

Encontro Nacional ANPOF: textos

---



FILOSOFIA ANTIGA  
E MEDIEVAL

Organizadores

*Marcelo Carvalho*  
*Vinicius Figueiredo*



# Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteado e Fernando Lopes de Aquino.

## ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

## ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

---

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia antiga e medieval / Organização de Marcelo Carvalho,  
Vinicius Figueiredo. São Paulo : ANPOF, 2013.  
614 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-16-9

1. Filosofia antiga 2. Filosofia medieval 3. Filosofia - História  
I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo, Vinicius III. Encontro  
Nacional ANPOF

CDD 100

---

# Apresentação

**Vinicius de Figueiredo**  
**Marcelo Carvalho**

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

# Filosofia Antiga e Medieval

ADRIANE DA SILVA MACHADO MÖBBS UFSM AGOSTINHO: NATUREZA E VONTADE .....	9
AMANDA VIANA DE SOUZA (GT Neoplatonismo) MÍSTICA DO COTIDIANO E VIDA FÁCTICA: MESTRE ECKHART E HEIDEGGER .....	19
ANSELMO TADEU FERREIRA (GT Filosofia na Idade Média) TOMÁS DE AQUINO LEITOR DE AGOSTINHO: O CASO "DE MAGISTRO" .....	25
ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA (GT Platão e o Platonismo) ENTRELAÇAMENTOS ENTRE DIVISÃO E ONTOLOGIA EM PLATÃO .....	33
ANDRÉ LUIZ CRUZ SOUSA (UFRN) A UNIDADE DE SENTIDO DA AUTARKEIA E A INTELIGIBILIDADE DA EUDAIMONIA EM ARISTÓTELES.....	45
ANA ROSA LUZ (UFF) O FEDRO DE PLATÃO E A ESCALA TERMINOLÓGICA DOS TERMOS EROS, EPITHYMIA E PHILIA (SUGERIDA POR DREW A. HYLAND).....	61
BERNARDO VEIGA DE OLIVEIRA ALVES (UFRJ) A FELICIDADE NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO.....	69
BIANCA TOSSATO ANDRADE (PUC-RIO) CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UNIVERSAIS E OBJETOS ESPÁCIO-TEMPORAIS.....	81
CESAR AUGUSTO MATHIAS DE ALENCAR (PPGLM/UFRJ) A PHILOSOPHÍA NA PÓLIS - SÓCRATES PELA COMÉDIA?.....	89
CONSTANÇA BARAHONA (USP) DEFINIÇÃO DA DEFINIÇÃO - ANALÍTICOS POSTERIORES II .....	99
DANIEL LOURENÇO (GT Aristóteles) DEMONSTRAÇÃO CIRCULAR E DEMONSTRAÇÃO DE TUDO: ALGUMAS PONDERAÇÕES SOBRE OS CAPÍTULOS 3 E 19 DOS SEGUNDOS ANALÍTICOS DE ARISTÓTELES .....	105
DANIEL SIMÃO NACIMENTO (GT Platão e o Platonismo) AKRASIA E HEDONISMO NO PROTÁGORAS DE PLATÃO.....	117

EDY KLÉVIA FRAGA DE SOUZA (GT Filosofia na Idade Média) AS FUNÇÕES DA LINGUAGEM NA OBRA DE MAGISTRO DE SANTO AGOSTINHO.....	125
ELEANDRO ZENI (UFSM) A EPISTEME COMO CONHECIMENTO PROPOSICIONAL NO TEETETO DE PLATÃO .....	133
EVANIEL BRÁS DOS SANTOS (GT História da Filosofia da Natureza) ESTRUTURA E DEVIR DOS SERES EM TOMÁS DE AQUINO .....	151
FERNANDO GAZONI (GT Aristóteles) A EUDAIMONIA NA ÉTICA NICOMAQUEIA - O CARÁTER FALACIOSO DE EN I.2 .....	175
FERNANDO MARTINS MENDONÇA (GT Aristóteles) SOBRE 'DIZER DE MODO VERDADEIRO, MAS NÃO DE MODO CLARO' E A OPERAÇÃO DIALÉTICA EM ARISTÓTELES .....	183
FERNANDO RODRIGUES MONTES D'OCA (GT Filosofia na Idade Média) A DEMONSTRAÇÃO DA NECESSIDADE DA ENCARNAÇÃO NO TRATADO CUR DEUS HOMO DE ANSELMO DE CANTUÁRIA .....	191
GABRIEL GELLER XAVIER (GT Aristóteles) DOIS USOS DE OUSIA EM CATEGORIAS DE ARISTÓTELES.....	205
GILMÁRIO GUERREIRO DA COSTA (GT Platão e o platonismo) UM REEXAME DA TEORIA PLATÔNICA DOS GÊNEROS LITERÁRIOS A PARTIR DOS DIÁLOGOS PARMÊNIDES E SOFISTA.....	213
GUILHERME DA COSTA ASSUNÇÃO CECÍLIO (GT Platão e o platonismo) TERCEIRO HOMEM: UMA APORIA SOLUCIONÁVEL.....	229
GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA (GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga) A DISCUSSÃO ACERCA DA POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO EM HENRIQUE DE GAND E JOÃO DUNS ESCOTO .....	241
JEANE VANESSA SANTOS SILVA (UFPB) CONSEQUÊNCIAS DE UMA SOLUÇÃO REALISTA AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS.....	259
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (UFPB) EXISTÊNCIA EM PARMÊNIDES .....	269
JOVELINA MARIA RAMOS DE SOUZA (GT Filosofia Antiga) QUE MISTÉRIOS TEM DIOTIMA .....	277
JULIANA ORTEGOSA AGGIO (UFBA) O DESEJO VIRTUOSO SEGUNDO ARISTÓTELES.....	295

LISIANE S. BLANS (UFSM) A ELOQUÊNCIA DO SILÊNCIO NA ANÁLISE AGOSTINIANA DA MENTIRA .....	305
LOUISE WALMSLEY (GT Platão e o platonismo) A DEMOCRACIA NA 'REPÚBLICA' DE PLATÃO .....	315
LUCAS ANGIONI (GT Artistóteles) CONHECIMENTO E OPINIÃO EM ARISTÓTELES .....	329
LUIZ MARCOS DA SILVA FILHO (GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga) SOBRE A AMBIVALÊNCIA DA POLÍTICA N'A CIDADE DE DEUS DE AGOSTINHO.....	343
MARCELO DA COSTA MACIEL (GT História do Ceticismo) PIRRONISMO E POLÍTICA.....	349
M. REUS ENGLER (GT Platão e o platonismo) O CÍRCULO RETÓRICO: SÓCRATES E O ASPECTO VERTIGINOSO DA FILOSOFIA .....	357
MARCIO SOARES (GT Dialética) A DIALÉTICA EXERCITADA COMO EXAME DE HIPÓTESES NO PARMÊNIDES DE PLATÃO .....	369
MARCOS ROBERTO NUNES COSTA (UFPE) LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE EM SANTO AGOSTINHO.....	377
MARIA ELIZABETH BUENO DE GODOY (GT Filosofia Antiga) PILOS: PERIPÉTEIA ATENIENSE NA NARRATIVA TUCIDIDEANA? CONSIDERAÇÕES ACERCA DA TEORIA TRÁGICA DA NATUREZA HUMANA.....	389
MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA (GT Filosofia na Idade Média) NICOLAU DE CUSA E UNA RELIGIO IN RITUUM VARIETATE .....	399
MATHEUS BARRETO PAZOS DE OLIVEIRA (GT História da Filosofia da Natureza) A NOÇÃO DE PARTICIPAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO E SUA RELAÇÃO COM A DOCTRINA DOS TRANSCENDENTAIS .....	409
MELINE COSTA SOUSA (GT História da Filosofia da Natureza) PENSAMENTO E INTUIÇÃO NO DE ANIMA DE AVICENA .....	419
NESTOR REINOLDO MÜLLER (UFSCAR) O SIGNO DE ESTESICORO: UM ESTUDO NO FEDRO DE PLATÃO .....	429
PAULO RICARDO MARTINES (GT Filosofia na Idade Média) PROSLOGION, 5-12 E OS NOMES DIVINOS.....	439

PEDRO RODOLFO FERNANDES DA SILVA (PUC-SP) REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO MEDIEVAL A PARTIR DA CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA.....	449
RAFAEL RODRIGUES GARCIA (USP) O MITO COMO TÉCNICA.....	461
RAPHAEL ZILLIG (GT Aristóteles) CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS PARA A INVESTIGAÇÃO DO BEM HUMANO NA ETHICA EUDEMIA DE ARISTÓTELES.....	469
RAFAEL ADOLFO (UFSC) O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA EMOÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A LINGUAGEM NA POÉTICA DE ARISTÓTELES.....	481
RENATA AUGUSTA THÉ MOTA CARNEIRO (UFC) O PAPEL DA DIALÉTICA NA PAIDÉIA ESBOÇADA NA REPÚBLICA DE PLATÃO.....	491
RENATO MATOSO RIBEIRO GOMES BRANDÃO (GT Platão e o platonismo) PARTICIPAÇÃO, IMITAÇÃO E AS CRÍTICAS DO DIÁLOGO PARMÊNIDES AOS MODELOS DE INTERPRETAÇÃO DA RELAÇÃO SENSÍVEL-INTELIGÍVEL.....	497
RENATO DOS SANTOS BARBOSA (UFRN) A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE AUTÁRKEIA E PAR'HEMÁS NA FILOSOFIA DE ÉPICURO.....	511
RICARDO DA COSTA (GT Filosofia na Idade Média) "O SONHO" (1399) DE BERNAT METGE E SUAS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICO-ONÍRICAS.....	519
RODRIGO PINTO DE BRITO (GT Filosofia Helenística) A FÍSICA DA STOÁ.....	533
ROGERIO GIMENES DE CAMPOS (USP) PLATÃO E OS ASTROS - ENTRE O MITO E A FÍSICA.....	565
VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA (GT Lógica e ontologia) OBSERVAÇÕES SOBRE MEDIANIA E CONTÍNUO NA ÉTICA NICOMAQUEIA.....	579
WERIQUISON SIMER CURBANI (GT Platão e o platonismo) A METAFÍSICA PLATÔNICA COMO ESTÉTICA INTELIGÍVEL: CONSIDERAÇÕES SOBRE IMAGEM E VISÃO NOS LIVROS VI E VII DA REPÚBLICA.....	593
YOLANDA GLORIA GAMBOA MUÑOZ (GT Ética e Filosofia Política) CENÁRIOS NO IMPÉRIO GRECO-ROMANO.....	601

## GT de História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga

# A discussão acerca da possibilidade do conhecimento humano em Henrique de Gand e João Duns Escoto

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva\*

\* Doutorando no Depto. de  
Filosofia da USP.

Deixo expressos meus  
agradecimentos ao prof.  
José Carlos Estêvão (USP),  
pela orientação dessa pes-  
quisa, e à CAPES, pelo seu  
financiamento.

### Resumo

No artigo 1 da sua *Suma*, Henrique de Gand confronta o problema cético de provar a possibilidade de o intelecto humano atingir um conhecimento verdadeiro. Para fazê-lo, Henrique desenvolve uma primeira versão da sua doutrina da intelecção, na qual ele defende que as puras potências intelectuais humanas não podem, por si só, atingir a verdade, sendo necessária a iluminação divina para tanto. João Duns Escoto se opõe frontalmente a essa concepção de conhecimento em *Ordinatio* I, onde ele afirma que o intelecto humano atinge conhecimentos verdadeiros naturalmente – sem recurso a causas sobrenaturais. Neste trabalho, faço uma apresentação introdutória dessa controvérsia.

**Palavras-chave:** Intelecção; iluminação; conhecimento; Henrique de Gand; João Duns Escoto.

### I.

**H**enrique de Gand (c. 1240-1293) pode ser tomado como o principal mestre de teologia em atividade na Universidade de Paris no último quarto do século XIII. Decerto, ele é um dos mais influentes autores desse período – sendo lido, defendido ou repudiado, por diversos mestres contemporâneos a ele próprio, seja em Paris, seja em Oxford. O seu mais importante leitor, no entanto, é o principal mestre de teologia em atividade nas Universidades de Oxford e de Paris no período imediatamente posterior a ele, a saber, João Duns Escoto (c. 1265-1308)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sobre a enorme importância das obras de Henrique de Gand e de João Duns Escoto em suas próprias épocas, ver LUSCOMBE, 1997, pp. 117-32 e MARENBNON, 2007, pp. 275-93. Sobre a relevância de ambas as obras no que diz respeito à doutrina da intelecção, ver TACHAU, 1988, pp. 27-81.

A influência do primeiro (alinhado o Doutor Solene) sobre o segundo (o Doutor Sutil) é reconhecida pelos historiadores contemporâneos da filosofia medieval<sup>2</sup> e, a meu ver, a consideração da relação entre as obras de Henrique de Gand e de Duns Escoto é fundamental para a compreensão da história da filosofia escolástica na passagem do século XIII para o XIV – em particular, no que diz respeito à doutrina da inteligência. Com efeito, muito embora Duns Escoto não poucas vezes se utilize da filosofia de Henrique de Gand para dela se apropriar (como ocorre, por exemplo, na sua doutrina da vontade<sup>3</sup>), no que tange à inteligência, as posições do Doutor Sutil e do Doutor Solene não poderiam ser mais discordantes. De fato, Duns Escoto desenvolve os temas mais relevantes de sua doutrina da inteligência como uma crítica aberta e declarada a Henrique de Gand. Ora, esse parece ser exatamente o caso em um dos pontos centrais da doutrina da inteligência de Duns Escoto: a recusa da chamada doutrina da iluminação divina de Henrique de Gand e a defesa, em contrapartida, de uma concepção completamente natural do processo de inteligência e do conhecimento científico. De fato, isto é precisamente o que se pretende mostrar aqui, a saber, que Henrique de Gand desenvolve uma noção de inteligência que toma por base uma doutrina da iluminação divina, a qual é recusada posteriormente por Duns Escoto para dar lugar a uma concepção completamente natural de conhecimento<sup>4</sup>. Porém, para observar mais claramente essa oposição entre ambos os autores e melhor compreender suas respectivas doutrinas, precisamos nos voltar para suas próprias obras e para os textos de seus contemporâneos que nos ajudem a compreender as posições adotadas por cada um dos dois.

## II.

O início da *Suma* de Henrique de Gand é integralmente dedicado a um estudo do conhecimento próprio ao homem. Porém, o problema colocado por Henrique é mais específico do que um estudo geral do conhecimento humano. Com efeito, no artigo 1 da *Suma*, o Doutor Solene desenvolve uma primeira versão da sua doutrina da inteligência, que se caracteriza justamente pela defesa da necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento intelectual da verdade pelo homem, como será visto. Segundo Henrique de Gand, a *Suma* deve partir do estudo do conhecimento porque, para se chegar àquele ponto mais alto que é o estudo da própria teologia em especial, é necessário antes se questionar sobre a ciência e o que se

---

<sup>2</sup> Diversos aspectos da influência de Henrique de Gand sobre Duns Escoto são abordados por Olivier Boulnois (1999) e, em particular no que diz respeito à doutrina da inteligência, por Dominique Demange (2007, pp. 9-24). Porém, mais significativo é o fato de ela ser reconhecida quase que a contragosto por Étienne Gilson (2005<sup>2</sup>, p. 10).

<sup>3</sup> DUMONT, 2001, pp. 773-84.

<sup>4</sup> O mais abrangente estudo recente sobre o desenvolvimento da chamada 'doutrina da iluminação divina' durante a escolástica é: MARRONE, 2001. Dentre os estudos hoje clássicos sobre esse tema, pode-se citar: GILSON, 1930 e 1934; DE WULF, 1931; e BÉRUBÉ, 1968. É interessante citar também as referências passageiras de Gilson à doutrina da iluminação divina em GILSON, 1999<sup>2</sup>, pp. 25-48.

conhece pela ciência comumente e em geral (*de scientia et scibili communiter et in generali*). E ele o faz para que, “de acordo com o procedimento de Agostinho e com sua intenção no livro *De Academicis*, ‘sejam rejeitados, por quantos raciocínios pudermos’, ‘os argumentos daqueles que trazem para muitos a falta de esperança em encontrar a verdade’, a saber, ao dizer que ‘tudo é incerto’ e que ‘nada se pode saber’”<sup>5</sup>. Em particular, o que primeiro se deve pesquisar nessa ordenação de problemas é a própria possibilidade de conhecimento humano (*possibilitas humanae cognitionis*) – esse é justamente o tema que começa a ser trabalhado em *Suma*, art. 1<sup>o</sup>.

Dito isso, é possível notar que não somente o fato de Henrique de Gand iniciar a sua *Suma* pelo estudo do conhecimento humano em geral surpreende, mas a própria maneira como ele formula o tema é interessante, pois ele não pretende somente compreender qual é o processo de conhecimento intelectual no homem, mas antes de tudo ele pretende descobrir se, de fato, algum conhecimento é possível para o homem. Como se vê na passagem citada acima, tal questão se coloca para o Doutor Solene primeiramente como uma remissão ao *Contra acadêmicos* de Agostinho; no entanto, para além do *Contra acadêmicos*, Henrique irá se confrontar com os próprios diálogos *Acadêmicos* de Cícero (um livro que, muito embora estivesse disponível no período escolástico, não era tão difundido quanto outros do retor romano)<sup>7</sup>. Dessa maneira, Henrique coloca o problema do conhecimento humano em termos de sua própria possibilidade – em poucas palavras, ele coloca esse problema em termos céticos<sup>8</sup>.

Ora, é justamente ao desenvolver esse tema inicial da sua *Suma* que Henrique de Gand apresenta a sua concepção de conhecimento e, em particular, a sua chamada doutrina da iluminação divina. Com efeito, a sua resposta à primeira questão

<sup>5</sup> Henrique de Gand, *Summa*, prolog. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 3, ll. 8-11): “Ut autem iuxta processum Augustini et eius intentionem in libris De Academicis «argumenta eorum quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem», dicentium scilicet «omnia esse incerta» et «nihil posse sciri», «quantis possumus rationibus amoveantur» (...). Henrique está se referindo à descrição do *Contra acadêmicos* feita pelo próprio Agostinho em: *Retractationes* I, 1 (Ed. W. M. Green et K. D. Daur, 1970, p. 7, ll. 4-10).

<sup>6</sup> Op. cit. (21, 4, 18). Para uma introdução a todo esse texto, ver TESKE, 2008.

<sup>7</sup> Sobre o uso feito por Henrique de Gand dos *Acadêmicos* de Cícero, ver PICKAVÉ, 2010, pp. 70-1. Um fator importante no que diz respeito ao seu uso desse texto é que ele parece remeter somente ao *Lucullus*, isto é, à parte dos *Acadêmicos* de Cícero denominada hoje também *Academica priora* (ver op. cit., *ibidem*). Sobre a circulação desse texto na Idade Média ver HUNT, 1998, pp. 26-30. É interessante notar, no entanto, que este último não cita Henrique de Gand ao enumerar os diversos leitores medievais dos *Acadêmicos*.

<sup>8</sup> Nesse ponto, é preciso notar que os escolásticos empregavam o termo *academici* para se referir aos céticos em geral, pois as suas fontes sobre o ceticismo eram exclusivamente provenientes das discussões do meio cético acadêmico, já que textos ligados ao ceticismo pirrônico não parecem haver circulado nos séculos XIII e XIV, muito embora as *Hipótiposes pirrônicas* de Sexto Empírico estivessem disponíveis em latim desde fins do século XIII (LAGERLUND, 2010, p. 10). Para uma discussão abrangente sobre o ceticismo medieval, ver PERLER, 2006. Em particular, Perler aborda a discussão encontrada em Henrique de Gand e João Duns Escoto sobre o que ele denomina “dúvida sobre o conhecimento natural” (*Zweifel am Natürlichen Wissen*) em: op. cit., pp. 33-115.

posta face àquele problema, a saber, “se ocorre ao homem ter ciência de algo”<sup>9</sup> é, de certo modo, ambígua. Sem dúvida, desde o início de sua resposta, Henrique afirma que ‘ter ciência’ (*scire*) em sentido amplo remete a “toda notícia certa pela qual se conhece a coisa tal como é, sem qualquer falácia e engano e, assim tomada e compreendida a questão, é manifesto e claro, contra todos os que negam a ciência e toda percepção da verdade, que ocorre ao homem ter ciência de algo. De fato, alguém pode ter ciência de uma coisa duplamente: pelo testemunho alheio e exterior ou pelo testemunho próprio e interior”<sup>10</sup>. Esse segundo modo é de particular interesse para nós, pois ele abarca todo o conhecimento sensitivo e intelectual que experimentamos ter em nós sobre as coisas: “de fato, no conhecimento sensitivo, aquele sentido que não é contradito por nenhum sentido mais verdadeiro na sua ação própria de sentir o seu objeto próprio ou por um inteligido recebido de um outro sentido mais verdadeiro (seja em um mesmo ou em outro) percebe a coisa verdadeiramente como ela é, sem nenhum engano ou falácia. E não se deve ter dúvidas de que percebamos tal como é aquilo que assim percebemos”<sup>11</sup>. Da mesma maneira, pelo conhecimento intelectual, “como já foi dito sobre o conhecimento sensitivo, aquele intelecto que não é contradito na sua ação própria de inteligir por um inteligido mais verdadeiro ou recebido de um sentido mais verdadeiro percebe verdadeiramente a coisa como ela é sem nenhum engano ou falácia. E não se deve duvidar mais desse intelecto do que do sentido”<sup>12</sup>. De fato, a segurança do Doutor Solene quanto a essa conclusão é tão grande que, em meio a sua argumentação, ele cita a autoridade de Aristóteles segundo a qual “buscar a razão pela qual temos o sentido é uma fraqueza do intelecto; não se deve buscar a razão daquilo sobre o que temos algo melhor do que uma razão”<sup>13</sup>. Henrique, porém, não pode acatar

<sup>9</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 1, ad 2 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 5, l. 3): “*utrum contingat hominem aliquid scire*”.

<sup>10</sup> Op. cit., co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 10, ll. 93-9): “*Dicendum quod scire large accepto ad omnem notitiam certam qua cognoscitur res sicut est absque omni fallacia et deceptione, et sic intellecta et proposita quaestione contra negantes scientiam et omnem veritatis perceptionem, manifestum est et clarum quia contingit hominem scire aliquid, et hoc secundum omnem modum sciendi et cognoscendi. Scire enim potest aliquis rem aliquam dupliciter: vel testimonio alieno et exteriori vel testimonio proprio et interiori*”.

<sup>11</sup> Op. cit. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 11, ll. 109-14): “*In cognitione enim sensitiva sensus ille vere rem percipit, sicuti est sine omni deceptione et fallacia, cui in actione propria sentiendi, suum proprium obiectum non contradicit aliquis sensus verior vel intellectus acceptus ab alio sensu veriori, sive in eodem sive in alio. Nec de eo quod sic percipimus dubitandum est quin percipiamus ipsum sicuti est*”. Para um estudo voltado exclusivamente para a noção de conhecimento sensitivo em Henrique de Gand, ver BROWN, 1972.

<sup>12</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 1, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 12, ll. 133-7): “*Cognitione igitur intellectiva, sicut iam dictum est de cognitione sensitiva, intellectus ille vere rem percipit, sicuti est sine omni deceptione et fallacia, cui in actione propria intelligendi non contradicit intellectus verior vel acceptus a sensu veriori. Nec de tali intellectu plus dubitandum est quam de sensu*”.

<sup>13</sup> Op. cit. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 11, ll. 115-9): “*Nec oportet in hoc aliquam aliam ulteriorem causam certitudinis quaerere, quia, ut dicit Philosophus, «quaerere rationem cuius habemus sensum, infirmitas intellectus est; cuius enim dignius habemus aliquid quam rationem, non est quaerenda ratio»*”. A autoridade de Aristóteles alegada por Henrique parece ser a composição de duas passagens da *Física*, a saber: *Physica (trans. vetus)* VIII, 3, 253a32-33; 254a30-32, (*Aristoteles latinus*, vol. 7.1, p. 287, ll. 5-6; p. 290, ll. 9-11).

uma posição tão firme como a de Aristóteles quanto à questão, pois, ao contrário do Filósofo, ele deve fazer frente à dúvida acadêmica e, com efeito, não basta afirmar que o sentido e o intelecto conhecem as coisas verdadeiramente, mas deve-se mostrar como isso é possível. De certo modo, é preciso empreender aquilo mesmo que Aristóteles dizia ser uma fraqueza do intelecto!

Assim, ao cabo dessa primeira questão de sua *Suma*, Henrique admite que, face ao problema da possibilidade de conhecimento humano, o sentido e o intelecto não bastam para um conhecimento verdadeiro; a razão dessa insuficiência das potências naturais, porém, só surge na questão seguinte. Com efeito, o homem não pode, para Henrique, atingir a verdade da coisa unicamente pela sua alma, porque: (i) o exemplar abstraído pelo intelecto provém de uma coisa mutável; além disso, (ii) a própria alma que o abstrai é mutável e passiva de erro; e, finalmente, (iii) o exemplar ele mesmo possui similitude tanto com o falso como com o verdadeiro, uma vez que é abstraído dos sentidos. Ou seja, todo o processo de conhecimento que tem lugar por meios puramente naturais é fadado a não atingir a verdade da coisa, pois ele é mutável e passivo de erro e falsidade em todos os seus aspectos, enquanto que a verdade é imutável e eterna<sup>14</sup>. Dessa maneira, é preciso algo a mais – “daí que Agostinho, interpretando os ditos de Platão de maneira mais sã que Aristóteles, proponha que os princípios da ciência certa e do conhecimento verdadeiro consistem nas regras ou razões eternas e imutáveis existentes em Deus, por participação nas quais se conhece pelo conhecimento intelectual o que quer que se conheça da verdade sincera nas criaturas”<sup>15</sup>. É justamente essa a posição que será adotada pelo Doutor Solene para responder às dificuldades que ele encontra nas obras dos cétricos acadêmicos.

No entanto, assim como não bastam o sentido e o intelecto para se chegar ao conhecimento da verdade da coisa, da mesma maneira o acesso às razões eternas não é suficiente por si só para que o homem possa atingir tal conhecimento, pois se o conhecimento intelectual é verdadeiro pelo acesso às razões eternas, ele necessariamente tem a sua origem no conhecimento sensível<sup>16</sup> – de fato, ambas (abstração e iluminação) são necessárias para que haja o conhecimento da verdade da coisa. Com efeito, a abstração fornece o exemplar proveniente, pelos sentidos, da própria coisa conhecida, porém ele por si só não garante o conhecimento da verdade. Assim, é necessário que Deus ilumine o intelecto de maneira a “limpar o olho da mente das nuvens das afecções viciosas e da fumaça dos fantasmas, lhe atribuindo

<sup>14</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 43-5, ll. 282-7.).

<sup>15</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 1, ad 4 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 25, ll. 384-9): “Unde Augustinus sanius interpretans dicta Platonis quam Aristoteles, ponit principia certae scientiae et cognitionis veritatis consistere in regulis sive rationibus aeternis incommutabilibus existentibus in Deo, quarum participatione per intellectualem cognitionem cognoscitur quidquid sincerae veritatis in creaturis cognoscitur (...).” Há aqui uma referência praticamente literal ao *De ideis* de Agostinho (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher, 1975, pp. 70-3). O mesmo ocorre na passagem citada na nota 17.

<sup>16</sup> Op. cit., ad 7 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 27-8, ll. 415-446).

como que uma sanidade espiritual<sup>17</sup>. Nesse caso, a própria essência divina deve iluminar o intelecto, não de maneira direta (pois, assim ocorre na visão beatífica), mas de modo oblíquo para mostrar não a si mesma e sim outras coisas que não ela – tal como o Sol ilumina de maneira direta aqueles que o veem, mas ilumina de modo oblíquo (refletido) para que vejamos as outras coisas por ele. Portanto, a essência divina ilumina o intelecto no estado presente para que ele conheça a verdade sincera das coisas por ela e possa formar um conceito perfeito sobre as coisas<sup>18</sup>. Para tanto, ao iluminar, a luz divina fornece ao intelecto o exemplar – ou a ideia – que está na mente de Deus e é a própria causa da coisa conhecida e de sua verdade<sup>19</sup>; esse exemplar dispõe o intelecto para o conhecimento da coisa, não inerindo no intelecto ao modo de um acidente, tal como o exemplar abstraído, mas sendo inserido (*illabendo*)<sup>20</sup> no intelecto pela luz divina. Destarte, “uma dupla espécie ou exemplar da coisa deve internamente luzir na mente tal como uma razão ou um princípio do conhecimento da coisa”<sup>21</sup> e, desses dois, é confeccionada uma só razão de intelecção da coisa que, agora sim, permite a concepção de um verbo perfeito acerca da coisa e, ao fazê-lo, produz o conhecimento da verdade sincera

<sup>17</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 77, ll. 157-60): “Deus enim ut lux in mente non facit illuminando nisi quod oculus mentis a nebulis pravaram affectionum et fumo phantasmatum purget, et quasi spiritualementem sanitatem ei tribuat (...)”.

<sup>18</sup> Op. cit., ibidem (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 80, ll. 217-26). O uso das expressões ‘*illuminare recto aspectu*’ e ‘*oblíquo aspectu*’ parecem apontar para uma influência da perspectiva – isto é, da ciência ótica escolástica – no vocabulário da doutrina da iluminação de Henrique de Gand. Essa impressão é reforçada pelo fato de a iluminação do intelecto pela luz divina ser explicada por comparação à iluminação das coisas corpóreas pela luz do Sol. Quanto àquelas expressões, podemos encontrá-las, por exemplo, quando Witelo distingue a visão causada pela incidência das formas visíveis por linha reta (*linea recta*) daquela causada pela sua incidência por uma linha oblíqua (*linea obliquata*), nas definições 1 a 4 do quarto livro dos seus *Opticae libri decem* (ed. Risnerus, p. 117). Quanto a essa possibilidade de relação entre a doutrina da iluminação de Henrique de Gand e a perspectiva, é interessante notar que o próprio João Peckham, logo no início do seu *Tractatus de perspectiva*, justifica o estudo dessa ciência pela necessidade de ascender, pela consideração da luz criada, à luz não-criada da sabedoria – “per numerum creatum ascendamus ad increatum et per lucem creatam ad lucem sapientiae incretam” (ed. Lindberg, p. 23). Com isso, vemos que era possível, em fins do século XIII, trabalhar com base em uma relação direta entre a consideração geométrico-física da luz sensível e a consideração filosófico-teológica da luz divina. Essa pode ser a origem desse curioso vocabulário utilizado por Henrique de Gand no começo da sua *Suma*.

<sup>19</sup> A relação que Henrique de Gand estabelece entre as coisas existentes e a ideia na mente de Deus passa pela distinção, na coisa, entre um *esse essentiae* e um *esse existentiae* – sobre isso, ver *Quodl.* I, q. 9 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 5, pp. 62). Essa relação entre a ideia divina e a coisa existente é estudada em RÜßMANN, 1937, pp. 51-78.

<sup>20</sup> Emery, Jr. (2001, p. 79) destaca o fato de que, ao utilizar o verbo *illabi* para descrever a maneira como Deus adentra a alma humana no processo de conhecimento (em oposição ao acidente, que somente ‘inere’ na alma), Henrique de Gand toma por base o cap. 83 do *De ecclesiasticis dogmatibus* de Genádio de Marselha – autor do século V –, onde este último afirma que “*Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit: qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae*” (PL 58, col. 999). Com efeito, o próprio Henrique cita essa passagem de Genádio em *Summa*, art. 1, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 76, ll. 139-41).

<sup>21</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 84, ll. 305-8): “*Ad videndum ergo formationem talis verbi in nobis et mentis informationem ad cognitionem sinceram veritatis vel cuiuscumque, sciendum quod duplex species et exemplar rei debet interius lucere in mente tanquam ratio et principium cognoscendi rem (...)*”.

da coisa<sup>22</sup>. Vemos, dessa forma, que a necessidade dessa iluminação que corrige o intelecto ao lhe fornecer o exemplar a partir do qual a coisa foi criada provém da falibilidade do intelecto que, sendo mutável, deve ter acesso à luz eterna para que possa conhecer a verdade sincera e imutável da coisa.

Porém, a necessidade da iluminação possui razões mais profundas, que nos remetem a uma consideração metafísica<sup>23</sup>. Com efeito, para Henrique, toda coisa possui a intenção 'ente' em si, uma vez que aquilo que não é um ente não é nada; porém, à intenção 'ente' se seguem algumas outras intenções quando a coisa é tomada sob diversos aspectos. Assim, considerada como algo determinado na sua natureza, indivisível em si e separada de qualquer outro, convém à coisa a intenção 'una'; tomada como algo que convém ao seu fim próprio, convém a ela a intenção 'boa'; enfim, tomada enquanto algo que representa o exemplar pelo qual ela é, convém à coisa a intenção 'verdadeira'<sup>24</sup>. Em outras palavras, para se conhecer uma coisa como algo bom, deve-se conhecê-la como algo que convém a seu fim próprio, assim como para conhecê-la como algo uno deve-se conhecê-la como indivisível e separada de outro. Da mesma maneira, para conhecer uma coisa enquanto verdadeira, deve-se conhecer que ela representa o exemplar a partir do qual ela foi criada se conformando a ele<sup>25</sup>; para fazê-lo, é necessário ter acesso a esse exemplar não-criado, o que, como vimos, só é possível pela iluminação divina. Portanto, havendo abstraído um exemplar da coisa, o intelecto é corrigido pela luz divina ao ser inserido nele o exemplar não-criado pelo qual a coisa foi criada. Ao comparar os dois e reconhecer a conformidade entre a coisa e o exemplar da luz divina, notando que a coisa representa tal exemplar, o intelecto atinge o conhecimento da verdade sincera da coisa. Este último não é senão um conhecimento proposicional – fruto da operação intelectual de composição e divisão – pelo qual o intelecto produz um juízo certo a respeito da coisa que diga o que ela é verdadeiramente<sup>26</sup>. Portanto, o resultado da comparação entre os dois exemplares e do conhecimento de que a coisa é conforme ao seu exemplar divino é um juízo que diz o que a coisa verdadeiramente é. Brevemente, a iluminação divina permite a passagem de 'homem' para o juízo certo 'homem é um animal racional'.

<sup>22</sup> Op. cit., ibidem (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 84-5, ll. 308-236).

<sup>23</sup> Sobre a relação entre a doutrina da intelecção de Henrique de Gand e sua metafísica, ver PAULUS, 1949, onde ele aponta como falha de Theopheil Nys (1949) justamente o fato de este último não haver atentado para a importância da metafísica de Henrique ao pesquisar sua doutrina da intelecção. Para o conseqüente estudo da metafísica de Henrique de Gand a que Paulus se viu direcionado na sua pesquisa sobre o conhecimento em Henrique, ver PAULUS, 1938.

<sup>24</sup> Sobre o desenvolvimento da noção de verdade em Henrique de Gand, ver MARRONE, 1985.

<sup>25</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 38-9, ll. 186-211). Podemos dizer que, ao se referir às intenções 'ente', 'uno', 'verdadeiro' e 'bom', Henrique de Gand está trabalhando com a doutrina escolástica dos chamados 'transcendentes', que Henrique designa '*prima intentiones*', a saber, a '*intentio entis*' junto às '*passiones entis*'. Sobre os transcendentés na obra do Doutor Solene, ver PICKAVÉ, 2007, pp. 245-306.

<sup>26</sup> Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 39, ll. 212-20).

Dito isso, podemos compreender o caminho que leva Henrique a concluir que, “portanto, deve-se dizer absolutamente que o homem não pode ter a verdade sincera de nenhuma coisa ao adquirir sua notícia pelas puras potências naturais (*ex puris naturalibus*), mas somente pode fazê-lo pela iluminação da luz divina (*illustratione luminis divini*); de maneira que, embora ele possa fazê-lo por ser constituído em puras potências naturais, ainda assim ele não pode atingir isso naturalmente pelas puras potências naturais; mas, por uma vontade livre, ele [a saber, Deus] se oferece a quem deseja”<sup>27</sup>. Assim, Henrique não nega que as potências puramente naturais do homem possam conhecer a verdade, mas nega que isso possa ser feito *somente pelas* potências puramente naturais. Destarte, é necessário um auxílio divino espontâneo, um acesso às razões eternas fornecido livremente por Deus, que o Doutor Solene descreve como uma ‘iluminação pela luz divina’. Isso é, em poucas palavras, a doutrina da iluminação divina – como se vê, ela é uma doutrina que tem por origem uma leitura conjunta e entrelaçada de Aristóteles (garantindo ao intelecto a capacidade de atingir o conhecimento da verdade a partir dos sentidos) e de Agostinho (afirmando que, no entanto, o processo de conhecimento exige um acesso à luz divina) tendo em consideração as dificuldades acadêmicas impostas à possibilidade de conhecimento humano e buscando solucioná-las. Dito de outra maneira, decerto para Henrique o intelecto pode chegar ao conhecimento da verdade a partir dos sentidos, mas somente pode fazê-lo pelo auxílio da iluminação divina e, segundo ele, essa é a única resposta aceitável para o problema da possibilidade de conhecimento para o homem<sup>28</sup>.

### III.

Ora, é exatamente contra a necessidade de tal doutrina que Duns Escoto se volta na terceira distinção do primeiro livro da sua *Ordinatio*. Nesse texto, é perguntado “se alguma verdade certa e sincera poderia ser naturalmente conhecida pelo intelecto do viajante sem a iluminação especial da luz não-criada”<sup>29</sup>. Como se

<sup>27</sup> Op.cit., ibidem (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 63, ll. 662-666): “Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini, ita quod licet in puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen ex puris naturalibus naturaliter attingere illud non potest, sed libera voluntate quibus vult se ipsum offert”.

<sup>28</sup> Deve-se notar que a discussão sobre a iluminação divina não é de maneira alguma um tema religioso, mas remonta à própria história da recepção da obra de Aristóteles. Sobre isso, ver HAMELIN, 1953, especialmente no que diz respeito a Alexandre de Afrodísia.

<sup>29</sup> Duns Escoto, *Ord.* I, d, 3, p. 1, q. 4 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 123): “Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione”. Vale notar que a *Ordinatio* é um dos três comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo produzidos por Duns Escoto, sendo a ela adicionadas a *Lectura* e a *Reportatio parisiensis*. Não é fácil compreender as intrincadas relações entre esses três textos, porém, ao que parece, a *Lectura* foi o primeiro comentário, apresentado pelo Doutor Sutil ainda em Oxford, enquanto que a *Reportatio parisiensis*, como o seu nome indica, é o comentário às *Sentenças* por ele apresentado em Paris. Sendo assim, a *Ordinatio* seria como que uma versão definitiva – porém, não finalizada – desse comentário, com base nas duas anteriores. Algumas partes da *Ordinatio* contêm mais afinidades com a *Lectura* e outras com a *Reportatio parisiensis* – em especial, os livros I e II da *Ordinatio* são mais próximos da *Lectura* (WOLTER, 1996, pp. 45-7). Sendo assim, o trecho da *Ordinatio* que estamos aqui estudando se aloca no primeiro

pode notar, a posição de Henrique de Gand já parece ser visada pelo Doutor Sutil desde a própria colocação da questão, já que a pergunta não é mais se algum conhecimento é possível para o homem; pelo contrário, a resposta afirmativa a essa última questão já é pressuposta e o problema agora é saber se a iluminação divina é, de fato, a única doutrina capaz de resguardar a possibilidade de conhecimento verdadeiro para o homem. Como foi dito há pouco, Duns Escoto se posicionará claramente contra essa posição e afirmará que tal doutrina não somente é desnecessária, como é supérflua e falsa – mesmo porque, ela toma por base uma leitura equivocada de Agostinho, como se verá.

Este é, com efeito, um primeiro aspecto interessante da resposta de Duns Escoto: como se vê na formulação da questão, o Doutor Sutil não admite a colocação acadêmica do problema e, longe de se perguntar sobre a possibilidade do conhecimento, ele já parte do fato de que há um conhecimento e pergunta, unicamente, como tal conhecimento ocorre – ele necessitaria ou não de uma iluminação divina? Sendo assim, o ceticismo só surge em seu texto como uma acusação. Com efeito, logo após apresentar a sua refutação dos argumentos do Doutor Solene em favor da necessidade de uma iluminação divina, Duns Escoto afirma que “portanto, esses raciocínios parecem concluir toda incerteza e a opinião dos acadêmicos”<sup>30</sup>. Ou seja, quiçá um tanto ironicamente, o Doutor Sutil afirma que Henrique errou justamente por terminar acatando a posição cética, no lugar de rechaçá-la. Além disso, Duns Escoto também defende que a posição adotada por Henrique “não está de acordo com a intenção de Agostinho”<sup>31</sup>, isto é, Henrique de Gand errou não somente ao aceitar equivocadamente a posição cética, mas ao interpretar erradamente o texto de Agostinho que, como vimos, era tão fundamental para a colocação do problema na *Suma* do Doutor Solene<sup>32</sup>. Dessa maneira, segundo Duns Escoto, não é possível justificar a verdade do conhecimento humano por um recurso à iluminação divina, porque disso se segue que as potências humanas naturais não são suficientes para atingir o conhecimento, já que, para tanto, seria necessário um auxílio externo e sobrenatural<sup>33</sup>. Ora, isso é exatamente a posição cética acadêmica, segundo a qual não se pode pelas faculdades cognoscitivas naturais chegar a conhecimento certo algum. Em poucas palavras, a posição de Henrique de Gand parece ser acadêmica,

---

caso, pois ele possui um paralelo na *Lectura* (*Lec. I, d, 3, p. 1, q. 3*), mas não na *Reportatio parisiensis*. Para uma rápida introdução à vida e à obra de Duns Escoto, ver SHEPPARD, 2002 e WILLIAMS, 2003. Para um estudo aprofundado das relações entre as três versões dos comentários às *Sentenças* do Doutor Sutil, ver a introdução ao primeiro volume da edição vaticana das obras de Duns Escoto (IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 1, pp. 155\*-61\*).

<sup>30</sup> Duns Escoto, *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 222* (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 135): “Istae igitur rationes videntur concludere omnem incertitudinem et opinionem academicorum”.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, n. 223 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 135): “Quod autem ista conclusio non sit secundum intentionem Augustini, probo (...)”.

<sup>32</sup> Sobre a centralidade da discordância quanto à interpretação das autoridades de Agostinho na discussão sobre a doutrina da iluminação em Henrique de Gand e Duns Escoto, ver BROWN, 1976. Veremos, mais adiante (na quarta parte), em que medida Duns Escoto critica a leitura de Agostinho apresentada por Henrique de Gand.

<sup>33</sup> Duns Escoto, *Ord. I, d, 3, p. 1, q. 4, nn. 219-22* (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 133-5).

pois para ele nenhum conhecimento natural certo é possível para o homem, que, para obtê-lo, teria que recorrer a algo externo.

Destarte, pode-se ver que a meta de Duns Escoto é precisamente defender que, ao contrário do que afirmava o Doutor Solene, todo conhecimento verdadeiro a que o homem chega é *natural*. Mas, como não basta afirmá-lo, torna-se necessário mostrar que em todos os casos é possível para o homem atingir um conhecimento certo pelas suas puras potências naturais. Sendo assim, o Doutor Sutil empreende um sucinto estudo dos diversos tipos de conhecimento, com o intento de mostrar que o intelecto humano pode atingir todos eles sem o auxílio de uma iluminação divina, tal como descrito por Henrique de Gand. Eles são, a saber: (i) o conhecimento dos princípios e das conclusões; (ii) o conhecimento por experiência; e, finalmente, (iii) o conhecimento dos nossos próprios atos.

Quanto ao primeiro, segundo Duns Escoto, toda proposição que é um princípio evidente por si ou uma conclusão que se infere desses princípios pode ser conhecida naturalmente. Isso porque, no caso dos princípios, o conhecimento verdadeiro depende exclusivamente do conhecimento dos termos, isto é, dos conceitos simples pelos quais os princípios são formados; e, no caso das conclusões, os próprios princípios nos levam naturalmente, pela forma do silogismo, à intelecção das conclusões deles derivadas<sup>34</sup>. No que tange ao segundo, todo conhecimento dependente da experiência sensível – a qual é descrita por Duns Escoto simplesmente como “a recepção frequente de sensíveis” (*cognitio experimentalis – sive frequens acceptio sensibilium*)<sup>35</sup> – sem dúvida tem como início a intelecção de que algo ocorre no mais das vezes (*ut in pluribus*). No entanto, esse conhecimento inicial é generalizado pelo intelecto com base em uma proposição (portanto, em um conhecimento intelectual) segundo a qual todo efeito proveniente de alguma causa não livre é efeito natural dessa causa. Ou seja, se uma causa natural *x* produz um efeito *y* no mais das vezes, este deve ser tido como o seu efeito natural. Com base nessa constatação, o intelecto pode passar da proposição ‘*x* é causa de *y* no mais das vezes’, obtida por experiência, para a proposição universal ‘*x* é causa de *y*’, obtida pela generalização da primeira proposição, o que é possibilitado pela proposição ‘o que quer que ocorra no mais das vezes (*ut in pluribus*) por uma causa não livre é o efeito natural daquela causa’, que permanece no intelecto. Dessa maneira, a generalização do conhecimento obtido por experiência é feita pelas puras potências naturais – nesse caso, pelo intelecto, pois ela tem por base uma proposição patente para este último<sup>36</sup>. Por fim, em terceiro lugar, os conhecimentos dos nossos

<sup>34</sup> Op. cit., n. 233 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 140).

<sup>35</sup> Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* I, q. 4, n. 16 (ed. St. Bonaventure, vol. 3, p. 100).

<sup>36</sup> Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 235 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 141-3). Para uma interessante discussão sobre o papel da experiência na produção do conhecimento científico segundo Duns Escoto, ver GILSON, 1927, pp. 117-29, onde se argumenta que a ciência para o Doutor Sutil é um corpo de conhecimento “*déductive a priori*”, no qual a experiência tem unicamente o papel de prover o intelecto com conceitos; para uma convincente contra-argumentação segundo a qual a experiência é responsável também, em certos casos, por fornecer ao intelecto conhecimentos proposicionais, ver DEMANGE, 2007, pp. 115-59.

próprios atos também são obtidos por vias puramente naturais, pois a certeza que temos de que conhecemos, vemos e outros semelhantes a esses é a mesma que temos dos princípios conhecidos por si<sup>37</sup>.

Como se nota, todas essas formas de conhecimento acabam por se reduzir a um conhecimento proposicional ou silogístico. Assim, Duns Escoto está defendendo aqui que, ao contrário do que Henrique de Gand afirma, é possível chegar a um conhecimento proposicional verdadeiro por meios naturais e, mais, esse é o modo de conhecimento próprio do intelecto humano. Porém, resta o problema de saber qual é a origem dessa verdade do conhecimento, uma vez que, descartada a iluminação divina, não restam outros atores no processo de inteligência que não o objeto conhecido e o intelecto que o conhece. Com efeito, perguntar sobre a origem da *verdade* do conhecimento é algo distinto da perguntar sobre a origem do próprio conhecimento, uma vez que as relações implicadas no processo causal que produz o conhecimento intelectual a partir dos sentidos não necessariamente são suficientes para justificar a verdade do conhecimento gerado por uma tal sucessão de causas e efeitos. Em poucas palavras, Duns Escoto torna possível uma defesa da completa naturalidade do conhecimento ao combinar a afirmação de que a relação entre objeto e intelecto basta para o conhecimento da verdade<sup>38</sup> com a descrição do objeto como algo representado na espécie inteligível<sup>39</sup>. Para tanto, ele toma o objeto como medida do conhecimento.

Com efeito, afirmar que o objeto é a medida da inteligência não é uma metáfora, mas a localização da relação entre objeto e intelecto durante a inteligência sob o terceiro modo dos relativos, isto é, na chamada 'relação do mensurável à medida'. Como se pode perceber, aqui não está em jogo uma 'medida' de quantidade numérica, mas uma 'medida' de alguma outra quantidade. De fato, segundo Duns Escoto, o objeto é medida do ato de inteligência de acordo com a sua quantidade de perfeição, de bondade ou, melhor, de entidade. Em poucas palavras, o objeto é medida do conhecimento de acordo com o seu próprio grau de entidade, isto é, de acordo com aquela quantidade de entidade que o localiza na ordem das coisas no mundo, sendo um ente menos perfeito do que uns e mais perfeito do que outros<sup>40</sup>. Pois bem, tal

<sup>37</sup> Duns Escoto, *Ord.* I, d, 3, p. 1, q. 4, n. 238 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 144).

<sup>38</sup> Ao defender que a relação entre objeto e intelecto basta como garantia do conhecimento da verdade, Duns Escoto parece se aproximar da posição adotada alguns anos antes por Godofredo de Fontaines, quando este último afirma, em *Quodl.* VI, q. 6, co. (PhB, vol. 3, p. 138): "Unde ens ut verum est ens ut sui declarativum et manifestativum apud intellectum". Sobre a concepção de verdade em Godofredo, ver WIPPEL, 1981, pp. 26-34.

<sup>39</sup> Já nessa descrição do objeto como algo representado na espécie inteligível e, portanto, da própria espécie como um representativo do objeto de inteligência, Duns Escoto se aproxima da posição expressa por Vital de Furno, em *Qq. de cognitione*, q. 2, art. 3 (ed. Delorme, p. 209): "species (...) non enim causat actum intelligendi, ut patet, nisi in virtute obiecti et sic non causat nisi ut est eius repraesentativa". Sobre a doutrina da inteligência de Vital, ver LYNCH, 1972.

<sup>40</sup> Essa leitura da concepção de objeto como medida da inteligência que surge em Duns Escoto é fruto da análise conjunta de *Rep. par.* I-A, d. 31, q. 1-3, n. 58 (ed. Wolter & Bychkov, p. 285-6); *Qq. super Metaph.* V, q. 12-14, nn. 94-8 (ed. St. Bonaventure, vol. 3, pp. 637-8) e *Quodl.*, q. 6, n. 13 (ed. Alluntis, pp. 209-10).

como o próprio objeto é um ente maior do que uns e menor do que outros, a intelecção deve, tomando-o como medida, possuir uma entidade correspondente a ele e isso só é possível porque o objeto se caracteriza como tal não exatamente por ser causa eficiente da intelecção em ato<sup>41</sup>, mas por ser o próprio termo do ato da potência intelectual<sup>42</sup>. Enquanto termo da intelecção, a coisa conhecida não somente atualiza o intelecto assimilando-o a si, como, ao fazê-lo, se manifesta ao intelecto e, assim, passa a estar neste último como o conhecido naquele que conhece, ou seja, como um objeto de intelecção propriamente dito – o importante a notar, aqui, é que a coisa se manifesta de acordo consigo, ou melhor, de acordo com a sua própria entidade, de maneira que, ao se manifestar, ela está como objeto no cognoscente de acordo com o mesmo grau de entidade que ela possui na realidade<sup>43</sup>. Mas, é necessária uma precisão, pois a coisa está no intelecto com o mesmo grau de entidade com que se encontra na realidade, mas não do mesmo modo, pois enquanto medida do conhecimento o objeto é a própria coisa conhecida, porém apresentada em uma similitude<sup>44</sup>. Para ser preciso, o objeto, enquanto similitude da coisa, possui um ser diminuído ou representado; melhor dito, a própria coisa possui um ser diminuído ou representado no intelecto enquanto ela é objeto de intelecção<sup>45</sup>. Daí que haja a necessidade de uma espécie inteligível anterior ao próprio ato de intelecção, pois é por ela que o objeto pode ser apresentado ao intelecto e representado enquanto objeto universal deste último, de modo que a espécie inteligível, para Duns Escoto, é antes de tudo considerada como um representativo do objeto universal de intelecção<sup>46</sup>. Enfim, como vemos, de acordo com o Doutor Sutil, o objeto não é senão o grau de entidade da coisa real presente, ao ser representado na espécie inteligível, enquanto cognoscível para o intelecto. Destarte, o objeto é medida do intelecto por ser a própria coisa representada de acordo com o seu grau de entidade próprio e é exatamente essa conformidade entre a intelecção e o objeto tomado como a coisa representada ao intelecto que garante a verdade da intelecção.

Assim, uma intelecção é verdadeira justamente por se conformar ao objeto tomando-o por medida – e isso, tanto no que diz respeito à primeira operação do

---

<sup>41</sup> A consideração do objeto como uma das causas eficientes do ato de intelecção leva ao estudo do processo causal da intelecção que Duns Escoto descreve extensamente em *Lec.* I, d. 3, p. 3 (ed. Vaticana, vol. 16, pp. 325-406), *Ord.* I, d. 3, p. 3 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 201-357), *Rep. par.* I-A, d. 3, qq. 4-7 (ed. Wolter & Bychkov, pp. 207-48) e *Quodl.*, qq. 13 e 15 (ed. Alluntis, pp. 444-92 e 539-79). Para uma introdução a esses aspectos da doutrina da intelecção do Doutor Sutil, ver SONDAG, 1993. Desenvolvi algumas de minhas posições com respeito às relações causais envolvidas na doutrina da intelecção de Duns Escoto em PAIVA, 2009 e 2012.

<sup>42</sup> Duns Escoto, *Rep. par.* I-A, d. 36, p. 1, q. 1-2, nn. 10-11 (ed. Wolter & Bychkov, p. 383).

<sup>43</sup> Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 3, nn. 26-9 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, pp. 66-7).

<sup>44</sup> Duns Escoto, *Quodl.*, q. 13, nn. 37-9 (ed. Alluntis, pp. 459-61).

<sup>45</sup> Duns Escoto, *Ord.* I, d. 36, nn. 44-6 (ed. Vaticana, vol. 6, pp. 288-9). King (2004) aponta para o fato de que, na *Reportatio Parisiensis* Duns Escoto já não aceita mais que o *esse diminutum* possa ser visto como um *esse secundum quid*. Sobre a curiosa história da expressão 'ente diminuído', ver MAURER, 1950. A importância da noção de representação na doutrina da intelecção de Duns Escoto é estudada em MURALT, 1993<sup>2</sup>, pp. 90-127.

<sup>46</sup> Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 370 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 225); *Rep. Par.* I-A, d. 3, q. 4, n. 95 (ed. Wolter & Bychkov, p. 210) e *Quodl.*, q. 13, n. 97 (ed. Alluntis, p. 489).

intelecto, como no que tange à segunda, ou seja, essa concepção de verdade como a conformidade entre intelecção e objeto (este último considerado como a própria coisa representada na espécie) vale para a intelecção de conceitos simples e também para a composição de proposições<sup>47</sup>. Neste último caso, o intelecto deve não somente compor a proposição acerca de um objeto, mas também deve compará-la ao próprio objeto por um ato de reflexão de maneira a apreender a conformidade entre a proposição acerca do objeto e o próprio objeto de intelecção<sup>48</sup>. Com efeito, caso haja uma tal conformidade, ela poderá ser conhecida pelo intelecto, já que toda proposição verdadeira acerca de um objeto está contida neste último virtualmente<sup>49</sup>, pois o objeto é a manifestação, em um ente representado, da própria coisa conhecida. Portanto, segundo Duns Escoto, toda verdade pode ser garantida unicamente pela relação que há entre objeto e intelecto no momento da intelecção, mesmo a verdade do conhecimento proposicional.

#### IV.

Dessa forma, em face da defesa da doutrina da iluminação divina desenvolvida por Henrique de Gand e da sua aceitação ou rejeição por uns e outros autores, Duns Escoto busca descartar a necessidade de uma iluminação divina e defender a total naturalidade do conhecimento. Assim, por essa rápida descrição da resposta de Duns Escoto a Henrique de Gand, pode-se notar que o Doutor Sutil pretende afirmar, contrariamente ao Doutor Solene, que todo conhecimento possível para o homem é possível *pelas potências puramente naturais* – ou seja, é possível sem qualquer auxílio externo às próprias potências cognoscitivas da alma humana. Com efeito, se Duns Escoto admite que, segundo Agostinho, ‘as verdades infalíveis são vistas nas regras eternas’<sup>50</sup> necessárias para todo e qualquer conhecimento, deve-se entender que Deus age para o conhecimento humano como uma causa remota – pela sua influência geral –, porém a causa próxima desse conhecimento é sempre o objeto conhecido (que é o próprio termo do conhecimento), uma vez que os objetos por sua natureza causam naturalmente todo o conhecimento proposicional possível sobre eles próprios. Assim, Duns Escoto não rejeita a necessidade da influência geral de Deus para que ocorra a intelecção (de fato, ela é necessária para a ordem de toda a criação); mas, rejeita a necessidade de qualquer outra ação de Deus para o ato de intelecção – isto é, ele rejeita a necessidade de qualquer *iluminação especial (illustratio specialis)* –, pois a verdade do ato de intelecção é garan-

<sup>47</sup> Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 3, n. 31 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, pp. 67-8). Sobre as operações do intelecto, ver *Qq. in 2 Periherm.*, prooem., n. 1 (ed. St. Bonaventure, vol. 2, p. 135).

<sup>48</sup> Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 3, nn. 35-9 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, p. 69-70).

<sup>49</sup> Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 1, n. 40 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, pp. 15-6). Sobre a importância da noção de objeto como medida do conhecimento nas concepções de verdade e de ciência desenvolvidas pelo Doutor Sutil, ver DEMANGE, 2004 e 2007. Ainda sobre a noção de objeto em sua obra, mas agora com mais atenção à relação entre o objeto e a intelecção, ver KING, 2004.

<sup>50</sup> Duns Escoto, *Ord.* I, d, 3, p. 1, q. 4, n. 261 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 160): “(...) dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest ly ‘in’ accipi obiective, et hoc quadrupliciter (...)”.

tida pela própria relação entre o objeto de intelecção e a potência intelectual. Isso é, exatamente, o que o Doutor Sutil entende que seja um conhecimento *natural*<sup>51</sup>. Como se vê, a discordância entre Henrique de Gand e Duns Escoto é precisa. O primeiro afirma que não basta a ação da coisa conhecida sobre a potência intelectual humana para que esta possa atingir um conhecimento proposicional verdadeiro, sendo necessário para tanto uma iluminação divina especial pela qual a verdade daquela coisa seja dada a conhecer ao homem<sup>52</sup>. Já o segundo defende, contra o primeiro, que, pressuposta a influência geral divina, um objeto pode naturalmente causar um conhecimento verdadeiro acerca dele próprio no intelecto humano, de maneira que tal intelecto pode chegar até mesmo a um conhecimento proposicional verdadeiro acerca daquele objeto se fiando somente nas suas puras potências naturais. Não obstante seja uma discordância aparentemente pontual, a decisão tomada por cada autor repercute profundamente em temas centrais de suas respectivas doutrinas da intelecção e do conhecimento em geral. Em poucas palavras, para Henrique a garantia da verdade do conhecimento é externa e superior tanto à coisa conhecida, quanto ao intelecto que a conhece; por outro lado, para Duns Escoto, a garantia da verdade do conhecimento acerca de um objeto é dada pelo próprio objeto conhecido pelo intelecto. Dito de outra maneira, para Henrique, a garantia da verdade do conhecimento é externa e superior ao ato de intelecção, enquanto que, de acordo com Duns Escoto, essa verdade é garantida pela própria relação entretida pelo intelecto e pelo objeto no ato de intelecção, não havendo a necessidade de recurso a algo externo ou superior à relação ela mesma<sup>53</sup>.

Por fim, no que diz respeito à história da filosofia escolástica, não há como enfatizar em demasia a importância dessa dissensão entre Henrique de Gand e Duns Escoto. Como vimos, a doutrina da iluminação descrita pelo Doutor Solene no início de sua *Suma* encontrou muitos defensores e debatedores no fim do século XIII, porém a crítica de Duns Escoto foi avassaladora o suficiente para retirá-la do quadro de posições filosóficas correntes a respeito do conhecimento no início do século XIV<sup>54</sup>. Com isso, a concepção filosófica de um conhecimento que exige

<sup>51</sup> Duns Escoto, *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 269 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 164-5).

<sup>52</sup> Henrique de Gand, assim como Duns Escoto, aceita a distinção entre 'influência geral de Deus' e 'iluminação especial', porém, diferentemente do Doutor Sutil, ele defende que ambas são necessárias para que o intelecto humano possa atingir um conhecimento da verdade da coisa. Sobre isso, ver Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 31-35, ll. 45-130). Vale lembrar que essa passagem deve sempre ser lida junto àquela citada acima, na nota 27.

<sup>53</sup> Nesse ponto, Duns Escoto se distancia também de Tomás de Aquino, uma vez que este último exige, como condição da intelecção, que uma potência da alma – a saber, o intelecto agente – participe em Deus, enquanto que o Doutor Sutil desconsidera tal necessidade. Sobre isso, comparar a descrição do intelecto agente fornecida por Tomás de Aquino em *Summa theologiae* I, q. 79, art. 4 (ed. Leonina, vol. 5, pp. 267-8) com aquela feita por Duns Escoto em *Quodl.*, q. 15, nn. 40-63 (ed. Alluntis, pp. 557-69). Para o tema em geral, ver HAMELIN, 1953.

<sup>54</sup> Sobre o sucesso da doutrina de Henrique de Gand e sua derrocada definitiva após a crítica de Duns Escoto, ver PASNAU, 1995. É importante enfatizar, no entanto, que essa derrocada diz respeito unicamente ao âmbito da filosofia escolástica, pois a doutrina da iluminação de Henrique aqui descrita voltará a ser discutida em um contexto místico-teológico no século XV, por exemplo, por Dionísio, o Cartucho (ver EMERY, 2001) e toda a discussão entre Henrique de Gand e João Duns Escoto será estudada, já no século XIV, por Gianfrancesco Pico, em *Examen vanitatis* V, 4 (ed. 1520, ff. 140v-144v).

Deus como uma garantia imediata e externa à própria natureza deu lugar a uma doutrina filosófica que buscava descrever o conhecimento como algo estritamente natural e dependente de maneira imediata tão somente do objeto conhecido e do intelecto que o conhece. Essa parece ter sido uma fundamental modificação na concepção de conhecimento que teve lugar na passagem do século XIII para o XIV e ela é mais bem representada justamente pela dissensão aqui descrita entre Henrique de Gand e João Duns Escoto quanto à noção de inteligência.

## Referências

### TEXTOS ANTIGOS, MEDIEVAIS E MODERNOS.

ARISTOTE. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

ARISTOTELES. *De anima. Recensio Guillelmi de Morbeka*. Ed. R.-A. Gauthier. In: THOMAS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*. Ed. R.-A. Gauthier. Commissio Leonina. Roma / Paris: Vrin, 1984.

— *Physica. Translatio vetus. Aristoteles latinus*. Ed. F. Bossier et J. Brams. Leiden: Brill, 1990.

AUGUSTINUS. *Contra academicos De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Ed. W. M. Green et K. D. Daur. Turnhout: Brepols, 1970.

— *De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo dulcitii quaestionibus*. Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975.

— *Retractationes libri II*. Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1984.

BONAVENTURA. *Opera omnia*. 10 vols. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902.

CICERO. *De natura deorum. Academica*. Latin text with english transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard UP, 2005 (1933).

GENNADIUS MASSILIENSIS. *De ecclesiasticis dogmatibus*. PL 58, col. 979-1000.

GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA. *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae Disciplinae. Distictum in libros sex (...)*. Mirandula : Ioannes Maciochius Bundenius, 1520.

GODEFROID DE FONTAINES. *Les Quodlibet cinq, six et sept*. Ed. M. de Wulf et J. Hoffmans. Louvain : Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1914.

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

— *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo Doctoris Solemnis: Socii Sorbonici: et archidiaconi Tornacensis cum duplici tabella*. 2 vols. Vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, Paris, 1518. Edition in 2 vols. Louvain: Bibliothèq. S. J., 1961.

HENRICI DE GANDAVO. *Opera omnia*. Ed. G. A. Wilson et al. De Wulf-Mansion Centre, Ancient and Medieval, series 2. Louvain: Leuven UP, 1979-.

IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 -.

– *Opera omnia*. Ed. L. Wadding. Sumptibus Laurentii Durant, Lyon, 1639. Reedição em 12 vols. Hildesheim: Georg Olms, 1968.

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

JOHN DUNS SCOTUS. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*. Ed. and trans. by A. B. W. and O. V. Bychkov. 2 vols. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2004-8.

JOHN PECHAM. *Tractatus de Perspectiva*. Edited with an Introduction and Notes by David C. Lindberg. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1972.

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

THOMAS AQUINAS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*. Cura et studio fratrum ordinis praedicatorum. Roma: ad s. Sabinæ / Paris, Éd. du Cerf / CNRS, 1882-.

VITAL DU FOUR. "Huit questions inédites sur le Problèmes de la Connaissance". Ed. F. Delorme. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (1927), pp. 151 - 337.

VITELLO THURINGOPOLONUS. *Opticae libri decem*. Ed. F. Risnerus. Basileae, 1572.

#### TEXTOS CONTEMPORÂNEOS.

BÉRUBÉ, P. C. "Jean Duns Scot: Critique de l'Avicennisme augustinisant". In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. vol. 1. Romae, 1968, pp. 207-43.

BORING, W. P. "Revising our approach to 'Augustinian illumination'". *Franciscan Studies* 68 (2010), pp. 39-81.

BOULNOIS, O. *Être et représentation Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris: PUF, 1999.

BROWN, J. V. "Henry of Ghent on Internal Sensation". *Journal of the History of Philosophy*, 10 (1972), pp. 15-28.

– "John Duns Scotus on Henry of Ghent's Arguments for Divine Illumination: the Statement of the Case". *Vivarium* 14 (1976), pp. 94-113.

DEMANGE, D. "«Objet Premier d'Inclusion Virtuelle»: introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot". In: BOULNOIS, O., et al. (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 89-116.

– *Jean Duns Scot: la théorie du savoir*. Paris: Vrin, 2007.

DE WULF, M. "L'augustinisme 'avicennisant'". *Revue néo-scholastique de philosophie* 29 (1931), pp. 11-39.

DUMONT, S. D. "Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?". In: AERTSEN, J. A., et al. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 719-94.

- EMERY JR., K. "The Image of God Deep in the Mind: the Continuity of Cognition according to Henry of Ghent". In: AERTSEN, J.A., et al. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 59-124.
- GILSON, É. "Avicenne et le point de départ de Duns Scot". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1927), pp. 89-149.
- "Les source gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1930), pp. 5-107.
- "Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne". *Revue neo-scholastique de philosophie*. Ano 36, n° 41 (1934), pp. 321-331.
- *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco : Ignatius Press, 1999<sup>2</sup> (1937).
- *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 2005<sup>2</sup> (1952).
- HAMELIN, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Ed. et intr. par E. Barbotin. Paris: Vrin, 1953.
- HUNT, T. J. *A Textual History of Cicero's Academici libri*. Leiden: Brill, 1998.
- KING, P. "Duns Scotus on Mental Content". In: BOULNOIS, O., et al. (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 65-88.
- LAGERLUND, H. "A History of Skepticism in the Middle Ages". In: LAGERLUND, H. (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden: Brill, 2010, pp. 1-28.
- LUSCOMBE, D. *Medieval Thought*. Oxford: Oxford UP, 1997.
- LYNCH, J. E.. *The Theory of Knowledge of Vital du Four*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1972.
- MARENBOON, J. *Medieval Philosophy*. London: Routledge, 2007.
- MARRONE, S. P. *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1985.
- *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. 2 vols. Leiden: Brill, 2001.
- MAURER, A. "Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning". *Mediaeval Studies* 12 (1950), pp. 216-22.
- MURALT, A. de. *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotiste, occamiennes et grégoriennes*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1993<sup>2</sup> (1991).
- NYS, T. *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*. Nauwelaerts, Leuven, 1949.
- PAIVA, G. B. V. de. "Memória no intelecto e Intelecto Agente: a imagem de Deus na mente segundo João Duns Escoto". *Cadernos Pet Filosofia* 11 (2009a), pp. 81-107.
- "One single yet manifold soul. Augustine's *De trinitate* and Aristotle's *De anima* in John Duns Scotus' doctrine of intellection". *Medioevo*. Rivista di storia della filosofia medievale 37 (2012), aceito para publicação.
- PASNAU, R. "Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination". *The Review of Metaphysics* 49 (1995), pp. 49-75.

- PAULUS, J. *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*. Paris: Vrin, 1938.
- “À propos de la théorie de la connaissance d’Henri de Gand”. *Revue philosophique de Louvain*. Tomo 47, n° 16 (1949), pp. 493-6.
- PERLER, D. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- PICKAVÉ, M. *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden: Brill, 2007.
- “Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and the Possibility of Naturally Acquired Knowledge”. In: LAGERLUND, H. (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden: Brill, 2010, pp. 61-96.
- RÜßMANN, H. *Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1937.
- SHEPPARD, J. A. “Vita Scoti”. *Franciscan Studies* 60 (2002), pp. 291-323.
- SONDAG, G. “Introduction”. In: DUNS SCOT. *L’image*. Introd. trad., et notes par G. Sondag. Paris: Vrin, 1993, pp. 7-108.
- TACHAU, K. H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*. Leiden: Brill, 1988.
- TESKE, R. J. “Introduction”. In: HENRY OF GHENT. *Henry of Ghent’s Summa of Ordinary Questions, Article One: On the Possibility of Human Knowledge*. Trans. and ed. by R. J. Teske. South Bend: Saint Augustine’s Press, 2008, pp. vii-xxii.
- TROTTMANN, C. *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle: a la recherche d’un statut*. Paris: Vrin, 1999.
- WILLIAMS, T. “Introduction. The Life and Works of Duns Scotus”. In: Id. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge UP, 2003, pp. 1-14.
- WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1981.
- WOLTER, A. B. “Reflections about Scotus’s early works”. In: HONNEFELDER, L, et al. (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden: Brill, 1996, pp. 37-57.