicit conceptum alium ab istis conceptibus, hoc est falsum, quia nullum unum conceptum dicit. Similiter ego scio certe quod Papa est homo; dubito tamen utrum vigilet uel dormiat; ergo conceptus hominis est alius et unus illis, quia oportet addere quod includatur talis conceptus essentialiter et quiditatiue in illis, quod tamen non est verum de istis.

Duplex est conceptus: quidam est simpliciter simplex, quidam est compositus. Simpliciter simplex est duplex: quidam est conceptus quiditatiuus tantum, quidam qualitatiuus tantum. Quiditatiuus tantum est ens, quia est pure quid nullam compositionem ex quid et quali includens³¹², sed est pura quiditas. Sed ultime passionis entis dicunt [158r] purum quale; et etiam ultime differentie dicunt purum quale. Res composite dicuntur dupliciter: quedam composite per se, quedam per accidens. Per se composite, que ex per se actu et per se potentia componuntur, ut omnia que in genere reponuntur; composite per accidens, que non ex per se actu et per se potentia componuntur, sed ex per accidens potentia, ut homo albus, et cetera.

Et est magna differentia dicere aliquod habet conceptum simpliciter simplicem et aliquod est summe simplex. Deus est summe simplex et tamen non habet conceptum simpliciter

³¹² *Scripsit* includenens.

simplicem, imo resolubilem in duos conceptus: in conceptum entis et infiniti; nam esse summe simplex connotat essentiam, esse simpliciter simplex connotat conceptum. Nam, licet Deus sit simplicissimus et actualissimus, tamen ego possum abstrahere conceptum de Deo siue rationem formalem; quod est ens infinitum, et ideo proinde ille conceptus³¹³ est resolubilus in priores conceptus. Conceptus vero entis est simpliciter simplex. Ab anima sensitiva ego possum abstrahere unum conceptum, ut animalitatem; ab intellectiva, rationalitatem, siue res sit simplex siue composita, ideo dicit Philosophus, II Physicorum, quod abstrahentium non est mendacium³¹⁴.

Inter diffinitionem et diffinitum, secundum Scotistas, est distinctio ex natura rei, quia, preter opus intellectus, aliquid competit uni quod non alteri, quia diffinitio est medium in demonstratione. Diffinitum non, ut probat Scotus, libro I, distinctione I, questione 3³¹⁵.

Licet voluntas, intellectus et cetera in Deo sint idem realiter, tamen aliquae operationes exeunt ab una, quod non ab alia. Ista est bona predicatio: intellectus intelligit, et non intellectus vult, nec voluntas intelligit.

Ex sua prima conclusione, infert Antonius Andreas quod conceptus entis est univocus Deo et creature, quia ratio substantie est eadem, ergo univocus, de qua uniuocatione dicitur amplius IV huius³¹⁶. Nota quod Scotus, volens probare ens esse uniuocum, nihil aliud portat nisi diffinitionem Philosophi, uniuoca sunt quarum nomen est commune, et secundum illud nomen ratio substantie est eadem, ita quod requiritur unitas rationis; si ergo ens dicit unam rationem, et aliam a suis inferioribus, etiam illa essentialiter includitur in illis cum isto adiuncto ergo est uniuoca. Et hoc magis ample infra in IV videbitur³¹⁷.

<Secunda conclusio>

Secunda conclusio sit ista: conceptus entis communis Deo et creature est unus realiter.

Nota differentiam inter realistas et terministas. Conceptus, ut dictum est, est ratio formalis et quiditativa alicuius rei, quia sumitur pro re concepta, et talis conceptus realis a re reali, ut dicimus quod anima sensitiva secundum Scotistas est una et realis in se, et talis, ut concepta est ab intellectu, dicitur animal uel animalitas. Animalitas ergo uel conceptus genericus est realis, sumitur enim ab anima sensitiva; rationalitas ab anima intellectiva. Conceptus ergo differentie est realis, et cetera.

³¹³ Ille conceptus] *scripsit* illum conceptum.

³¹⁴ ARISTOTELES, *Physica*, lib. II, cap. 2, 193b35.

³¹⁵ *Vide potius* IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. I, p. 2, q. 1, nn. 65-72 (Wat. II, pp. 48-54; Wadd., V.1, 202-204).

³¹⁶ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. IV, q. 1, nn. pp.

³¹⁷ *Vide* 'Utrum ens predicetur univoce' *infra*.

Terministe nolunt dari conceptus reales, sed tantum per opus intellectus. Itaque animalitas est conceptus realis secundum realistas, id est conceptus secundum se preter quodcumque opus intellectus collatiuum, non tamen consideratum, quia est magna differentia inter actum collatiuum et actum primum prout se obicit intellectui. Nam entia realia sunt obiectum intellectus, tamen non sunt facta ab intellectu, quia illa dicuntur facta ab eo, que sunt per actum collatiuum intellectus, ut entia rationis. Volunt ergo quod solum per opus intellectus sint talia uniuersalia, et non realiter et ex natura rei.

Et arguit sic Antonius Andreas : omnis conceptus qui predicatur ‘in quid’ de aliquibus [158v] predicatione ‘hoc est hoc’ est unus conceptus, quia oppositum predicati infert oppositum subiecti³¹⁸, dato quod non sit unus, non predicabitur ‘in quid’, quia conceptus qui est plures non predicatur ‘in quid’: canis enim non predicatur ‘in quid’ de cane, quia non est unus; non enim ad interrogationem factam per quid de sidere celesti respondebitur conuenienter quod est canis, ideo non est unus conceptus.

Respondent terministe negando maiorem, quod ille conceptus sit unus realiter quod predicatur ‘in quid’, quia ille talis; uoluit enim ipse <*scilicet* Antonius Andreas> quod ille conceptus realiter includatur et essentialiter tanquam per se in inferiori, et quod sit in esse illius; sed tantum dicunt quod ille conceptus declarat essentiam rei et est solum declaratiuus: cum enim dico ‘Deus est ens’, concedo quod predicatur ‘in quid’, tamen non includitur essentialiter in illo, sed tantum declarat essentiam illius. Tamen hec solutio est nulla et, ut melius intelligatur, hoc est videndum fundamentum Scoti contra terministas. Licet aliqui realiste etiam teneant opinionem terministarum in aliis ab specie – nullum enim universale preter opus intellectus uolunt esse preter naturam specificam – tamen fundamentum Scoti est egregium et optimum, et fundat se solum supra textum Philosophi in Antepredicamentis³¹⁹: univoca sunt quorum nomen est commune, et secundum illud nomen ratio substantie est eadem, ita quod Philosophus uult quod ratio essentialis et quiditatiua sit eadem uniuocatis ipsius uniuoci. Tunc ergo si talis ratio est eadem essentialiter et quiditative illis et nihil sit in ente reali nisi sit reale, si est in illo quiditative et intrinsece, ergo ille conceptus non est idem sed communis. Philosophus dicit eadem ratio substantie est eadem, id est, ratio quiditatiua et essentialis est eadem quiditative et intrinsece et conceptus illis est uniuocus et unus realiter.

Quidam realiste respondent et terministe quod nulla est realitas conceptus entis uel alterius nature generice, quia uerbi gratia ens qualis est in Deo secundum ipsos non dicit aliquem unum conceptum realem, sed est quidam modus concipiendi uniuersalior, uerbi gratia: ego possum concipere Deum in quantum Deus est et etiam Deum sub quodam modo

³¹⁸ *Scripsit predicati sed correxit.*

³¹⁹ ARISTOTELES, *Categoriae*, cap. 1, 1a.

uniuersaliori, ut sub modo entis. Ideo dicendo ‘Deus est ens’, ‘ens’ non est aliquid distinctum a Deo, sed tantum dicit mihi unum conceptum uniuersaliozem sub quo concipio Deum. Et huius opinionis est sanctus Thomas, qui dicit ab eodem sumi genus et differentia et non differunt nisi secundum modum concipiendi, uniuersaliozem et minus uniuersalem.

Nota quod unitas est passio entis et uniuscuiusque nature, siue inferioris, sub ente sint. Ergo, etiam cessante operatione intellectus, homo est risibilis et passio sibi inest ; ita, etiam cessante operatione intellectus, homo est unus realiter.

Tertia conclusio

Preterea per rationem, omne illud est subiectum in aliqua scientia, cuius per se primo sunt passiones considerabiles in illa scientia et cetera.

Nota quod hoc solum sufficit ad hoc quod aliquid sit subiectum in aliqua scientia quod contineat primas veritates illius scientie, et sit communissimum omnibus quae pertinent ad illam scientiam. Licet principalius inuestigetur in aliqua parte alicuius [159r] scientie, verbi gratia in scientia naturali, in libro Phisicorum est subiectum corpus naturale, et licet principalius tractetur in illa parte quoniam illic considerantur prime veritates et prime passiones eius – transmutatio, motus, tempus, corruptio, et cetera –, tamen non propter hoc relinquitur quin sit in aliis partibus subiectum. Et ideo oportet quod contineat, licet non omnes passiones illius scientie, quia non est possibile, primas tamen passiones illius scientie. Similiter licet in IV Methaphisice principalius tractetur de ente inquantum ens³²⁰, ut innuit Philosophus, [est] quia illic sue proprie et prime et uniuersaliores passiones inuestigantur, etiam est subiectum aliorum librorum quia de omnibus per se consideratis a methaphisico pertractatur, et in illis includitur. Preterea tunc erunt quatuor scientie speculatiue, quia cum ens sit scibile et in nulla illarum diuisarum ab Aristotele consideretur, oporteret dare unam que ens inquantum ens consideretur. Tamen ad istud argumentum posset responderi quod non ualet, quia ens inquantum ens posset esse pars alicuius istarum scientiarum ut methaphisice et non subiectum primum, et aliquid aliud esset subiectum primum tunc uenit quarta ratio³²¹ que est remouens hanc solutionem.

Ad primum dicitur:

Nota quod secundum mentem Scoti subiectum et passio dicunt unam et eandem rem, distinguntur tamen formaliter³²². Opinio vero communis tenet oppositum. Nam dicit quod omnis passio distinguitur realiter a subiecto, preter tamen passiones entis; quia passiones entis

³²⁰ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 1, 1003a20.

³²¹ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 1, art. 2, nn. pp., ubi dicit ‘Ad quartum dicitur scientia...’.

³²² Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 8, p. 1, q. 4, n. 193 (Vat., IV, pp. 261-262).

secundum eos non differunt realiter, imo sunt idem realiter cum subiecto propter dictum Philosophi, IV Methaphisice, quod ens et unum dicunt unam naturam et unam rem³²³, licet etiam ipsi concedant quod tales non sunt proprie passionis, scilicet, passionis entis. Scotus tamen concedit et tenet quod omnis passio est idem realiter cum subiecto, quia ex quo passio et subiectum per nullam potentiam possunt separari propter eius maximam connexionem et necessariam dependentiam unius ad reliquum, ita quod subiectum et talis passio se habent isto modo quod sumuntur a natura talis rei, sicut verbi gratia anima sensitiva, vegetativa et intellectiva in homine (secundum quasi omnem opinionem) sunt una et eadem res. Distinguntur tamen formaliter et si sint una et eadem res, nam ab hoc distinguntur formaliter quecumque in diffinitione quiditatiua, cum³²⁴ conceptu formali unius natura includitur aliud nec econverso. In diffinitione enim quidatiua anime sensitivae non includitur intellectiva, nec econtra, ideo distinguntur formaliter. Ita subiectum et passio sunt una et eadem res, tamen distinguntur formaliter per diffinitiones quidatiuas. In diffinitione quidatiua hominis non includitur risibile, nec in diffinitione risibilitatis quidatiua includitur homo, non dico in diffinitione per additamentum, quia illa est extranea et accidentalis.

Debetis notare quod diffinitiones quidatiuae non sunt per actum collatiuum intellectus, sed preter omnem actum intellectus collatiuum, quia ex natura ipsius rei oriuntur. Ideo diffinitionem hominis, siue conceptum quidatiuum siue rationem formalem siue essentiam, quod idem est, ego capio a natura ipsius rei, et etiam conceptum risibilitatis a natura ipsius rei, et non per intellectum. Ideo ista dicuntur distingui formaliter siue ex natura rei, et sunt idem realiter, quia est una et eadem res, et non distinguntur ratione, sicut dicit sanctus Thomas³²⁵, quia cum methaphisicus sit artifex realis [159v] oportet quod realiter inherentiam concludat. In conclusione passionis ad subiectum non potest concludere realem si tantum distinguntur ratione; ideo oportet si methaphisicus est artifex realis quod consideret distinctionem saltem formalem inter illa et non rationis quia ista non distinguntur per actum collatiuum intellectus.

Et si diceretur quomodo predicatur ens de suis passionibus siue subiectum de propria passione, cum non 'in quid' de ente non potest dici quod predicatur 'in quid' de suis passionibus siue uniuoce, sed predicatur sicut genus et differentia ut 'in quale', quia predicatur denominatiue non denominatione proprie, quia non est accidens eius, sed largo modo denominatiue per omni illo quod est ex conceptum formalem alicuius.

Sed si diceres, dato isto, quod passio sit accidens, sequeretur quod, in quocumque ens includeretur, includeretur etiam passio entis, quia quicquid est passio superioris est passio

³²³ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, 1003a33-1003a35.

³²⁴ *Lectio incerta*.

³²⁵ *Non inveni*.

inferioris; sed ens includitur in Deo; ergo aliquid accidens includitur in Deo, tum etiam quia multa non possunt non esse simul que distinguntur realiter, ideo fundamentum Scoti videtur esse falsum, ut duo correlatiua, que non possunt esse unum sine alio et tamen distinguntur realiter.

Ad primum respondetur quod non est inconueniens quod accidens sit in Deo: non accidens proprie, quia passio non dicitur esse accidens predicamentale, quod diffinitur³²⁶ accidentis esse est inesse, sed bene aliquod accidens predicabile³²⁷ quia etiam Scotiste ponunt in diuinis aliquam distinctionem ex natura rei.

Sed contra predicta arguitur quod ens non habeat veras passiones, quia omne quod habet veras passiones habet aliquod medium per quod demonstrat passiones de se; sed in ente nullum est; ergo et cetera.

Respondetur quod diffinitio est duplex: quedam dicitur 'quid est', alia 'propter quid est'. Diffinitio 'quid est' dicitur illa que denotat quidditatem rei, que est composita ex quid et quali. Alia, 'propter quid est', est que est omne illud quod dicit causam et isto modo ista est huiusmodi et cetera. Et dicit Antonius Andreas quod passiones habent ordinem, sicut in littera licet videre. Tamen istud est contra mentem Scoti, qui dicit quod omnes passiones immediate fluunt ab ente et una non demonstratur de ente per aliam, sed omnes sunt indemonstrabiles, quia omnes secundum Scotum faciunt propositiones immediatas cum ente, ut veritas³²⁸ est ens, est immediata, et sic de aliis, et per consequens indemonstrabiles, quia non habent medium per quod possint demonstrari. Et ideo, si diceretur contra, quia quod est perfectionis in scientia non debet negari in scientia perfectissima; sed posse demonstrare passionem est perfectionis in qualibet scientia; ergo et cetera. Dicitur quod methaphisica, quoad proprias passiones, non dicitur esse scientia, sed intellectus; modo intellectus est perfectior habitus quam scientia, quia, cum omnis causa equiuocata totalis sit perfectior suo causato, et premissa sint cause equiuoce ipsius conclusionis et scientie, sequitur quod est perfectior habitus. potest tamen methaphisica concedi scientia quoad hoc, quia potest demonstrare passiones suas de suis inferioribus per subiectum tanquam per medium, ut unitatem [160r] de homine tanquam per medium. Et ideo dicendum est quod Antonius Andreas non sumpsit demonstrationem proprie, sicut debet sumi et sicut diffinit Philosophus, II Posteriorum, sed large, ideo concedit per unam passionem posse aliam demonstrari.

<Ad secundum>

³²⁶ *Addit quod sed delevit.*

³²⁷ *Probabiliter scripsit predicabilis tale et postea delevit tale.*

³²⁸ *Scripsit veritatem.*

Ad secundum, quod proprietas in scientia et ad hoc quod aliqua scientia dicatur propria, sufficit quod demonstret passionem formaliter sumptam de subiecto formaliter sumpto per medium formaliter sumptum, ut verbi gratia hec conclusio, terra est rotunda, potest demonstrari a philosopho et methaphisico, tamen philosophus sumet rotunditatem formaliter quantum ad suam formalem rationem pertinentem ad philosophiam naturalem de terra formaliter sumpta, per medium formaliter sumptum. Similiter homo a philosopho naturali, morali, methaphisico et medico considerari potest, tamen a medico sub alia ratione formali: demonstrabit enim alias passiones per aliud medium formaliter sumptum, licet materialiter sit unum et idem. Et ideo dicitur, III De Anima, secantur scientie quemadmodum res formaliter scilicet consideratas, et quantum ad rationes eorum formaliter sumptas³²⁹. Et ideo, licet in methaphisica res que tractantur materialiter <sint> communes aliis scientiis, sub tamen alia ratione formali tractantur in methaphisica, et aliud medium formaliter sumptum habet methaphisicus quam habeant alie scientie.

Ad tertium:

Nullum subiectum est in potentia contradictionis, et cetera. Obmissis multis aliis rationibus, respondet Antonius Andreas quod oportet imaginari quia ille due passiones distincte quantum ad illud quod significant sunt unica, et in unica conueniunt innominata tamen, sicut dicit Philosophus quod medium contrariorum relinquitur³³⁰ per hoc quod non est istud nec illud; sic similiter passio adequata enti est quod nec est accidens quantum est ex se, nec potentia, nec necessarium, nec contingens, imo est indifferens, et ideo est innominata illa passio media in qua conueniunt, et illa est unica. Et de omnibus entibus verificantur tales passiones, verbi gratia illud quod nec est actus nec potentia conuenit enti in quantum ens. Actus vero uel potentia entibus inferioribus...

Quid sit realitas secundum Scotistas.

Realitas secundum Scotistas potest sumi dupliciter: uno modo a re reali transcendentem siue ab ente transcendentem, ut ens diuiditur in ens in anima et ens extra animam. Et sic talis realitas potest sumi ab ente extra animam ita quod dicamus, omne illud quod est extra animam esse realitatem, et illud quod non est per actum collatum intellectus est realitas et sic quiditas. Ratio formalis, conceptus formalis, realitas, idem sunt, et isto sumitur realitas pro omni illo quod potest predicari essentialiter de aliquo, et essentialiter includi in illo, ut omnia genera subalterna et species.

³²⁹ ARISTOTELES, *De Anima*, lib. III, cap. 8, 431b.

³³⁰ *Forsitan sic scripsit, sed legi non potest.*

Alio modo sumitur realitas a re per modum abstracti et tunc non omne quod est extra animam habet realitatem, sed illud quod est per modum abstracti et primo, quod est quidam modus intrinsecus, in Socrate per quem omnia que sunt in eo dicuntur ab una realitate et omne per modum abstracti dicitur quod per se potest existere sine reliquo ut sit totum, ut Socrates, Plato.

Ad argumenta principalia.

Primum argumentum principale erat istud: unius scientie realis est unum subiectum reale; sed ens actu ut commune Deo et creature non est unum reale; ergo et cetera. Maior habet duas partes, ideo dupliciter eam probat. Primo quod unius scientie sit unum subiectum, et arguit sic: [160v] contingit uno habitu specie uti uno actu; cum enim habitus fiat ex frequentatis actibus et naturaliter habitus inclinatur in actus unius habitus secundum speciem, est unus actus secundum speciem ut istius habitus siue scientie quod omnis homo est risibilis contingit uti isto actu quod actu scio quod homo est risibilis cuius actus est tantum subiectum, scilicet, homo risibilis, ergo unius scientie est unum subiectum siue unius habitus. Et³³¹ etiam patet secunda pars, quia obiectum causat scientiam et mensurat et est causa equiuoca scientie, non prestantior ipsa, ergo non potest esse quod sit ens rationis: nullum enim mensuratum est perfectius³³² sua mensura, ideo non potest ens rationis commune <perfectius esse> scientie realis. Minor probatur, quia Deus et creatura sunt se totis distincta, ergo nihil habent commune uniuocum in quo conueniant; ergo, ens commune Deo et creature non est unum reale, ideo nec scientia.

Solutio:

Ad huius intelligentiam debetis notare quod V Methaphisice Philosophus, capitulo de diuerso, dicit quod aliqua sunt differentia et aliqua primo diuersa³³³. Differentia sunt que in aliquo conueniunt et in aliquo differunt, ut homo et asinus conueniunt in animali et differunt suis propriis differentiis. Diuersa vero que in nullo uno conueniunt. Et ista sunt duplicia: quedam que in nulla forma una eiusdem generis conueniunt, et dicuntur ‘se totis subiectiue’ diuersa; quedam que in nullo predicato ‘in quid’ conueniunt, et tunc dicuntur ‘se totis obiectiue’ diuersa. Et ideo optime declarat Scotus³³⁴ quedam sunt distincta ‘se totis obiectiue’, quedam ‘se totis subiectiue’, et illa dicuntur distincta ‘se totis subiectiue’, id est, subiecto quecumque non conueniunt in aliqua una natura eiusdem generis. Et sic dicimus omnia decem predicamenta esse distincta ‘se totis subiectiue’, quia nulla est una natura eiusdem generis in quo conueniant, et non solum decem predicamenta, sed etiam quicquid continetur sub uno predicamento a

³³¹ *Lectio incerta.*

³³² *Scriptis perfectior.*

³³³ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 9, 1017b27-1018a12.

³³⁴ *Addidit decem, sed nescio quid iste numerus indicare vult.*

quocumque continetur sub alio predicamento, ut homo et albedo dicuntur esse distincta ‘se totis subiectiue’ in subiecto, quia nullam unam naturam habent eiusdem generis in qua conueniant. Non tamen sic dicimus de homine et leone: homo enim et leo conueniunt ‘se totis subiectiue’, quia dicunt aliquam naturam communem eiusdem generis eis, ut animam sensitivam que est communis et homini et leoni; similiter animalitas et rationalitas sunt idem subiecto ut in homine sunt idem subiecto ‘se totis subiectiue’, quia habent naturam communem eis et sunt idem subiecto, ut in homine sunt idem realiter, et sic ens et unum sunt idem ‘se totis subiectiue’, quia dicunt unam et eandem naturam, et sunt una res. Aliqua dicuntur esse differentia ‘se totis obiectiue’, et sunt quecumque non habent aliquod predicatum uniuocum de eis dictum, sicut dicimus quod ens et unum differunt ‘se totis obiectiue’³³⁵, quia non habent aliquam quiditatem dictam de eis, sicut ens et unum differunt ‘se totis obiectiue’³³⁶, ultime differentie specificæ cum genere, et ultime differentie indiuiduales cum specie. Animalitas, enim, et rationalitas, licet sint idem ‘se totis subiectiue’, differunt tamen ‘se totis obiectiue’ quia nullum communem predicatum habent ‘in quid’ quod de eis dicatur, et ideo aliqua dicuntur ‘se totis subiectiue’ idem, que differunt ‘se totis obiectiue’, ut unum et ens; aliqua differunt ‘se totis subiectiue’³³⁷ et sunt idem ‘se totis obiectiue’, ut decem predicamenta [161r], et ut homo et albedo. Secundo est notandum, quod habemus istos terminos: res realis et modus intrinsecus. Res dicitur dupliciter: uno modo transcendentem et per modum predicati, et tunc idem est cum ente extra animam, ut [illud] dicatur ens extra animam, omne illud quod non est per actum collectiuum intellectus et quod est in naturam, et tali modo dicitur realitas, etiam quod illud dicitur realitas primo modo, omne quod non est per opus intellectus collatiuum; et tunc realitas, quiditas, ratio formalis, conceptus formalis est idem. Aliomodo sumitur res per modum predicati, que solum est in specie et indiuiduum, etiam illud quod potest per se existere sine alio et habere esse per se et esse reale tale, et ideo non quecumque realitas est res secundo modo dicta. Modus intrinsecus est intensio uel³³⁸ aliqua adicio necessario consequens rem, uel perfectio talis rei ut dicimus albedo ut tria, illud ut tria est modus intrinsecus talis albedinis. Dicit enim tantum gradum perfectionis et ideo modus intrinsecus rei nihil aliud est nisi perfectio talis determinate rei, et ideo gradus ut decem perfectionis in homine esset etiam modus intrinsecus homini, similiter finitas uel infinitas perfectionis in Deo uel creaturis dicuntur modi intrinseci talis rei, per modum substracti sumendo rem.

Et ideo nota bene quid dicit Antonius Andreas in solutione, quia primo aspectu difficilia.

³³⁵ *Scriptis subiectiue sed correxit.*

³³⁶ *Scriptis subiectiue sed correxit.*

³³⁷ *Scriptis obiectiue sed correxit.*

³³⁸ *Addidit remissio ad sed delevit.*

Ad secundum nota quod, licet Antonius Andreas in solutione istius argumenti faciat multas solutiones, tamen Scotus unico verbo optime dicit quod aliqua per se primo considerantur ab aliqua scientia, sicut subiectum formale et ratio formalis, aliqua ut partes integrales uel subiectiue, aliqua uero ut essentialiter attributa ad subiectum primum. Tunc ergo ad rationem illud quo formaliter scientia denominatur et distinguitur est subiectum primum in tali scientia, est falsissima: non pro quolibet per se consideratum in scientia naturali distinguitur scientia naturalis ab aliis scientiis, et tamen non quolibet est subiectum in tali scientia, sed oportet istud addere, scilicet, illud quo primo et per se scientia formaliter³³⁹ distinguitur et denominatur est subiectum in tali scientia. Ista est verissima, sed tunc minor est falsa; sed ens non est illud quo primo et per se scientia methaphisica formaliter distinguitur, negatur. Tamen probatur quia Philosophus, VI Ethicorum, distinguit scientias tres reales per illud quod formaliter consideratur³⁴⁰, concedo, sed non per illud quod primo et per se consideratur in tali scientia. Solum enim subiectum formale, id est, ratio formalis subiecti in tali scientia formaliter distinguitur; si distinguitur per alia, non per illud quod est primo et per se consideratum, sed per illud quod per se est consideratum.

Queritur utrum ex experimentis generetur ars et cetera.³⁴¹

Ubi dicit ‘his dictis respondeo ad questionem’³⁴², nota bene: istud dicendum, quod est de mente Scoti et regula generalis, quod nulla cognitio incomplexa siue terminorum siue principiorum potest esse absque sensitua. Fantasmate enim habito a sensibilibus, intellectus agens simul cum fantasmate, tanquam due cause partiales, causant speciem intelligibilem, et illa reponitur in intellectu possibili. Intellectus possibilis intelligit albedinem in quantum albedo est, mediante tali specie. Ideo semper de necessitate requiritur fantasma, a quo abstrahatur species intelligibilis, ideo semper notitia sensitua. Et non est imaginandum quod intellectus agens imprimat aliquam formam spiritualem ipsi fantasmati, mediante qua ipsum sit aptum immutare intellectum, et ideo non est [161v] imaginandum quod istam formam faciat nec recipiat, quia³⁴³ sub istis conditionibus materialibus immutet ipsum intellectum, quia hoc esset impossibile cum tunc non esset proportio immutantis ab immutabili. et ideo oportet³⁴⁴ ponere sicut est verum quod intellectus agens isto modo dicitur causare speciem, quia dicitur coadiuuare ad causandam

³³⁹ *Addit scientia.*

³⁴⁰ *Forsitan ARISTOTELES, Ethica Nicomachea, lib. VI, caps. 3-4, 1139b14-1140a24.*

³⁴¹ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 5, nn. pp.

³⁴² *Idem.*

³⁴³ *Scripsit quia.*

³⁴⁴ *Lectio incerta.*

speciem et isto modo intelligitur iradiare, non quod aliquod sibi lumen³⁴⁵ tribuat, sed quod, simul cum tali fantasmate, dicitur concausare speciem. Tamen facit hoc intellectus agens, quod dat tali speciei esse immateriale, quod non posset facere per se fantasma. Ideo ista dicta Antonii Andree hic non sunt secundum communem opinionem, nec secundum mentem Scoti.

Nota: isto modo ars generatur ex experimentis, quia non oportet habere³⁴⁶ experimentum de omnibus singularibus, sed de aliquibus, cum aliquibus circumstantiis, verbi gratia: ego scio quod dedi hanc medicinam, scilicet, reubarbarum Socrati colerico et iuva<vi>t, et similiter Platoni. Et video quod quantumcumque varietur in accidentibus semper producit illum effectum ut in <...>³⁴⁷ et aliis; arguo quod hoc venit a tali forma medicine, scilicet ille effectus et quod naturaliter agit, et ideo aliter non potest agere nec aliquem effectum producere. Ideo formo, ex istis experimentis habitis <et> ex memoriis, unam propositionem uniuersalem, que dicit ‘omne reubarbarum est purgatiuum colere’; et ideo ex talibus experimentis fit ars demonstratiue ‘quia’, etiam ‘a posteriori’. Postea, scito isto et habita cognitione ‘quia’ de arte et cognita arte per demonstratione ‘quia’, postea intellectus inuestigat, verbi gratia causam illius effectus, et tunc habet proprie artem ‘propter quid’, ut: omne tale mixtum habens talem formam purgat³⁴⁸ coleram; reubarbarum est huiusmodi; ergo et cetera. Et ideo isto modo experimentis generatur ars, non quod experimenta sint cause artis, sed ocasionalia siue instrumentalia ad cognitionem artis.

Ad secundum, a sensibus non est expectanda sincera veritas, verum est tanquam a principali causa, sed bene ocasionali, ita quod dicimus quod quantumcumque sensus deciperetur, ubi intellectus haberet perfectam noticiam terminorum, nunquam erraret, et ideo ab illis non est expectanda sincera veritas. Verbi gratia, licet visus videat baculum in aqua medium, et medium extra aquam, quantumcumque iudicet eum fractum, ubi tamen intellectus perfectam noticiam haberet terminorum, nunquam decipitur³⁴⁹. Intellectus enim habet istam propositionem infalibilem, quod nullum durum frangitur a molli ei cedenti, ubi non sit aliqua proprietas occulta, quia dicimus sanguinem hirci tangentem adamantem frangere ipsum; ubi ferrum non posset illud frangere. Hoc tamen est proprietatis occulte, et ideo habet talem propositionem infalibilem, ex qua concludit baculum non esse fractum, cum sit durum, aquam vero molem et cedentem, et inter ea nullam concurrere proprietatem occultam, ideo iudicat contrarium, ideo a sensibus non est expectanda sincera veritas, id est, quod sincera veritas non habetur per sensus tanquam per

³⁴⁵ *Addidit sibi sed delevit.*

³⁴⁶ *Scripsit habentem.*

³⁴⁷ *Legi non potest.*

³⁴⁸ *Scripsit et cetera sed delevit.*

³⁴⁹ *Idem exemplum invenitur in Scoto: IOANNES DUNS SCOTUS, Ordinatio, I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 243 (Vat. III, pp. 147-148).*

causas principales, sed ocasionales et presupositas, et quantumcumque sensus non erret circa proprium obiectum, propter istud non habetur veritas sincera que est de immutabili.

Utrum expertus habens artem certius operetur artifice non experto³⁵⁰

Diximus bene superius quomodo expertus dicitur ille quia habet quemdam habitum [162r] ex multis memoriis siue experimentis acquisitum mediante aliqua propositione, ut dedimus exemplum ex eo quod ego uideo quod reubarbarum contulit Socrati laboranti febre terciana et Petro et Ioanni, et habeo hanc propositionem, quod quando aliquis effectus prouenit ab aliquo in specie, forma, quantumcumque varietur in accidentibus, semper producit eundem effectus, ex istis ellicio quod omne reubarbarum purgatiuum est colere.

Et nota quod ars duobus modis sumitur: uno modo prout distinguitur contra alios³⁵¹ quatuor habitus positos a Philosopho, VI Ethicorum³⁵², et istorum duo sunt practici, scilicet, ars et prudentia. Prudentia est circa agibilia; ars uero circa factibilia, et tunc ista est ars mechanica, et tunc <artifex> non distinguitur contra expertum. Aliomodo sumitur ars generaliter pro omni scientia, et sic dicimus artifices omnes inuentores cuiuscumque scientie. Et sic sumitur hic, et tunc non distinguitur contra istos quandoque habitus, et differt ab experto, quia iste artifex habet noticiam de universali ‘propter quid’ et ‘a priori’. Artifex uero ‘a posteriori’, et ideo propterea inter se differunt artifex et expertus, et ideo hic Philosophus comparat artificem expertum ad ipsum non expertum.

Utrum actus omnes et generationes sint circa singularia.³⁵³

Duplex est actio: quedam que est predicamentum actionis distinctum contra alia predicamenta, et talis actio non est nisi quidam respectus quo agens dicitur agens, et talis respectus denominat ipsum agens et est in agente. Alia est actio quedam que dicitur actio acta que quidem actio acta nihil aliud est quam forma inducta in passum per ipsum agens, et ita forma substantialis, quantitas, qualitas, relatio, possunt dici actiones acte, quia forme inducte ab agente in ipsum passum. Et ista actio acta diuiditur, quia quedam est immanens, quedam dicitur esse transiens. Actio acta immanens dicitur esse illa quam agens produciens non producit in

³⁵⁰ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 6, nn. pp..

³⁵¹ *Scrpsit alias.*

³⁵² ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. VI, cap. 3, 1139b15-1139b18.

³⁵³ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 7, nn. pp..

aliquod passum distinctum a se ipso, imo ipsum idem est agens et passum, non tamen sub eadem ratione, ut intelligere, quod efficitur ab ipso intellectu possibili et recipitur in ipsum idem intellectum possibilem, et secundum alios efficitur ab intellectu agente et recipitur in intellectu possibili, saltem sufficit quod non recipiatur in aliquod distinctum realiter a se ipso, licet formaliter; similiter idem sensus est agens et passus³⁵⁴; licet non secundum eandem rationem sicut agens et passuum, et ideo non oportet ponere sensum agentem ut aliqui ponunt, quia idem sensus est patiens producens intellectionem. Alia est transiens, id est, producta in aliquod distinctum realiter ab ipso agente.

Ad primum argumentum clara est responsio.

Ad secundum nota quod dicit Antonius Andreas est bene dictum. Tamen dici potest quod generatio et motus possunt sumi dupliciter: uno modo prout dicunt actum, et tunc conueniunt singularibus; alio modo prout dicunt aptitudinem, et tunc generatio et corruptibilitas possunt optime demonstrari de ipso subiecto generabile et etiam corruptibile. Et ita soluit argumentum. Ubi Antonius Andreas adducit tria inconuenientia: primo quia tunc sequeretur quod non esset differentia inter sensum et intellectum, quia utrumque apprehendit uniuersale; secundum quod tunc uniuersalitas prederet actum intellectus, quia, si uniuersale prederet actum sensus et actus intellectus prederet actum sensus, ergo etiam prederet actus intellectus, quod est [162v] contra Commentatorem: intellectus est qui facit uniuersalitem in rebus. Tertium inconueniens, quia sensus est aliquod obiectum per se secundum aliquam rationem, secundum quam impossibile est potentia augere tale obiectum, et cetera.

Ad primum, pro materia uniuersalis, debemus intelligere quod uniuersale est duplex, scilicet uniuersale logicum et uniuersale methaphisicum. Uniuersale methaphisicum diuiditur, quia quoddam est uniuersale in actu, quoddam uniuersale in potentia, et istud uniuersale methaphisicum tam in actu quam in potentia est uniuersale realissimum. Uniuersale in potentia est quelibet natura que non est 'hec' et singularis se ipsa, et tunc illa que habent unitatem specificam, que quidem est passio talis nature specificae, scilicet illa unitas; et consequitur illam naturam specificam, ex eo quod illa natura non est 'hec' nec diuisibilis per differentias specificas et essentielles, ideo attribuit sibi illam³⁵⁵ unitatem specificam. Ita etiam de unitate generica, quia est diuisibilis in plures differentias essentielles, et ideo est minor unitas, quia includit maiorem multitudinem, et unitas transcendens siue <...>³⁵⁶, ut dicit Philosophus, VI

³⁵⁴ *Scripsit passum sed correxit.*

³⁵⁵ *Addidit naturam sed deleuit.*

³⁵⁶ *Legi non potui.*

Methaphisice, capitulo de uno³⁵⁷, et ita omnia ista dicuntur uniuersalia in potentiam. Quelibet ergo natura que non est seipsa ‘hec’ nec singularis, sed includit cum ea multitudinem, est uniuersale in potentia. Uniuersale in actu dicitur esse illud quod concipitur ab intellectu, non tamen per actum collatiuum, sed per actum conceptiuum, et tunc dicitur uniuersale in actu, et illud est quod dicit Philosophus, I Posteriorum: ‘uniuersale est unum in multis et de multis semel’³⁵⁸. Illud quod est unum in multis est uniuersale in potentia, et tale uniuersale in actu dicitur ens realissimum: propter hoc enim quod concipitur species recto intellectu non tollitur ei realitas, et istud in intellectu est subiectiue, et habet se in ratione obiecti intellectus. Et ideo quando ego dico ‘Socrates est homo, Plato est homo’, non uolo dicere quod Plato sit ille idem homo qui est Socrates, quia est impossibile quod illa una et eadem natura realis adequate sit in Socrate que est in Platone, sed uolo dicere quod Socrates est homo et Plato³⁵⁹ ille homo conceptus ab intellectu, ita quod homo, ut habet rationem concepti ab intellectu, concipitur tanquam una natura existens essentialiter in Socrate et in Platone et predicabilis de illis. Et ideo illud est uniuersale in actu, quelibet natura concepta ab intellectu, que prius erat uniuersale in potentia. Et ideo concedo quod tam sensus quam intellectus conueniunt in hoc, quod obiectum sensus, <sicut obiectum intellectus>, est uniuersale; tamen obiectum sensus est uniuersale in potentia et obiectum intellectus est uniuersale in actu. Est tamen differentia, quia obiectum sensus est solum obiectum ita sensus quod non actus sensus, id est, separationis, sed tamen obiectum intellectus est ita obiectum intellectus quod est actus intellectus.

Ad secundum, quod uniuersalitas prederet omnem actum sensus, et ideo intellectus, concedo. Imo est notandum quod, antequam sit uniuersale in actu, sit uniuersale in potentia, a quo moueatur intellectus ad causandum uniuersale in actu. Et Commentator intelligit de uniuersali in actu, tamen potest esse ante actum intellectus uel sensus aliqua unitas realis minor unitate numerali.

Obicit magister quod illa unitas obiecti sensus sit uniuersale in actu quod potest predicari de pluribus, siue est aptum natum predicari de pluribus. Respondit magister et bene, quia est aptum aptitudine remota, fit tamen aptum aptitudine propinqua per intellectum. [163v]

Tertio³⁶⁰, quia uniuersale est uniuersale uel singulare; non singulare; ergo uniuersale, dicitur quod non est uniuersale in actu nec singulare, sed uniuersale in potentia, sicut dicit Auicenna: ‘equinitas est tantum equinitas, nec est una nec plures’³⁶¹, id est, non est una singularis nec plures, sed tamen est uniuersale in potentia.

³⁵⁷ *Reuera* ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. V, cap. 6, 1016a17-1016a32.

³⁵⁸ ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 11, 77a5-77a9.

³⁵⁹ *Addit est sed delevit.*

³⁶⁰ *Scripsit secundo.*

³⁶¹ AVICENNA, *Philosophia Prima*, Venetiis, 1508, lib. V, cap. 1, f. 86vA.

Ad quartum, Socrates per se est homo; Socrates per se sanatur; ergo homo per se sanatur, dicitur quod ex pluribus particularibus nihil sequitur in tertia figura, nisi gratia materie, ut dicendo: ‘Socrates per se est animal; Socrates per se est homo; ergo homo est per se animal’. Tamen gratia forme non valet. Ista est responsio logica, tamen non videtur euacuare totam difficultatem, et ideo dicemus quod ibi variatur ‘per se’, ita quod non uniformiter accipitur in maiori et minori. Nam in maiori determinat inherentiam necessariam predicati ad subiectum ‘primo modo dicendi per se’, Socrates per se est homo. In secunda vero, ‘Socrates per se sanatur’ non uult dicere quod sanatio insit per se et essentialiter, et ut determinat inherentiam sed intelligitur per se, id est, non per alium, id est, primo ita quod sanatio primo conuenit Socrati et per Socratem conuenit aliis et non Socrati per aliud, et hec est differentia inter accidentia propria et communia, quia communia primo conueniunt in indiuiduis, secundo speciei per indiuidua; ideo homo sanatur quia Socrates sanatur, sicut dicit Philosophus ibi in textu, non enim hominem sanat medicus, sed Calliam uel Socratem cui accidit esse hominem. Propria vero sunt econuerso.

Ad ultimum nota quod propositio Philosophi debet intelligi in sensu in quo fit, non in sensu quem facit: nam dicendo actus et generationes sunt circa singularia reddendo singula singulis, ita quod hec actio circa hoc singulare et hoc circa illud et cetera. Et actus simplicis in communi circa singulare in communi, et actus vagus circa singulare vagum, ut visio in communi vaga, circa singulare vagum, ut ‘hic homo’ est singulare vagum, ‘hec visio’ est singulare vagum, quia predicatur de multis subiectis³⁶² secundum vocem communem, ut ‘Socrates est hic homo’, ‘Plato est hic homo’, ‘<A> visio est hec visio’, ‘B visio est hec visio’, et cetera.

Utrum obiectum per se sensus sit aliquid sub ratione singularitatis³⁶³

Clara et pulchra est solutio, si bene inspicias.

Utrum methaphisicus consideret omnes quiditates rerum in particulari³⁶⁴

Et ideo, quoniam Antonius Andreas non bene determinat hanc questionem, non secundum veritatem et secundum mentem Scoti dicitur: ex methaphisico non solum omnes quiditates

³⁶² *Aliquid scripsit sed legi non potest.*

³⁶³ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 8, nn. pp..

³⁶⁴ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 9, nn. pp..

rerum in uniuersali considerat, ut quiditatem bouis, leonis, et cuiuslibet nature simpliciter et absolute inquantum entia sunt, quia in hoc nullus discrepat, sed etiam omnes quiditates rerum in particulari; tamen quiditates tales non secundum omnem rationem formalem considerat. Ubi est notandum quod, sicut dicit Philosophus, VI Metaphisice, tres sunt habitus primi reales genere distincti, scilicet methaphisica, mathematica et naturalis³⁶⁵, et quisque istorum habituum habet proprium suum subiectum et modum considerandi; et ideo, quia dicit Philosophus, “secantur scientie quemadmodum et res de quibus sunt <scientie>”³⁶⁶. De homine, enim, varia potest haberi consideratio, scilicet: homo inquantum est compositum ex anima et corpore susceptivo illius anime, subicitur considerationi philosophie naturalis³⁶⁷, et est principium [163r] motus et quietis; inquantum vero est sui ipsius dominus est de consideratione philosophie moralis, que est alterius generis subiecti; inquantum est compositus ex ultimo actu et ipso genere, ut animal rationale, est de consideratione methaphisici. Methaphisicus, ergo, considerat omnes quiditates rerum in particulari, non tamen considerat illas nisi secundum rationes methaphisicas, quia aliter esset omnis scientia, quod est impossibile, non tamen secundum omnes rationes possibles considerari, cum de una et eadem re sint varie et distincte considerationes, et ideo de linea aliter considerat mathematicus inquantum mathematicus, aliter methaphisicus, quia de linea mathematicus nihil aliud considerat nisi secundum mathematicas rationes et passiones, ut quia est longitudo sine latitudine et profunditate; non enim considerat mathematicus utrum sit quantitas continua uel discreta, utrum sit de predicato substantie aut quantitatis; ergo, cum arguitur eiusdem scientie est considerare superius et inferius, verum est secundum eandem rationem considerando superius secundum quam consideratur inferius. Verbi gratia, methaphisicus considerat ens inquantum ens simpliciter et absolute, ut abstrahit a materia³⁶⁸ sensibili et intelligibili; ita etiam considerando quiditatem hominis istomodo, etiam ad eandem scientiam pertinere conceditur <homo>; homo enim, consideratus secundum propriam quiditatem ut animal rationale, ad quam sequuntur passiones, est considerationis metaphisici. Et ista est vera sententia Scoti, in libris Sententiarum. Ita licet aliqui dicant a posterioribus³⁶⁹ dicere in questionibus suis super methaphisicam³⁷⁰, dicendum est, si ita est quod in aliquibus in predicto loco locutus est secundum communem opinionem, ut fecit in Universalibus et Predicamentis. In libris vero Sententiarum, secundum propriam sententiam.

³⁶⁵ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. VI, cap. 1, 1026a18-1026a19.

³⁶⁶ *Idem*, *De anima*, lib. III, cap. 8, 431b24-25.

³⁶⁷ *Scriptisit naturali*.

³⁶⁸ *Scriptisit accidentia sed correxit*.

³⁶⁹ *Lectio incerta*.

³⁷⁰ *Addidit ad quod sed delevit*.

Utrum magis universalia sint magis difficilia ad cognoscendum.³⁷¹

Nota quod, quantum sufficit ad mentem Philosophi, I Phisicorum, quod magis universalia sunt magis nobis nota³⁷², ibi Philosophus non innuit istam dubitationem, nec ex eius dictis habetur utrum magis universalia sint nobis magis nota minus universalibus, sed Philosophus, volens tradere ordinem doctrine philosophie naturalis, inquit quod cognitio nostra incipit a magis universalibus: si enim nos uelimus cognoscere quid est planta, cognoscimus et inquirimus ex magis universalibus, ut, verbi gratia, primo inuenimus [quod] ex eius operationibus et proprietatibus quod est corruptibilis et generabilis ac vegetabilis. Ex istis operationibus primo concludimus quod habet quatuor causas, scilicet efficientem, materialem, formalem et finalem, universales causas considerando; secundo uenimus ad cognitiones esse particularis, et iste est intentus ordo a philosopho naturali, quod in ordine cognitionis nostre, primo uenimus ad cognitionem magis universalis, postea minus universalis, ut comento 1 et comento 3 Phisicorum³⁷³, et vide que dicunt comento 2 IV Methaphisice³⁷⁴. Sed, quantum ad mentem Philosophi in proposito, nos possumus dicere quod magis universalia sunt difficiliora ad cognoscendum, non solum intelligendo de magis universalibus quoad causalitatem siue quo ad esse, sed etiam quo ad cognoscibilitatem, sicut Deus et intelligentie, sed etiam quo ad predicando, intelligendo quod magis universalia sint difficiliora ad cognoscendum, quia difficilimum est considerare quiditates eorum et proprietates et proprias passiones, et ad istum intellectum [164r] concedere possumus quod species specialissima secundum conceptum eius quiditatum considerata et secundum proprias eius passiones et propria accidentia et, id est³⁷⁵, quantum ad eius distinctum conceptum, est difficilima³⁷⁶ ad cognoscendum, et magis difficilis quam quodcumque universale, quia passiones, verbi gratia, hominis et eius differentiam ultimam ac omnes eius species et proprietates considerare est difficilimum, et ita de qualibet specie specialissima, ut de boue, de hac planta est difficilimum cognoscere; quantum ad eius perfectam quiditatem et eius proprietates et eius proprias passiones scire, et hoc est difficilimum et quasi impossibile, cum differentie rerum seu specierum specialissimarum sint nobis ignote, ideo qui omnes species et naturas rerum cognosceret et proprietates earum ac virtutes, esset

³⁷¹ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 10, nn. pp..

³⁷² ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 1, 184a17.

³⁷³ *Reuera* AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562, lib. I, cap. 2, com. 2-3, ff. 6vK-7rD.

³⁷⁴ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. IV, cap. 2, com. 2, ff. 65rD-66rD.

³⁷⁵ *Addit ad sed delevit.*

³⁷⁶ *Scripsit difficilissima sed correxist.*

perfectissimus philosophus, et ideo isto modo difficilimum cognoscere magis universalia quam minus universalia, comprehendendo per minus universale speciem specialissimam. Scire, enim, hominem uel plantam in quantum ens facillimum est, et alia; sed scire quoad quidditates et essentias rerum, hoc est difficilimum, et isto modo intelligendo passiones et proprietates, quanto sunt tales passiones magis universalium, tanto sunt difficiliore ad cognoscendum, ut proprietas animalis est moueri motu progressiuo, hoc est facillimum cognoscere, et ideo maxime difficilia sunt ad cognoscendum minus uniuersalia quantum ad eorum species, et quidditates et proprias naturas. Ille enim tunc erit optimus methaphisicus qui omnium rerum perfectas quidditates et naturas cognoscet. Istud tamen uolo innuere quod cognoscere etiam magis universalia quo ad predicationem quo ad omnes quidditates et perfectiones que eis conueniunt est difficilimum.

Et ideo auctoritas Philosophi, ‘maxime universalia sunt ad cognoscendum difficiliora’, potest ampliari non solum ad uniuersalia quo ad cognoscendum, sed ad universalia quo ad predicationem, et hoc quo ad essentias rerum ac eorum perfectas naturas. Et ideo methaphisicus est sapientissimus, quia non solum considerat que maxime sunt remota a sensu, sed alia secundum perfectas naturas et quidditates rerum.

Utrum methaphisica sit scientia practica uel speculatiua³⁷⁷

Nota ad plenariam huius intelligentiam quod Averroes³⁷⁸, VI Methaphisice, distinguit habitum siue scientiam, in comento 1, in speculatiuam et operatiuam, et operatiuam in actiuam et factiuam³⁷⁹. Ideo debetis notare quod ‘praxis’ grece idem est quod ‘operatio’ latine et ultra aliud, quod Aristoteles, VI Ethicorum, diuidit habitum in quinque habitus et illorum quinque duo sunt practici, scilicet, ars et prudentia³⁸⁰. Prudentia est recta ratio dirrigens apertum ad agibilia, ars uero ad factibilia, ut sunt artes mechanice. Et prudentia, ut ponunt philosophi morales, habet tres partes: primo habitum dirrigentem in gubernationem proprie persone ut quod recte est uiuendum et honeste – et iste habitus constituit librum Ethicorum siue in illo est subiectum –, et in habitum dirigentem in gubernatione familie – et sic constituit librum Eonomicorum –, uel in habitum dirrigentem in gubernatione ciuitatis siue regni – et sic habemus librum Politicorum –. Et tales habitus dicuntur noticiae practice, quia dirrigunt apertum ad taliter uel taliter operandum quoad operationes immanentes; ars uero mechanica quoad

³⁷⁷ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 11, nn. pp..

³⁷⁸ *Scripsit* Aristoteles.

³⁷⁹ *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. VI, cap. 1, com. 1, ff. 144rD-145rC.

³⁸⁰ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. VI, cap. 3, 1139b15-1139b18.

operationes transeuntes, ut recta ratio dictat quod omne bonum est prosequendum, sed dare pecuniam est bonum pauperibus indigentibus cum omnibus circumstantiis. Maior est in intellectu et appellatur noticia practica, et illa dicitur recta ratio seu prudentia. Ars similiter dicitur habere suum habitum directiuum operationis, ut ars domificatoria in intellectu artificis existens dirrigit artificem [164v] ad bene constituendam domum, et isti sunt duo habitus practici. Alii vero sunt habitus speculatiui, scilicet sapientia, scientia, intellectus, qui habent sub se istos tres habitus, scilicet phisicam, methaphisicam, mathematicam, et isti habitus sunt realissimi. Alii vero sunt habitus rationales, ut grammatica, logica, rethorica, et ideo soli illi duo habitus generati, scilicet prudentia et ars, dicuntur habitus practici, quia soli illi dirrigunt apetitum in aliquam operationem extra se siue immanentem siue transeuntem. Et ideo videamus diffinitionem ‘praxis’, que est: praxis est actus alterius potentie quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus ellici conformiter intellectui recto ad hoc quod sit rectus³⁸¹ et cetera.

Nam actus intellectus non dicitur esse praxis, quia per actum intellectus intellectus non dicitur tendere extra se, nec dicitur dirrigere in operationem aliquam; et si diceretur ‘unus actus intellectus dirrigitur in alterum’, ut, verbi gratia, actus intellectus quo intelligit terminos dirrigitur in actum quo intelligit propositiones et principia, quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, per Philosophum, et actum intellectus quo intelligit propositiones in actum intellectus quo intelligit premissas; ergo talis actus dicitur noticia practica, actus vero cognitionis³⁸² praxis, dicitur quod non valet, et quod verum est quod omnis praxis dirrigitur ab aliquo quia a noticia practica, non tamen valet, econverso, omne quod dirrigitur ab aliquo est praxis, quia universalis affirmatiua non convertitur in universalem affirmatiuam simpliciter, quia est fallacia consequentis, sed in particularem, ut aliquod quod dirrigitur ab aliquo est praxis. Similiter tunc sequeretur quod actus intellectus imperatur a voluntate est praxis quia, licet hoc sibi conueniat, non tamen per illud tendit extra se nec in aliquam operationem extra se, postea dicitur naturaliter posterior intellectione, quia oportet quod actus quod dicitur praxis posterior sit ipsa intellectione. Et ideo actus naturales ut vegetatiui, ut nutrire, augeri et generare, non sunt praxes, quia sunt priores intellectione. In istis enim nullomodo intellectus operatur, quia in aliis ab homine fiunt itidem et similiter isti actus, et tamen ibi non est intellectus, et propterea etiam non omnes actus sensitiui dicuntur praxes, sed solum illi qui sunt posteriores intellectu et regulati a recta ratione, illi dicuntur praxes. Et ideo actus brutorum non sunt <praxes, quia non sunt> in potestate eorum sic uel sic facere uel operari, quia illi actus non sunt praxes et per consequens non regulati a recta ratione. Et ideo

³⁸¹ *Addit primo dicit sed delevit.*

³⁸² *Lectio incerta.*

asinus, quantumcumque comedat, non dicitur intemperatus, quia suus actus ab aliquo non regulatur. Ideo homo, qui est dominus suarum actionum, solus ille dicitur peccare, cum facit contra dictamen rationis; postea dicitur in diffinitione: natus ellici conformiter intellectui recto ad hoc quod sit actus rectus. Nam in moralibus ratio recta dictat, puta, quod est subueniendum pauperi; ille habitus dicitur noticia practica, et illa noticia practica dirrigit voluntatem ad talem operationem. Ideo dicunt philosophi morales quod propria praxis est actus elicited ipsius voluntatis qui actus est uelle, nolle, odire, amare. Praxes uero sensitue potentie [165r] uel potentie motiue uel appetitiue prime, ut cogitatiue, dicuntur praxes secundo modo, quia posteriores prima operatione siue prima praxe. Ideo oportet quod talis praxis siue talis actus sit natus ellici conformiter rationi recte ad hoc quod sit actus rectus: si enim actus voluntatis non conformaretur recte rationi, non esset uere praxis. Similiter³⁸³ actus potentiarum executiuarum, ut sunt sensitue et eorum appetitiue et uergetatiue ultime et actus appetitiue: quolibet enim sensitua particularis habet (secundum unam opinionem) suam appetitiuam particularem, uel tantum est una appetitiua respectu omnium sensationum particularium, uerbi gratia ut prudentia dictat quod dandum est proximo de nostro, in debito loco et tempore, et cetera. Tunc uoluntas directa per illam rectam rationem dicitur producere suam propriam praxem, id est, actum elicited et operationem, scilicet, uelle istud facere, et precipit potentie motiue manus, ut mittat manum in bursam et det pauperi. Et ideo prima noticia dicitur practica quia dirrigit in operationem extra se existentem. Ideo grammatica, logica, rethorica et cetera, dicuntur scientie rationales quia non dirrigit in actus extra se, inquantum tales scientie sunt, ut, quod sillogismus constet ex tribus terminis duabus propositionibus et conclusione, ista regula non dirrigit in aliquam operationem que sit praxis; non in artificialem que est mechanica, hoc certum est, ut domificatoria, carpentaria, et cetera, nec <in> moralem, quia nec ad regimen propriepersone uel regimen ciuitatis uel familie; sicut grammatica: quod oratio taliter debeat construi, non dirrigit in aliquas operationes uite humane, ut quod aliqua oratio constet ex supposito et apposito, nec etiam rethorica inquantum talis: quod oratio constet ex sex partibus, exordio, narratione, diuisione, et cetera. Inquantum tales scientie sunt non dirrigit in aliquam dictarum operationum. Si tamen iste concurrunt tanquam instrumentum in aliis scientiis que dirrigit in praxim, hoc est per accidens, ut si moralis philosophus utatur exordio, et cetera ad persuadendum uel disuadendum, hoc est per accidens oratorie arti.

Nota quod noticia practica dicitur prior ipsa praxi, siue dicitur extendi ad ipsam praxim duplici extensione, scilicet prioritatis et conformitatis. Extensione prioritatis, quia dicitur esse prior ipsa praxi siue ipsa ellectione, que dicitur prima praxis, et ideo, VI Ethicorum, <dicitur>

³⁸³ *Addit de.*

quod electio recta requirit rationem rectam, ita quod ratio recta precedit ipsam electionem³⁸⁴; et etiam conformitatis, id est, conformatiuitatis, quia dirrectiuitatis, quia dirrigitur ipsa operatio ab ipso habitu; et ista conformitas dicitur aptitudinalis quia, licet domificator habens habitum domificandi non actu considerat, et licet non actu dirrigat appetitum in praxim, non propter hoc negabitur quin habeat noticiam practicam, quia, licet tunc non actu dirrigat, est tamen apta nata dirrigere.

Ad rationes Aureoli³⁸⁵:

Quando dicitur 'omnis habitus actiuus est practicus', si absolute intelligatur, falsissimum est. Si tamen sic intelligitur, 'omnis habitus actiuus vere praxis est practicus', vera est, quia verum est quod logica et methaphisica aliquo modo [165v] <sunt> actiue quia directiue propriorum actuum, quiquidem actus non dicuntur praxes. Secundum enim diuersos habitus dicuntur diuersi actus, et ideo omnis scientia actiua dicitur quia sui actus regulatiua; non tamen talis actus, de quo in proposito est sermo, qui sit vere praxis, quia logica vere docet quomodo sit formandus sillogismus ex tribus terminis, duabus propositionibus, tamen non propter hoc quia regulat substantiam actus dicitur practica, quia talis actus non est praxis, ut per talem diffinitionem, ita etiam in qualibet scientia. Ergo illa universalis est falsa simpliciter, et ex hac solutione soluuntur omnia alia argumenta, siue ex hac radice omnes alie procedunt rationes Aureoli.

Ad argumenta principalia:

Ad primum Antonius Andreas respondet multum intricate, et sua responsio trahit ad se magnas difficultates. Tamen breuiter et optime dicitur quod ordinare ad bonum moris potest dupliciter intelligi: per se aut per accidens. Verbi gratia: moralis philosophus ad probandum suum finem, scilicet felicitatem in divina contemplatione, utitur rationibus methafisicis et phisicis, ut I Ethicorum³⁸⁶, et per illas rationes concludit felicitatem; si, ergo, methaphisica ordinetur felicitatem, hoc non est per se quod ipsa proprie sit dirrectiua appetitui in talem praxim, sed est instrumentum philosophie moralis ad probandum suum finem.

Ad secundum, quando dicitur: ordinare est officium scientie practice; sed methaphisica ordinat omnes alias scientias; ergo, et cetera, quia ipsa videtur diffinire quiditatiue et dare et assignare principium in qualibet scientia et eorum terminos exponere; ergo ipsa dicitur practica. Responde quod maior simpliciter est falsa, quod omne ordinare sit actus scientie practice. Verum

³⁸⁴ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. VI, cap. 2, 1139a 23-1139a25.

³⁸⁵ PETRUS AUREOLUS, *Quodlibeta sexdecim*, Roma, 1605, q. 15 "Utrum speculatiuum et practicum distinguantur penes esse et non esse actiuum principium in agente respectu sui obiecti", principaliter art. 3, f. 146aD-bA.

³⁸⁶ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, lib. I, cap. 1, 1094a.

est, tamen, quod ordinare in veram praxim est actus scientie practice, quod tamen non facit methaphisica, sed tantum ordinat principium et premissas et terminos gratia veritatis cognoscende, et non dirrigit nos in aliquam operationem humanam virtutis, nec etiam ad aliquam artem mechanicam. Licet, ergo, per methaphisicam ego sciam distincte diffinire et proprias passiones assignare, non tamen propter hoc dirrigo in aliquam operationem moris et in actum virtutis uel in aliquam operationem mechanicam.

Ad tertium, licet sit similitudo quoad hoc quod ita theologia perficit nos in esse supranaturali, sicut methaphisica in esse naturali; tamen theologia ordinat nos in esse supranaturali tanquam in veram praxim et actum voluntatis, ut amare, odire, eligere et cetera. Non tamen sic facit speculatio circa substantias separatas, que non est vera praxis, quia non est actus elicited uoluntatis.

Ad quartum, quando dicitur ‘methaphisica est communis ad scientiam praticam et speculatiuam; ergo non est nec pratica, nec speculativa, quia non esset communis ad has et quod sit probatum, quia est communis ad omnes alias scientias’, respondetur quod, licet methaphisica, quantum ad suum subiectum materiale, sit communis ad praticam et speculatiuam et ad omnes alias scientias, tamen, quantum ad rationem formalem considerandi siue quoad subiectum formalem, non est communis. Imo, tunc continetur sub speculatiua sicut species sub genere, ut diuidamus scientiam in praticam [166r] et speculatiuam, postmodum speculatiua in phisicam, methaphisicam et mathematicam, sicut diximus supra quod, licet methaphisica sit communis ad omnes alias scientias et eius subiectum commune ad omnia, ratio tamen formalis considerandi subiectum non est communis ad omnes, imo sibi ipsi propria, quia tunc, si non esset propria, frustra VI Methaphisice Philosophus distingueret scientiam in tres habitus speculatiuos primos et non subalternos, scilicet phisicam, methaphisicam et mathematicam³⁸⁷.

Videndum est ulterius praticum et speculatiuum quid addunt ad ipsum habitum siue scientiam, dicitur quod se habent sicut differentie essentielles habitus diuisiue, quia nullus respectus potest esse differentia essentialis alicuius absoluti; sed dicimus quod praticum et speculatiuum sunt proprie passiones habitus consequentes habitum praticum, enim, dicit prioritatem ad praxim et ad directionem ad praxim siue conformationem ad talem operationem ad extra siue immanentem, sicut in agibilibus; et in factibilibus principium est in agente ipso regulante et dirigente, et ideo ibi³⁸⁸ propter opus. Speculatiuum vero addit ad habitum in communi negationem istorum duorum respectuum, quos dicit praticum; et addit istud positium, scilicet, respectum noticie ad rei veritatem in se habendam sicut rei veritas est, sicut ista, ‘omne

³⁸⁷ ARISTOTELES, *Metaphisica*, lib. VI, cap. 1, 1026a18-1026a19.

³⁸⁸ *Lectio incerta*.

ens est unum', ista est mere speculatiua, quia non dicit respectum ad aliquam actionem uel factionem, sed tantum ad rei veritatem. Ita de omnibus aliis. Ideo est differentia inter habitus speculatiuos et praticos, quia in habitibus praticis principium est in agente. In speculatiuis principium est in re ipsa, quia talis est rei veritas in se.

Utrum speculatiua sit nobilior practica.³⁸⁹

Clara est de se, quia si aliqua speculatiua est nobilior quacumque practica humanitus inuenta (quod dico propter theologiam); ergo speculatiua est simpliciter nobilior practica.

Utrum principia sint nobis naturaliter cognita.³⁹⁰

Nota quod noticiam principiorum non inest nobis naturaliter, id est, ex lumine intellectus agentis, sed habetur ex noticia terminorum, quia principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus; sed isto modo est intelligendum noticiam principiorum. Inesse nobis naturaliter, quia, presentato obiecto intellectui et cognitis terminis perfecte et quantum ad rationem diffinitiuam, intellectus non potest illis non assentire, ut optime declarat Scotus, libro I, in questione de sinceris veritatibus, distinctione III³⁹¹, quia actiuo et passiuo debite aproximatis, necessario sequitur actio, idem autem intellectus est³⁹² causa productiua, simul cum specie intelligibili, intellectionem, et etiam causa receptiua intellectionis. Et ideo intellectus, habita noticia terminorum et illorum unione, statim lumine suo assentit illi principio, quia impossibile est illi non assentire, quia unus terminus necessario dicit connexionem ad alium terminum. Imo necessario includit illum, ut diffinitum cum sua diffinitione et diffinito cum sua propria passione. Isti termini, quando sunt uniti et debite congruens, impossibile est illis non assentire, et istud est quod communiter dicitur naturaliter cognoscit ista. Nota quod sibi a natura sint concrete species et intellectiones rerum, ut ponebat Plato. Immo est tanquam tabula rasa in qua nihil est depictum. [166v]

³⁸⁹ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 12, nn. pp..

³⁹⁰ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. II, q. 1, nn. pp..

³⁹¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, q. 4, n. 230 (Vat., III, pp. 138-139).

³⁹² *Addit simul sed delevit.*

Utrum difficultas cognoscendi res sit ex parte intellectus nostri, aut ex parte rerum.³⁹³

Et nota quod duplex est cognitio, scilicet simpliciter et secundum propositionem, ut docet Scotus. Et primo innuit istam conclusionem: quod tota difficultas cognoscendi res non prouenit ex parte rerum, sed ex parte intellectus nostri, non ut intellectus est, sed ut coniunctus corpori, et ista conclusio est verissima, et si queratur quare una res melius alia cognoscitur, respondetur quod difficultas non est ex parte rei. Sed nota quod aliquid esse cognitum potest esse dupliciter, scilicet simpliciter et secundum proportionem, ut datur exemplum: dicamus, verbi gratia, quod Angelus sit cognoscibilis ut decem, et intellectus Platonis aprendat eum ut Socrates et quod albedo in Socrate sit visibili ut sex et aprendat ut quatuor. Simpliciter perfectior cognitio est Platonis, cum perfectius obiectum aprendat; secundum tamen proportionem, perfectius apprehenditur obiectum suum a Socrate, quia intensiori et perfectiori gradu eum apprehendit.

Utrum substantie immateriales possint apprehendi secundum suas quiditates in statu isto.³⁹⁴

Nota quod rationes Antonii Andree contra Sanctum Thomam procedunt, si Sanctus Thomas concederet quod nullum conceptum ‘in quid’ de substantiis separatis habere possemus. Hoc tamen non negabit Sanctus Thomas, sed intelligit quod secundum proprias quiditates et proprias et intrinsecas differentias cognosci non possunt³⁹⁵. Ymo afffortiori, si differentie rerum corruptibilium ab intellectu nostro pro statu isto haberi non possunt, quanto magis rerum incorruptibilium. Differentiam enim quiditatuam et intrinsecam lapidis pro statu isto haberi non potest, cum enim intelligamus per fantasmata, et fantasma representet ipsa accidentia et non aliud. Ideo angelus uel anima separata intuitiue et personaliter intelligit differentiam quiditatuam lapidis et hominis et omnium aliorum. Aliqua tamen predicata ‘in quid’ de substantiis separatis habere negare non possumus, ut quod sunt substantie intellectuales incorporee et cetera.

Quantum ad tertium, Antonius Andreas, in presenti parti ubi reprobauit opiniones aliorum, nunc ponit intentionem propriam. Et ideo notat primo quod sex sunt modi cognitionis sensitiue et totidem intellectiue. Primus modus cognitionis sensitiue est cognitio sensitiua

³⁹³ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Metaphisice*, Venetiis, 1495, lib. II, q. 2, nn. pp..

³⁹⁴ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. II, q. 3, nn. pp..

³⁹⁵ Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* lib. 3, cap. 41 “Utrum in hac vita homo possit intelligere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculatarum” in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, 1882- , <http://www.corpusthomicum.org>.

intuitiua, que requirit duplicem conditionem in obiectum: quod, scilicet sit presens et actualiter existens in rerum natura, et huiusmodi cognitionis sunt omnes potentie sensitivae exteriores, que non apprehendunt obiectum nisi sit presens actuali et reali presentia. Alia cognitio est abstractiua, que cognitio non requirit presentiam obiecti, ideo abstrahit siue obiectum sit siue non: semper enim talis species representabit talem obiectum, ut species que sunt in potentiis sensitivis interioribus. Tertia apprehensio est opposita prime, ut si dicam video tenebram, idem est dicere ac si dicerem non video lucem. Quarta opponitur secunde. Quinta est cognitio per comparationem specierum, ut in cogitatiua dicimus quod habet species auri et montis, et componit montem aureum. Sexta apprehendit [167r] potentia sensitiva substantiam per accidens, quia per ea que sibi accidunt. Totidem correspondet intellectivae. Primo intellectio intuitiua dicitur, secundum Scotum, in 4³⁹⁶, quomodo intelligit aliquid obiecto presente et actualiter existente, ita quod non solum per speciem intelligibilem, sed etiam per essentiam propriam obiectum apprehendit, et non sola species intelligibilis est causa totalis intellectionis, sed obiectum per suam essentiam presentem dicitur coagere intellectum causando intellectionem cum specie. Ita quod in intellectione intuitiua dicuntur concurrere duo, scilicet, species intelligibilis et etiam essentia propria obiecti; ita quod si, per possibile – quod tamen de facto est impossibile intellectus nostrus sine specie intelligibili intelligere – posset non indigere³⁹⁷ specie intelligibili in intellectione intuitiua, ymo, per propriam essentiam obiecti, obiectum intelligere posset; sed quia isto modo est noster intellectus ordinatus, ut per species intelligibiles intelligat, ideo de necessitate speciem requirit intelligibilem. Ymo ista est noticia intellectiua intuitiua, quam habemus de qualibet re singulari presente, et actualiter existente. Alia est noticia abstractiua, que est de obiecto non presente, et ista fit solummodo per speciem intelligibilem, et ista species intelligibilis est totalis causa una cum intellectu, quia ibi non concurrunt essentia obiecti, cum corrupta sit. In intuitiua vero sic. Nam, cum ego sum certus de ista propositione, ‘Socrates sedet’, certum est quod intellectus non est certus tantum per speciem Socratis et speciem sensoris, quia iste ita representat obiectum actualiter existens siue actualiter non existens, et tamen intellectus est certus; ergo oportet, preter speciem intelligibilem, quod intellectus ab essentia istorum moueatur, que sit causa talis certitudinis ultra hoc quod per speciem eorum apprehendat, et oportet quod non solum essentias terminorum apprehendat, sed esse illorum unionem, et ita de propositionibus contingentibus intellectus est certus. Tertia et quarta clare sunt per oppositum prime et secunde. <Quinta> que cognitio est compositio alicuius agregati ex duabus conceptibus. Sexta etiam.

³⁹⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, q. 4 (Vat., III, pp. 123-172).

³⁹⁷ *Scripsit* indigeret.

Dicit³⁹⁸ auctor quod intelligentie cognoscuntur quinto et sexto modo, et ad huius intelligentiam est intelligendum quod istud optime declarat Scotus. Et ideo ponuntur tres conclusiones:

Prima conclusio, que ab omni positione conceditur, est quod substantie separate cognoscuntur per suos effectus, et cetera. Ista est notissima et ab omnibus concessa.

Secunda conclusio, quod intelligentie, secundum propriam rationem diffinitiuam et perfectissimam eorum quiditatem, cognosci non possunt. Ista etiam est ab omnibus concessa.

Tertia conclusio est ista: quod de substantiis separatis possumus habere aliquos conceptus ‘in quid’ eis proprios, itaque non aliis conueniunt. Itaque isto modo intelligendo quod, licet intellectus, prima motione non possit apprehendere nisi sensibilia, quia prima eius motione mouetur a fantasmate, quod fantasma producit speciem intelligibilem, et postmodum intellectus, virtute propria, abstrahit a specie intelligibili speciei specialissime magis uniuersale, et ab illo magis uniuersale usque ad ens; tamen etiam, uidet ista entia corruptibilia contingentia, <et> ex his infert aliquod ens incorruptibile, summe necessarium. Postea componit ens necessarium, ens infinitum, ens simplicissimum, et illa dicuntur ‘in quid’, quia sunt predicata ‘in quid’ eis propria. Itaque non aliis, licet non sint eorum diffinitiones quiditatiue et essentielles, dicta ergo prima intelligentia est ens summe simplex, [167v] summe necessarium, et cetera. Secunda intelligentia est substantia intellectualis mouens primum orbem, a tanta proportione et tanta uelocitate. Istud enim non potest prime competere, quia, cum sit virtutis infinite, a proportione finita celum moueret.

Utrum genus predicetur per se de differentia.³⁹⁹

Nota quod conceptus generis est extra conceptum differentie. Et licet tam genus quam differentia sint partes speciei, atamen, cum dicant conceptus distinctos, unum de alio predicari non potest. Cum enim genus, puta, hominis, sumatur ab anima sensitua et differentia ab anima intellectiua, et istarum rationes sunt distincte, sequitur unam de alia predicari non posse. Tamen etiam, propter rationem Philosophi quia tunc, si genus predicaretur per se de differentia, differentia esset species uel indiuiduum. Ideo tota ratio quare genus de differentia per se non predicatur est quia genus et differentia conceptus dicunt distinctos et formalitates distinctas. Ideo unum de alio predicari non potest, sicut in diffinitione anime intellectiue sensitua non includitur, nec econuerso. Ideo, unum de alio per se non predicatur in aliquo modo dicendi per

³⁹⁸ *Iteravit, sed correxit.*

³⁹⁹ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. III, q. 2, nn. pp..

se, bene tamen vere unum de alio predicatur in concreto, ut dicendo ‘rationale est animal’; non tamen ‘rationalitas est animalitas’, et ratio est quare ista est vera – ‘rationale est animal’ –, et ista est falsa – ‘rationalitas est animalitas’⁴⁰⁰ – quia, dicendo ‘rationale est animal’, ego ibi in ista propositione demonstro tertium, cui hec sunt idem, et per consequens quod uniuntur rationale et animal, quia, cum sint idem in homine rationalitas et animalitas, ergo, dicendo in concreto ‘rationale est animal’, designo siue denoto tertium, quare hec sunt idem, scilicet ‘rationale’ et ‘animal’, quia in se important rem siue causam quare uniuntur, quia ‘rationale’, id est, id quod est rationale, est etiam ‘animal’, quia homo est rationalis et est animal; sed cum dico ‘rationalitas est animalitas’, ibi ego, presindo siue abstraho illam causam quare hec uniuntur, nam nunc ego importo has meras essentias non connotando aliud nisi meras quiditates; hec ergo est falcissima – ‘rationalitas est animalitas’ –, quia essentia a qua sumitur animalitas non est illa a qua sumitur rationalitas, licet in re idem sint in homine. Ideo omne quod predicatur, predicatur per modum totius, ita quod licet, pars predicetur de toto, non tamen predicatur per modum partis sed totius, id est, in concreto, ut dicendo ‘homo est animal’, quia uult dicere ‘homo est id quod habet animalitatem’; ideo, dicitur predicari per modum totius, quia licet animalitas et animal idem sint realiter et idem significant, non tamen habent eundem modum predicandi, quia non eundem modum significandi: unum enim significat per modum totius, aliud vero per modum partes, et hoc de principali eius significato. Si vero loquamur de consignificato, quantum ad modum significandi, videtur aliud importare, quia subiectum habens illam animam sensitivam. Videas expositionem super universalibus Scoti⁴⁰¹.

Secundo est notandum quod duplex est predicatio: quedam est idemptica, quedam formalis. Predicatio idemptica est quando subiectum et predicatum unam et eandem rem important, et omnis idemptica est necessaria si una res est alia. Alia est formalis et diuiditur, quia quedam est formalis essentialis et idemptica quando superius de suo inferiori predicatur, uel pars essentialis diffinitionis de diffinito, ut ‘homo est animal’ in concreto [168r] ‘homo est rationalis’. Secunda est que est formalis et idemptica,⁴⁰² non tamen essentialis, quia predicatum non est de intrinseca ratione constitutiua subiecti, ut dicendo ‘risibilis est homo’ est in nullo modo dicendi per se, similiter ‘rationale est animal’. Iste in nullo modo dicendi per se dicuntur esse, sed, per reductionem, dicuntur per accidens, non distinguendo per accidens contra per se absolute, sed quia predicatum est extra essentialem diffinitionem quiditatiuam subiecti. Et ideo dicuntur per accidens, id est, per extrinseco, non per accidens, quia sint accidentales. Tertia est formalis nec idemptica, nec essentialis sed mere per accidens, ut ‘Socrates est albus’.

⁴⁰⁰ *Addit* est.

⁴⁰¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libri Porphyrii Isagoge*, qq. 4-12 (Philo., I, pp. 21-62).

⁴⁰² *Scripsit* tamen *sed* *correxist*.

<Ad primum argumentum>

Ad primum argumentum respondit magister negando similitudinem, quod si propositio necessaria convertitur in necessariam, ita per se convertitur in per se, quia ex eo propositio necessaria convertitur in necessariam, quod si antecedens est necessarium, consequens est necessarium; si verum, verum. Ideo semper immanet per se, imo variatur, ut ista ‘homo est rationalis’ est necessaria, ergo ‘risibile est homo’ est necessaria; sed ‘homo est rationalis’ est per se, quia subiectum habet causam quare predicatum sibi inest; ergo ‘rationale est homo’ non est per se in aliquo modo dicendi per se, sed per accidens, id est, quia predicatum est subiectum extraneum. Ymo variatur modus per se, ideo similitudo non valet.

Utrum <nunc uel instans> sit idem in toto tempore.⁴⁰³

Clara est, ideo et cetera.

Utrum ens uniuoce predicetur.⁴⁰⁴

Ad probandum quod ens non sit equiuocum, Scotus utitur isto fundamento: quia, cum nullum equiuocum possit esse subiectum in aliqua scientia – quia omne subiectum debeat esse unum et primo unum significatum importare⁴⁰⁵, equiuocum vero⁴⁰⁶ plura significata importet –, sequitur quod ens, cum sit subiectum scientie methaphisice, equiuocum esse non potest. Tamen quia in equiuocis, secundum Aristotelem, in Topicis, non est contradictio, quia pro uno verificari possunt, et pro alio non⁴⁰⁷, et tamen inter ens et non ens est maxima contradictio. Ideo prima contradictio de quolibet enim est esse et non esse, quia, si ego dicerem ‘canis currit, canis non currit’, non est contradictio, quia non correspondet significatum unum, sed immediate plura significata ei sortiuntur, tamen, quia si ens esset equiuocum, sequeretur quod non posset esse medium in demonstratione potissima ad concludendum, seu extrema coniungendum in conclusione, quod est potissima ratio; videmus tamen esse verum quod est medium, ut dicendo

⁴⁰³ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. III, q. 3, nn. pp..

⁴⁰⁴ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. IV, q. 1, nn. pp..

⁴⁰⁵ Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. III, p. 1, q. 1-2, nn. 26-55 (Vat., III, pp. 18-38); Idem, *Lectura*, I, dist. 3, p. 1, qq. 1-2, nn. 21-34 (Vat., XVI, pp. 232-237).

⁴⁰⁶ *Addidit vere.*

⁴⁰⁷ *Vide forsitan* ARISTOTELES, *Topica*, lib. II, cap. 7. *Vide etiam* ARISTOTELES, *De interpretatione*, cap. 8-9, 18a12-19b4; ARISTOTELES, *Categoriae*, lib. I, cap. 1, 1a1-1a6.

de quolibet esse uel non esse: ‘homo est ens, ergo uel eo esse, uel non esse’ est vera primo et coniuncta per illud medium.

Nota quod Aristoteles dicit ‘dicitur ens de omnibus entibus sicut sanum de sanis’⁴⁰⁸. Scias quod uniuocatio potest stare et cum equiuocatione et cum uniuocatione, quia illud quod tantum importat unum significatum, potest dici de pluribus secundum prius et posterius, et etiam illud quod importat plura significata. Ideo inter uniuocum proprie et equiuocum non est medium, id est, inter uniuocum proprissime dictum et equiuocum proprissime dictum, potest medium assignari, scilicet analogum, ut dicit Commentator, ‘quod ens non est uniuocum sicut animalis, nec equiuocum sicut canis, sed analogum’⁴⁰⁹. Ideo, inter illud quod est uniuocum proprissime dictum et illud quod est equiuocum proprissime, id est, inter illud quod primo importat unum significatum et illud quod importat primo plura significata, potest aliquod dari medium. Tamen hic Commentator dicit unum, et ex istis dictis⁴¹⁰, 2° commento, IV Methaphisice, videtur colligi quod animal potest dici analogice⁴¹¹, et tamen, licet istud dicat, est contra mentem Aristotelis, que dicit quod genus dicitur secundum prius et posterius de suis speciebus, et non participatur equaliter naturam generis in omnibus speciebus, ymo secundum [168v] prius et posterius. Et hoc colligitur in IV Methaphisice⁴¹² et in X Methaphisice, ubi dicit quod ‘in unoquoque genere est unum quod est metrum et mensura entium eorum que sunt in illo genere’⁴¹³. In genere enim rerum est una res ad cuius comparationem omnia ordinantur, ut Deus; in genere entium predicamentalium unum ad quod omnia comparantur que sunt in illo genere, et ideo homo perfectius animal est quam asinus, et ideo comparatio Commentatoris non est vera.

Sed si diceretur Aristoteles in textu expresse dicit quod methaphisica considerat non solum de ente, sed de omnibus entibus et de partibus eius, et etiam de affirmatione et negatione; sed affirmationi et negationi nihil est commune uniuocum. Ergo dicatur, ut dicit Scotus, quod affirmationi et negationi nihil est commune uniuocum; ergo nec etiam enti reali⁴¹⁴ et enti rationis, et tamen Commentator dicit quod non solum est commune primis intentionibus, sed etiam secundis, que sunt res logice, ut dicit comento 2, I Methaphisice⁴¹⁵, tamen debetis intelligere quod multa considerat aliqua scientia, que non continentur sub subiecto primi illius scientie, nam ea que per accidens considerat et per respectum ad affirmationem vero continentur

⁴⁰⁸ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, 1003a35-1003b5.

⁴⁰⁹ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*, Theophrasti metaphysicorum liber, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, l. IV, cap. 2, com. 2, f. 65rE.

⁴¹⁰ *Scrpsit dicte.*

⁴¹¹ *Idem.*

⁴¹² ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 2, 1004a2-1004a9.

⁴¹³ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. X, cap. 1, 1052b15-1053a7.

⁴¹⁴ *Scrpsit realis.*

⁴¹⁵ *Non inveni.*

sub subiecto primo illius scientie. Subiectum enim primus huius scientie est ens reale extra animam, et ideo non competit istis; ab istis, enim, non potest abstrahi unus conceptus realis ab affirmatione et negatione, et si Commentator dicit quod ens non solum est commune intelligibilibus, sed etiam secundis, dicatur quod non loquitur hic de eodem ente de quo loquebatur prius. Prius enim, quando dixit quod ens dicitur multipliciter et non equiuoce ad unum tractabat de ente reali modo, quando dicit Aristoteles in textu quod est commune et affirmationi et negationi et ente reali et enti rationis, loquitur de ente in tota sui communitate, et ideo dicit verum, quod ens commune enti reali et enti rationis est mere equiuocum. Et ideo non est inconueniens quod aliqua scientia consideret de aliquibus per accidens que non continentur sub illo subiecto primo [illo primo bene verum autem per se].

Ad auctoritatem Porphyrii⁴¹⁶:

Si quis inquit ‘omnia entia uocet’ et cetera. In Aristotele non inuenitur talis auctoritas, quod ens dicatur equiuoce, nec quod hoc dicat, nisi vellet dicere, quod III Methaphisice ubi dicit: ‘non est ergo genus existentium unum esse, nec ens unum nec ens natura nec esse’, textu comenti 10, III Methaphisice⁴¹⁷, et in sequenti comento, Commentator expresse in principio dicit quod ibi Philosophus dixisset alicubi capit ens in tota sui communitate, et ita Commentator in pluribus locis nunc videtur dicere quod est uniuocum, nunc equiuocum, quia maxime vacillat.

Utrum negatio dicat distinctam formalitatem ab affirmatione.⁴¹⁸

Nota quod, si velimus diffinire et distincte cognoscere formalitatem – et non formalitatem quam diffinit Antonius Andreas, que solum enti reali conuenit formalitas – est per significatum formale rei illud quod tales res formaliter in suo formali significato importatur, et isto modo quodlibet ens, siue reale siue rationis, siue ens per se siue per accidens siue quomodocumque habet formalitatem. Etiam chimera habet suam formalitatem talem qualem potest, id est, suum significatum et talem significatum potest importari confuse uel distincte: confuse per diffinitum [169r] siue per nomen; distincte per ipsam diffinitionem, et isto modo negationes etiam habent significatum formalem. Si tamen sumatur significatum formaliter pro significato formali

⁴¹⁶ PORPHYRIUS, *Isagoge*, 1a17-1b20.

⁴¹⁷ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. III, cap. 1, f. 43vG-43vI.

⁴¹⁸ ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. IV, q. 2, nn. pp..

alicuius positiui realis, tunc negatio nullum significatum habet siue nullum formalem positium dicit, cum sit mere nihil.

Ideo, prima conclusio Antonii Andree est falsa secundum mentem Scoti, ubi dicit quod 'negatio non habet distinctam formalitatem ab affirmatione quam includit', quia presupponit quod negatio dicat aliquam formalitatem que includitur in affirmatione, et hoc est impossibile, quia nunquam in conceptu affirmationis potest includi aliqua negatio, cum sit purum nihil.

Secunda conclusio est vera si eo modo intelligatur quo diximus.

Argumenta in oppositum probant veritatem. Si tamen per illa argumenta vellet aduersarius probare quod nullam formalitatem dicat, soluuntur responsione Antonii Andree.

Anexo 3. transcrição: NICOLLETO VERNIA, *Questio an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum*, Pádua, 1480 in *Quaestiones*, reimp. Ennio de Bellis, Casarano, Editrice Eurocart srl, 1998, pp. 3-8

[3] Reverendo in Christo Patri Domino, Domino Henrico Archiepiscopo Acherontino et Materano Diui Ferdinandi Regis confessori meritissimo ac studium Neapolitani gubernatori optimo Nicoletus Vernias Theatinus Ordinarie Philosophiam in florentissimo ginnasio Patauino legens. Salutem Plurimam Dicit.

Cum ego tam Reverende Archiepiscopo Papie me contulisset ut perarduis Suisset Calculatoribus studio omni incumberem uersarerque assidue inter clarissimos eius ginnasii doctores multos illic eximios doctrinarum tuarum laudatores, inueni qui te miris laudibus extollebant quique cum dyalecticum te acutissimum prestantissimumque philosophum tum sapientissimum theologum predicabant. Quam rem cum Patauium redissem ibique ad legendam philosophiam in locum quondam Gaietani Thieni philosophi celeberrimi constitutus essem quam lectionem iam anos duodecim publice professus sum complures Neapolitani scholares uerissimo mihi testimonio confirmarunt. Quapropter ut tunc te ardentissime cepi deligere ita postea semper colendo obseruau. Superiore itaque anno, cum urbem hanc pestis aliquantum inuasisset, ob eamque rem studium intermitteretur statueram in dulcem patriam, hoc est Theatinam urbem, redire ut uisis parentibus inde Neapolim me conferens te conuenirem, amoremque erga te meum studiumque tibi declararem. Cum illuc itaque peruenissem eadem causa que me Patauio amouerat ne te Neapolimque liderem coegit. Reuersus igitur Patauim cum ita ceciderit, ut Aristotelis librum De Generatione et Corruptione expositurus essem, cum Egidii Comentariis ac Marsilii Questionibus in quibus maxime de phisices subiecto ipse subtilissime disputat, uidessemque ego iam diu per multos cum de hac re dissererent a peripathetico dogmate penitus discedentes; decreui Aristotelis mentem et Auerrois acutissimi et diligentissimi Commentatoris pro uirili aperire. Eam vero questionem, cum et cognitu pulcherrima et tractatu difficilima sit ad te antequam imprimendam edam; hanc enim et Egidii expositionem, et Marsilii in Aristotelem De Generatione et Corruptione Questiones impressoribus trademus; subituram grauissimum tuum doctissimum quae iudicium mittimus. A te manque etatis nostre philosophorum et theologorum principe iudicata que redierit nullius verumque quamuis doctissimi ceosuram formidabit. Vale.

[3a] **Questio est an ens mobile sit totius naturalis philosophie subiectum.**

Hec questio tractatu difficilima est, tum propria diuersitatem opinantium in ea, tum quia de primo et maxime cognoscendo in scientia est. De subiecto enim, ut I Posteriorum Analiticorum⁴¹⁹ colligitur, precognoscitur quid et quia. Paruus enim error in principio, in fine sit maximus, sicut I Celi apparet, textu comenti 32, ubi Philosophus sic inquit: “siquidem qui modicum transgressus fuerit a ueritate discedens sic longe plus decies milies, huius autem causa quia principium uirtutis maius quam magnitudine”⁴²⁰. Qua propter quod in principio modicum in fine sit multum magnum, ubi Commentator et non induxit hoc nisi ut ostenderet omnino esse considerandum circa ea, et ideo sermo de principiis est sermo de omnibus, scilicet, in potentia.

In ista igitur questione more Aristotelico procedendo tria facere institui: primo opiniones ab Aristotele et suo Commentatore deuiantes cum suis fundamentis adducam eas improbando; secundo quid Aristoteles et Commentator in tanta questione sentiant declarabo; tertio ad argumenta pro falsis opinionibus adducta respondebo.

<Ad primum – Opiniones deuiantes>

<Opinio Sancti Thomae. Opinio Egidii Romani contra Sanctum Thomam.>

Quantum ad primum inuenio angelicum doctorem Sanctum Thomam Aquinatem, compatriotam nostrum, in principio libri De Phisico Auditu⁴²¹ uoluisse ens mobile et non corpus mobile, contra Albertum⁴²² merito cognomine Magnum appellatum, esse totius philosophie naturalis subiectum, quod sic arguit: omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum; et ideo statim, in principio libri De Celo, qui sequitur ad istum incipit a notificatione corporis hec ipse formaliter.

Post ipsum inuenio Egidium Romanum⁴²³, qui in principio libri Phisicorum duabus rationibus improbat opinionem sancti Thome. Quarum prima est quia tunc naturalis scientia esset subalternata metaphisice. Consequens falsum, cum sint tres habitus speculatiui primi non subalternati, VI Metaphisicorum, habitus scilicet metaphisicus, mathematicus et naturalis⁴²⁴. Consequentia probatur, quia illa scientia subalternatur alteri cuius subiectum includit subiectum

⁴¹⁹ ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 1, 71a11.

⁴²⁰ *Aristotelis Stagiritae de coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. V, lib. I, summa septima, f. 23rA.

⁴²¹ Vide SANCTUS THOMAS, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 1, lect. 1.

⁴²² Vide ALBERTUS MAGNUS, *De Phisico Auditu*, lib. I, cap. 3 “Et est digressio declarans subiectum scientiae naturalis”.

⁴²³ Vide EGIDIUS ROMANUS, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Prologus.

⁴²⁴ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. VI, cap. 1, 1026a18-1026a19.

alterius cum conditione accidentali que non fluit ex principiis illius subiecti propriis cui additur, ut perspectiua subalternatur geometrie. Eo quod linea uisualis, que est subiectum perspectiue, addit supra lineam de qua considerat geometer, conditionem accidentalem que non fluit ex [3b] propriis principiis ipsius linee, scilicet uisualitatem.

Nunc autem ens est subiectum metaphisice; et ens mobile includit ens cum conditione accidentali que non oritur ex propriis principiis entis secundum quod ens, scilicet, mobilitatem; ergo et cetera.

Item si ens mobile esset subiectum in scientia naturali tunc naturalis esset pars metaphisice. Consequens falsum cum sint diuerse partes principales philosophie ut supra dictum est ex sententia philosophi in VI Metaphisice⁴²⁵. Et probatur consequentia, quia ad ipsam metaphisicam non solum pertinet considerare ipsum ens sed primas partes entis. Nunc autem ipsum ens mobile est una de primis partibus entis. Ens enim non contrahit ad suas partes per differentias ex III Metaphisice⁴²⁶ quia esset genus sed per diuersos modos essendi.

Confirmatur hec ratio sic de ente per accidens quod sic se habet quod eius unio non habet causam per se nulla scientia prima considerat. Colligitur hec propositio VI Metaphisice⁴²⁷. Sed ens mobile est tale. Non enim fluit motus ex principiis entis quare et cetera.

Soleo ego sic contra illam opinionem arguere querendo quid per ens intelligatur cum dicitur ens mobile aut tertius conceptus a substantia et accidente et hoc non cum secundum sanctum Thomam talis non detur aut accidens et hoc non. Non enim accidens mobile est hic subiectum. Supponit ergo pro substantia quod etiam ex alio declaratur. Cum enim aliquis terminus plura significans unum per prius alterum per posterius absolute profertur supponit per digniori, erit ergo sensus quod substantia mobilis est subiectum, sed non nisi corporea quia solum talis mobilis est. Ergo corpus mobile est hoc subiectum. Cuius oppositum ipse probat contra preceptorem suum Albertum Magnum. Et si illa opinio sustentabilis sit ut ii tangam ubi rationes contra eum adductas soluam. Non enim opinandum est tantum doctorem in tanto quesito defecisse qui, ut dicit Johannes de Ganduno, I Phisicorum⁴²⁸, putatur melior expositor inter latinos, unde per excellentiam dicitur Expositor sicut Auerrois Commentator. De eodem Egidius Romanus, I Phisicorum, antequam incipiat tangere rationes supradictas sic inquit. Ad hoc autem dici potest magnos fuisse huius opinionis quod in naturali philosophia esset subiectum ens mobile et non corpus mobile. Nos autem non ut eorum intellectum reprobemus

⁴²⁵ *Vide ibidem.*

⁴²⁶ *Vide forsitan ARISTOTELES, Metaphysica, lib. III, cap. 2, 996b.*

⁴²⁷ *Vide ARISTOTELES, Metaphysica, lib. VI, cap. 2, 1026b4-1026b5.*

⁴²⁸ IOANNES DE GANDUNO, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis, 1488, q. 2 “Utrum ens mobile uel corpus mobile sit subiectum eius idest obiectum”.

ad quem non attingimus et cetera uide ibi. Quia tamen cum Auerrois non sentit intendo etiam opinionem Auerrois [4a] substinere declarando in quo conuenit et in quo discrepat ab aliis.

<Opiniones Ioannis Canonici et Antonii Andreae>

Post hos inuenio quosdam sequentes Doctorem Subtilem Johannem Canonicum et Antonium Andream qui uoluerunt nec ens mobile nec corpus mobile posset esse totius philosophie subiectum⁴²⁹. Pro cuius probatione supponunt quod in subiecto est duo considerare. Unum materiale quod uocant substractum et aliud formale. Nam linea uisualis est subiectum perspectiue. Linea est materiale. Uisuale est formale. Non enim considerat de linea secundum omnem rationem eius sed tantum secundum illam que est uisualitas. Si ergo ens mobile uel corpus mobile esset subiectum ens uel corpus esset materiale et mobilitas formale: Sed contra. Nam ens non potest esse materiale subiecti quia statim sequeretur quod naturalis philosophia subalterneretur metaphisice. Contra superius est declarata in opinione Egidii quod corpus non possit esse materiale probatur. Nam mobilitas est passio adequata subiecto scientie naturalis ut manifestum est. Sed non adequatur corpori mobili. Nam multa sunt per se mobilia que non sunt corpora ut angeli qui naturaliter sunt mobiles. Sunt enim in potentia passiuia ad ubi patet quia possunt ubi recipere quod non habent cum non sunt ubique⁴³⁰. Hoc non soli Deo competit, ergo sunt per se mobiles. Consequentia patet nam motus localis per se ad ubi terminatur Johannes Scotus II Sententiarum, distinctione 2, questione 9⁴³¹. Sic arguit et est quasi idem omnem receptiuum formarum alicuius generis quod non est ex se determinatum ad aliquam unam illarum formarum nec est illimitatum ad illas potest moueri sine mutari ab una illarum formarum ad aliam. Ista propositio patet per se quia subiectum includit predicatum. Sed angelus est receptiuus alicuius ubi diffinitiuie licet non circumscriptiue sicut patet prius in prima questione de locatione angeli nec est illimitatus ad omnia ubi quia non est immensus ergo potest continue mutare ab uno ubi ad aliud hec ipse.

Probato quod nec ens nec corpus potest esse materiale in subiecto scientie naturalis, probatur quod mobilitas non possit esse ratio formalis talis subiecti et tangam meliores rationes eorum quas ex Doctore Subtili I Sententiarum, questione de subiecto⁴³², accepi licet non ita formaliter ipse eas adducat.

⁴²⁹ Vide IOANNES CANONICUS, *Quaestiones super VIII libri Physicorum Aristotelis perutiles*, Venetiis, 1520, q. 1 – “Utrum substantia finita in suo conceptu communi in quantum naturalis, sit primum subiectum et adequatum scientie naturalis”; ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Patavii, 1475, q. 1 – “Utrum mobilitas sit formalis ratio subiectiua primi subiecti philosophie naturalis”.

⁴³⁰ Vide IOANNES CANONICUS, idem, f. 2aK: “Quilibet angelus est in potentia passiuia et naturali ad ubi; ergo, quilibet angelus est naturaliter e per se mobilis”.

⁴³¹ Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, q. 5 (Vat., VII, pp. 278-350).

⁴³² Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 3, q. 3, nn. 142-149 (Vat., I, pp. 96-101).

Primo sic perfectior cognitio possibilis haberi de subiecto alicuius scientie traditur in illa scientia in qua illud est subiectum et hoc per rationem eius formalem et propriam. Illa propositio quo ad primam partem est manifesta. Nulla enim scientia tradit ita perfectam noticiam de subiecto sicut illa in qua est subiectum quia si aliqua alia traderet etiam illud subiectum esset subiectum illius. Quo ad secundam etiam patet quia ratio formalis est que perfectissime cognoscere facit (VII Metaphisice⁴³³) tunc enim perfectissime cognoscitur unumquodque cum habetur suum 'quod quid est'. Sed perfectissima cognitio non potest esse per aliquod accidens nec per communius nec per aliquod respectuum. Verbi gratia et est exemplum Scoti, questione allegata⁴³⁴: homo potest cognosci in eo quod substantia et sic in communi in eo quod pulcherrimum animalium et sic in respectu in eo quod mansuetum natura et sic in ordine ad passionem, in eo quod animal rationale et sic quidditative perfectior cognitio est ultima ut manifeste patet. Cognitio enim in communi est confusa et imperfecta. Cognitio respectus presupponit cognitionem absoluti. Cognitio accidentis presupponit cognitionem subiecti, ergo nullum istorum est ratio formalis subiectiua.

Secundo sic, prius potest perfecte cognosci non cognito priori cum ab eo non dependeat nec in esse nec in cognosci; sed subiectum est prius passione, ergo potest perfecte cognosci non cognita passione; sed nihil potest perfecte cognosci sine sua ratione formali ut dictum est in argumento immediate precedenti; [4b] ergo nulla passio est ratio formalis alicuius subiecti.

Tertio mobilitas potest demonstrari in scientia naturali, ergo non est ratio formalis subiecti scientie naturalis.

Consequentia nota et antecedens probatur sic arguendo: omne habens in se naturam est mobile; omne corpus naturale habet in se naturam; ergo omne tale est mobile. Propter istas et similes rationes posuerunt isti quod nec ens mobile nec corpus mobile est in naturali philosophia subiectum, sed Johannes Canonicus posuit substantiam finitam naturalem et Antonius Andreas quod substantia naturaliter in quantum naturalis est subiectum in scientia naturali. Voco autem inquit ipse naturalitatem propriam quidditatem seu formalitatem substantie que appropriat ipsam substantiam ut sit subiectum motus et aliarum passionum.

Sed contra istam opinionem arguitur primo sic: nam Philosophus, VI Physicorum, probat omne mobile esse corpus, ergo et caetera⁴³⁵. Item tunc angeli quo ad eorum quidditates considerarentur in philosophia naturali cum de omni per se mobili consideret et sic non differret

⁴³³ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. VII, cap. 10, 1036a26-1036a31.

⁴³⁴ Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prolog., p. 3, q. 3, n. 185 (Vat., I, pp. 124-125).

⁴³⁵ ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

a methaphisica. Consequens falsum et contra Aristotelem in VI Methaphisica qui ponit tres habitus speculatiuos distinctictos naturalem, scilicet, mathematicum et diuinum⁴³⁶.

Ad illa respondet Johannes Canonicus et similiter Antonius Andreas concedendo Aristoteles male dixisse et insufficienter ipsam philosophiam tradidisse. Philosophus enim tamquam sacrilegus insufficienter et erronee tradidit nobis philosophiam naturalem ut Antonius.

Sed miror de istis quod cum tam pauca reuerentia contra philosophorum principem loquantur. Neque umquam inueni Albertum Magnum, Sanctum Thomam aut Doctorem Subtilem talia contra Aristotelem dixisse.

Unde beatus Hieronimus de eo loquens scribens ad Eustochium de uita monachorum ait: absque dubitationem prodigium fuit grandeque miraculum in tota natura cui ut pergit pene uidetur infusum quicquid naturaliter capax est genus humanum⁴³⁷, cui concordat Auerrois III De Anima, textu commenti 14 dicens: “ipse fuit regula in natura et exemplar quod natura inuenit ad ostendendum ultimam perfectionem possibilem in materiis”⁴³⁸.

Oportet enim concedere Philosophum in tota naturali philosophia errasse qui enim errat in principio errat in omnibus sequentibus. Principium enim est omnia sequentia in potentia ut supra dixi.

Argumentum eorum quo probant angelos esse naturaliter mobiles in positione Auerrois soluetur.

Non decet nos qui naturaliter loqui intendimus contra eos arguere. Contra enim negantes principia non debet artifex spetialitatis arguere nisi concedant aliquid in illa scientia ex quo possit negatum concludi, ut patet I Phisicorum⁴³⁹. Non enim est geometre contra Antifontem arguere qui principia geometre negauit tamen quia ipsi unum concedunt ex quo possimus eos ad manifestum inconueniens deducere ex quo negatio per eos concludi potest. Ideo arguo contra eos. Dicunt enim ad unum quesitum quo querebatur ab eis unde esset successio in motu angelorum, quod talis successio est ex parte termini motus.

Sed contra istud arguitur sic: nam ubi indiuisibile est intensiue et duratiue licet extensiue sit diuisibile extensione subiecti et hinc est quod mobile in alio et alio et habet aliud et aliud ubi totaliter distinctum a priori si enim per duobus instantibus haberet idem ubi quiesceret mobile et non moueretur.

Et dato quod ubi esset diuisibile intensiue tali successio non esset nisi merito graduum qui non possunt simul introduci sed unus ante alium; sed contra tante uelocitatis debet esse talis

⁴³⁶ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. VI, cap. 1, 1026a18-1026a19.

⁴³⁷ *Aristoteles nusquam alluditur in epistola Hieronymi.*

⁴³⁸ AVERROES, *Aristotelis de anima libri tres, cum Auerrois commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. XI, lib. III, com. 14, f. 159vL.

⁴³⁹ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 2, 185a13-185a19.

motus cum quanta uelocitate potest talis ordo seruari; sed cum infinita uelocitate potest talis ordo seruari quia ubi agens assimilet sibi passum infinitum uelociter mouebitur passum illud ante finem temporis in quo ipsum assimilabit; ergo infinite uelocitatis erit talis motus ubi tamen est successio ex parte graduum [5a] quilibet, ergo angelus infinite uelociter moueretur, et cetera. Consequens falsum cum nulla sit dabilis infinita uelocitas que per certum tempus duret cum per illam acquireretur spacium infinitum si esset uelociter motus localis, et cetera. Plura possem hic tangere argumenta et difficilia sed nimium a proposito digrederer que reseruo ad questionem de unitate intellectus, et cetera.

Contra illud quod isti ponunt quod naturalitas sit ratio formalis et non mobilitas, arguitur sic, et est argumentum commune tam contra istos quam contra Paulum Heremitam et Gaetanum de Athenis, qui ponunt mobilitatem non esse rationem formalem sed naturale uel sensibile. Vnde dixit Paulus heremita in questionibus super prologo Phisicorum quod corpus naturale et non mobile est subiectum. Gaetanus in recollectis super libro Phisicorum quod substantia sensibilis⁴⁴⁰.

Arguo igitur contra eos querendo ab eis quid intelligunt per naturale uel sensibile aut enim accipiunt naturale pro eo quod significat et tunc includit in se motum. Natura enim non imponitur rei absolute sed imponitur rei ut est principium motus et ita est nomen respectiuum et non absolutum. Significat enim subiectum ut est principium motus sicut hoc nomen anima imponitur substantie secundum quod regit corpora et refertur ad illa, ut uult Auicenna VI Naturalium, caput 1, ubi sic inquit: “hoc enim nomen anima non est ei inditum ex sua substantia, sed ex hoc quod regit corpora et ad illa refertur et idcircho recipitur corpus in sui diffinitione sicut recipitur opus in diffinitione opificis hic ipse formaliter.”⁴⁴¹ Hoc idem habetur ad Auerrois, VII Methaphisice, textu commenti 5, ubi sic inquit: “in phisico auditu aliter perscrutatus est de principiis corporis naturalis ad isto. Illic enim perscrutatus fuit de principiis corporis secundum quod est naturale ideo secundum quod quiescit aut mouetur”⁴⁴² et caetera. De sensibili patet in prologo Phisicorum, ubi inquit “quia subiectum istius artis non sunt nisi res sensibiles”⁴⁴³, et exponit quid intelligat per res sensibiles quas dicit subiectum, dicens: “subiectum dico ideo expono secundum quod transmutatur ex se ideo corpus mobile, scilicet,

⁴⁴⁰ Vide GAETANUS DE THIENIS, *Recollectae super physicam*, Venetiis, 1496, q.1 “Utrum corpus mobile sit subiectum in scientia naturali”; PAULUS VENETUS, *Summa Naturalium*, Venetiis, 1476, cap.1.

⁴⁴¹ Vide AVICENNA, *De anima (= Sextus de naturalibus)*, pars prima, cap. 1, f. 2rb (AVICENNA LATINUS, pp.26-27).

⁴⁴² AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. VII, cap. 2, f. 156rB.

⁴⁴³ AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, proemium, f. 1vG.

quod habet de se principium motus et quietis”⁴⁴⁴. Quid clarius et sic mobilitas pertinebit ad rationem formalem quod ipsi negant.

Si naturale accipiant pro eo quod denominat, tunc sumitur pro substantia sicut et natura. Constat autem nullam substantiam esse subiectum formale, cum subiectum secundum rationem formalem sit primo notum, ut ipsi concedunt enumerando condiciones requisitas ad subiectum⁴⁴⁵ et etiam Auerroi, I Phisicorum, commento ultimo contra Auicennam⁴⁴⁶.

Est enim ratio formalis subiectiua et propria prima ratio cognoscendi, et propria ratio considerandi secundum quam illa scientia in considerando distinguitur ab aliis, ut patet I Posteriorum, illa parte: “scientia est unius generis subiecti”⁴⁴⁷, scilicet, formaliter considerati ut omnes exponunt. Distinguuntur enim scientie penes subiecta formaliter considerata et non penes res consideratas ut expresse ponit Aristoteles, et Commentator II Phisicorum, textu commenti⁴⁴⁸. Dicit enim ibidem Philosophus quod uterque tam phisicus quam mathematicus de phisica linea intendit, sed differunt in modo considerandi, uide commentum⁴⁴⁹, sed nulla substantia est primo nota in scientia naturali. Omnis enim substantia aut materia aut forma aut compositum. Nulla autem talis est primo nota cum per modum possit a posteriori probari quod notissimus est in tali scientia. Accidentia enim magnam partem conferunt ad cognoscendum ‘quod quid est’, I De Anima, et caetera. Si dicant quod propter naturalitatem circunloquimur rationem formalem nobis ignotam istud implicat conditionem quod scilicet sit ratio formalis et ignota cum ipsa ut dixit⁴⁵⁰ sit primo cognita in scientia et cetera.

<Ad Secundum – Intentio Aristotelis et Auerrois>

Quantum ad secundum dico intentionem [5b] Aristotelis et sui commentatoris Auerrois cordubensis fuisse quod corpus mobile est subiectum in scientia naturali, quibus in parte consentit Auicenna I sue Sufficentiae, capitulum 2⁴⁵¹, qui dixit corpus mobile uel sensibile esse in ea subiectum. Per eodem enim accipit mobile et sensibile. Inquit enim ipse quod subiectum

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ Vide IOANNES CANONICUS, *Quaestiones super VIII libri Phisicorum Aristotelis perutiles*, Venetiis, 1520, q.1, f. 2rbB; ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Patavii, 1475, q.1, nn. pp..

⁴⁴⁶ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Auerrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap. 5, com. 83, f. 47vG-L.

⁴⁴⁷ ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 28, 87a38.

⁴⁴⁸ Vide *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Auerrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap. 5, com. 6, ff. 50r-50v.

⁴⁴⁹ Vide *Idem*, cap. 1-2, text. com. 16, ff. 53vL-54rB.

⁴⁵⁰ *Scripsit dixi*.

⁴⁵¹ AVICENNA, *Sufficentia*, Venetiis, 1508, lib. I, cap. 2, f. 14rA.

est corpus sensibile secundum quod subiacet mutationi. Albertus Magnus et Egidius Romanus in expositione libri Phisicorum Aristotelis eis in parte consentiunt⁴⁵². Dico etiam in parte quia non eodem modo accipiunt materiale subiecti licet in formali conveniant. Intelligent enim hi uiri per corpus compositum ex materia et forma substantiali sed Commentator non. Nam secundum ipsum celum est corpus mobile, non tamen compositum ex materia et forma, ut in multis locis ponit I scilicet Phisicorum⁴⁵³, I Celi⁴⁵⁴, VIII Methaphisice⁴⁵⁵, et in libello De Substantia Orbis⁴⁵⁶ per totum. Intelligit ergo ipse per corpus substantiam subiectam trine dimensionis. Vnde si Commentator dicit aliquando res sensibiles esse subiectum in scientia naturali, ut in prologo Phisicorum⁴⁵⁷, aut naturam, ut II Phisicorum, textu commenti 3⁴⁵⁸, aut ens mobile, ut IV Methaphisice, textu commenti 1, ubi inquit sic: “et similiter scientie naturales considerant de quadam parte entis, scilicet, de ente mobili”⁴⁵⁹ et cetera, per omnia ista intelligit Commentator substantiam mobile, ideo, subiectam trine dimensionis. Hoc dictum declaratur primo auctoritate Auerrois, XII Methaphisice, commenti 5, ubi sic inquit: “si igitur aliquis dixerit quod dictum est in logica quod nulla facultas habet probare sua principia, sed subiectum scientie naturalis est corpus mobile”⁴⁶⁰, hec ille formaliter.

<Opiniones illorum qui insufficienter assignauerunt conditiones subiecti : Scotus et scotistas Johannes Canonicus et Antonius Andreas>

Secundo arguitur ratione sic. Illud est subiectum in aliqua scientia cui competunt omnes conditiones requisite ad ipsum, et loquor de subiecto attributionis, unde non curo hic de subiecto

⁴⁵² Vide ALBERTUS MAGNUS, *De Physico Auditu*, lib. I, cap. 3 “Et est digressio declarans subiectum scientiae naturalis” (Albertus Magnus, *Opera Omnia*, Aschendorff, 1987, Tomo IV, pars I, p. 5); EGIDIUS ROMANUS, *Commentaria in octo libros Phisicorum Aristotelis*, prologus.

⁴⁵³ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap. 3, com. 63, f. 38rBC; Idem, cap. 4, com. 79, f. 45rD.

⁴⁵⁴ AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. V, lib. I, summa sexta, com. 20, f. 15rC-E.

⁴⁵⁵ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. VIII, cap. 6, com. 12, f. 220rE.

⁴⁵⁶ AVERROES, *Sermo de substantia orbis, Destructio destructionum philosophiae Algazelis, De anima beatitudine seu Epistola de intellectu*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IX, cap. 1, ff. 3rB-5vL.

⁴⁵⁷ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, proemium, f. 1vG

⁴⁵⁸ Vide Idem, lib. II, cap. 1, com. 3, f. 49rB.

⁴⁵⁹ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. IV, cap. 1, com. 1, f. 64rE.

⁴⁶⁰ Idem, lib. XII, cap. 2, com. 5, f. 293rB.

distinguere cum illa distinctio sit prius nota; sed corpus mobile est tale; ergo consequentia nota cum maiori. Circa minorem sic procedam. Primo recitabo opiniones illorum qui insufficienter assignauerunt conditiones subiecti. Secundo declarabo que et quot sint ille conditiones ad subiectum requisite, quo declarato probabitur minor.

De primo inquit Scotus I Sententiarum, questione de subiecto⁴⁶¹, quod ratio omnibus primi est continuare virtualiter et primo omnes ueritates illius habitus, hoc sic probo: primo sic obiectum continet propositiones immediatas quia subiectum primarum propositionum continet predicatum et ita euentiam totius propositionis; propositiones autem immediate continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes ueritates illius habitus, hic ipse formaliter.

Sed salua reuerentia tanti doctoris non uidetur verum quod assumit quod subiectum, scilicet, propositionum immediatarum continet predicatum. Nam predicatum aliquando est diffinitio subiecti. Subiectum autem non continet in uirtute principia sed potius econtra. Nullum enim prius uirtualiter continetur in suo posteriori sed bene enconuerso.

Item subiectum methaphisice quod est ens quomodo uirtute continet omnes conclusiones methaphisice. Dupliciter, enim, ut ipse in pluribus locis ponit aliquid continet aliud virtualiter⁴⁶²: aut quia potest producere illud in esse reali aut in esse cognito. Ens igitur continebit secundo modo quia producit in esse cognito omnes conclusiones methaphisice. Sed hoc non uidetur verum, nam conceptus eius ex quo est imperfectus et maxime communis nunquam ducet in cognitionem distinctam aliquorum nisi per propria principia limitetur. Item insufficienter assignat conditiones subiecti cum longe plures requirantur ut infra statim patebit.

Et propter istam rationem sequentes ipsum Johannes Canonicus et Antonius Andreas⁴⁶³ addiderunt alias conditiones dicentes sex conditiones esse requisitas ad subiectum. Prima est quod habeat conceptum quidditatum. Secunda non inclusum in aliquo priori ad illam [6a] scientiam pertinentem. Tertia primo notum. Quarta secundum rationem eius formalem propriam et absolutam. Quinta uirtualiter primo continentem omnes ueritates illius habitus. Sexta adequatum illi scientie in qua est subiectum. Paulus uero Heremita, in I De Generatione⁴⁶⁴ dixit quatuor conditiones sufficere, scilicet, esse notissimum in scientia, communissimum non transcendens metas illius scientie et verificabile de omnibus in scientia consideratis. Hic uir

⁴⁶¹ Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 3, q. 3, n. 142 (Wat., I, p. 96). Vide etiam *Reportatio I-A, prol.*, q. 1, n. 15 (Rep. I-A, p. 4); *Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelis*, I. VI, q. 1, n. 40 (Philo, IV, p. 15).

⁴⁶² Vide IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 2, p. 2, q. 1-4, nn. 271-272 (Wat., XVI, p. 215).

⁴⁶³ Vide IOANNES CANONICUS, *Quaestiones super VIII libri Physicorum Aristotelis perutiles*, Venetiis, 1520, q.1, f. 2rbB-D; ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Patavii, 1475, q.1, nn. pp..

⁴⁶⁴ *Non inueni.*

extollit multum quaternarium numerum et gaudis fuit multum in eo cum tamen Deus ternario numero gaudeat, ut I Celi colligitur, ubi inquit Philosophus quemadmodum enim aiunt pictagorici totum et omnia tribus determinata sunt et paulo post, propter quod a natura accipientes tanquam leges illius et ad sanctificationes deorum utuntur numero hoc scilicet ternario⁴⁶⁵. Nec primi nec ipse bene assignant conditiones subiecti cum plures requirantur ut infra uidebitur. Conditio etiam secunda Antonio Andree coincidit cum quinta. Idem enim non esse inclusum in aliquo priori ad illam scientiam pertinentem et uirtualiter continere ut ex probati omnibus harum conditionum quas ipse tangit clarissime patet. Vide Antonium Andree in suo de principiis nature, in questione de subiecto⁴⁶⁶.

<Octo conditiones requisite ad subiectum>

Dico ergo quod conditiones requisite ad subiectum sunt octo.

Prima quod sit ens reale uel saltem habens fundamentum in re quia quod non est non contingit scire, I Posteriorum⁴⁶⁷, et de fictis non potest esse scientia ut de chimera⁴⁶⁸ et huiusmodi et cetera.

Secunda quod sit unum unitate analogie saltem. Patet illa ex I Posteriorum, parte illa, “scientia est unius generis subiecti”⁴⁶⁹, scilicet analogi, et cetera.

Tertia quod sit uniuersale immo uniuersalissimum seu communissimum in scientia consideratum predicabile de omnibus recto uel obliquo. Patet illa conditio cum loquamur in propositio de subiecto totali et non partiali.

Quarta quod sit adequatum in scientia sic quod metas illius non transcendat. Nulli enim dubium est ens in qualibet scientia considerari non tamen est subiectum in scientia particulari quia licet sit communissimum consideratum in qualibet scientia. Non tamen est adequatum alicui scientie spetiali. Debet ergo subiectum esse communissimum non absolute sed communissimum inter appropriata. Vnde illa conditio est modificatio tertie.

Quinta quod sit primo notum quantum ad eius rationem formalem et propriam. Patet illa conditio. Nam cum subiectum in scientia sit primo notum, nam est primo et maxime precognitum. Precognoscitur enim de eo quid et quia I Posteriorum⁴⁷⁰, quod etiam patet ex

⁴⁶⁵ Vide ARISTOTELES, *De caelo*, lib. I, cap. 1, 268a11-268a15.

⁴⁶⁶ Vide ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Patavii, 1475, q.1, nn. pp..

⁴⁶⁷ Vide forsitan ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, lib. I, cap. 1, 71a25; Vide *Idem*, *Metaphysica*, lib. V, cap. 29, 1024b25-1024b32.

⁴⁶⁸ *Scripsit* diamera.

⁴⁶⁹ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, lib. I, cap. 28, 87a38.

⁴⁷⁰ Vide ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, lib. I, cap. 1, 71a. Vide etiam *Idem*, lib. II, cap. 1 et 8-10.

Averroi, I Phisicorum, commento 22⁴⁷¹, et XII Methaphisice, commento 5⁴⁷². Aut igitur est primo notum secundum esse materiale aut secundum esse formale. Non primo, nam substantiam subiectam trine dimensionis esse potest probari per motum ut supra dixi. Ergo erit primo notum secundum esse formale. Ratio ergo formalis subiectiva est primo nota in scientia et per consequens ratio cognoscendi omnia in illa scientia per quam scientia in considerando ab omnibus aliis scientiis distinguitur. Quod enim est primum et maxime tale in genere aliquo est causa omnibus aliis quod sit tale, ut X Methaphisice⁴⁷³ habet.

Sexta quod habeat partes patet ex I Posteriorum ut supra scientia est unius generis et cetera⁴⁷⁴.

Septima quod habeat passiones de ipso probabiles patet illa quia de subiecto habetur scientia perfecta, ut gratia exempli de corpore mobili. Scientia autem est habitus conclusionis in qua passio de subiecto predicatur et I Posteriorum⁴⁷⁵ apparet.

Octava et ultima est quod subiectum habeat principia et non solum partem subiecti ut communiter exponitur. Patet illa conditio ex ratione Philosophi in principio IV Methaphisice, ubi probans ens esse subiectum sic arguit, ut Sanctus Thomas optime exponit: “illud est subiectum in tali scientia cuius principia et causas querimus; sed nos querimus causas et principia entis inquantum ens; ergo ens inquantum ens est subiectum”⁴⁷⁶, ex qua ratione clare colligitur quod subiectum [6b] debet habere principia et non solum partes subiective.

Ex quo ulterius concluditur quod ens commune Deo et creature methaphisice subiectum esse non potest quia tale principium non habet nisi enim communius habet principium et minus commune, et sic Deus haberet principium quod falsissimum est, sed ens finitum per se et reale quod Aristoteles dividit in decem genera est subiectum eius. Nam tales causas et principia queramus, unde potest sic argui querendo quid intelligat Aristoteles per li ens in minori cum dicit “sed querimus principia entis inquantum ens”⁴⁷⁷ aut ens commune et hoc non ut statim supra est argutum, aut ens creatum et habetur intentum, unde responsio Antonii Andree in

⁴⁷¹ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap. 3, com. 22, f. 15vG.

⁴⁷² Vide AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. XII, cap. 2, com. 5, ff. 292vI-293rA.

⁴⁷³ Vide ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. X, cap. 1, 1052b20-1053a24.

⁴⁷⁴ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, lib. I, cap. 28, 87a38.

⁴⁷⁵ *Idem*, cap. 4, 73a21-73a34.

⁴⁷⁶ SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. IV, lec. 1, n. 5.

⁴⁷⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 1003a20.

questione de subiecto methaphisice nulla est⁴⁷⁸. Dicit enim quod ens commune potest dupliciter considerari. Uno modo ut habet esse et reseruat in suis inferioribus, alio modo ut habet esse in se et simplex. Secundo modo non habet principia sed bene primo modo.

Sed contra nam ens ut reseruat in principiatis est ipsa principiata et sic nihil aliud est dicere sumi ens prout reseruat et caetera, quam dicere quod sumitur ens pro ente spetiali et principiatio quod et sic intelligat patet ex suo modo loquendi nam inquit sic: “Nam bene ens habet principia ut reseruat in inferioribus, nam plura sunt entia quibus competit habere principium et esse principiata.”⁴⁷⁹ Ex hoc sic arguitur. Illud est subiectum et cetera; sed querimus principia entis in quantum ens, scilicet, ens principiati; ergo ens principiatum erit subiectum et non ens commune, et hoc est quod fundatissimus doctor Egidius Romanus dixit I Posteriorum, illa parte textus, et si stent, ubi vult Philosophus quod non contingit scire posteriora prioribus ignotis⁴⁸⁰. Vide textus, quod ens resoluitur in primum ens. Loquitur enim ipse de ente creato uel finito quod descendit in decem genera et non de ente communi creato et increato ut credidit Paulus heremita ipsum intellexisse, et ideo argumenta que ipse format contra Egidium nihil ualent. Procedunt enim ex falso intellectu quia illius scilicet entis finiti parte quia decem genera querimus in principia et cetera. Hec similiter est intentio sancti Thome ut patet ex ratione adducta quam et sic format ad mentem Aristotelis. Auerrois tamen non uteretur tali modo loquendi ens creatum ens finitum, cum apud eum nulla infinitas in entibus reperiatur nec intensiua nec extensiua, ut in pluribus locis expresse ponit. Nihil similiter ponit esse creatum sed appelleret illud ens predicamentale compositum ex actu et potentia.

Sed contra hoc sunt omnes rationes Antonii Andree, I Methaphisice, questio de subiecto⁴⁸¹, quibus probat quod ens commune Deo et creature est subiectum que faciliter soluerentur eas tamen hic non soluo, quia non intendo hic loqui de subiecto methaphisice. Hoc enim quod est est adductum de eo incidentaliter est dictum et ut detur aliis occasio ad scribendum contra dicta que contra omnes modernos sunt et tunc libentissime ad obiecta respondebo.

Ex his patet minor rationis probantis corpus mobile esse subiectum, nam ei octo conditiones dicte competunt ut patet discurrenti per omnes. Sed diceret forte aliquis quod ei non competit quinta conditio, cum motus non sit ratio formalis propter rationes adductas.

⁴⁷⁸ Vide ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 1, nn. pp..

⁴⁷⁹ *Idem.*

⁴⁸⁰ *Non inveni.*

⁴⁸¹ Vide ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 1, nn. pp..

Sed arguitur sic. Illa est ratio formalis subiectiua subiecti alicuius scientie que est prima ratio cognoscendi in illa scientia et per quam scientia illa in considerando distinguitur ab aliis scientiis; sed mobilitas est huiusmodi in scientia naturali; ergo et cetera. Probatur minor quo ad primam partem per Auerroim, I Phisicorum, textu commenti 8⁴⁸², ubi inquit quod motum esse est per se notum in ista scientia et principium cognitionis in ea. Et quo ad secundam patet ex II Phisicorum, textu commenti 71⁴⁸³, que non mota mouent non sunt amplius phisice considerationis. Item naturalis diffinit per materiam sensibilem, ideo, per subiectum quod habet habitudinem ad motum [7a] ut clare patet ex Auerroi, II Phisicorum, textu commenti 19, dicentis: “cum diffiniuimus carnem et os et alia naturalia statim apparebit materia in diffinitionem eorum”⁴⁸⁴ et cetera. Hic expresse dicit Aristoteles in textu ubi inquit: “Fiet autem utique manifestum siquis temptauerit dicere terminos, id est, diffinitiones impar enim et par, rectum et curuum adhuc autem linea et figura sine motu. Caro autem et os et homo non adhuc sine motu.”⁴⁸⁵ Item VI Methaphisice, textu commenti 2, ubi et sic dicit: “omnia igitur naturalia similiter simo dicuntur, ut nasus oculus facies nullus horum sine motu est”⁴⁸⁶ et cetera. Item I De Anima, textu commenti 16⁴⁸⁷. Non est igitur naturalis consideratio absque motu et quicquid considerat quidditatiue habitudinem habet ad motum motus ergo uel mobilitas est cum eius propria ratio qua in considerando ab aliis distinguitur, et sic est minor sufficienter probata, et cetera.

Sed contra istam opinionem arguitur primo sic: de ente per accidens non est scientia, VI Methaphisice; sed mobile est ens per accidens; ergo, et cetera. Ratio quod de ente per accidens cuius unio non habet causam per se non est scientia, sed si illud habeat per se causam de eo potest esse scientia sicut est in proposito. Secundo, nullum aggregatum ex subiecto et passione est subiectum alicuius scientie quia de subiecto scientie probatur passio et non de aggregato ex subiecto et passione; sed corpus mobile est huiusmodi; ergo et cetera.

⁴⁸² Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap. 1, com. 8, f. 9vL.

⁴⁸³ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap. 2, com. 71, f. 74rC.

⁴⁸⁴ AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap. 1-2, com. 19, f. 55rE-F.

⁴⁸⁵ *Idem*, text. com. 19, f. 55rA.

⁴⁸⁶ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. VI, summa prima, text. com. 2, f. 145rD.

⁴⁸⁷ AVERROES, *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. XI, lib. I, cap. 2, com. 16, f. 8vE.

Respondeo quod subiectum est duplex: materiale, scilicet, et formale, sicut enim supradiximus, in subiecto est duo considerare, materiale, scilicet, et formale. Maior habet veritatem de subiecto materiali et primo in scientia considerato. Sed si de formali uel de aggregato ex materiale et formali loquatur, ipsa est falsa. Tale, enim, subiectum formaliter consideratum potest esse aggregatum ex subiecto et passione dummodo illa passio sit ratio formalis, et sic illud argumentum quod Gaetanus de Athenis reputat insolubile facillime solutum est, unde inquit ipse in fine sue questionis de subiecto philosophie⁴⁸⁸. Ad argumenta vero alia pro ultima opinione facientia respondeat qui scit respondere ultima positio que est sua supra improbata est.

Tertio arguitur contra quinta conditionem ad subiectum requisitam probando quod subiectum in scientia esse potest demonstrari. Nam animam esse demonstravit Auicenna VI Naturalium⁴⁸⁹ ex suis operationibus. Sunt enim actus anime notiores potentiis et substantia eius. Item cum motus sit notior substantia subiecta trine dimensionem poterit illam a posteriori demonstrare hoc argumentum sepius in circulis nostris Patauii tactum fuit, ad quod nunquam audiui responsionem, ad quod ex dictis respondeo facillime quod materiale subiecti aut subiectum materialiter consideratum bene potest demonstrari sed non formaliter consideratum, quia ut sic includit motum uel principium motus quo nihil est nouus in scientia naturali. Hoc enim nomen anima ut supradixit auctoritate Auicenna imponitur ei prout regit corpora et ut est principium omnium operationum existentium in corpore animato. Vide superius et similiter dicatur de corpore mobili uel substantia mobili, et cetera.

Quarto genus entium abstractorum est subiectum in methaphisica ut uult Auerroes, I Phisicorum, commento ultimo⁴⁹⁰. Et tamen demonstratur in methaphisica uel potest demonstrari quia per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa quia est quam impossibile est esse in effectum nisi causa sit; sed multe sunt passionibus considerate in methaphisica quas impossibile est inesse nisi ab aliquis causa prima talium entium; ergo ex talibus passionibus in methaphisica potest demonstrari aliquam esse causam primam istorum entium. Minor probatur quia multitudo entium dependentia contingentia compositio et huiusmodi que sunt passionibus [7b] methaphisice ostendunt aliquod esse simplex actu independens omnino necesse esse, et multo etiam perfectius ostendetur prima causa esse ex passionibus causatorum consideratis in methaphisica quam ex passionibus naturalibus ubi ostenditur primum mouens esse. Perfectior

⁴⁸⁸ Vide GAETANUS DE THIENIS, *Recollectae super physicam*, Venetiis, 1496, q. 1.

⁴⁸⁹ Vide AVICENNA, *De anima (= Sextus de naturalibus)*, pars prima, cap. 1, f. 2rb (AVICENNA LATINUS, pp. 26-27).

⁴⁹⁰ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. I, cap. 5, com. 83, ff. 47rF-47vG.

enim cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens uel ut necesse esse quam cognoscere ipsum ut primum mouens.

Ad illud argumentum respondetur quod scoticantes Achillem contra Auerroim putant, dicendo quod Auerroes per subiectum, cum dixit contra Auicennam genus entium, et cetera. Intellexit principaliorem partem subiecti et non subiectum contentium et adequatum de quo in III Methaphisice, textu commenti 1⁴⁹¹, inquit quod ens in quantum ens est utriusque sciente tam disputatiue quam methaphisice subiectum. Unde non possum non admirari de Doctori Subtili quod opinetur Commentatore intelligere tale genus entium separatorum esse subiectum attributionis, unde I Sententiarum, questio de subiecto inquit, “ad Commentatore I Phisicorum dico quod Auicenna, cui contradicit Commentator bene dicit et Commentator male quia si sic esset”⁴⁹² inquit Scotus ut ipse Commentator dicit, phisica esset prior simpliciter methaphisica in qua ratione supponit quod tale genus entium sit subiectum adequatum ut patet expressius ex Antonio Andrea hanc rationem declarantem I Methaphisice, questio de subiecto⁴⁹³. De quo non miror quod talia loquatur contra tantum philosophum, quia absurdiora dixit de magistro suo Aristotele, istud ergo genus entium separatorum esse est principalissimum inter omnia considerata a methaphisico et ideo illud non probatur in methaphisica, nam enim subiectum nec principalior pars subiecti probatur in scientia aut probari potest sicut nec Aristoteles, in libro De Anima, probat animam esse aut animam intellectiuam et hoc expresse colligitur ab Auerro, II De Anima, commenti 27⁴⁹⁴. Vide ipsum.

Ad rationem Scoti probantem quod methaphisicus potest probare, et cetera. Respondetur quod nulla talium conditionum probat sufficienter primum principium esse nisi eis motus annectatur et hoc est quod dixit Commentator, VIII Phisicorum, textu commenti 3⁴⁹⁵. Nulla est uia ad probandum primum motorem nisi uia motus eterni, unde uia qua processit Auicenna fuit uia tenuis, de quo etiam I Phisicorum, textu commenti ultimi, “Auicenna peccauit peccato manifesto”⁴⁹⁶. Certior, enim, sermonem usus est in hoc ordinem sermonum probabilium non

⁴⁹¹ AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. III, cap. 1, com. 1, f. 36vM.

⁴⁹² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 3, q. 3, n. 194 (Vat., I, p. 130).

⁴⁹³ Vide ANTONIUS ANDREAE, *Questiones super duodecim libros Methaphisice*, Venetiis, 1495, lib. I, q. 1, nn. pp..

⁴⁹⁴ AVERROES, *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. XI, lib. II, summa secunda, com. 27, f. 62vD-E.

⁴⁹⁵ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. VIII, cap. 1, com. 3, f. 340rE.

⁴⁹⁶ AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap. 5, com. 83, f. 47vH.

pertransit, et II Phisicorum, textu commenti 22⁴⁹⁷. Via autem qua processit Auicenna in probando primum principium est uia Loquentium et sermo eius semper inuenitur medius inter Peripateticos et Loquentes. Nunquid autem Auicenna, VIII sue Methaphisice⁴⁹⁸, ubi istam rationem pertractat utatur in ea probabili aliquo et qualiter peccet illa ratio pulchrum est et subtilissimum uidere, sed essem prolixius nimis requirit enim unam questionem per se.

Rationes autem Antonii Andree probantes quod tale genus et cetera, non sit subiectum non oportet soluere cum solum concludant quod non sit subiectum adequatum quod Commentator concedit. Plura alia argumenta possem tangere sed quia omnia alia iudicio meo sunt facilia et a pueris solubilia, ideo ea dimitto.

<Ad Tertium – Ad argumenta pro falsis opinionibus>

Quantum ad tertium, respondeo ad rationes contra illam opinionem adductas.

Ad primam Sancti Doctoris dico negando minorem. Concedit tamen quod in VI Phisicorum⁴⁹⁹ probatur quod omne mobile per se est corpus sed hoc non est probare corpus mobile esse quoniam corpus mobile esse est per se manifestum ad sensum. Ista enim corpus mobile est non dubitatur, sed bene ista omne mobile est corpus. Nam apud aliquos aliqua sunt mobilia que non sunt corpora ut angeli ut dixi supra de mente Scoti. Ideo dicit Philosophus, I Phisicorum, “subiiciantur autem nobis omnia aut quedam moueri”⁵⁰⁰ et cetera.

Ad rationes Scoti. Respondeo ad primam dicitur distinguendo de ratione formali, aliquando, enim, accipitur ratio formalis per ratione quidditatiua, aliquando per rationem subiectiua. Si primo modo intelligit dicitur [8a] concedendo totum ad quod argumentum deducit, scilicet, quod nulla passio est ratio quidditatiua. Similiter dicitur ad secundum concedendo quod passio non est ratio formalis, id est, quidditatiua. Sed contra nam ratio formalis subiectiua subiecti ut gratia exempli subiecti scientie naturalis est inclusa in quolibet per se consideratio in scientia naturali. Quando ipsa ut supra tangitur sit ratio considerandi omnia. Ergo nihil poterit in scientia naturali quidditatiue cognosci ea non cognita sed possunt res naturales quidditatiue cognosci non cognito motu quando ab omni motu abstahant quidditatiue considerate non ergo erit motus uel mobilitatis ratio formalis subiectiua hoc est ultimum posse eorum qui illam opinionem destruere conantur.

⁴⁹⁷ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap. 3, com. 22, ff. 56vM-57rB.

⁴⁹⁸ Vide AVICENNA, *Philosophia prima*, Venetiis, 1508, lib. VIII, cap. 1, ff. 97rb-97vb.

⁴⁹⁹ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

⁵⁰⁰ ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 2, 185a13-185a14.

Respondeo quod aliquid includi in aliquo dupliciter contingit formaliter, scilicet, et fundamentaliter, et tunc dico quod in qualibet re materiali quidditaiue considerata in scientie naturali ad quam spectat quidditates rerum naturalium in particulari considerare ut patet ex commento 2, I Phisicorum⁵⁰¹, includitur motus fundamentaliter sed non formaliter, nec est necesse rationem formalem subiectiuam in quolibet formaliter includi. Unde dicitur uniuersalis ratio considerandi quia ab omnibus illius scientie scibilibus saltem fundamentaliter inclusa, et hoc est quod uoluit Aristoteles, et Commentator in textu et commentis supra adductis quod naturalis diffinit per materiam sensibilem, id est, per illud quod habet habitudinem ad motum. Omne, enim, tale est fundamentaliter mobile et cetera.

Rationes Egidii contra Sanctum Thomam facile soluuntur. Ad primam dicitur quod non sufficit ut scientia aliqua alteri subalternetur quod addat conditionem accidentalem, sed alterius requiritur quod medium sub medio contineatur, ut vult Albertus Magnus, I Methaphisice⁵⁰². Ita quod principia subalternantur probentur in scientia subalternante. Constat autem quod principia phisice sunt per se nota ut motum esse et pluralitatem entium esse et ideo a nullo probari possunt. Ideo tres sunt habitus primi non subalternati, scilicet, mathematicus, methaphisicus et diuinus, V Methaphisice⁵⁰³. Et ex hoc soluitur ratio tertia Scotizantium dicendo quod mobilitas non demonstratur de corpore cum sit per se nota de eo.

Et ad argumentum eorum cum arguunt, omne habens et cetera, dico quod talis ratio non est demonstratio sed quandam argumentatio ex necessariis procedens non tamen non tamen ex notioribus sed aut ex ignotioribus aut eque notis. Naturale, enim, si formaliter consideretur includit motum.

Ad aliam rationem Egidii respondetur negando consequentiam et cum dicitur ad eandem scientia et cetera, dico quod si sit pars prima entis que non contrahit ens ad determinatum genus scibile tunc forte de illo debet considerare methaphisicus, sed si sit pars entis contrahens ipsum ens ad determinatum genus scibile et habens modum abstractionis distinctum ab aliis, tunc non oportet quod participat ad methaphisicum, sic autem est in proposito. Nam mobile contrahit ipsum ens ad genus determinatum, scilicet, ad naturale, et habet modum abstractionis distinctum ab abstractione mathematica et methaphisica, ideo non oportet scientiam naturalem esse partem methaphisice, et cetera.

⁵⁰¹ Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap. 2, com. 2, f. 6vK.

⁵⁰² Vide ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, lib. I, tract. 1, cap. 3 (Albertus Magnus, *Opera Omnia*, Aschendorff, 1987, Tomo XVI, pp. 5-6).

⁵⁰³ Reuera ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. VI, cap. 1, 1026a18.

Ad rationem Scoti probantem quod angeli sunt naturaliter mobiles. Respondetur negando minorem quod, scilicet, ipsi sint receptivi alicuius ubi. Nam ipsi sunt subiecte omnino simplices non composite ex actu et potentia, nec ex esse et essentia, neque in eis potest aliquod accidens recipi. Sunt enim penitus ab omni compositione relegati ut clare ab Averroi, XII Methaphisice, in pluribus commentis aptissime colligitur⁵⁰⁴, sed secundum fidem et veritatem sit aliter dicendum, ut sacri theologi II Sententiarum declarant.

Et sic cum auxilio Dei eiusque genitricis uirginis Marie totiusque curie celestis triumphantis, completa est ista questio, 12 Februarii 1480, per me, Nicholectum Uerniam Theatinum, in florentissimo ginnasio Patauino ordinarie philosophiam legentem.

⁵⁰⁴ Vide AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. XII, cap. 2, com. 5, ff. 292vI-293rA.

Anexo 4. transcrição: GRATIADEUS DE ASCOLI (Gratiadeus de Esculo), *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, questão 1 – *Utrum ens mobile et non corpus mobile sit subiectum naturalis philosophie*, Veneza, 1484, nn. pp.

Incipiunt questiones fratris Gratiadei de Esculo excellentissimi sacre paginae doctoris Predicatorum Ordinis, per ipsum in florentissimum Studio Patavino disputate feliciter.

Questio prima est:

Utrum ens mobile et non corpus mobile sit subiectum naturalis philosophie.

Et videtur quod non. Id enim quod supponitur in scientia, ex eo quod est subiectum proprie passionis, est proprie subiectum scientie ; sed corpus supponitur in naturali philosophia ex eo quod est subiectum motus, qui est propria et prima passio naturalis ; ergo corpus est naturalis philosophie subiectum. Minoris declaratio est, quia motus necesse est supponi et motus subiectum, quod est corpus, quia nihil mouetur nisi corpus. Igitur ibidem supponitur corpus non propter aliud nisi quia est subiectum motus. Preterea, cuius principia et proprietates considerantur in scientia est scientie subiectum ; sed in naturali philosophia, sicut patet discurrendo per singulos libros eius, inquiruntur principia et proprietates corporum. Unde in libro De Celo, Philosophus dicit quod “scientia de natura fere plurima videtur circa corpora magnitudines et horum existens passiones et motus”⁵⁰⁵. Adhuc autem circa principia quecumque talis substantie sunt. Ergo corpus est subiectum in scientia naturali. Si dicatur quod haec non inquiruntur in scientia naturali inquantum sunt principia et proprietates corporis, sed inquantum sunt principia entis mobilis, quod re est idem quod corpus, non autem ratione.

<Argumenta in oppositum>

Contra. Quemadmodum supradicta principia non inquiruntur in Scientia Naturali inquantum sunt principia corporis, sic etiam immo et multo magis non inquiruntur ibidem inquantum sunt principia entis, cum sint principia corporis universaliter sumpti, non autem entis. Inquiruntur autem inquantum sunt principia mobilis. Sed corpus mobile non dicit corpus in eo quod corpus, sed in eo quod mobile, sicut et ens mobile non dicit ens simpliciter, sed secundum quod mobile. Sic etiam dici potest quod ibi inquiruntur principia corporis mobilis, quia hoc non dicit corpus in eo quod corpus, sed in eo quod mobile. Ergo corpus mobile est subiectum scientie supradicte et magis quam ens mobile, sicut principia mobilis magis sunt principia corporis quam principia entis.

⁵⁰⁵ ARISTOTELES, *De Caelo et Mundo*, lib. 1, cap. 1, 268a.

Preterea, eiusdem scientie est considerare rem et modum rei ; sed mobile additur enti non sicut differentia, quia ens differentias non habet, sed sicut modus quidam ; igitur, si additio bona est, ad eandem scientiam spectabit considerare ens et mobile. Sed scientia que considerat ens est prima philosophia, igitur et illa que considerat mobile ; sed hec est philosophia naturalis ; ergo naturalis philosophia est philosophia prima, [49a] quod est impossibile. Si dicatur quod est duplex modus entis, quia generalis et specialis, et generalis pertinet ad eandem scientiam ad quam pertinet considerare de ente, non autem specialis, mobile autem est specialis modus entis, non oportet quod scientia ad quam spectat eius consideratio sit prima philosophia.

Contra modus entis specialis non est modus entis in generali, sed est modus alicuius specialis entis. Si igitur mobile est non generalis, sed specialis, modus erit necessario modus non entis generalis, sed huius entis. Nunc autem ita est quod quilibet modus, si debet esse immediata additio et bona, addendus est ei, cuius est primo modus. Si igitur mobile est modus entis specialis quod necessario est corpus, necessario debet primo adiungi corpori, et non enti cuius est modus secundario et ex consequenti, et sic dicitur corpus mobile maxime, primo et propriissime. Ens autem mobile erit dictum secundarium ; sed quod primum est debet poni subiectum scientie et non secundarium ; ergo corpus mobile et non ens mobile est subiectum in naturali philosophia.

Preterea, quodcumque aliqua passio per accidens se habet ad aliquid subiectum de ipsa respectu illius subiecti, non potest esse scientia nisi per accidens ; sed mobile per accidens se habet ad ens, cum nec essentialiter conveniat enti nec consequatur principia entis in quantum ens ; ergo de mobili respectu entis non potest esse nisi per accidens scientia. Si itaque naturalis philosophia est de mobili adiuncto enti, naturalis philosophia erit scientia per accidens, quod est inconueniens. Si dicatur quod naturalis non considerat mobile sicut passionem, sed sicut rationem formalem sui subiecti, sicut autem passionem considerat motum qui per se convenit enti mobili eo quod consequitur principia eius, et ideo naturalis philosophia est scientia per se.

Contra. Prima propria passio dicit aptitudinem et non actum ; sed motus dicit actum et mobile aptitudinem ; igitur mobile et non motum considerat naturalis philosophus sicut propriam passionem.

Preterea, propria passio semper inest suo subiecto ; motus autem nec enti mobili nec enti semper inest, quia contingit dare ens mobile absque eo quod moveatur actu ; ergo motus non est propria passio entis mobilis. Constat autem quod hoc quod dicitur mobile est essentialiter corpori et consequitur principia corporis, et semper ei inest eo quod semper. Si est dare corpus, est dare mobile ; ergo mobile est propria passio corporis et corpus ipsius subiectum, et similiter est subiectum proprium Naturalis Philosophie in quantum eius passio est mobile.

Preterea, in VI Physicorum⁵⁰⁶ probatur quod quicquid movetur est corpus, et omne etiam corpus contingit moveri, et sic motus convertibiliter inest corpori. Sed quod convertibiliter inest alicui et non est de essentia eius est propria passio ipsius ; motus autem convertibiliter inest corpori, ut probatum est, et non est de essentia corporis ; ergo est propria passio eius, ergo et corpus est proprium scientie naturalis subiectum.

Preterea, quod est de intellectu alicuius, aut pertinet ad eius essentiam, aut est proprium eius subiectum. Nunc autem corpus est de intellectu motus, quia non contingit intelligere motum non intellecto corpore, et non est corpus de essentia motus ; igitur est proprium ipsius subiectum, et per consequens est proprium subiectum Naturalis Philosophie.

Preterea, si totum aliquod est subiectum totius et partis, scientie debet esse subiectum pars subiecti universalis ; nunc autem scientia libri De Anima⁵⁰⁷ est pars scientie naturalis, et [49d] ibi agitur de anima que non est pars subiectiva entis mobilis ; ergo ens mobile non est subiectum totius scientie naturalis.

Preterea, subiectum scientie est predicabile de omnibus de quibus agitur in scientia ; sed ens mobile non predicatur de omnibus de quibus agitur in naturali philosophia, cum non predicetur de motore separato de quo agitur in libro Physicorum⁵⁰⁸ ; ergo ens mobile non est subiectum scientie naturalis.

Preterea, in libro I Physicorum⁵⁰⁹, secundum omnes agitur de principiis subiecti Scientie Naturalis ; sed principia de quibus agitur ibi sunt materia, forma et privatio⁵¹⁰, et hec non sunt principia nisi corporis ; ergo corpus est proprie subiectum in Philosophia Naturali et non ens mobile.

Preterea, quandocumque aliqua duo predicata tali ordine attribuuntur alicui quod primum est ratio attributionis secundi, quicquid est ratio et causa quare alicui attribuitur primum, est etiam ratio et causa quare eidem attribuitur et secundum. Nunc autem sic est quod hec duo, que sunt esse mobile et esse consideratum Naturalis Philosophie, tali ordine attribuuntur enti. Quod esse mobile est ratio quare sibi attribuitur esse de consideratione scientie naturalis ; ergo, quicquid est ratio quod esse mobile enti attribuatur, est etiam ratio quod sibi attribuatur hoc quod est esse de consideratione Scientie Naturalis. Constat autem quod ens non est ratio corpori, quod sit mobile, quia si ideo corpus esset mobile, quia est ens, tunc omne ens esset mobile, quod falsum est. Est tamen corpus enti ratio quod ens ipsum sit mobile. Unde et omne corpus est mobile. Ideo corpus ratione sui est de consideratione Naturalis Philosophie, et ens non ratione

⁵⁰⁶ ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

⁵⁰⁷ Vide ARISTOTELES, *De Anima*, lib. I, cap. 1, 402a.

⁵⁰⁸ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. VIII, cap. 5, 256a-258b.

⁵⁰⁹ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 2, 184b.

⁵¹⁰ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 7, 189b-190a.

sui, sed ratione corporis ; quod autem ratione sui in scientia consideratur, etiam illa ratione ipsius est proprium subiectum scientie; ergo corpus est proprium subiectum Naturalis Philosophie.

Preterea, quando aliquae due scientie se habent sicut subalternans et subalternata earum est idem subiectum, magis tamen minusque contractum, quia scientia subalternata contrahit subiectum subalternantis, sicut habemus I Posteriorum⁵¹¹. Habent autem se modo predicto scientia de celo et scientia physicorum; ergo ipsarum debet esse idem subiectum, magis tamen ac minus contractum. Nunc autem, in libro De Celo⁵¹², agitur de mobili ad situm, quod non est nisi corpus; igitur eius subiectum est corpus mobile ad situm, et per consequens subiectum libri Physicorum, quod est idem cum subiecto totius naturalis philosophie, est corpus mobile simplex.

Et preterea, idem sunt ens mobile et corpus mobile cum sibi inuicem conuertantur ; ergo si corpus mobile non est subiectum naturalis philosophie, nec per consequens ens mobile erit subiectum ipsius.

In contrarium est quod Philosophus ait in XI Methaphysice⁵¹³, ubi dicit quod naturalis principia et proprietates speculatur entium in quantum mota.

<Opinio pro corpore mobili>

Respondeo dicendum de hac questione diuersas opiniones esse. Quidam enim non profunde et subtiliter sed solum superficialiter aspicientes rationem subiecti Scientie Naturalis vident[50e]tes quod Philosophia est de naturalibus. Naturalia autem sunt quorum principium est natura. Natura vero est principium motus, et moueri non potest aliquid nisi sit corpus. Concluserunt et concludunt quod corpus motum uel corpus mobile debet esse proprium subiectum ipsius, non ens mobile⁵¹⁴. Quod autem hoc habeat veritatem ulterius conati sunt, et conantur triplici modo ostendere.

Et primum est quia omnis scientia que est vere scientia debet ea que considerat ad per se nota et immediata reducere; est autem naturalis philosophia scientia et vere scientia; debet igitur facere ad aliqua per se nota et immediata reductionem. Hoc autem ut dicunt est impossibile, si non corpus mobile sed ens mobile ponatur subiectum ipsius cuius rationem assignant, quia, quando aliqua scientia versatur circa passionem, sic ut sit scientia passionis illius, si non accipitur in ipsa aliquod subiectum equatum illi passioni ea que de passione dicit, ad per se nota et immediata reducere non potest. Huius autem dicti declaratio est, quia tunc solum fit reductio

⁵¹¹ Vide ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 13, 78b32-79a18.

⁵¹² Vide ARISTOTELES, *De Caelo et Mundo*, lib. I, cap.2, 268b14-268b16.

⁵¹³ Vide ARISTOTELES, *Metaphysicæ*, Lib. XI, cap. 7, 1064a.

⁵¹⁴ *Opinio Alberti Magni. Vide ALBERTUS MAGNUS, De Physico Auditu*, lib. I, cap. 3.

ad immediata quando fit ad prima rerum principia. Prima autem principia cuiuslibet passionis sunt principia subiecti, et ideo tunc ea que passione dicuntur sunt reducta ad immediata quando est facta reductio usque ad ipsa principia subiecti. Si autem scientia que est de passione aliqua non accipiat pro subiecto sue passionis aliquid cuius principium considerat, sed id cuius consideratio spectat ad scientiam altiore, cum nulla scientia suos limites transcendat, talis philosophia ad illius subiecti principia suam passionem reducere non poterit, et per consequens nec reductionem facere ad immediata et per se nota. Talis autem ut adiungunt est Naturalis Philosophia, dato quod ens mobile sit ipsius subiectum. Cum enim hec passio, que est mobile non equetur enti, nec naturalis philosophus consideret ens nisi respectu huius passionis, quam transcendere non potest etiam principia entis, ea que de dicta passione dicit reducere non poterit, nec per consequens in principia eius, quod accipitur ut subiectum sue passioni coniunctum ; non igitur faceret ad immediata reductionem, nec esset vere scientia, nisi acciperet aliquid aliud ab ente coniunctum mobili ut subiectum et sibi equatum, sic ut ea que considerat possit in ipsius principia reducere ; hoc autem non potest esse nisi corpus ; ergo corpus mobile est subiectum ipsius et non ens mobile.

Hoc etiam declarant illo medio quo dicitur quod ad eandem scientiam spectat considerare ens et modos entis, et illo iterum quo probatur naturalem philosophiam esse scientiam per accidens si ens mobile sit subiectum eius. Sed quia iste rationes sunt multo melius declarate in obiectionibus quam in rationibus eorum, ideo hic non ponuntur ne contingat nos eandem rationem frequentius replicare. Sufficit enim vidisse iam solum rationes per quas probant quod ens mobile non possit esse subiectum in Naturali Philosophia, et si secundum veritatem, rationes, sumpte eo modo quo [50d] ab eis assignate sunt, sint pueriles et viles in comparatione ad modum quo sunt in obiectionibus posite.

<Responsio – Quadruplex Via>

Nobis autem inter alias quadruplex via occurit ad presens declarandi apertissime impossibile esse quod dicunt, videlicet, quod ens mobile non sit subiectum Naturalis Philosophie.

<Prima Via – Sanctus Thomas>

Et prima quidem via est illa per quam incessit doctor noster Sanctus Thomas ad huius probationem⁵¹⁵. Et sumitur ex eo quod nulla scientia probat suum subiectum esse. Videmus enim quod philosophus naturalis probat esse corpus mobile, cum in VI Physicorum probetur

⁵¹⁵ Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in Octo Libros Physicorum*, lib. 1, lec. 1.

omne mobile esse corpus⁵¹⁶. Et hoc quidem esset impossibile fieri si non ens mobile sed corpus mobile esset subiectum in ista scientia.

Ut autem hec via declarandi propositum plenius intelligatur, sciendum est quod aliter inquiritur et declaratur entitas rei simplicis et aliter compositi alicuius. Nam entitas rei simplicis declaratur et inquiritur proprie ex ipsa sui nominis significatione, inquirendo, scilicet, et declarando utrum nominis significatum habeat possibilitatem vel impossibilitatem ad esse. Si enim ostendatur habere impossibilitatem ad esse ostensum, erit quod sit impossibile ipsum poni in actu essendi, et ulterius quod non sit ponibile in rerum natura, et per consequens quod sit nihil. Hoc enim dicimus nihil quod in rerum natura poni, vel esse non potest. Si autem econtrario ostendatur quod illud significatum habeat possibilitatem ad esse declaratum, erit statim quod possit stare sub actu essendi, quod possit poni in natura rerum, et per consequens quod non sit nihil sed aliquid. Omne enim huiusmodi positium quod poni potest in rerum natura est aliquid, quia non aliunde hoc totum habet nisi quia ipsum eius significatum est componibile ipsi esse. Quicumque probaret hanc composibilitatem de eo, de necessitate etiam probatione que est per causam ipsam, probaret esse aliquid et non nihil. Entitas autem rei compositae proprie inquiritur et declaratur ex partium componentium composibilitate. Cum enim compositum consurgat ex compositione earum, si compositio est ponibilis, et compositum est ponibile; et si compositio est imponibilis, et compositum similiter est imponibile; tunc autem compositio est imponibilis quando partes compositionis sunt sibi inuicem impossibiles; nam si sunt sibi incomponibiles, sunt sibi inuicem et impossibiles, et per consequens ex ipsis fieri compositio non potest, nec compositum aliquid consurgere in natura. Econtrario autem, per omnem modum tunc dicitur esse compositio ponibilis quando compositionis partes composibilitatem habent ad inuicem. Nam si hanc habent, composibiles ad inuicem sunt, et compositum ex ipsarum compositione potest consurgere in natura. Quod iccirco est aliquid et non nihil.

Hec autem omnia patent per exempla, quia enim hircus est incomponibilis ceruo, est et incomponibilis sibi, nec compositio potest esse ex eis ex qua in natura consurgat hoc compositum, quod est hircus ceruus. Et ideo est hoc omnino nihil, cum nullo modo sit ponibile in natura. Corpus autem et anima rationalis non sunt incomponibilia, ac per consequens potest esse ex eis compositio ex qua in natura consurgat hoc compositum, quod est homo, propter quod etiam homo est aliquid, et non nihil; et quia quod sit aliquid, non habet aliunde nisi ex composibilitate partium, cum propter ipsa sit ponibilis in natura; iccirco, quicumque probaret corpus et animam rationalem sibi composibilia esse, probaret de necessitate eoipso hominem non esse nihil sed aliquid, quod est probare entitatem hominis; sic igitur

⁵¹⁶ ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

declaratum est quod tunc proprie probatur entitas alicuius compositi quando probatur compossibilitas partium componentium ipsum. Nunc autem sic est quod corpus mobile non dicit corpus solum, sed istud totum coniunctum, quod est corpus mobile. Probare igitur perfecte entitatem ipsius tunc contingit quando probatur unum componentium esse componibile alteri, sicut corpus mobile vel econverso. Nam, si unum non compateretur secum aliud, non esset tunc possibile poni in natura hoc coniunctum, quod est corpus mobile. Et sic non esset aliquid sed nihil. Constat autem quod naturalis philosophus non solum probat quod unum predicatorum aliud secum patitur, sed etiam quod sic compatitur quod aliud necessario secum ponit. Quamvis enim non probet entitatem mobilis simpliciter, supponens tamen ens mobile non potest probare, probat ulterius quod ipsum mobile quod supponit compatitur secum corpus, et taliter quod necessario si ipsum mobile est oportet etiam esse et corpus. Ostendit ergo quod non est impossibile mobile coniungi corpori, ut sic istud compositum, quod est corpus mobile, sit imponibile et necessarium ipsum coniungi sibi ostendens in VI Physicorum⁵¹⁷, quod necessario quicquid mouetur est corpus. Et sic, supposito ens mobile esse, probat quod necesse est poni in natura hoc coniunctum quod est mobile corpus, siue corpus mobile.

Verum igitur est dictum doctoris nostri, scilicet, quod naturalis probat entitatem corporis mobilis, siue probat ipsum esse aliquid et non nihil ; supponens tamen mobile, siue ens mobile, quia mobile includit ens, non probans esse in natura rerum ; verum est ergo et principale videlicet, quod non corpus mobile sed ens mobile est subiectum naturalis philosophie, et hec est via firmissima et indissolubilis per quam ecessit doctor noster.

<Contra Sanctum Thomam>

Ut autem appareat euidentius insolubilitas eius, ponamus solutiones aduersariorum quas ideo dabant, quia breuem non intelligebant rationem. Parcatur vero nobis si prolixè loquimur, quia pertinacitas aliquorum hoc requirit. Dicunt igitur primo, quod Naturalis Philosophia, si posset probare corpus mobile esse, posset etiam probare motum esse; sed motum probare non potest, quia hoc supponitur in I Physicorum⁵¹⁸; igitur, nec corpus mobile. Probat tamen omne corpus esse mobile, et omne mobile esse corpus, quod non est probare corpus mobile esse, sed motum corpori inesse conuertibiliter. Sed quod sic dicentes in omnibus deficient et vocem propriam ignorent [51d], aperte ostenditur. Nam quamuis negantibus esse ens mobile, sicut negabant Parmenides et Melisus, non possit naturalis probare quod sit motus, sicut nec neganti causam potest causatum per causam probari. Si quis tamen ens mobile non negasset, sed motum sibi per causam , quia per diffinitionem subiecti sine entis mobilis naturalis potuisset, et posset

⁵¹⁷ *Vide ibidem.*

⁵¹⁸ *Vide ARISTOTELES, Physica, lib. I, cap. 2, 185a13-a14.*

ostendere motum esse eo quod semper naturaliter procedendo, per diffinitionem subiecti potest proprium de subiecto demonstrari. Ulterius etiam, dato quod naturalis, non supponendo mobile, sed probando, probaret etiam corpus mobile, necessarium esset dicere quod probaret et motum. Nunc autem, quia non probando mobile, sed, supponendo quod sit ens mobile, probent corpus mobile esse, non est dicendum quod ideo probat et motum, sed potius quasi supposito motu, sicut et ente mobili probet entitatem corporis mobilis. Ulterius etiam falsum dicunt, cum adiungunt quod Philosophus probat omne corpus esse mobile, et omne mobile esse corpus. Quamuis enim probet simpliciter in VI Physicorum⁵¹⁹ omne mobile esse corpus; nunquam tamen probat simpliciter omne corpus esse mobile, sed addendo ad corpus hoc quod dico physicum vel naturale. In libro enim De Celo et Mundo, in II capitulo⁵²⁰, primo ostendit omne corpus naturale esse mobile secundum locum, probans demonstratiue, quia per diffinitionem nature quod motus insit corpori physico vel naturali; et cum non aliter demonstretur esse passio nisi demonstrando eam inesse proprio subiecto, si corpus naturale, ut dicunt, esset proprium subiectum motus, de necessitate ibi Philosophus motum esse demonstratiue probasset. Quod est contra dictum eorum. Ulterius etiam contradictoria dicunt, quando adiungunt quod Philosophus probat omne mobile necessario esse corpus, nec tamen probat esse huius coniuncti, quod est corpus mobile, quia sicut declaratum est demonstrare compossibilitatem et necessariam habitudinem partis alicuius coniuncti ad aliam partem est propriissime demonstrare coniuncti entitatem, que non nisi ex illa habitudine necessaria partium compositionis uel ex eorum compossibilitate consurgit.

Patet igitur quam plena fuerit falsitatibus hec solutio. Soluunt autem adhuc aliter. Dicunt enim quod naturalis etsi non posset probare suum subiectum esse in eo quod naturalis, sicut in veritate non potest, posset tamen et potest illud probare subinducendo personam primi philosophi, et sic probaret corpus mobile esse si inueniretur hoc quod probaret; sed hoc quod nihil sit dictum aperte ostenditur. Quandocumque enim aliquis artifex probat aliquid per principia sue artis, id demonstrat secundum quod talis artifex est, et non subinducendo personam alterius artificis, quia non ob aliud quis assumit personam alterius artificis nisi ut per illius principia ostendat quod per sua non potest. Nunc autem naturalis philosophus, per sue artis propriissima principia, ostendit compossibilitatem uel necessariam habitudinem mobilis ad corpus, siue entitatem necessariam corporis mobilis supposita entitate entis mobilis. Assumit enim quod omne quod mouetur partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, quia dum totum est in termino a quo non mouetur, dum totum est in termino ad quem similiter, quia

⁵¹⁹ ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

⁵²⁰ Vide ARISTOTELES, *De Caelo et Mundo*, lib. I, cap. 2, 268b14-268b16.

tunc completus est motus. Et hec omnia sunt naturalissima principia ex quibus concluditur id quod mouetur esse diuisibile et corpus.

Item ad idem assumit hoc principium notissimum in naturalibus: omne quod mouetur impossibile est prius maius moueri ipsius quam equale aut minus, et per hoc principium propriissimum et notissimum in naturali scientia deducit et probat mobile necessario esse corpus, et sic haere necessariam habitudinem ad ipsum, et per consequens quod istud coniunctum, corpus mobile supposita entitate entis mobilis, necessario sit aliquid et non nihil; cum igitur naturalis, per propria principia, probet corpus mobile esse, dicitur quod hoc probat subinducendo primum philosophum est ignorare propria principia scientie naturalis; patet igitur iam quod naturalis philosophus per se probat entitatem huius coniuncti quod est corpus mobile.

Et sic declarata est perfecte prima via declarandi quod volebamus sumpta ex eo quod nulla scientia probat suum subiectum esse.

<Secunda Via – Modus considerandi corporis in naturali philosophia>

Secunda via ad declarandum propositum sumitur ex modo quo corpus cadit sub consideratione naturalis philosophie, per quam sic proceditur. Corpus, aut est subiectum naturalis scientie in eo quod corpus, aut in eo quod tale corpus, ut puta, quia potest poni existere in potentia ad actum aliquem. Si dicatur quod in eo quod corpus, contra illud quod est subiectum naturalis philosophie est subiectum motus, et eoipso est proprium subiectum scientie naturalis quo est subiectum motus et non aliter; sed corpus, in eo quod corpus, non est proprium subiectum motus; ergo corpus in quantum tale non erit etiam subiectum scientie naturalis. Quod autem corpus, in eo quod corpus, non sit proprium subiectum motus apertissime demonstratur. Id enim quod est proprium subiectum motus in quantum huiusmodi non dicit aliquid absolutum, nec aliquid absolute participans actum, secundum quod accipitur ex III Physicorum⁵²¹ tam ex textu quam ex commento⁵²²; sed potius est aliquid ordinatum in actum qui acquiritur per motum. Cuius ratio est: quia omne quod mouetur necessario eoipso quod mouetur ordinatur in id quod mouetur, et omnis motus de necessitate hunc ordinem includit, et ideo tali ordine subtracto, necessarium est subtrahi motum. Si igitur aliquod ens accipiatur quod ratione sui non dicat aliquid ordinatum ad actum siue ad terminum motus, sed potius dicat absolute participans actum, hoc ratione sui nullo modo mouebitur nec erit subiectum motus, sed potius erit quid immobile omnem motum excludens.

⁵²¹ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. III, cap. 3, 202a-202b.

⁵²² Vide AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. III, cap. 3, com. 7, ff. 88rF-88vG.

Si enim ratione sui moueri posset, ratione etiam sui diceret quid ordinatum ad actum; sed positum est quod non dicat ratione sui aliquid absolute existens in actu; ergo hoc ratione sui nullo modo mouebitur. Constat autem quod corpus, in ratione qua corpus est, non dicit aliquid ordinatum in actum uel in terminum motus, sed potius dicit absolute quid participans actum, quod patet ex ipsa nominis significatione. Nihil enim aliud est corpus, et nihil aliud dicitur nomine corporis, nisi substantia manens sub actu corporeitatis, et per rationem corporis non dicitur ordinatum, sed potius absoluta ex natura sub aliquo actu. Si igitur nihil est subiectum motus nisi in ratione qua dicit quid ordinatum ad actum qui per motum acquiritur, et corpus, in ratione qua corpus est, non dicit aliquid ordinatum ad actum, sed absolute quid manens sub actu iam habito, concluditur de necessitate quod corpus, in ratione qua corpus est, non sit mobile nec possit aliquo modo esse subiectum motus, nec per consequens naturalis philosophie; si ergo corpus motus subiicitur et est aliquo modo subiectum motus, nec hoc est in ratione qua corpus est, quia sic dicit absolute quid manens sub actu, oportet quod sibi hoc conueniat in quantum accipitur ut existens in potentia ad actum, qui per motum acquiritur; nam et hec potentia necessario ratione sui includit ordinem ad actum, et econuerso ordo ad terminum motus includit hanc potentiam. Nunc autem sic est quod quantumcunque aliquid de se habeat rationem entis in actu, in quantum tamen accipitur secundum quod existit in potentia ad actum, aliquem habet rationem entis in potentia, et non entis in actu; si ergo corpus est subiectum motus solum in ratione qua in potentia existit ad actum, qui per motum acquiritur, concluditur de necessitate quod ipsum motui subiicitur solum in quantum participat rationem entis in potentia ad actum predictum. Constat autem quod eadem est ratio entis in potentia ad dictum actum et ratio entis mobilis, quia ens in potentia nihil aliud dicit quam ens ordinatum in actum. Unde idem est dicere ens in potentia ad actum qui per motum acquiritur, et ens ordinatum in actum talem. Ens etiam mobile nihil aliud dicit quam ens ordinatum in actum qui acquiritur per motum, et hec est ipsa ratio entis mobilis. Si igitur corpus non est subiectum motus propter ipsam corporis rationem, sed in quantum participat ipsam rationem entis in potentia ad id quod acquiritur per motum, et hoc ut declarauimus est omnino ipsa ratio entis mobilis, concluditur de necessitate quod corpus, non in ratione qua corpus, sed in quantum participat rationem entis mobilis, est proprium subiectum motus, et similiter naturalis philosophie. Sed si corpus non subiicitur motui nec naturali philosophie, nisi quia participat rationem entis mobilis, cum diffinitio aliqua alicuius, nisi secundum quod est ipsum diffinitum, et ens mobile non per aliud sed per se habeat diffinitionem illam suam propriam, sicut corpus de se habet suam propriam rationem et homo suam, et sic de singulis, concluditur de necessitate quod corpus non secundum se, sed secundum aliud, quia non secundum rationem suam, sed secundum rationem alterius, subiicitur motui et naturali philosophie; et ens mobile secundum se et non secundum aliud, quia secundum

rationem suam et non secundum rationem alterius sit subiectum proprium tam naturalis philosophie quam motus. Est autem ista multum decens et rationabilis conclusio. Cum enim sic se habeat subiectum proprium ad scientiam ut proprium obiectum ad potentiam, quemadmodum illud dicitur proprium obiectum cuiuslibet potentie quod ratione suiipsius et non ratione alterius respicit ipsam potentiam, sicut visibile se habet ad visus; sic etiam et illud debet dici proprium scientie subiectum quod ratione sui et non propter rationem alterius ipsam respicit scientiam. Nunc autem ut declaratum est ipsum ens mobile per suam rationem est non per aliam respicit Naturalem Philosophiam, et ideo conuenientissime ponitur proprium ipsius subiectum.

Est autem ulterius notandum quod mobile non immediate respicit corpus, quia nec corpus immediate et per se ponitur in diffinitione mobilis. Mobile enim, ex ipsa prima sua significatione, dicit ens ordinatum in terminum motus, sicut ex ipsa significatione primaria dicit id quod existit in potentia in terminum illum quod in quantum huiusmodi ut declarauimus idem est quod ens in potentia in dictum terminum. Et hoc idem est ens quod sic est ordinatum. Hoc autem, si materialiter in re sit idem quod corpus, in ratione tamen et formaliter non est idem. Unde nec hoc quod dico mobile respicit corpus quia corpus, sed quia ens in potentia; et quia hoc quod dico ens in potentia in terminum motus, non accipit immediate corpus sed ens, quia hoc in se et sua ratione includit, ideo nec etiam mobile debet immediate accipere corpus, sed ens, ut dicatur non corpus mobile sed ens mobile. Nam hoc quod dico ordinatum in terminum motus, quod est idem quod mobile secundum sui rationem, non dici corpus quod est de se ens in actu. Dicit tamen necessario de ratione sui hoc quod dico ens, quia dicit ens in potentia de cuius ratione est ens. Nam et potentia, et actus, non sunt modi consequentes corpus in eo quod corpus, sed in eo quod ens, quia sunt modi entis immediate, quia igitur mobile sicut et quid in potentia directe respicit ens; corpus autem non directe, quia non quia corpus, sed quia ens in potentia; etiam necessarium est hoc quod dicitur ens mobile sit proprium et primum dictum. Hoc autem quod dico corpus mobile non est proprium et primum dictum sed improprium et secundarium, et quia quod primum est in consideratione scientie est proprium eius subiectum, et non quod secundarium, ideo ens mobile sit subiectum Scientie Naturalis, et non corpus mobile.

Et sic completa est secunda via demonstrandi quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophie, sumpta ex modo quo corpus consideratur a physico.

<Tertia Via – Comparatio naturalis philosophie ad mathematicam>

Tertia via ad declarationem eiusdem sumitur ex comparatione naturalis philosophie ad doctrinalem: secundum enim Philosophum, in IV Methaphysice⁵²³, si nulla substantia esset

⁵²³ Vide ARISTOTELES, *Metaphysica*, lib. IV, cap. 3, 1005a33-1005b2.

propter physicas, naturalis philosophia esset prima philosophia. Hic igitur sic proceditur. Si nulla substantia esset propter physicas, methaphysica quidem non esset, remaneret tamen et physica et mathematica. Cuius declaratio est, quia sicut remoto subiecto et subiecti proprietatibus, necessi poni scientiam quae illa considerat. Nunc autem sic est quod ablata omni substantia preter physicas, et si [53d] tollatur subiectum prime philosophie, ut patebit in sequenti questione⁵²⁴, non tamen tollitur subiectum physice nec etiam mathematice. Substantia enim physica est quam considerat naturalis. Substantia etiam physica est necessario quanta, et hanc considerat mathematicus. Posita igitur sola substantia physica, ponitur necessario subiectum tam Naturalis quam Doctrinalis philosophie, et per consequens haec utraque scientia. Nunc autem sic est secundum dictum Philosophi quod istis duabus scientiis, remanentibus solis, naturalis philosophia est philosophia prima; sed prima philosophia debet esse de subiecto priori subiectis omnium aliarum; igitur, cum naturalis scientia etiam remanente mathematica philosophia prima dicatur, oportet necessario quod subiectum ipsius sit prius subiecto mathematice. Hoc autem est impossibile si non ens mobile sed corpus mobile ponatur subiectum scientie naturalis. Cuius declaratio est, quia illud est prius a quo non conuertitur existendi consequentia. Nunc autem videmus quod si in intellectu ponitur corpus quantum, non ideo ponitur ibi corpus mobile; sed si ibi ponitur corpus mobile, necessario ponitur corpus quantum: omne enim corpus mobile est corpus quantum et non econuerso; et similiter si intelligitur corpus mobile, intelligitur de necessitate corpus quantum, et non conuertitur; est igitur corpus quantum prius corpore mobili, et per consequens Mathematica est prior Physica si huius subiectum est corpus mobile. Ipsi igitur duabus solis remanentibus est Mathematica Philosophia Prima et non Physica. Quid est contra Philosophum. Non solum autem hoc est contra Philosophum sed etiam contra veritatem. Cuius declaratio est, quia consideratio Prime Philosophie debet esse universalior consideratione cuiuslibet alterius scientie et ad plura se extendere; Physica autem est talis respectu Mathematice, et non econuerso; mathematicus autem se non extendit ad considerandum nisi ea solum que sunt in genere quantitatis; sed naturalis se extendit ad considerandum omnia que cadunt sub motu uel mutatione uel que sunt una res cum eis, et quia eorum que sunt in predicamento substantie multa cadunt sub mutatione, extendit se physicus ad considerandum res huius predicamenti, quia motus est etiam in quantitate et qualitate et ubi, et quia est idem cum actione et passione et hic in ipso fundantur; Et quia quando derelinquitur ex tempore quod est passio motus, et quia situs continue renouatur; ideo ad res omnium istorum predicamentorum consideratio naturalis philosophi merito se extendit. Patet igitur quod universalior sit consideratio Physici quam Mathematici, cum hic se extendat solum

⁵²⁴ Vide GRATIADEUS DE ESCULO, *Questiones in libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis, 1484, q. 2: 'Utrum prima philosophia subalternet sibi naturalem et doctrinalem philosophiam'.

ad res quantitatis, ille vero fere se extendat ad entia singulorum predicamentorum. Igitur de necessitate oportet quod ablata Methaphysica, Naturalis Scientia sit Philosophia Prima et maxime uniuersalis, et non Mathematica, et per consequens sibi dandum est pro subiecto, non aliquid speciale sicut Mathematice cui datur quantum, sed aliquid uniuersale et commune quodammodo entibus omnium predicamentorum, quod esse non potest nisi ens mobile. Unde et Philosophus hoc videns signatur dicit semper Mathematicam versari circa quid speciale sicut circa quantum; Physice vero nunquam dat speciale ens ut corpus uel aliquid tale, sed semper ens contractum per motum. Unde in XI Methaphysice dicit: “Mathematica circa aliquam partem conuenientis materie facit theoriam, puta circa lineas, aut angulos, aut numeros, aut reliquo[54a]rum aliquid quantorum”⁵²⁵. De Physica autem ait naturalis accidentia et principia speculatur entium in quantum mota.

Si autem vellemus videre quomodo ens motum uel mobile uniuersalius est quanto accipiendum est quod dicit doctor noster de mobili in suis Questionibus Disputatis⁵²⁶. Ait enim ibi quod mobile habet duplicem acceptionem: unam quidem in quantum opponitur ad immobile non subiicibile motui, et sic mobile est idem quod subiectum motus, et omne tale est quantum corpus et econuerso; aliam acceptionem habent in quantum ens motum opponitur ad ens fixum et stans in sua entitate, sic quod uniuersaliter idem remoueri non potest, et sic dicitur ens mobile non solum corpus subiicibile motui, sed omne quod naturaliter potest perdere suam entitatem, cuiusmodi sunt non solum corpora, sed forme substantiales generabilium et forme accidentales que non sunt corpora quanta; et quia mobile uniuersaliter sumptum includit uel continet sub se mobile acceptum utroque modo, iccirco ens mobile est subiectum naturalis philosophie, est uniuersalius corpore quanto, et per consequens naturalis scientia est uniuersalior mathematica et esse prima philosophia si methaphysica toleretur. Quod totum tollitur ut declaratum est si non ens mobile sed corpus mobile ponatur proprium subiectum in scientia naturali.

Et hec est tertia via ostendendi propositum sumpta ex comparatione physice ad mathematicam.

<Quarta Via – Diffinitio motus>

Quarta via adhuc sumitur ex ipsa diffinitione motus. Constat enim quod illud est proprie subiectum alicuius scientie quod est proprium subiectum proprie passionis, sed in scientia illa considerate. Propria vero passio quam primo considerat naturalis est ipse motus. Videamus igitur quid sit subiectum proprium motus.

⁵²⁵ ARISTOTELES, *Metaphysica*, XI, 4, 1061b21-1061b23.

⁵²⁶ *Non inueni.*

Hoc enim viso statim apparebit quid sit proprium subiectum motus per quod datur motus diffinitio. Ad cuius intelligentiam considerandum est quod multiplices diffinitiones inueniuntur. Quedam etenim sunt que non dantur per additamentum alicuius quod sit extra essentiam diffiniti, et quedam sunt que dantur necessario per additamenta. Cuius diuersitatis ratio est, quia cum diffinitio dicat entitatem diffiniti, ea que entitatem habent perfectam per sua essentialia absque eo quod ipsa alicui extrinseco coniuncta sint, possunt etiam absque alicuius extrinseci additamento per sua essentialia perfectam habere diffinitionem. Que autem perfectam entitatem non habent per sua essentialia nisi alicui extrinseco coniuncta in essendo, perfectam etiam diffinitionem habere non possunt, si est additamento illius extrinseci. Nunc autem sic est quod substantie entitatem per sua essentialia non coniuncta alicui extrinseco, cum non recipiantur in subiecto perfectam habent; ergo et per ipsa diffiniri debent absque nullius extranei additamento. Accidentia non habent diffinitionem perfectam sine additamento substantie uel subiecti quod illius entitatis principium est et causam, sicut et principiorum eiusdem. Sic igitur iam visa est diffinitionum diuersitas, et cum hec ponatur iam apparet quod in diffinitione accidentium perfecta semper debet apponi subiectum; et quia motus est accidens, ideo oportet quod subiectum apponatur in diffinitione ipsius; et quia est accidens proprium quod considerat naturalis, ideo oportet quod proprium subiectum naturalis philosophie in eius diffinitione ponatur.

Videamus igitur que sit perfecta motus diffinitio, quia tunc statim videbitur quid sit proprium subiectum motus et scientie naturalis. Perfecta autem motus diffinitio est illa qua dicitur: motus est actus existentis in potentia in quantum huius⁵²⁷. Ens autem in potentia non est idem secundum rationem, ut supra declaratum est, cum ipso corpore; est tamen idem secundum rationem cum ente mobili, sicut supra patuit et Philosophus vult in III Physicorum⁵²⁸, ubi illam ostendit diffinitionem perfectissimam esse; identitas vero rationis est que facit perfectam et omnimodam identitatem subiecti; ergo omnino idem subiectum est ens in potentia in quantum huius et ens mobile. Ens igitur mobile est proprium et perfectum subiectum, tam motus quam naturalis philosophie. Est autem considerandum, quod sicut motus non dicitur corporis actus in potentia, sed entis in potentia, sic etiam, cum hoc quod dicitur in potentia in quantum huius dicat ipsam mobilitatem, non debet etiam dici actus corporis mobilis, sed entis mobilis.

Et sic iam per quartam viam sumptam ex diffinitione motus, patet quod necessarium est dicere ens mobile esse subiectum scientie naturalis, et non corpus mobile. Motuum autem dicentium contrarium, patet quod puerile est non enim mobile considerat physicus ut propriam passionem, sed potius ut modum et rationem formalem sui subiecti, quod est huius totum quod

⁵²⁷ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. III, cap. 2, 202a.

⁵²⁸ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. III, cap. 1, 201a29-a34.

dicitur ens mobile, cuius prima et propria passio est motus qui fluit a principiis entis mobilis, que naturalis de se considerat et ad que potest et motum et omnia que de motu considerat reducere. Aliorum vero motiuorum defectus persequentia apparebit.

<Ad argumenta in oppositum>

Ad primum igitur argumentum, iam patet responsio, dato enim quod motus supponitur in I Physicorum⁵²⁹, et similiter proprium subiectum motus; non ideo tamen concludendum est: ergo supponitur corpus, sed ens mobile, quia hoc est proprium subiectum motus, ut ostensum est, et non corpus. Unde et antiqui philosophantes, ut Parmenides et Melisus, concedebant esse corpus et tamen negabant esse motum, et ens mobile.

Patet etiam solutio ad secundum. Si enim consideraret naturalis principia et proprietates corporis in quantum corpus, et in quantum corporis sunt, concluderet argumentum. Nunc autem et si considerat principia corporis, non tamen considerat ut principia corporis sunt, sed entis mobilis, et huius etiam proprietates considerat per se et primo; sed proprietates corporis considerat in quantum rationem entis mobilis participant, et non in quantum habent rationem corporis, ut declaratum est.

Ad tertium patet solutio. Nam quamvis ens mobile et corpus mobile dicant mobilitatem, que est ratio formalis subiecti et scientie naturalis. Corpus tamen mobile se habet ad ens mobile, sicut secundarium ad primum. Nam sicut hoc quod dico, in potentia autem terminum motus immediate respicit ens, quod diuiditur per potentiam et actum, sic etiam hoc quod dico mobile, cuius eadem ratio est cum hoc, quod est existere in potentia ad dictum terminum. Nam ratio formalis que habet determinare, universaliori proprie oportet addi, et non equipolenti, nec in minus se habenti; et mobile quidem respicit corpus sicut quoddam contentum sub ente mobili; et ideo adiunctum sibi non facit ipsum esse subiectum totius scientie naturalis, sicut nec adiunctum corpori animato, quia utrumque est quid particulare respectum tam motus quam mobilis. Reperitur enim secundum Philosophum et secundum veritatem motus in qualitate et in ubi, et tamen neutrum ipsorum est corpus. Unde et Commentator dicit super II Physicorum⁵³⁰, quod in libro I qui totus est De Physico Auditu non diffiniuntur nisi ea que sunt universalis toti nature, sicut sunt natura motus et huiusmodi. In aliis vero libris diffiniuntur alia considerata, non tam universalis, sicut in De Celo et Mundo⁵³¹ corpus.

⁵²⁹ Vide ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 2, 185a13-a14.

⁵³⁰ AVERROES, *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap. 1, com. 3, 49v.

⁵³¹ ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, lib. I, cap. 1, 268a1-a5.

Ad quartum dicendum est, quod si proprio ista intelligatur, quod ad omnino eandem scientiam spectet consideratio de re et de modo rei quocunque, falsum erit quod dicitur. Nam rem unam et eandem sub alio tamen et alio modo rei considerat scientia subalternans et subalternata, sicut geometria accipit lineam simpliciter, perspectiua autem assumit lineam sub modo ipsam consequente ex applicatione ad materiam, et tamen non sunt omnino una scientia. Si autem intelligatur quod consideratio de re et de modo quocunque rei spectat ad scientiam eandem illo modo identitatis, qui reperitur inter scientiam subalternantem et subalternatam, erit verus intellectus. Et naturalem quidem bene concedimus subalternari prime philosophie, cum prima philosophia consideret ens simplex. Naturalis vero considerat ipsum sub modo sibi debito ex applicatione ad materiam.

Ad quintum dicendum est, quod duplex potest dici modus aliquis esse specialis: uno quidem modo dicitur specialis modus, qui est distinctius specialis entis et non entis universaliter sumpti, et sic mobile non est modus specialis entis, quia non distinguit ex opposito contra modum alium specialem entis, sed potius uniuersale omne enim ens uel est mobile uel immobile; alio modo dicitur aliquis specialis modus, quia non est proprius cuiuslibet entis, sed alicuius determinati, sicut per se et per accidens. Et si universaliter diuidant ens, non tamen quodlibet eorum conuenit omni enti, sed hoc quod dico per se, est modus solius substantie, et per accidens, est modus solius accidentis; et quia proprii modi sunt non cuiuslibet entis, sed speciales modi, quia hoc quod dico immobile, non est modus proprius cuiuslibet entis, sed immaterialis solum, et hoc quod dico mobile, non est proprius modus cuiuscumque, sed solius entis applicati ad materiam naturalem. Nunc autem modus non debet annecti ei cuius est proprius et quasi constitutiuis, sed ei solum cuius est distinctiuus, sicut per se non debet adiungi substantie, quia fieret nugatio; sed enti, quod distinguit et determinat, et universaliter determinatio debet addi ipsi determinabili, et non iam determinato; et propterea etiam mobile non debet addi enti stanti sub materia naturali, sed simpliciter enti.

Ad sextum dicendum, quod patet responsio. Non enim mobile additur enti ut passio, sed sicut modus distinctiuus ab immobili, quod non considerat Philosophus. Unde est formalis ratio subiecti scientie naturalis, cum per formalem rationem unumquodque ab alio distinguatur. Motus autem est propria passio per se, et non per accidens se habens ad ens mobile, cum sequatur principia eius.

Ad septimum dicendum est, quod non est necessarium omnem passionem dicere aptitudinem et non actum quin potius sunt aliqua que si in aptitudine sumantur, non solum non erunt proprie passionis, sed nec etiam conuenire poterunt ei cuius sunt proprietates accepte, ut dicunt actum; aptitudo enim ad paritatem et imparitatem nullo modo conuenit numero, quia tunc posset poni numerus aliquis, qui nec esset par uel impar, sicut quia aptitudo ad ridendum, est

hominis proprietas, et non actualitas ridendi. Potest esse aliquis homo qui actu non rideat; non potest autem esse aliquis numerus qui non sit actu par uel impar, et ideo paritas et imparitas, nec in aptitudine, sed in actu sunt numeri proprietates; sic ergo similiter non obstante quod motus dicat actum et non aptitudinem poterit esse, et est propria passio entis mobilis.

Ad octauum dicendum, quod proprie passiones, quando oppositionem habent ad inuicem, non oportet quod semper omnes actu insint suis subiectis, sed necessarium est quod semper altera uel altera, sicut non semper numerus est par nec semper impar, semper est tamen par uel impar. Unde et I Posteriorum⁵³² habetur, quod ea que per se insunt necessario insunt rebus, uel simpliciter uel opposite. Sunt autem proprietates entis mobilis motus et quies, et si per prius respiciat mobile, et omne quidem mobile mouetur uel quiescit.

Ad nonum dicendum est, quod quamuis quicquid mouetur tanquam subiectum motus non in alio receptum sit corpus. Non tamen in quocumque est aliquo modo motus, id est corpus, cum motus sit in qualitate, que corpus non est; et ideo non est accidens conuertibile corpori omnino, et ulterius non solum non conuertibiliter inest corpori in ratione que corpus est, sed nec etiam sibi inest, ut supra patuit.

Ad decimum dicendum, quod subiectum inclusum in intellectu motus est ens in potentia ad motum terminum, uel ens mobile, quod idem est, et non corpus, quin potius corpus in ratione qua corpus est, mobilitatem et motum excludit.

Ad undecimum dicendum, quod anima intellectiua etsi non sit pars subiectiua entis mobilis; est tamen pars constitutiua alicuius partis eius subiectiue, ut puta hominis.

Ad duodecimum dicendum, quod subiectum debet esse tale quod uel predicetur de pertractatis in scientia, uel per ordine ad ipsam illa ad scientiam referantur. Et motor quidem separatus ad Scientiam Naturalem refertur per ordinem quem habet ad ens mobile cum influit motum.

Ad tertium decimum dicendum, quod de materia, forma, priuatione agitur in libro *Physicorum*⁵³³, non ideo quia sunt principia corporis, sed quia sunt principia entis mobilis.

Ad quartum decimum dicendum, quod esse mobile non enti attribuitur ratione corporis, nec corpori ratione entis, sed utrique ratione entis imperfecti.

Ad quintum decimum dicendum, quod si nihil localiter mouetur nisi corpus, non tamen corpus huic motui subiicitur ratione qua corpus est, sed in quantum participat rationem entis mobilis in loco, et ideo ens mobile secundum locum est proprie subiectum in libro *Celi et Mundi*.

⁵³² *Non inueni.*

⁵³³ *Vide ARISTOTELES, Physica, lib. I, cap. 7, 189b-190a.*

Ad sextum decimum dici posset, quod non omne ens mobile est corpus mobile, sed etiam ens mobile, quod est corpus, ratione differt a corpore mobili tanquam principaliter dictum a secundo, ut supra patuit. Item tanquam nugatorie dictum a proprio dicto, et ideo non oportet si negatur corpus mobile esse subiectum, quod negetur et ens mobile, cum non sit eadem ratio utriusque.

Anexo 5. transcrição: TOMÁS DE VIO (Thomas de Vio, Caietanus), *Opuscula omnia*, tomo III, tratado IV – *De subiecto naturalis philosophiae*, Lyon, apud Gulielmum Rovilium, 1588, ff. 308-314

[308b] **Quaestio**

An ens mobile sit subiectum in philosophia naturali.

Quaeritur, an ens mobile sit subiectum in philosophia naturali.

<Argumenta in oppositum>

Et videtur quod non.

Primo. Quia aut ens mobile significat substantiam mobilem, aut accidens mobile, aut tertium commune utrique. Si primum, cum substantia mobilis et corpus mobile sint idem conuertibiliter, sequitur quod poneretur secundum rem corpus mobile subiectum philosophiae, quod est contra tenentes ens mobile. Si secundum, hoc est manifeste contra omnes et veritatem. Si tertium, tunc sequeretur quod ens diceret tertium conceptum abstrahibilem a substantia et accidente, quod est contra Thomistas.

Secundo sic: subiectum scientiae debet esse unius rationis formalis, alioquin non haberet ‘quod quid est’, et consequenter nec esset principium scientiae, quia, ut dicitur in I De Anima, in textu 2⁵³⁴, principium omnis demonstrationis est ‘quod quid est’. Nec haberet aliquam per se primo passionem, quia ei, quod non est in se natura una, quicquid per se unum conuenit, conuenit ratione partium, et consequenter [309a] nulla passio conuenit ei primo; ens autem mobile dicit aggregatum ex duabus rationibus formalibus; ergo non est subiectum. Si dicatur quod illa duo ponuntur ad circumloquendum unam rationem formalem, quemadmodum moris est ponere passiones loco differentiarum, contra, ratio subiecti in scientia debet esse primo et maxime nota in scientia, eo quod tota scientifica cognitio ex illo dependet; sed si circumlocutione eget, non esset huiusmodi, implicatio siquidem est in adiecto, dicere quod est ratio formalis in scientia et quod circumloquitur illam passionis nomine, utpote occultam. Ergo, et caetera.

Tertio: si ens mobile esset subiectum philosophiae naturalis, aut philosophia naturalis esset pars metaphysicae aut esset subalternata illi. Utrumque est falsum, ergo. Tenet consequentia, quia aut ens mobile addit supra ens conditionem per se diidentem ens, aut accidentalem enti. Si primo modo, sequitur quod ens mobile a metaphysica considerandum est,

⁵³⁴ Vide *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. XI, lib. I, cap. 1, com. 2, f.1v.

quia in I Posteriorum⁵³⁵, capitulo 22⁵³⁶, dicitur quod eiusdem scientiae est considerare subiectum aliquod et partes subiectivas per se, et consequenter esset philosophia naturalis, cui adscribitur ens mobile, pars metaphysicae. Si secundo modo, sequitur quod philosophia naturalis metaphysicae subalternaretur, eo quod, ut dicitur in I Posteriorum, capitulo 8⁵³⁷, descendere de genere in genus secundum quid, id est, secundum conditionem accidentalem (ut communiter exponitur) est solius scientiae subalternatae conditio ab Aristotele tradita.

Quarto sic: subiectum in scientia debet esse illud, ad cuius rationem formalem omnes resoluuntur passionibus et conclusionibus illius scientiae, ut de se patet; sed passionibus, et consequenter conclusionibus physicis, resoluuntur ultimo in philosophia naturali ad ‘quod quid est’ substantiae seu corporis naturalis, eo quod omnia accidentia physica causantur ex substantia naturali; ergo substantia naturalis seu corpus naturale ponendum est subiectum.

In hac dubitatione primo distinguam opiniones. Secundo declarabitur opinio Sancti Thomae. Tertio simul ipsa confirmatur et contra alias opponetur. Quarto respondebitur argumentis in oppositum.

<Ad Primum – Opiniones>

Quo ad primum sciendum est de subiecto adaequato philosophiae naturalis (de quo hic est sermo) quosdam loqui in re hac naturaliter, quosdam vero innaturaliter, propter quod hi a nostra resecandi sunt disputatione, quam inter philosophos agimus. Supponunt enim intelligentias mobiles esse et philosophiam naturalem, infra sensibilia non arctantes commune aliquid sensibilibus et separatis a materia, quatenus mobilia sunt⁵³⁸, subiectum philosophiae dicunt operiuntque errorem suum theologiae pietatis nomine.

Contra hos enim non oportet naturalem disputare, apud quem indubitatum principium est substantias abstractas immobiles esse et terminum considerationis philosophicae esse animam humanam, partim abstractam partim non, ut dicitur II Physicorum, textu 26⁵³⁹, et ultimum quod

⁵³⁵ *Scriptis* Posteriorem.

⁵³⁶ *Vide* ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 22. *Revera* ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 28, 87a38-87b1.

⁵³⁷ *Vide* ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, lib. I, cap. 8, 75b22-75b36.

⁵³⁸ *Vide* ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Patavii, 1475, q. 1 – ‘Utrum mobilitas sit formalis ratio subiectiva primi subiecti philosophiae naturalis’, nn.pp.: ‘Ergo de angelis, ut sunt mobiles, considerat naturalis’. *Vide etiam* IOANNES CANONICUS, *Quaestiones super VIII libri Physicorum Aristotelis perutiles*, Venetiis, 1520, q. 1 – ‘Utrum substantia finita in suo conceptu communi in quantum naturalis, sit primum subiectum et adaequatum scientiae naturali’, ff. 2K: ‘Quilibet angelus est in potentia passiva et naturali ad ubi; ergo, quilibet angelus est naturaliter e per se mobilis’.

⁵³⁹ *Vide* Aristotelis *Stagirita de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap.3, com. 26, f. 58v.

potest naturalis de intelligentiis attingere est declarare quia sunt, ut Auerrois dicit I Physicorum, commentario ultimo⁵⁴⁰. Quanta tamen sit quorundam horum temeritas, silentio inuoluendum non est, cum praesumant propriam opinionem theologiae sententiam asserere, sicque theologicae facultatis expertibus, in philosophia tamen nutritis, deridendi theologiam occasionem praebent. Non est enim ex sacra Scriptura nec ex Theologis sanctis ab Ecclesia appro[309b]batus traditum quod angeli sic mouentur, ut motus continui subiectum sint, sed potius oppositum, ut in theologia discussum a sanctis est. Vnde, si peripateticos arguendos censent, glorientur ex Scotica officina hos se errores deprehendere, non ex theologia.

His ergo omissis, ad naturales transeamus, quorum opinio non est una, dum alii mobile, alii ens⁵⁴¹, alii utrumque ex subiecto physicae resecandum putant. Et illi quidem qui neutrius nomen recipiunt, secunda et quarta ratione ad oppositum facta mouentur et sensibilem seu naturalem substantiam subiectum fore censent. Qui vero ens tantum abiiciunt, corpus mobile subiectum philosophiae ponunt. Et hi adhuc diuisi sunt, dum quidam ly “mobile” passionem significare concedunt, quidam autem rationem formalem corporis physici supponere contendunt. Mobile autem tantum abiicientes, sunt qui ens naturale subiectum dicunt. Sunt ergo quinque opiniones naturaliter loquentium, scilicet Thomistarum, tenentium ens mobile⁵⁴²; et Albertistarum, dicentium corpus mobile⁵⁴³; et modernorum multorum, dicentium substantiam naturalem⁵⁴⁴ seu sensibilem⁵⁴⁵; et quorundam etiam modernorum, asserentium corpus physicum seu naturale⁵⁴⁶; et eorum qui ens naturale subiectum credunt⁵⁴⁷.

⁵⁴⁰ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Auerrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap.5, com. 83, ff.47r-47v.

⁵⁴¹ Nota marginalis: Auerroistae aliqui. Alberti et Aegidii sequaces. Quinque opiniones naturales de subiecto philosophiae naturalis adaequatur.

⁵⁴² Vide SANCTUS THOMAS, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 1, lect. 1.

Vide etiam GRATIADEUS DE ESCULO, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis, 1484, q.1 “Utrum ens mobile et non corpus mobile sit subiectum naturalis philosophiae” (Annexus 4).

Vide etiam IOANNES DE GANDUNO, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis, 1484, q. 2 “Utrum ens mobile uel corpus mobile sit subiectum eius idest obiectum”.

⁵⁴³ Vide ALBERTUS MAGNUS, *De Physico Auditu*, lib. I, cap. 3 “Et est digressio declarans subiectum scientiae naturalis” (Albertus Magnus, *Opera Omnia*, Aschendorff, 1987, Tomo IV, pars I, p. 5).

Vide etiam EGIDIUS ROMANUS, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Prologus.

⁵⁴⁴ Vide GOMETIUS HISPANUS, *Questio perutilis de cuiuscumque scientie subiecto, principaliter tamen naturalis philosophiae*, Venetiis, 1517 (Annexus 1).

Vide etiam ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Patavii, 1475, q.1 – “Utrum mobilitas sit formalis ratio subiectiua primi subiecti philosophiae naturalis”.

⁵⁴⁵ GAETANUS DE THIENIS, *Recollectae super physicam*, Venetiis, 1496, q. 1 “Utrum corpus mobile sit subiectum in scientia naturali”.

⁵⁴⁶ Vide PAULUS VENETUS, *Summa Naturalium*, Venetiis, 1476, cap. 1.

<Ad Secundum – Opinio Sancti Thomae>

Quo ad secundum. Cum ens mobile complexionem quandam nominum contineat, singula distinguenda sunt. Et primo quidem circa ly “mobile” triplici opus est distinctione.

Prima est, quod cum mobile motum respiciat, sicut motus sumitur dupliciter, scilicet, proprie, ut distinguitur contra mutationem, in V Physicorum⁵⁴⁸, et ad tria tantum genera esse dicitur, et communiter, ut continet in se et motum proprie dictum, et mutationem, scilicet, generationem et corruptionem. Ita mobile dupliciter sumi potest. In quaestione tamen ista sumitur communiter prout idem est quod mutabile physica mutatione.

Secunda est quod aliquid potest dici mobile dupliciter, scilicet: subiectiue, quod scilicet est subiectum motus; et terminatiue, quod scilicet est terminus alicuius mutationis. Et quamuis prima facie mobile sonet subiectum motus, si tamen restringendum est in proposito, magis tenendum est terminatiue quam subiectiue, ut ex dicendis apparet. Iudicio tamen meo indistincte tenendum est, non ea ratione ut si commune ad omnia quomodocunque mobilia, contineatque ut partes subiectiuas, materiam et formam, etcaetera, quia hoc est contra Sanctum Thomam in I Physicorum super textu commentario 6⁵⁴⁹, ubi in diuisione literae expresse dicit quod in I libro Physicorum agitur de principiis intrinsecis entis mobilis, scilicet de materia et forma. Ex hoc aperte insinuans ens mobile, quod est subiectum philosophiae, non esse totum uniuersale respectu materiae et formae, sed totum integrale seu essenziale, sed ea potius ratione ut scilicet illa notissima sui acceptio supponatur, quam ex sensu supponere oportet. Perhibent enim nobis sensus mobilia esse, an autem subiectiue, an terminatiue mutantur ea quae moueri videmus, ratione magis discernitur, quam ex sensu habeatur.

Tertia est quod mobile aequiuocum est nomen ad aptitudinem, ad motum et ad fundamentum illius aptitudinis, sicut si risibile significaret aptitudinem ad ridendum, et rationalitatem, quae est eius fundamentum. Quid autem mobile in proposito significet, difficile est hac sola quaestione elucidare. Quamuis enim impossibile sit subiectum et passionem simul accipi pro subiecto in aliqua scientia, sic quod totum aggregatum subiectum, sic quia oportet subiecti [310a] unam esse rationem formalem, et ex ‘quod quid est’ subiecti, et ‘quid est’ passionis una ratio formalis constitui nequit. Nihil tamen prohibet aggregatum ex subiecto et passione, subiectum sic constitui, ut passionis ‘quod quid est’, sit ratio formalis

Vide etiam IOANNES DE MAGISTRIS, *Questiones perutiles super tota philosophia naturalis secundum mentem Scoti*, Venetiis, 1490, lib. 1, q.1 ‘Utrum corpus sub ratione naturalitatis sit subiectum adequatum philosophiae naturalis’.

⁵⁴⁷ Vide GOMETIUS HISPANUS, *Scriptum super Questiones Methaphisice Antonii Andree*, Papiae, 1492-1493? (MS.Add.C.73 Bibliotheca Bodleiana) f.157r (Annexus 2).

⁵⁴⁸ Vide ARISTOTELES, *Physica*, 1, 224a20-225b9.

⁵⁴⁹ Vide SANCTUS THOMAS, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 1, lect. 1.

subiecti in illa scientia. Et hoc modo intelligi potest mobile passionem significare in proposito, ita quod mobilitas, quae est passio, sit ratio formalis enti vel corpori, quod sit subiectum philosophiae naturalis, unde solet fieri reduplicatio supra ly ‘mobile’, dicendo ens aut corpus mobile in quantum mobile est subiectum physicae. Suadetur autem in proposito sic sumi mobile ex subiecto mathematicae, sicut enim physica est de entibus in eo quod mobilia, ita mathematica est de entibus in eo quod quanta. Constat autem mathematicae sic esse subiectum ens quantum, ut quantitas ipsa quae substantiae materialis passio seu proprium accidens est, ratio formalis subiecti mathematica sit. Erit ergo physicae subiectum ens aptum moueri, sic quod aptitudo ad motum, ratio formalis subiecti sit. Et confirmatur hoc magni Alberti autoritate, qui in *I Physicorum*⁵⁵⁰ sic distinguens corpus in metaphysicum, mathematicum et physicum, mobilitatem, quam rationem formalem subiecti dicit, posteriorem corpore quanto naturaliter dicit. Nec obstat quod eiusdem scientiae est considerare de passione et subiecto eius, quoniam hoc intelligitur quando tractatur de passione ut passio est, non autem quando passio primum subiecti locum tenet, ut patet de quantitate in mathematica, quae de substantialibus principiis subiecti eius, a quo fluit, non se impedit. Similiter non obstat quod perfecta cognitio de re non habetur absque ‘quod quid est’ subiecti. Hoc enim non est sic accipiendum, ut omnis cognitio citra illam sit imperfecta, ita quod non sit eiusdem et scientifica, sed ut absque ‘quod quid est’ subiecti, consumata omnimodaque notitia de re haberi non possit. Quod physicae accidere non inconuenit, quoniam mathematicae hoc conuenire certum est; mathematicus enim ignorat an quantum sit substantia vel accidens, et quantitatis subiectum, et caetera; et tamen certissimus est omnium, ut dicitur in *II Metaphysicae*, textu et commentario ultimo⁵⁵¹.

Sed contra hanc viam est quod secundum eam, ad philosophum naturalem non pertineret considerare aliquod praedicatum quidditatum cuiuscunque substantiae, nisi forte aliqua substantia sit, de qua quidditatiue praedicaretur aptitudo ad motum, et consequenter philosophia naturalis non esset de substantia, sed esset de accidente, quemadmodum mathematica. Si enim mobilitas (id est, aptitudo ad motum), quae passio ponitur entium naturalium, ratio formalis subiecti physicae acceptatur, non licebit physico de ratione adaequati subiecti eius differere, quia illa prior est, ac per hoc descendendo a mobilitate incommuni ad talem vel talem mobilitatem in specialibus partibus philosophiae naturalis, non licebit ad ‘quod quid est’ talis vel talis subiecti descendere; sed quemadmodum adaequati subiecti mobilitatis ‘quod quid est’ omissum fuerat, pari ratione specialia quod quid erat esse subiectum talium mobilitatum

⁵⁵⁰ Vide ALBERTUS MAGNUS, *De Physico Auditu*, Lib. I, cap.3 “Et est digressio declarans subiectum scientiae naturalis” (Albertus Magnus, *Opera Omnia*, Aschendorff, 1987, Tomo IV, p. I, p. 5).

⁵⁵¹ Vide *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. II, cap. 3, com. 16 ff.35v-36r.

omittenda sunt; quoniam nulla pars alicuius scientiae tractat de aliquo priori propria ratione formali. Nec video quomodo possit huic rationi satisfieri, nisi tenendo quod metaphysicae est considerare ‘quod quid est’ in particulari. Quod quia non credo verum, idcirco puto melius tenere quod mobile in proposito non significat ipsam aptitudinem ad motum si est passio, sed eius fundamentum. Cum enim ista aptitudo, quam mobilitatis nomen [310b] sonat, quibusdam entibus repugnet, scilicet separatis a materia, et quibusdam non, scilicet materialibus, et de entibus materialibus (puta homine et boue) non reputetur praedicari substantialiter, consequens est, quod aliquid praecedat in eis, ex quo ipsa aptitudinem hanc sortiantur, et hoc fundamentum mobilitatis est. Notanter autem dixi non reputetur, quia communi voci satisfacere volens distinctionem hanc mobilitatis pertractavi. X siquidem Metaphysicorum textu ultimo⁵⁵² sub dubio relinquitur, an corruptibile sit substantia, an in substantia, id est, an sit de substantia rei, aut eam sequatur, ut exponit Auerrois. Corruptibilitas autem quaedam mobilitatis species est, vel mobilitas ipsa, secundum illud VIII Physicorum textu commentario 25⁵⁵³, in omni motu corruptio est. Sanctus Thomas etiam ibidem inter substantialia praedicata corruptibile ponere videtur⁵⁵⁴. Aristoteles quoque in I Physicorum textu 8⁵⁵⁵ idem sentire videtur, dum dicit quod ad naturalem non spectat probare mobilitatem. Hoc enim non esset verum, si mobilitas esset passio praeuenta a formali ratione subiecti philosophiae naturalis; posset enim per illam rationem a naturali philosopho probari. Nisi forte quis dicat dictum Aristotelis non esse verum per se, sed per accidens, quia scilicet est passio notissima. Sed hoc non est tutum, tum quia non est sermo per accidens consuetus Aristotelis, tum quia saltem defendere mobilitatem pertinet ad philosophum naturalem, et non ad metaphysicum, sicut et quamlibet passionem subiecti proprii quilibet artifex defendere debet. Nec obstat quod sit passio per se nota de adaequato subiecto, quoniam per se notum, et non per se notum, faciunt quidem differentiam quo ad probari vel non probari posse aliquid, ut patet in II Physicorum textu commentario 6⁵⁵⁶; non tamen faciunt differentiam quo ad defendere vel non defendere, quoniam si occulta tuenda sunt, manifesta magis sunt tuenda, modo non sint principia, sed ex principiis, qualis est mobilitas, si passio

⁵⁵² Vide *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, cap. 9, com. 26, ff.276v-277r.

⁵⁵³ *Revera Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. VIII, cap. 1, com. 24, f.360v.

⁵⁵⁴ Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 8, lect. 6.

⁵⁵⁵ Vide *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. I, cap.1, com. 8, f. 9v.

⁵⁵⁶ Vide *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. IV, lib. II, cap.5, com. 6, f. 50r.

ponitur. Quicquid autem de hoc sit mobilitas, quae est ratio formalis subiecti physicae, non passio, sed quod quid erat esse est entium naturalium, et praeuenit naturalitatem et mobilitatem passionem eorum si concedatur: illam quidem, quia relatiua proprietates est; istam vero, quia passio dicitur.

Circa vero ly “ens”, hoc tantum distinguere oportet, quod dupliciter entis nomine uti consueuimus. Primo, pro omni eo quod habet esse quocumque modo, et sic hic non capitur. Secundo, pro eo quod proprie esse dicitur, hoc autem in his, quae fiunt, est id quod proprie fit, eius siquidem est esse proprie, cuius est fieri. Id autem quod proprie fit, ut VII Metaphysicae, textu commentario 28⁵⁵⁷, patet, est compositum, siue substantiale, ut homo, siue accidentale, ut homo musicus. Et sic sumitur in proposito. Unde colligendo dicta ad hoc quod aliquid sit pars subiectiua entis mobilis, quod subiectum physicae dicimus, exigitur et quod sit proprie ens, et quod sit mutabile physica mutatione. Et propterea nec materia prima, nec forma substantialis aut accidentalis ens mobile est, sed entis mobilis principia haec omnia sunt. Est ergo ens mobile communius quam sit corpus mobile, et quam substantia naturalis siue sensibilis, quia continet sub se omnia materialia composita, quae solum mutabilia sunt siue sint substantialia, siue accidentalia, siue secundum formam absoluta, siue secundum ubi. Et est ens mobile abstractius quid quocumque praedictorum, quanto ens aliquem gradum concomitans prius est illo, dato [311a] etiam quod ad composita accidentalia se non extenderet. Nec obstat contradictio per ly “mobile”, quoniam sicut substantia rationalis abstractius quid est quam animal rationale, sic ens mobile abstractius et prius quid est, quam substantia mobilis. Quamuis enim ex parte ly “mobile”, aequa sit abstractio, ex parte tamen ly “ens”, et ly “substantia”, abstractius est ens mobile. Unde quemadmodum concedens substantiam rationalem, adhuc disputandi locum haberet, an illa rationalis substantia esset corpus an animal, et caetera, et continue ab abstractiori ad minus abstractum quaestio descenderet, dum a substantia rationali ad corpus rationale, et a corpore ad corpus animatum, et caetera veniretur. Sic sub ente mobili quaestio remanet, an illud sit substantia, an corpus, et caetera. Cum igitur in re mutabili considerare possit, et quod sit corpus mutabile, et quod sit substantia mutabilis, et quod sit ens mutabile, Diui Thomae sententia est naturalia rationem subiecti philosophiae naturalis induere primo, non quatenus sunt corpora mutabilia, aut substantiae mutabiles, sed quatenus sunt entia mutabilia⁵⁵⁸, ita quod ens mobile licet complexionem nominum contineat, incomplexum tamen et per se unum ‘quod quid est’ significat, sicut ens per se. Quemadmodum enim diuiso ente in per se et in alio, si

⁵⁵⁷ Vide *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. VII, cap. 8, com. 28, f. 178r-178v.

⁵⁵⁸ Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 1, lect. 1.

simplicibus vocabulis careremus, substantiam ens per se nominaremus, et accidens in alio, et tamen unam formalem rationem significaremus, non aggregatam ex pluribus; ita diuiso ente in transmutabile et intransmutabile, carentes simplici vocabulo, ens transmutabile seu mobile vocamus alterum membrum, quod unius est quidditatis, et illud philosophiae naturalis subiectum esse adaequatum dicimus.

Haec de secundo.

<Ad Tertium – Confirmatio opinionis Sancti Thomae>

Quo ad tertium, cum ens mobile non duo nomina complectatur, et unum significet, primo ostendendum est, quod eius significatum est adaequatum philosophiae subiectum; deinde, quod his nominibus conuenientissime significatur.

Primo probatur tripliciter. Primo sic: adaequatum subiectum primarum passionum naturalium est adaequatum subiectum philosophiae naturalis; sed ens mobile, et non substantia aut corpus naturale seu mobile, est adaequatum subiectum primarum passionum naturalium; ergo, et caetera. Maior est per se nota. Minor vero probatur accipiendo transmutabilitatem, seu quod idem est, mutabilitatem pro prima passione physica, vel saltem una de primis, aut eis aequiualente, ut ab omnibus supponitur.

Tunc sic: adaequatum subiectum transmutabilitatis habet materiam, formam, et priuationem pro adaequatis principiis; sed tantum ens mobile habet haec pro adaequatis principiis; ergo, nihil aliud ab ente mobili est subiectum adaequatum transmutabilitatis, et consequenter primarum passionum naturalium, quod erat probandum. Maior huius prosyllogismi est ex eo euidens, quod oportet ista tria in omni materia esse adaequata sibi inuicem, scilicet passionem et subiectum et propria passionis principia, ut patet de risibilitate, et homine, et animali rationali. Constat autem ex I Physicorum⁵⁵⁹, per longum processum, transmutabilitatis principia prima esse materiam, formam, et priuationem; oportet igitur eius, ad quod tanquam ad adaequatum subiectum primo sequitur transmutabilitas, esse adaequata principia, materiam, formam, et priuationem. Minor patet ex his, quae in XII Metaphysicorum a textu 29⁵⁶⁰ dicuntur, scilicet quod materia, forma et priuatio ad genus substantiae non aretantur, sed materia, forma et priuatio generis substantiae sunt principia propria substantiae mutabilis; et materia, forma et priuatio in genere quantitatis sunt propria principia quanti mutabilis; et materia, forma et priuatio in genere qualitatis sunt principia propria qualis mutabilis.

⁵⁵⁹ Vide ARISTOTELES, *Physica*, 1, 190b29-191b22.

⁵⁶⁰ Vide *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol VIII, lib. XII, cap. 1, com. 29, f. 313r.

Si dicatur quod quemadmodum principia propria substantiae continent propria principia caeterorum generum, quia sunt causae eorum (ut ibidem docet Aristoteles), sic substantia mutabilis continet omne quantum et quale mobile et transmutabilitas substantiae omnem aliam. Et propterea licet materia, forma, et priuatio excedant substantiam mobilem formaliter, non tamen virtualiter. Hoc licet sit subtiliter dictum, vim tamen rationis non excludit propter duo. Primo, quia falsum est quod principia propria substantiae mutabilis sint principia principiorum caeterorum generum mutabilium. Quamuis enim sit verum et expressum in II Metaphysicae capitulo supra dicto⁵⁶¹, quod per se principia essendi in genere substantiae sunt principia principiorum essendi in caeteris generibus, id est, quod materia et forma substantiae sunt causae materiae et formae in quantitate et qualitate, et caetera. Veritati tamen aduersatur, quod per se principia transmutabilitatis substantialis sint principia principiorum transmutabilitatis aliorum generum. Priuatio enim in genere substantiae, quae est per se principum non substantiae, sed transmutationis substantialis, non est uniuersaliter, et consequenter nec per se principium priuationis, quae est principium transmutationis accidentaliter, ut in corpore caelesti patet: ubi ens mobile secundum locum, habet omnia propria principia, scilicet materiam, formam et priuationem; caelum autem substantialiter non habet nisi duo principia, quae sunt essendi per se principia, siue ibi sit materia, quae est pura potentia, siue simplex corporeitas pro materia, et intelligentia, et forma, nullo enim modo est ens mobile substantialiter. Secundo: quia dato quod esset talis inclusio virtualis, adaequatum tamen subiectum transmutabilitatis, et similiter adaequatum principiatum ex materia, forma et priuatione esset non substantia mobilis, sed ens mobile, quoniam quando aliqua proprietas uniuersalis secundum praedicationem habet subiectum adaequatum secundum praedicationem, in quo reperitur causa, secundum quam inest quibuscunque proprietas illa, illud tale est eius subiectum secundum quod ipsum. Nec est requirendum pro primo subiecto illius illud ad quod per viam resolutionis proprietas illa et eius principia reducuntur, alioquin periret doctrina tradita in libro Posteriorum, capitulo de uniuersali⁵⁶². Docemur enim ibi sistere, quando adaequatum subiectum secundum praedicationem inuenimus, et causam in eo, per quam sibi caeterisque illa passio inest. Nulla etiam posset poni proprietas communis alicui analogo ad substantias et accidentia, cum accidentia et eorum proprietates, et principia in substantiis virtualiter includantur. Nisi ergo velimus abuti vocabulis et rationibus eorum, quod in se est subiectum adaequatum transmutabilitatis, in seipso adaequate claudit in se illa, quoniam propria principia transmutabilitatis uniuersalis seu in communi, sunt materia, forma, et priuatio in communi, quae

⁵⁶¹ Vide Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. VIII, lib. II, cap. 3, com. 16, ff. 35v-36r.

⁵⁶² Vide ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, 1, 73b25-74a3.

genus substantiae transcendunt. Enti autem mobili adaequantur, quicquid enim ex materia, forma, et priuatione constat, ens mutabile est, et econuerso, eo quod priuatio machinatur ad malum. Ens igitur mobile est proprium, et primum mobilitatis subiectum. [312a]

Secundo probatur propositum, et directe arguitur contra ponentes corpus mobile sic: coniunctio omnis mobilis cum ratione corporeitatis, non supponitur in naturali philosophia; sed in VI Physicorum probatur; ergo non corpus mobile, sed ens mobile est subiectum philosophiae naturalis. Antecedens patet in textu 3, VI Physicorum⁵⁶³, ubi probatur quod omne mobile est corpus. Consequentia vero patet tum ex eo, quod si corpus mobile ponitur adaequatum subiectum, oportet supponi mobilitatem coniunctam esse corpori, aut ut rationem formalem, aut ut passionem, tum ex eo quod oportet supponi corpus coextendi ipsi mobili, alioquin non supponeretur subiectum adaequatum scientiae. Utrunque autem horum impossibile est supponi ignorata uniuersali coniunctione ipsius mobilis cum corpore, ut de se patet. Ergo. Et haec est ratio Sancti Thomae in I Physicorum⁵⁶⁴. Nunquam enim dixit ipse, quod philosophus naturalis probet corpus mobile esse, ut communiter sibi imponitur, quia non intelligitur (corpus enim mobile esse, qui dubitant, non egent medio, sed sensu, quo uel seipsos moueri percipiant), sed dixit quod probat omne mobile esse corpus. Et ut plenius huius rationis vis percipiatur, aduertendum est primo, quod subiectum adaequatum scientiae resoluentis suas conclusiones in principia per se nota (qualis est philosophia naturalis) oportet, et quod sit subiectum primarum passionum, ac per hoc quod sit principium essendi, et consequenter cognoscendi secundum naturam caeterorum; et quod sit principium cognitionis in nobis, siue ad latentes proprietates et occulta principia a posteriori, siue a priori procedatur, quoniam subiecti cognitio omnibus praesupponitur, et, ut dicit Averroes in II Physicorum, commentario 29⁵⁶⁵, nec a priori, nec a posteriori probari potest in scientia, et innatum est nobis, quod oportet semper a notioribus nobis procedere, ut in I Physicorum, commentario 4⁵⁶⁶, dicitur. Sicut ergo prima ratio superius facta procedit ex ordine naturae, sic ista procedit ex nostro ordine cognoscendi. Et propterea Sanctus Thomas dicit, quod ad audientes probatur, omne mobile esse corpus, insinuans per hoc, cognitionis magis quam rei ordinem⁵⁶⁷. Aduertendum est secundo, quod quamuis aliud sit

⁵⁶³ Vide *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib.VI, cap. 1, com. 3, ff. 247v-248v.

⁵⁶⁴ Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 1, lect. 1.

⁵⁶⁵ Vide *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. II, cap. 1, com. 29, f. 60r.

⁵⁶⁶ Vide *Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. I, cap. 3, com.4, f. 7r.

⁵⁶⁷ Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium*, lib. 1, lect. 1.

omnem mobilitatem esse coniunctam corpori, et aliud cognosci omnem mobilitatem esse coniunctam corpori, ad hoc tamen quod corpus mobile ponatur subiectu adaequatum, nihil refert quod horum deficiat, quoniam sicut deficiente coniunctione illa secundum rem, corpus mobile prohiberetur ex parte rei esse subiecti, ita deficiente coniunctione illa in esse cognito, ex parte cognitionis, quae praehaberi debet, impeditur. Non sufficit autem praesupponi aliquod mobile esse corpus (quod ad sensum patet), sed oportet supponere omne mobile esse corpus, tum quia ad hoc, quod complexum aliquod, vel complexe significatum induat rationem subiecti adaequati in scientia, oportet id quod est ut formale, et sit et supponatur per se coniunctum alteri, ut passio, vel ratio formalis alioquin frustra de materiali parte complexi illius quaestio fieret, cum ea quae sunt per accidens, variabilia et extra quaestiones scibiles sunt. Hoc autem, sicut impossibile est esse, nisi omne tale illi insit, ita est impossibile supponi, nisi omne tale inesse illi supponatur, quoniam omnia haec, sicut in naturae ordine praeexigunt de omni, ita et in cognitionis ordine. Unde si naturalis scientiae subiectum est corpus mobile, oportet in hac scientia quae de mobili in eo quod mobile tractat, supponere mobile, quod ut formale se habet, coniunctum esse corpori per se, vel ut passionem, vel ut rationem formalem. Neutrum autem horum fieri potest, nisi supponatur omne mobile corpori connexum esse; imaginari enim non potest ut propria passio aut ratio formalis credatur esse alicuius, id quod communius illo dubitatur. Tum quia ad hoc ut aliquod complexum vel complexe significatum habeat rationem adaequati subiecti alicuius scientiae, non minus oportet id quod ut formale adaequati scientiae, quam id quod ut materiale rationem formalis contraheret, scientia quae adaequate rationem formalem respicit, subiectum suum excederet. Nihil autem refert, ut dictum est, coextensionem talem non esse, aut non supponi. Si igitur corpus mobile in eo quod mobile, adaequatum subiectum ponatur philosophiae naturalis, oportet philosophiam, quae de mobili, in eo quod mobile est supponere, corpus euacuare⁵⁶⁸ mobile, alioquin adaequatum sibi subiectum, quamuis haberet, non tamen supponeret, et consequenter subiecti rationem non haberet. Hoc autem impossibile est supponi, quandiu nescitur, an omne mobile sit corpus, ut de se patet. Potes autem rationem hanc, iuxta sanctum Thomam⁵⁶⁹, sic colligendo formare. Nulla scientia habens subiectum complexum aut complexe significatum, probat eam coniunctionem partium subiecti, sine qua complexum illud subiecti rationem induere non potest, alioquin scientia construeret sibiipsi subiectum, quod de nulla scientia speciali dicere licet. Haec enim maior aequiualeat maiori sancti Thomae breuius assumptis, nulla scientia probat, id est, constituit, vel componit, sibiipsi subiectum, loquendo enim de subiecto complexo, aequiualeat dicere, nulla scientia

⁵⁶⁸ *Lectio incerta.*

⁵⁶⁹ *Vide SANCTUS THOMAS DE AQUINO, In octo libros Physicorum Aristotelis commentarium, lib. 1, lect. 1.*

componit aliquid, ut sit suum subiectum, et dicere, nulla scientia probat suum subiectum, apud formaliter terminos speculantes; sed philosophia naturalis, si corpus mobile ponitur subiectum, construeret⁵⁷⁰ subiectum suum; ergo, et caetera. Patet minor ex dictis, quia probat uniuersalem coniunctionem mobilitatis cum corpore, sine qua corpus mobile subiecti rationem habere non potest. Omissa autem verborum sollicitudine, directe syllogizandum est sic: nullum coniunctum, cuius de omni coniunctio probatur in aliqua scientia, est subiectum adaequatum illius; corpus mobile est coniunctum, cuius de omni coniunctio probatur in philosophia naturali; ergo corpus mobile non est subiectum in philosophia naturali. Maior iam patet, ex eo quod omne coniunctum, quod ponitur adaequatum subiectum, supponitur et per se coniunctum saltem ex parte formalis, et coextensum rationi formali adaequanti scientiam; sed cuius coniunctio dubitatur de omni, non supponitur coniunctum per se, nec coextensum rationi formali; ergo. Minor ex VI Physicorum patet, textu commentario 32⁵⁷¹, ubi probatur uniuersalis coniunctio mobilis cum corpore, et processu philosophiae naturalis, maxime in II Physicorum⁵⁷² et 2^o tractatu I de Caelo⁵⁷³, unde habetur uniuersalis coniunctio corporis cum mobili.

Sed remanent contra rationem hanc obiectiones excludendae. Prima est quia non videtur verum, quod in VI Physicorum probetur omne mobile esse corpus, eo quod in textu 32 probatur tantum omne mobile esse diuisibile⁵⁷⁴. Constat autem, quod si probatur passio alicuius de mobili, non propterea probatur ratio formalis subiecti illius passionis. Sic autem se habent diuisibilitas et corporeitas, ut patet. Secunda est, quia videtur haec secunda ratio aduersari primae, in hac siquidem dicitur omne mobile esse corpus, in illa vero dicitur ens mobile communius esse, et corpore et substantia mobili. Ad primum horum dicitur, quod quia non cadit in intellectu humano, quod aliquid supponatur esse corpus, de [313a] quo dubitetur esse diuisibile, nisi apud antiquis atributos errores, ponentes corpora indiuisibilia, quia diuisibilitas ipsa sic comes est corporeitatis et in esse, et in cognosci, ut prius absque posteriori nunquam cognoscatur, experimur enim non aliter nos cognoscere aut supponere corpus, nisi ut quantum quoddam quantitate molis; ideo si in philosophia non supponatur omne mobile esse corpus, quia coniunctio mobilis cum corporeitate, dum dubitatur, cum diuisibilitate non potest cognosci, nisi

⁵⁷⁰ *Scrpsit* constuere.

⁵⁷¹ *Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. VI, cap. 1, com. 32, f. 265v.

⁵⁷² *Vide Aristoteles Latinus, Physica, II, 193b22-194b15* (vol VII 1.2, pp. 49-55).

⁵⁷³ *Vide Aristotelis Stagiritae de coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. V, lib. I, com. 2, f. 2r.

⁵⁷⁴ *Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. VI, cap. 1, com. 3, ff. 247v-248v.

ratione aut sensu. Ex sensu autem constat, quod non habetur, ratio autem ad illam nulla inuenitur. Et si ex demonstratione illa VI Physicorum⁵⁷⁵ non acceptatur probatum, saltem tanquam necessario consequens conclusionem formaliter conclusam, relinquitur maius inconueniens, quod scilicet omne mobile esse corpus, longe remotius est a philosophiae principio, utpote III Coeli⁵⁷⁶ et I De Generatione⁵⁷⁷. Peripatetici tamen ibidem utranque concludi propositionem indistincte intelligunt, unde Auerrois in I Coeli, commentario 5 dicit: “probatum est in VI Physicorum quod omne mobile est corpus”⁵⁷⁸, et caetera. Ad secundum vero dicitur, quod licet ens sit communius corpore (quia de multis praedicatur quidditatiue, de quibus corpus non praedicatur quidditatiue) non tamen est sic communius, quod alicui insit, cui corporeitas coniuncta non sit, omne enim ens mobile est corpus, vel claudit in se corpus. Potest et secundo dici (licet in idem redeat) quod in VI Physicorum⁵⁷⁹ probatur omne mobile esse corpus, id est corporeum aliquid. Probando enim mobile esse diuisibile, nihil aliud probatur, quam mobile esse ens corporeum, siue illud sit corpus, siue corporeum aliquid. Corporeum autem conuertitur cum ente mobili, dato quod corpus cum eo non conuertatur. Et eodem modo potest argui contra ponentes substantiam naturalem aut mobilem. Omne enim naturale aut mobile esse substantiam, cum oporteat supponi, aut haberetur ex sensibus, aut ex naturali philosophia, aut ex metaphysica. Ex sensu quidem non habetur. Ex naturali autem philosophia si haberetur, concluderet hoc non posse supponi in ipsa. Si autem, a metaphysico tractatur, ut Auerrois dicit II Physicorum, commentario 4⁵⁸⁰, hoc etiam concludit illud non posse esse subiectum in philosophia naturali, quae scientia ex se est euidens absque metaphysica. Habet enim subiectum et principia propria ex sensibus per se nota, et non accipit ea positione, quamuis a metaphysico defendi debeant si impugnentur, ut in I Physicorum, textu commentario 12⁵⁸¹ dicitur.

Tertio probatur idem autoritate, et primo Aristoteles in I Physicorum⁵⁸² ubi in diffinitione motus non posuit corpus aut substantiam, sed ens in potentia, et caetera. Ex quo arguitur sic: id est subiectum philosophiae, quod ponitur in diffinitione primorum accidentium

⁵⁷⁵ ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

⁵⁷⁶ ARISTOTELES, *De caelo*, lib. III, cap. 2, 300a20-300b1.

⁵⁷⁷ ARISTOTELES, *De generatione*, lib. I, cap. 2, 315a25-317a32.

⁵⁷⁸ Vide Aristotelis Stagiritae *de coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. V, lib. I, com. 5, f. 5v.

⁵⁷⁹ ARISTOTELES, *Physica*, lib. VI, cap. 1, 231b19-232a22.

⁵⁸⁰ Vide Aristotelis Stagiritae *de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib.II, cap. 2, com. 4, ff. 49v-50r.

⁵⁸¹ Vide Aristotelis Stagiritae *de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. 1, cap. 1, com. 12, f. 11v.

⁵⁸² Vide forsitan ARISTOTELES, *Physica*, lib. I, cap. 7.

naturalium, quia tale est proprium subiectum eorum, ut patet in VII Metaphysicorum textu 15⁵⁸³; sed non corpus nec substantia, sed ens in potentia secundum quod in potentia (quod idem est quod ens mobile, ut patet in III Physicorum textu 6⁵⁸⁴ et 9⁵⁸⁵) ponitur in diffinitione primorum accidentium naturalium, scilicet motus, et caetera; ergo ens mobile est subiectum philosophiae naturalis. Et confirmatur hoc idem ex I Physicorum, textu 11⁵⁸⁶, ubi supponendum dicitur in philosophia omnia aut quaedam moueri, et non omnia aut quaedam corpora, et caetera. Secundo autoritate Auerrois, qui licet non sollicitus de vocabulis in III Metaphysicorum, commentario 1⁵⁸⁷, ens mobile. Et in XII eiusdem, commentario V, corpus mobile, et in proemio Physicorum res sensibiles subiectum philosophiae nominauerit, et propterea non verba sua in hac re, sed sensum pon[313b]derari voluerit. In II tamen Physicorum expresse docet aliquid prius corpore subiectum esse philosophiae naturalis, dum dicit commentario 3: “et sciendum est, quod subiectum istius libri est natura, et principia naturalia, cum sint communia omnibus rebus naturalibus, et ideo in hoc libro non diffiniuit corpus, neque aliae, de quibus considerat naturalis sicut fecit in primo Coeli et Mundi⁵⁸⁸. Ex quo habetur quod apud ipsum consideratio de corpore mobili differtur usque ad librum De Coelo et Mundo, ubi ab eius diffinitione inchoatur, ut patet in textu commentario 2⁵⁸⁹. Et rursus, habetur subiectum physicae esse commune corpori et aliis, de quibus considerat naturalis, ut prima ratione assumpsimus. Non ergo corpus mobile, sed aliquid prius eo commune naturalibus omnibus est subiectum philosophiae, quod ens mobile esse ex prima ratione liquet. Est ergo significata ratio per ens mobile subiectum philosophiae naturalis, non autem significata per substantiam, aut corpus naturale, ut mobile, vel sensibile. Quod autem illis vocabulis conuenientissime significetur, sic patet: mobilis vocabulum in primis conuenientius sumitur, quam sensibilis, quoniam admissio ente sensibili, adhuc non est naturalis

⁵⁸³ Vide Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol VIII, lib. VII, cap. 3, com. 15, f. 165r.

⁵⁸⁴ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. III, cap. 2, com. 6, ff. 87v-88r.

⁵⁸⁵ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. III, cap. 2, com. 9, f. 89r.

⁵⁸⁶ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. I, cap. 2, com. 11, f. 11rC.

⁵⁸⁷ Vide Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol VIII, lib. III, cap. 1, com. 1, f. 36v.

⁵⁸⁸ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. II, cap. 2, com. 3, f. 49v.

⁵⁸⁹ Vide Aristotelis Stagiritae de coelo, de generatione et corruptione, meteorologicum, de plantis libri, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol. V, lib. 1, com. 2, ff. 2r-2v.

philosophus liber a Parmenidis et Melissi inuentione, concedentes enim ens sensibile, negabant mobile; supposito autem ente mobili, philosophiae principia inconcussa manent; similiter conuenientius est, quam naturalis nomen, tum quia redit idem inconueniens; nam supposito ente naturali, adhuc philosophus naturalis liber non incedit, nisi mobile addat, ut ipse Aristoteles testatur, in I Physicorum, textu 11⁵⁹⁰, contra Parmenidem et Melissum concedentes ens naturale, subdens. Nobis autem subiiciatur, omnia aut quaedam naturalia moueri. Tum quia subiectum notissime debet supponi, et constat diffinitionia notiora esse diffinito, unde cum motus naturam diffiniat, quod clare significatur per ens mobile, obscure importat per ens naturale. Hoc enim, si declarandum est, ad motum oportet venire. Tum quia nominibus utendum est, ut plures II Topicorum⁵⁹¹, usitatissimum autem est naturae nomen ad cuiuscunque rei ‘quod quid est’, et naturale ad omne non artificiale, siue de genere mobilium sint, siue non. Et propterea si ens naturale supponeretur, ens non artificiale intelligeretur subiectum in philosophia naturali, quod est falsum. Et sic inficiationi locum daret vocabuli aequiuocatio, quod si distinguendum esset, et ens naturale, id est, habens in se principium motus supponendum, cur non potius absque glossa et distinctione ens mobile a principio dictis clarius exprimendo? Praesertim quod, II Physicorum, principium anticipandum esset, ut glossa illa intelligeretur. Entis autem nomen clarius propositis, ex dictis patet.

Haec de tertio.

<Ad Quartum – Responsio argumentis in oppositum>

Nunc quarto superest argumentis in oppositum satisfacere. Et ad primum quidem dicitur, quod ens significare tertium quid commune secundum analogiam substantiae et accidenti, non est contra sanctum Thomam, nisi secundum analogiae naturam ignorantes. Unde nullum inconueniens est ens mobile commune esse secundum rationem formalem, non unam simpliciter, sed unam analogice, entibus mobilibus omnibus, scilicet, substantiis, quantis et qualibus, et caetera. Quamuis etiam ratio ad oppositum non concludat contra tenentes ens mobile extra substantiam non inueniri, quia homo ipse, in quantum est ens mobile, aliud est a seipso in quantum est substantia mobilis, et propterea non sequeretur, ergo ponendo ens mobile subiectum ponitur substantia aut corpus mobile, quoniam differunt formali ratione. [314a]

Ad secundum dicitur dupliciter. Primo, quod mobilitas communiter sumpta, (ut de ea in hac loquimur quaestione) non est passio, sed substantiale praedicatum: sicut et materiale et possibile, iuxta ea quae supra adducta sunt. Quae possunt etiam ratione confirmari, ex eo quod

⁵⁹⁰ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol.IV, lib. 1, cap. 2, com. 11, f. 10v.

⁵⁹¹ ARISTOTELES, *Topica*, lib. II, 108b37-115b35.

possibile substantiale praedicatum est entium, a materia sumptum, non enim homo est possibile per aliquam proprietatem ipsum consequentem, sed per intrinseca sua. Mobilitas autem apud naturalem idem sonat quod possibilitas apud Physicum : ut exercitatis in istis scientijs, non auctoritatibus notum est. Sed quia hoc non est a praedecessoribus discussum, et ut nouum non facile acceptabitur, sic debiliter firmatum, ideo secundo dicitur, quod si mobilitas sit passio, adhuc subiectum Philosophiae conceditur esse unius rationis formalis circumlocutae per ly “ens mobile”. Et ad instantiam contra hanc responsionem respondetur tripliciter. Primo, quod quamuis in scientijs a priori procedentibus subiectum debeat esse primo, et maxime notum, quo ad quid rei, non tamen hoc oportet in scientiis a posteriori doctrinam facientibus, qualis est naturalis philosophia, ut Commentator dicit in proemio⁵⁹², et in commentariis I Physicorum, commentario 2⁵⁹³. Sufficit enim quod sit primo et maxime notum, quo ad an est, et quid nominis : ut ex I Posteriorum patet. Huic autem nihil obstat talis circumlocutio. Secundo dicitur, per notitiam subiecti debere esse maximam, potest dupliciter intelligi. Uno modo respectu cognitionum possibilium haberi de illo potest enim idem cognosci probabiliter et demonstratiue, per communia, et propria, et caetera. Et hoc modo de subiecto non oportet supponi a nobis maximam cognitionem, ut patet inductiue etiam in mathematicis. Alio modo respectu aliarum cognitionum, quae in illa scientia acquiruntur. Et hoc modo est verum, et conceditur quod cognitio ista, quam habemus de illa ratione formali in isto circumlocuto, est maior omni cognitione, quam acquirimus in philosophia naturali. Et si contra hoc instetur, quia multorum notitiam acquirimus in philosophia naturali quae per intima eorum cognoscimus et nominamus (perfectior autem est cognitio per intima, quam per passionem, sicut ratio illa cognoscitur), respondetur, quod perfectio cognitionis, de qua est sermo in primo Posteriorum unde sumitur, quod subiecti cognitio debet esse maxima non attenditur penes aliud quam eidentiam. Unde maius et minus in cognitione in proposito, penes eidentiae latitudinem attendere oportet, et propterea aliud est cognosci intimius, et aliud eidentius. Cum enim omnis cognitio acquisita in scientia, siue pertingat ad intima alicuius quaesiti, siue non, habeat eidentiam ex cognitione subiecti, sicut ex principio, necesse est cognitionem subiecti esse eidentiolem, et consequenter maiorem caeteris. Et vero sic est in proposito, quia cognitio entis mobilis quam circumloquendo supponimus, est ex sensibus eidentis : quaecunque autem alia acquisita est discursu syllogistico ex istius eidentia certa : propter quod autem unum quodque et illud magis est ut dicitur in I Posteriorum. Tertio dicitur, quod si philosophia haberetur a nobis sub perfecta ratione scientiae, qua est in se, proculdubio subiectum oporteret omnino esse primo et maxime notum, ut

⁵⁹² Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, proemium, f. 3v.

⁵⁹³ Vide Aristotelis Stagiritae de physico auditu libri octo, cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol IV, lib. 1, cap. 1, com. 1, f. 6v.

arguendo dicitur. Quia autem non sic est tantum imperfectionis scientiae nostrae admiscetur, quantum subiecti cognitio compatitur : ex hac enim incompleta cognitione subiecti, minus plena est cognitio subsequendum, difficultasque in soluendis quaestionibus non parua. [314b]

Ad tertium dicitur negando consequentiam, quaecunq; via teneatur. Non enim eiusdem scientiae est considerare aliquod subiectum, et per se partes eius subiectiuas, aut per se modos quoscunq;, sed eos tantum, qui genus, scilicet illius subiecti, non egrediuntur. Mobile autem extra genus scibile metaphysicae est, quoniam a materia sensibili non abstrahit. Accidentalem autem conditionem entis mobilitatem esse, ut subalternatio requirit, nullo modo est possibile, ut ex his, quae scripsimus super caput 13, I Posteriorum⁵⁹⁴, patet, quia accidentalitas illa perfectitatem et extraneitatem simul respectu illius subiecti exigit quod respectu entis non est possibile, cum nihil extraneum sit ab ente, ut dicitur III Metaphysicorum, textu 11⁵⁹⁵. Nec mihi obiiciatur, quod sanctus Thomas in tractatu de natura generis dicit philosophiam naturalem propter accidentalitatem huiusmodi subalternari metaphysicae, quia tractatum illum forte nunquam vidit sanctus Thomas. Stylus enim eius non est, et multa ibi sunt, quae doctrinae eius non consonant.

Ad quartum dicitur, quod plus requiritur ad hoc, quod aliquid sit subiectum, quam quod ad ipsum fiat resolutio, alioquin principia subiecti, ad quae ultimo sit resolutio, essent subiectum. Oportet ergo quod ad eius rationem formalem fiat resolutio, tanquam adaequatum primarum passionum subiectum; ad substantiam autem mobilem non fit mobilium resolutio, sicut ad adaequatum mobilitatis subiectum, sed sicut ad primum clausum in adaequato mobilitatis subiecto, quod est ens mobile. Post resolutionem siquidem passionum communium in analogum subiectum, potest analogum ipsum in se resolui, posterius in prius reducendo, ut in tractatu De Nominum Analogia⁵⁹⁶ diffuse diximus.

Et hic sit finis huius quaestionis in Conuentu Sanctae Mariae gratiarum in Mediolani suburbi, anno salutis 1499, die 6 Nouembris. Sume igitur, amantissime mi frater Vincenti, solitudinis hospitalitatisque tuae fructum et quod praestas ingenii acumine, discute dans veniam minus consentaneis : memor quod nihil in ullo unquam genere cultum repentinumque fit. Vale.

⁵⁹⁴ THOMAS DE VIO, CAIETANUS, *In libros posteriorum analyticorum Aristotelicos*, Venetiis, 1507, ff. 23rb-27va.

⁵⁹⁵ Vide *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*, Venetiis, apud Iuntas, 1562 (editio Iuntina secunda), vol VIII, f.50r.

⁵⁹⁶ Vide THOMAS DE VIO, CAIETANUS, *De Nominum Analogia in Opuscula Omnia*, Lugduni, 1588, tomo III, tract. 5.