

Universidade de São Paulo – USP

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH

Departamento de Filosofia

Quatro textos sobre ceticismo e aparência 1270 - 1320

Excertos de:

Henrique de Gand
Sigério de Brabante
Egídio Romano
Pedro Aureol

Material didático da disciplina

**FLF5163 – História da Filosofia Medieval [pós-graduação] (2º sem./2013)
ministrada pelo Prof. Dr. José Carlos Estêvão (Depto. de Filosofia – USP)**

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

Novembro de 2013.

Índice:

Prólogo.....	3
1. Um excerto de Henrique de Gand.....	4
2. Um excerto de Sigério de Brabante.....	8
3. Um excerto de Egídio Romano.....	10
4. Um excerto de Pedro Aureol.....	12
Bibliografia.....	16

Prólogo

Os textos a seguir foram utilizados como material didático na disciplina “História da Filosofia Medieval”, ministrada na pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP durante o segundo semestre de 2013 pelo prof. José Carlos Estêvão. Nos seminários da disciplina, entretanto, eles não foram utilizados na ordem em que estão aqui expostos. Com efeito, os três primeiros excertos foram utilizados como um preâmbulo ao estudo de textos de Nicolau de Autrécourt, enquanto que o último foi lido como epílogo à análise de trechos da obra de João Duns Escoto. Por que então reuni-los em uma única coletânea?

Essa decisão se explica pelo fato de que todos os textos apontam para um viés de estudo bem presente, embora hoje por vezes negligenciado, no pensamento escolástico, a saber: a reflexão sobre a possibilidade de negação de qualquer conhecimento e a consequente discussão sobre os limites entre aparência e realidade. Os três primeiros textos (produzidos na década de 1270) mostram como a discussão sobre proposições como ‘de nada somos certos’, ‘não há conhecimento possível’ ou simplesmente ‘não há conhecimento’ eram parte constante da discussão escolástica sobre o conhecimento. Em particular nos dois primeiros, é possível notar como essa discussão se deriva por vezes para uma reflexão sobre a distância entre aparência e realidade e a tentativa de negação desse distanciamento. No último texto (produzido entre 1310-1320), por outro lado, vemos uma discussão já muito mais desenvolvida sobre a distinção entre ser e aparência, porém agora com a aceitação da distância entre ambos e a consequente tentativa de demarcação dos limites entre aparência e realidade.

A leitura dessa coletânea de traduções poderá ser complementada, parecidos, pela consideração de dois outros conjuntos presentes neste site (cepame.fflch.usp.br/traducoes), a saber: “O conhecimento segundo João Duns Escoto” e “O ceticismo entre os séculos XIV e XVII”. As edições nas quais baseamos as traduções, bem como a bibliografia de apoio para a seleção, tradução e interpretação dos textos podem ser conferidas na bibliografia apresentada ao fim.

1. Um excerto de Henrique de Gand (c. 1240-1293)

Suma das questões ordinárias, art. 1¹

Questão 1

Se ocorre de o homem ter ciência de algo [*aliquid scire*].

(...).

De fato, no conhecimento sensitivo, um sentido percebe verdadeiramente a coisa tal como é, sem qualquer engano ou falácia, se um sentido mais verdadeiro ou um intelecto tomado a outro sentido mais verdadeiro, num mesmo ou em outro, não o contradiz na sua ação própria de sentir. E não se deve duvidar de que percebamos tal como é aquilo que assim percebemos; nem é preciso, quanto a isso, buscar uma causa ulterior da certeza, pois, como diz o Filósofo, “buscar a razão do que temos pelo sentido é uma fraqueza do intelecto; de fato, não se deve buscar a razão daquilo sobre o qual temos algo mais digno do que uma razão (...).

Portanto, no conhecimento intelectual, tal como já foi dito sobre o conhecimento sensitivo, um intelecto verdadeiramente percebe a coisa tal como é, sem qualquer engano ou falácia, se um intelecto mais verdadeiro ou tomado a um sentido mais verdadeiro não o contradiz na sua ação própria de inteligir. E não cumpre duvidar mais de tal intelecto do que do sentido (...)

Contra isso, porém, vigiam sete erros antigamente, tanto da parte dos sentidos como da parte do intelecto. Desses, o Filósofo reprova cinco no 4º da *Metafísica* – a saber, o erro daqueles que negavam a ciência negando aquele princípio científico “sobre algo, afirmação ou negação e não ambos do mesmo”. Mas o sexto, que era de Menon – ao negar que o homem pudesse aprender –, ele reprova no princípio dos *Posteriores*. Já o sétimo, que era dos Acadêmicos – ao negarem o verdadeiro da percepção –, Agostinho e Túlio reprovam nos seus livros *Sobre os Acadêmicos*.

¹ HENRIQUE DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. 1, q. 1, co. (ed. Wilson, pp. 11-9).

Daqueles contra cujos erros o Filósofo disputa no 4º da *Metafísica*, alguns diziam que tudo era falso, outros que tudo era verdadeiro, outros que tudo era simultaneamente verdadeiro e falso.

Daqueles que diziam que tudo era falso, alguns tomaram a razão de sua opinião da parte da coisa, como Anaxágoras e Xenófanés. Eles diziam que “tudo é misturado com tudo”, pois viam que tudo era feito de tudo “e diziam não ser aquele misto ente nem não ente nem como que qualquer dos dois extremos, mas um meio por negação daqueles”. Por isso, [diziam] ser impossível que se estimasse algo verdadeiramente, mas que todas as estimativas seriam falsas e que, assim, não haveria ciência de nada, pois a ciência é só dos verdadeiros, como se diz no 1º dos *Posteriores*.

Estes erravam ao não distinguir o ente em potência do ente em ato. “De fato, os contrários e contraditórios são simultaneamente em potência, mas não em ato”. De fato, somente acerca do ente em ato há distinção dos contrários e dos contraditórios – a saber, que é determinadamente isto e não aquilo, pelo que há uma verdade determinada e uma ciência sobre algo de que [ele] é ele mesmo e não outro.

Mas outros diziam que tudo é falso, tomando sua razão da parte dos sentidos, como Demócrito e Leucipo. Ele disseram que, “de fato, o mesmo é sentido por alguns doce e por outros amargo” e que “esses não diferem senão segundo a multitude e paucidade, pois, a saber, aqueles para os quais parece doce são muitos e são, mas [aqueles] para os quais [parece] amargo são poucos e doentes”. Portanto, como diziam, nada é determinadamente tal ou tal na verdade da coisa, pelo contrário um qualquer não é tal nem tal e, assim, nada é verdadeiro, mas tudo é falso e não há, inteiramente, qualquer ciência. “A causa do erro destes era que estimavam que o intelecto e o sentido eram o mesmo e compreenderam a ciência a partir do sentido. Onde, quando lhes pareceu que os sensíveis possuíam uma disposição diversa no sentido e que nada de certo se sentiria, creram que de nada certamente se teria ciência [*sciretur*]”.

À opinião destes era ligada a dos Acadêmicos, sobre a qual Agostinho diz que: “afirmavam nada poder ser percebido de verdadeiro ou de certo pelo homem”. Porém, o homem não deveria cessar a pesquisa da verdade, embora dissessem que, a verdade, somente Deus a conhece ou, talvez, a alma do homem despida do corpo. E

[diz] que eles estendiam isso somente às coisas pertinentes à filosofia, mas não se preocupavam com as outras.

A razão deles, segundo recita Agostinho, foi que diziam “só poder ser conhecido o verdadeiro por aqueles signos que não pudessem possuir a razão de falso”, tal que, em dissímiles conhecidos, o verdadeiro fosse discernido do falso e, assim, aquilo que fosse verdadeiro não pudesse aparecer como falso. Criam, porém, ser impossível poder encontrar tais signos. E, por isso, concluíram que, devido às trevas da natureza ou não haveria verdade ou ela, coberta e confusa, se esconderia de nós. Donde, também, disse Demócrito, como se tem no 4º da *Metafísica*: “ou nada inteiramente é verdadeiro ou [o é] o que não se mostra a nós”.

Outros, porém, como Anfratágoras [Protágoras?] e seus seguidores, diziam que tudo é verdadeiro e falso simultaneamente, ao dizer que “não haveria verdade fora da alma” e que aquilo que aparece fora não é aquilo que há na própria coisa no tempo em que aparece, mas que há no próprio apreendente. Donde negavam inteiramente que houvesse uma coisa fora da alma e, por isso, era preciso que eles dissessem que os dois contrários eram simultaneamente verdadeiros – não somente segundo os diversos apreendentes segundo o mesmo sentido, mas também segundo um mesmo segundo diversos sentidos e segundo um mesmo sentido disposto de diversos modos. Isso porque o que aparece a um, segundo o paladar, como mel, aparece para o outro, segundo o paladar, como não mel e o que “aparece como mel, segundo a visão, para um, aparece como não mel para o mesmo segundo o paladar e o que aparece a alguém pelos olhos como um, lhe aparece como dois ao mudar a posição dos olhos”. Disso, concluíam que nada determinado apareceria nem haveria algo verdadeiro determinado e que, por isso, não haveria inteiramente ciência.

Mas outros, como Heráclito e seus seguidores, disseram que tudo é simultaneamente verdadeiro e falso, “pois estimavam que somente haveria entes sensíveis, que eles não seriam determinados no seu ser, mas continuamente modificados, e que, assim, nada permaneceria neles o mesmo na verdade da coisa”, mas haveria neles simultaneamente ente e não ente e acerca do mesmo, pois o movimento se compõe de ser e não ser e toda mudança é intermediária entre ente e não ente. Pelo que, ulteriormente, disseram que “não se precisaria responder ‘sim’ ou ‘não’ a uma questão”. Donde, também, “Heráclito no fim de sua vida era da

opinião de que nada se deveria dizer, mas somente movia o dedo”. Disso eram movidos a dizer que de nada pode ser adquirida ciência pelo homem.

A opinião de Menon e de alguns platônicos era que ninguém poderia aprender algo e que, por isso, ninguém poderia ter ciência [*scire*] de algo, como foi dito acima no quinto argumento e no sexto.

O defeito das razões dessas opiniões logo será patente, ao se resolverem os argumentos.

Mas, contra a posição principal de todos eles, já que quem nega a ciência destrói qualquer fé e toda a filosofia – como diz o Filósofo no 4º da *Metafísica* –, é impossível disputar demonstrando que há uma ciência e que se pode ter ciência de algo, pois negam todos os princípios de se ter ciência. Assim, contra eles, cumpre usar somente, em defesa da ciência, falas [*sermonibus*] verdadeiras e muito prováveis, as quais não possam negar. Portanto, dessas falas, Túlio os convence, no seu livro *Sobre os Acadêmicos*, por três claros inconvenientes que se seguem do dito deles: o primeiro destes é tomado das ciências artificiais, o segundo dos atos das virtudes, o terceiro das tarefas do trato humano.

O primeiro ele introduz assim: “toda a arte é a partir de muitas percepções. Se as removeres, de que modo distinguirás o artífice do ignorante? De fato, o que há que possa ser feito com arte sem que aquele que praticará a arte tenha percebido muito?” Donde Agostinho diz, em *Sobre a verdadeira religião*: “nada é a arte vulgar senão a memória das coisas experimentadas”.

O segundo ele introduz assim: “pergunto: aquele homem bom que decidiu suportar todo tormento, mas não perder a observância [*officium*] ou a fé [*fides*], como fazer com que não recuse nenhum suplício se não desse assentimento a coisas tais que não possam ser falsas?”.

O terceiro ele introduz assim: “de que modo ousaria empreender alguma coisa ou agir fielmente aquele para quem nada for certo acerca do que se deve seguir, ignorando o último dos bens para o que tudo se refere?” Sobre isso o Filósofo propõe um bom exemplo no 4º da *Metafísica*. De fato, o andarilho, como diz, “anda e não fica, pois opina que cumpre andar e não vai, pelo caminho, para o poço que fica no caminho, mas o evita. De fato, ele tem ciência de que a queda no poço é um mal”. (...).

2. Um excerto de Sigério de Brabante (c. 1240 - c. 1284)

*Os impossíveis*²

Convocados os sábios do estúdio parisiense, um sofista se propôs a provar e defender muitos impossíveis.

(...).

Em segundo lugar, ele propunha que **tudo o que nos aparece são simulacros e como que sonho, tal que não sejamos certos da existência de qualquer coisa.**

(...).

Solução. Cumpre dizer que nós somos certos da existência de algumas coisas e não é tudo simulacro e paixão dos sentientes. De fato, nós somos certos da existência das coisas aparentes para nós por um sentido que não seja contradito por outro sentido mais digno ou por um intelecto tomado a um sentido mais digno. Também somos certos da existência de alguns inteligíveis por um intelecto que não seja contradito por um intelecto mais digno ou tomado a um sentido mais digno nem por um sentido mais digno. Assim, os que não distinguem entre o sentido mais digno e o menos digno, tal que nele creia, incorrem em diversos erros.

De fato, alguns, ao considerarem [*atendentes*] que aquilo que aparece a um sentido é somente uma aparição (tal como quando parece aos navegantes num rio que a terra se move), creem que tudo o que aparece por qualquer visão é também somente uma aparência.

Outros, pelo contrário, considerando que aquilo que aparece por um sentido se porta tal como aparece, aceitam-no em toda sensação.

Mas outros, contradizendo um sentido mais digno por um sentido menos digno ou um intelecto, uma fantasia ou uma opinião não tomados a um sentido mais digno, incidem num erro ao descartar um sentido. Nisso, Zenão é censurado por Aristóteles no oitavo da *Física* – ele, ao dizer que tudo está parado, descarta por um raciocínio um sentido que é mais digno de que nele se acredite do que aquele

² SIGÉRIO DE BRABANTE, *Impossibilia* II (ed. Bázan, pp. 67; 74-6).

raciocínio. Porém, quando todos os sentidos convêm concordando no juízo de alguma coisa sensível e o intelecto tomado aos sentidos mais dignos também não os contradiz, crer no oposto a eles mais parece sobrenatural e miraculoso do que natural, salvo talvez se a alguns [isso] possa ocorrer por costume desde a infância. Porém, não parece natural que isso ocorra aos sábios e avançados, resguardado o juízo dos que digam melhor.

Portanto, os homens erram no juízo sobre as coisas de três modos. Porém, julgam e opinam retamente os que creem naquilo que aparece por um sentido que não seja contradito por outro sentido mais digno ou por um intelecto tomado a um sentido mais digno ou que creem naquilo que aparece por um intelecto que não seja contradito por um intelecto mais digno ou tomado a um sentido mais digno nem por um sentido mais digno. De fato, os sentidos não são todos igualmente dignos tal que neles se creia. De fato, sobre o sabor, cumpre crer mais naquele que possui um paladar são do que naquele que possui um paladar infecto, naquele que está acordado do que naquele que está dormindo, naquele que está perto do que naquele que está longe, sobre o sensível próprio do que sobre o sensível comum, sobre o sensível por si do que sobre o sensível por acidente – e assim de muitos outros. Porém, se alguém não aceita que um sentido é mais digno do que outro nem que cumpra crer em um sentido, mas busca um raciocínio que mostre que é tal como aparece, não se lhe é possível provar nada – ele sobre nada pode estar certo. De fato, não é possível que se conheça algo ou nisso se creia sem que haja algo que se conheça por si, não por outro – no qual se creia por si, não por outro.
(...).

3. Um excerto de Egídio Romano (c. 1240-1316)

*Exposição sobre os Analíticos posteriores*³

Prólogo

(...) cumpre saber que, como era dito antes, o proêmio é um direcionamento para o sequente, pois, como se diz no 3º das *Retóricas*, é preciso fazer na alma um lugar para uma oração futura. Pois, tal como é preciso preparar a matéria para o recebimento de uma forma, também é preciso preparar a alma para o recebimento de uma doutrina. E, maximamente, deve-se observá-lo quando a alma é indisposta e possui disposições contrárias para aquela doutrina. Portanto, já que toda a sua [sc. de Aristóteles] intenção, que se transmite neste livro [sc. os *Analíticos posteriores*], é determinar sobre o silogismo demonstrativo pelo qual aprendemos a ciência, há principalmente dois que nos indispõem a isso: a opinião de Heráclito e a de Platão. De fato, Heráclito dizia, como temos no 4º da *Metafísica*, que ocorria de sobre nada se ter ciência [scire] – diz-se que essa foi também a opinião dos Acadêmicos. Porém, Platão dizia que ocorria de se ter ciência sobre algo, mas que a ciência disso não era gerada em nós pelo silogismo demonstrativo, mas era impressa em nós por ideias ou por formas separadas. De fato, as ideias de Platão serviam para dois, a saber: para a ciência e para a geração. De fato, daquelas ideias e daquelas formas separadas eram derivadas as formas na matéria sensível e, também, fluíam as espécies para a nossa alma. Portanto, enquanto daquelas ideias se faziam as formas na matéria, o faziam para a geração; mas enquanto se causavam as espécies nas nossas almas, o faziam para a ciência. Portanto, a alma, segundo Platão, era cheia de espécies na sua criação, as quais as formas separadas nela inseriam; porém, ela era excitada pelos sentidos do corpo para saber por aquelas espécies. Portanto, o nosso aprender, segundo Platão, era um recordar [reminisci]. Portanto, se qualquer uma dessas opiniões fosse verdadeira, seria supérflua a doutrina deste livro. Pois, se não ocorresse de se saber,

³ EGÍDIO ROMANO, *Expositio super libros Posteriorum*, prol. (ed. Venetiis, 1500, fol. 5vb).

como propunha Heráclito, ou se a ciência não se gerasse em nós por um silogismo demonstrativo, mas pela inserção de ideias, como dizia Platão, seria supérfluo apresentar a notícia sobre a demonstração tal como sobre um silogismo que faz ter ciência. Portanto, tal como se a matéria fosse indisposta para uma forma seria preciso tirar aquelas disposições para que se introduzisse a forma, assim também, se a alma, em razão dos ditos de Platão e Heráclito, é indisposta ao recebimento daquela doutrina, é preciso tirar aquelas indisposições antes que se trate dessa doutrina.

Porém, cumpre notar diligentemente que, tal como na matéria, para a introdução de uma forma, não é suficiente remover as indisposições opostas sem que se introduzam nela as disposições propostas; também, se queremos bem proemiar e fazer um bom direcionamento para o recebimento da doutrina que se segue, não é suficiente remover da alma as disposições opostas, sem que se induza nela as disposições propostas.

Portanto, o Filósofo faz dois principalmente neste proêmio, pois: em primeiro lugar, ele produz na alma as disposições propostas, mostrando de que modo ocorre de se ter ciência pelo silogismo demonstrativo; em segundo lugar, ele remove as indisposições opostas, mostrando que nem é verdadeiro que nada aprendemos, como dizia Heráclito, nem é verdadeiro que nosso aprender seja um recordar, como dizia Platão (...).

4. Um excerto de Pedro Aureol (c. 1280-1322)

*Escrito sobre o Primeiro Livro das Sentenças*⁴.

PROÊMIO.

Seção 2.

(...)

Questão 2.

Se pode ser dado por Deus algum lume ao viajante por virtude do qual as verdades teológicas sejam conhecidas cientificamente.

(...)

Artigo 3.

(...)

[102] Do precedente é patente que não se define bem a notícia abstrativa dizendo que ela é a que não se termina na existência e atualidade presente da coisa [*quae non terminatur ad rei existentiam et actualitatem praesentem*], mas abstrai delas. De fato, foi provado acima, no fim do segundo artigo, [i] que, pelo contrário, a atualidade, a presencialidade e a existência da coisa podem ser conhecidas abstrativamente; e [ii] que a intuitiva também não é bem definida dizendo que ela é a que exige [*coexigit*] a presencialidade da coisa, dadas as razões aduzidas imediatamente acima. E, por isso, cumpre ver qual é a diferença das notícias entre si e como se poderia definir cada uma.

[103] Portanto, é bem difícil tornar conhecida a notícia intuitiva – e, principalmente, pela falta de nomes próprios. E, por isso, pela autoridade filosófica que manda forjar palavras – tal que o discurso [*sermo*] seja sujeito à coisa, não a coisa ao discurso

⁴ Traduzido a partir de: PETER AUREOLI. *Scriptum Super Primum Sententiarum*. Ed. E. M. Buytaert. 2 vols. The Franciscan Institute / Nauwelaerts / Schöningh, St. Bonaventure / Louvain / Paderborn, 1956. Foi consultada também a tradução: PETER AUREOL. “Intuition, Abstraction, and Demonstrative Knowledge”. Trans. by C. Boylard. In: PASNAU, R. (ed.). *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts: vol. 3 – Mind and Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 178-218. A numeração arábica entre colchetes é a paragrafação proposta pelo autor da edição crítica; já a numeração romana entre colchetes foi introduzida por mim com o intuito de clarificar certas passagens do texto.

(como aconselha Hilário) –, pode-se declarar propriamente sob esses vocábulos, tal que se diga o que é o conhecimento direto presencial, objetivamente atuativo e como que existentemente positivo daquilo a que [ele] transita [*quid est cognitio directa praesentialis eius, super quod transit obiective actuativa et quasi positiva existenter*].

[104] Para a explicação disso, cumpre considerar que tudo isso é mais claro na visão sensitiva, da qual se retirou o nome para a visão intelectual. Portanto, cumpre notar que a notícia imaginária, que é maximamente abstrativa [*maxime abstractiva*], e a notícia ocular, que é maximamente intuitiva [*maxime intuitiva*], não diferem em nada da parte do objeto, pois todo visível é imaginável. De fato, tal como a cor, a retidão, a distância, a presencialidade e a existência podem ser observadas [*aspici*] ocularmente, também podem ser apreendidas [*apprehendi*] imaginariamente. Portanto, elas diferem somente da parte do modo de conhecer. De fato, quatro condições concorrem no modo pelo qual a notícia ocular transita ao objeto [*transit ... super obiectum*] e essas quatro faltam no modo pelo qual o conhecimento imaginário transita a ele.

[105] A primeira condição é a retidão [*rectitudo*]. De fato, a imaginação não transita nem apreende a existência da coisa imediatamente, mas como que arguitivamente pela causa ou pelo efeito ou por um signo deles – como é patente pelo astrólogo, que estando [*existens*] na abóbada [*camera*], imagina a atualidade do eclipse pelo cálculo e o médico a doença no estômago pelo signo que aparece na urina. Mas, a notícia ocular transita, não arguitivamente, mas diretamente e imediatamente à existência da coisa.

[106] A segunda condição é a presencialidade [*praesentialitas*]. Pois, quanto quer que a imaginação transite à presença da coisa – a saber, imaginando que há agora um eclipse presente em tal quantidade e com todas as circunstâncias –, ainda assim ela o imagina como algo ausente quanto ao modo de tendência [*quantum ad modum tendendi*], tal como se fosse levada ao presente de um modo ausente [*ut quasi modo absentis feratur super praesens*]. Mas, a notícia ocular é levada ao presente de um modo presencial e, também, ao ausente de um modo presencial [*fertur super praesens praesentiali, immo et super absens modo praesentiali*] – como é patente nos ludibriados [*in ludificatis*] e em todas as experiências aduzidas acima. De fato, ainda

que os objetos sejam ausentes, se há a visão no olho, ela seria levada a eles de um modo presencial, como é patente.

[107] A terceira condição é a atuação do objeto [*actuatio obiecti*]. Pois, quanto quer que a imaginação seja levada à atualidade da coisa – tal como se imagina a atualidade do eclipse –, ainda assim não transita de modo atuativo, tal que ponha o eclipse, pela sua força, em um ser atual. Mas, a notícia ocular possui uma atuação anexa dessa maneira [*ita*], que faz o objeto aparecer [*apparere*] na sua atualidade, seja até mesmo que não seja em ato – como é patente nos ludibriados.

[108] A quarta condição é a posição da existência [*positivo existentiae*]; e ela como que volta ao mesmo. De fato, a notícia ocular faz aparecer como realmente existentes até mesmo aquelas coisas que realmente não existem.

[109] E, assim, se diz bem: [i] que a notícia intuitiva é o conhecimento direto contrário à argumentação [*cognitio directa opposita arguitionem*]; [ii] que é presencial, contrário ao modo ausente pelo qual a imaginação é levada mesmo às coisas presentes; [iii] que é atuativa do objeto e [iv] positiva do existente [*actuativa obiecti et positiva existens*], pois faz aparecer sua existência real e sua posição atual, seja mesmo que não haja [a coisa]. E, pelo oposto, é patente que a notícia imaginária carece e abstrai dessa condição quádrupla, já que ela não transita ao objeto nem diretamente nem presencialmente nem atuativamente e pondo da existência, seja mesmo que se o imagine existir e ser em ato ou que venha a ser presente [*esto etiam quod imaginatur ipsum existere et esse in actu ac praesentem fore*].

[110] Transferindo tudo isso para o intelecto, há nele esses dois modos de conhecer. O primeiro, a saber, que faz aparecer diretamente a presencialidade, a atualidade e a existência da coisa, porém esse conhecimento não é senão uma aparição presencial, ativa e direta pela existência da coisa [*quaedam praesentialis et actuativa apparitio et directa existentia rei*] – e esse modo é intuitivo. O segundo, decerto, que faz a coisa aparecer não diretamente, nem de si, nem presencialmente, nem atuativamente [*non directe nec ex se, nec praesentialiter nec actuative facit res apparere*] – e esse é abstrativo.

[111] E, assim, do precedente, se colige aquilo em que diferem a notícia abstrativa e a intuitiva e qual é a razão [*ratio*] de ambas. De fato, elas são dois modos de aparição formal, já que a intelecção não é nada mais do que uma aparição formal, pela qual as

coisas aparecem objetivamente [*Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparent obiective*]. Mas, por uma aparição, as coisas aparecem presencialmente, atualmente e existencialmente na natureza das coisas, seja ou não seja a coisa – e isso é intuição. Pela outra, de fato, seja ou não seja a coisa, a coisa não aparece presencialmente, atuativamente e existentemente na natureza das coisas, mas como que de modo imaginário e ausente. Donde, se poderia dizê-la mais propriamente ‘notícia imaginária’ do que abstrativa. Tanto [i] porque o Filósofo, em *Metafísica* XII, e o Comentador, no mesmo local e em *De anima* III, usam esse vocábulo no intelecto, chamando [*vocando*] essa notícia de “imaginação pelo intelecto”; como [ii] porque o nome da ‘notícia abstrativa’ parece se apropriar ao conhecimento do universal, que é por abstração; como [iii] porque se diz que, das notícias intelectivas, uma é intuitiva e presencial, isto é, possui o modo da visão sensitiva, e outra é imaginária e absentativa [*imaginaria et absentativa*], isto é, possui o modo da imaginação, a qual é levada absentivamente à coisa. Portanto, embora se a chame por um nome, ela é mais propriamente dita desta última maneira. E a diferença delas está [*est*], brevemente, na presencialidade e na ausência – não referindo [*estas*] ao objeto conhecido ser (já que a imaginação é levada aos ausentes e aos presentes objetivamente, tal como a intuição também [*o é*] a ambos; de fato, a ludibriação prova que [*ela*] é levada aos ausentes), mas referindo a ausência e a presencialidade ao modo de conhecer e de levar ao objeto.

(...).

Bibliografia

- AEGIDIUS ROMANUS. *Expositio Egidii Romani super libros Posteriorum Aristotelis cum textu eiusdem*. Venetiis: per Simonem de Luere, 1500.
- CÔTÉ, A. “Siger and the Skeptic”. *The Review of Metaphysics* 60,2 (2006), pp. 305-25.
- DENERY II, D. G. “The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error”. *Franciscan Studies* 55 (1998), pp. 27-52.
- FRIEDMAN, R. L. “Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars”. *Vivarium* 38,1 (2000), pp. 177-93.
- HENRICI DE GANDAVO. *Summae Quaestionum Ordinariarum (...)*. Duobus tomis. Parisiis: In aedibus Iodoci Badii Ascensii, 1529. Reedition in 2 vols. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1953.
- _____. *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. I-V. Ed. G. A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 2005 (Henrici de Gandavo Opera omnia 21).
- HENRY OF GHENT. *Summa of Ordinary Questions. Article One. On the possibility of Human Knowledge*. Trans. and ed. by R. J. Teske. South Bend: St. Augustine's Press, 2008.
- LAGERLUND, H. “A History of Skepticism in the Middle Ages”. In: _____. (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden: Brill, 2010a, pp. 1-28.
- _____. “Skeptical Issues in Commentaries on Aristotle's *Posterior Analytics*: John Buridan and Albert of Saxony”. In: _____ (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden: Brill, 2010b, pp. 193-213.
- MANDONNET, P. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle. Étude critique et documents inédits*. Fribourg: Commentationes Academiae Universitatis Friburgensis Helvet, 1899.
- PERLER, D. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- PETER AUREOL. “Intuition, Abstraction, and Demonstrative Knowledge”. Trans. by C. Boylard. In: PASNAU, R. (ed.). *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts: vol. 3 – Mind and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 178-218.
- PETER AUREOLI. *Scriptum Super Primum Sententiarum*. Ed. E. M. Buytaert. 2 vols. St. Bonaventure - Louvain - Paderborn: The Franciscan Institute - Nauwelaerts - Schöningh, 1956.
- PICKAVÉ, M. “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.

- SIGER DE BRABANT. *Écrits de logique, de morale et de physique*. Édition critique de B. Bazán. Louvain-Paris: Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1974.
- TACHAU, K. H. *Vision and certitude in the age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics. 1250-1345*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- TESKE. R. J. "Augustine's Influence on the Philosophy of Henry of Ghent". In: _____ . *Essays on the Philosophy of Henry of Ghent*. Milwaukee: Marquette University Press, 2012, pp. 165-89.