

Universidade de São Paulo – USP

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH

Departamento de Filosofia

O conhecimento intelectual do singular

Textos de:

Aristóteles
Tomás de Aquino
Alexandre de Hales
Alberto Magno
Sigério de Brabante
Guilherme de Mara
Rogério Bacon
Mateus de Aquasparta
Vital de Furno
João Duns Escoto
Nicolau de Autrécourt

além de excertos de dois comentários anônimos ao *De anima* de Aristóteles

Material didático da disciplina
FLF0269 – História da Filosofia Medieval II (1º sem./2011)
ministrada pelo Prof. Dr. José Carlos Estêvão (Depto. de Filosofia – USP)

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

Outubro de 2013.

Índice:

Prólogo	3
1. Um excerto do Aristóteles Latino	4
2. Um excerto de Tomás de Aquino	5
3. Alexandre de Hales	6
§ 1 – <i>Summa Theologica</i> I, inq. 1, tract. 5, sect. 1, q. un., m. 3, c. 6, n. 173.....	6
§ 2 – Demais excertos.....	8
4. Alberto Magno	10
§ 1 – <i>De intellectu et intelligibili</i> I, tract. 2, c. 1.....	10
§ 2 – Demais excertos.....	13
5. Excertos de dois comentários anônimos da década de 1270 ao <i>De anima</i> de Aristóteles	16
6. Sigério de Brabante	17
§ 1 – <i>Quaestiones in tertium De anima</i> , q. 18.....	17
§ 2 – Demais excertos.....	21
7. Guilherme de Mara	23
8. Excertos de Rogério Bacon	26
9. Mateus de Aquasparta	28
10. Vital de Furno	35
§ 1 – <i>Quaestiones quodlibetales</i> I, q. 9.....	35
§ 2 – Demais excertos.....	39
11. João Duns Escoto	45
§ 1 – <i>Ordinatio</i> II, d. 3, p. 2, q. 2.....	45
§ 2 – <i>Quaestiones quodlibetales</i> , q. 13, nn. 27-40.....	47
§ 3 – Demais excertos.....	50
12. Nicolau de Autrécourt	55
§ 1 – <i>Prima epistola ad Bernardum</i>	55
§ 2 – Demais excertos.....	59
Bibliografia	64

Prólogo

Os textos a seguir foram originalmente traduzidos para serem utilizados em seminários na disciplina História da Filosofia Medieval II, ministrada pelo prof. José Carlos Estêvão no curso de graduação em Filosofia da USP no 1º semestre de 2011. O plano do curso era ambicioso: percorrer as discussões escolásticas sobre a possibilidade de um conhecimento intelectual do singular desde o século XII até o XIV. Para tanto, foi necessário se centrar nos autores mais significativos para o tema: Pedro Abelardo, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham.

Como se vê, o núcleo do curso foi composto pelo estudo de autores centrais na história da filosofia medieval, porém muito afastados temporalmente. Pois bem, o objetivo dos seminários foi precisamente sanar essa dificuldade ao permitir a leitura daqueles autores cujos textos nos permitem *costurar* os retalhos da discussão medieval sobre o conhecimento que observávamos com mais atenção naqueles três.

Curiosamente, esses autores centrais para o curso não são contemplados aqui (com a exceção de um curto trecho de Tomás de Aquino). Isso ocorre porque já havia traduções para o português disponíveis daqueles textos seus que nos eram relevantes. Os textos ora apresentados são, portanto, somente aqueles que não pudemos encontrar já vertidos para a língua portuguesa na ocasião do curso. Dessa maneira, as traduções que se seguem são fruto do esforço de tornar acessíveis aos alunos ferramentas com as quais pudessem compreender de forma mais completa a história das discussões sobre o conhecimento intelectual do indivíduo entre Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham – entendendo, por exemplo, como o último pôde chegar a uma posição tão distinta do primeiro quanto a esse tema em pouco mais de meio século.

Foi parte do esforço didático dessas traduções manter o máximo de proximidade possível com o original latino (sacrificando o menos possível a sintaxe brasileira...) e indicar sempre as edições em que cada tradução foi baseada. Estas últimas são sempre indicadas no início dos textos mais longos e ao fim dos excertos mais curtos (após a versão latina). As referências completas das edições utilizadas se encontram na bibliografia junto a outras sugestões de leitura. Os trechos entre chaves ou colchetes são expressões ou palavras introduzidas na tradução como tentativa de facilitar a leitura, sem perda do sentido que pudemos ler no original.

Com este volume, esperamos tornar acessível a um público mais amplo as ferramentas de estudo que disponibilizamos ao público na ocasião do curso que lhes deu origem. Desejamos, enfim, que sua leitura seja proveitosa, como foi sua elaboração.

1. Um excerto do Aristóteles (384-322 a.C.) Latino

“Porém, [o sentido] difere [da ciência], pois as atividades da operação daquele primeiro são fora – o visível, o audível e similarmente o restante dos sensíveis. E a causa disso é que o ato do sentido é acerca dos singulares, mas o da ciência é dos universais – de fato, estes últimos estão de algum modo na alma”.

Differt autem, quia huius quidem actiua operationis extra sunt, uisibile et audibile, similiter autem et reliqua sensibilium. Causa autem est quoniam singularium qui secundum actum sensus, scientia autem uniuersalium; hec enim in ipsa quodam modo sunt anima.

ARISTOTELES. *De anima* II, 5, 417b 19-24. *Recensio Guillelmi de Morbeka*. Ed. R.-A. Gauthier, vol. 45.1, p. 114.

2. Um excerto de Tomás de Aquino (c. 1225 – 1274)

“(…) deve-se considerar por que o sentido é dos singulares e a ciência é dos universais (...). Quanto ao primeiro, portanto, deve-se saber que o sentido é uma virtude no órgão corporal, mas o intelecto é uma virtude imaterial que não é o ato de nenhum órgão corporal. O que quer que seja é recebido em algo pelo modo deste último e não pelo seu próprio modo. Mas, o conhecimento sempre se faz por algo que é conhecido estar de algum modo naquele que conhece, a saber, por uma similitude. Pois aquele que conhece em ato é em ato aquilo mesmo que é conhecido. Portanto, é preciso que o sentido receba corporalmente a similitude da coisa que é sentida; o intelecto, porém, recebe incorporeal e imaterialmente a similitude daquilo que é inteligido. Porém, a individuação da natureza comum, nas coisas corporais e materiais, provém da matéria corporal contida sob determinadas dimensões. E o universal surge pela abstração de tal matéria e de tais condições materiais individuantes. É manifesto, portanto, que a similitude da coisa recebida no sentido representa a coisa enquanto ela é singular, porém aquela recebida no intelecto representa a coisa de acordo com a razão da natureza universal. E daí que o sentido conheça os singulares e o intelecto os universais – e a ciência é acerca destes últimos”.

(...) considerandum est quare sensus sit singularium, scientia uero uniuersalium (...). Sciendum est igitur circa primum quod sensus est uirtus in organo corporali, intellectus uero est uirtus imaterialis que non est actus alicuius organi corporalis. Vnumquodque autem recipitur in aliquo per modum ipsius et non per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem: nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter recipiat similitudinem rei que sentitur, intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur incorporealiter et imaterialiter. Individuatio autem nature communis in rebus corporalibus et materialibus est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta; universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia et materialibus condicionibus indiuiduantibus. Manifestum est igitur quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis, recepta autem in intellectu repraesentat rem secundum rationem uniuersalis nature. Et inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus uero uniuersalia; et horum sunt scientie.

THOMAS DE AQUINO. *Sententia libri De anima* II, 12, q. 1. Ed. R.-A. Gauthier, vol. 45.1, p. 115.

3. Alexandre de Hales (c. 1185-1245)

§ 1 – *Summa Theologica* I, inq. 1, tract. 5, sect. 1, q. un., m. 3, c. 6, n. 173

Suma Teológica I.

(ALEXANDER DE HALES. *Summa Theologica* I, inq. 1, tract. 5, sect. 1, q. un., m. 3, c. 6, n. 173. Ed. Quaracchi, pp. 256-7).

Se a ciência de Deus é dos singulares?

Consequentemente, se pergunta se a ciência de Deus é dos singulares.

Ao que se diz que sim: 1. O intelecto humano não é dos singulares, mas somente dos universais. E a razão disso é que o intelecto é imaterial e abstraído do lugar e do tempo, mas o singular é aqui e agora. Portanto, sendo o intelecto divino maximamente imaterial e abstraído do lugar e do tempo, ele não pode ter ciência do singular.

2. Igualmente, é mostrado por Aristóteles, na *Primeira Filosofia*, que Deus não conhece outros que não ele, pois do contrário o seu intelecto seria vilificado.

3. Igualmente, Agostinho no *Enchiridion*: “É melhor não conhecer algo, do que conhecê-lo” como algo vil. Se, portanto, estes são vis com respeito à divina ciência e bondade, é melhor ignorá-los do que conhecê-los.

Contra: a. Agostinho, *A cidade de Deus* XI: “Do que é terreno ao que é celeste, do que é visível ao que é invisível, alguns são bons outros melhores, para que sejam desiguais e, assim, haja tudo. Deus, porém, é um tal artífice no que é grande, de maneira a não ser menor no que é pequeno”. Portanto, o próprio Deus é artífice igualmente dos grandes e dos pequenos. Portanto, na sua arte, ele conhece os grandes e os pequenos.

b. Igualmente, o que a criatura pode conhecer, Deus não pode ignorar. Se, portanto, a criatura pode conhecer os singulares, Deus não pode ignorar os singulares. – O QUE SE DEVE CONCEDER.

[Às objeções]: 1. Ao primeiro, alguns dizem que é pela imperfeição do nosso intelecto que não podemos entender o singular e não pela sua imaterialidade. Diferentemente, porém, e mais verdadeiramente, deve-se dizer que o intelecto humano entende os singulares. De fato, o intelecto recebe a espécie da coisa e entende a própria coisa: ‘de fato, a pedra não é na alma, mas a espécie da pedra’, pela qual a própria pedra é entendida. Portanto, o que Boécio declara – a saber, que o singular não é entendido, mas o universal – deve ser considerado no que diz respeito à espécie recebida no intelecto a qual, na medida em que ela o é, possui a razão do universal. Espécie esta, pela qual se entende a coisa da qual ela é espécie, a saber, o singular.

Note, portanto, que o intelecto humano entende o singular por uma espécie ou similitude recebida pela ajuda do sentido. O intelecto angélico recebe o singular por uma espécie ou similitude não recebida pela ajuda do sentido. De fato, a virtude do intelecto angélico pode tanto com respeito ao conhecimento do universal e do singular pelo intelecto, quanto pode o conhecimento da alma racional dividida, pelo sentido com respeito ao conhecimento do singular e pelo intelecto com respeito ao conhecimento do universal. Portanto, tanto o intelecto humano, quanto o intelecto angélico entendem os singulares por uma espécie, ou seja, uma similitude que é nele e que não é o próprio inteligente. Mas eles diferem nisto: aquele [o faz] guiado pelo sentido; este por si. O intelecto divino entende o singular não pela ajuda do sentido, nem por uma espécie ou por uma similitude que seja distinta do inteligente, mas por si próprio, ou seja, pela similitude que ele é.

Portanto, àquilo que se objeta, a saber, ‘que o intelecto humano não é dos singulares, porque é imaterial’, deve-se responder por eliminação e deve-se adicionar que a imaterialidade não é a razão por que não se entende o singular, pois, nesse caso, o anjo não o entenderia. Mas a imaterialidade é a razão por que a espécie, ou seja, a similitude da coisa recebida no intelecto enquanto tal não é singular, mas sim universal, enquanto é um exemplar, ou seja, uma similitude de muitos similares.

2. Quanto ao segundo, de fato, deve-se dizer que aquilo que o Filósofo diz, a saber, que ‘Deus não pode conhecer outro que não ele sem que ele seja vilificado’, deve-se dizer que ele não sustenta com isso que este último não conheça outros que não ele, mas que ele não conhece outros fora de si, mas [conhece] em si a causa desses outros e, conhecendo que ele próprio é causa de tudo, conhece tudo. E, por

isso, seu conhecimento não depende das coisas de que se pode ter ciência – como ocorre com o conhecimento humano. Tal como se o seu intelecto tivesse um ponto ou um centro do qual fossem traçadas muitas linhas e conhecendo que ele próprio é a causa e o princípio de todas as linhas, ele conhecesse todas aquelas linhas.

3. Ao terceiro, deve-se dizer que Agostinho naquela autoridade do *Enchiridion* toma ‘ignorar’ por ‘não aprovar’, do mesmo modo com que se diz que Deus ignora os pecados. Daí, onde digo ‘vis’ suponha nesse lugar ‘pecados’, não as criaturas inferiores ou as menos nobres.

§ 2 – Demais excertos

1. “Ao primeiro, alguns dizem que é pela imperfeição do nosso intelecto que não podemos inteligir o singular e não pela sua imaterialidade. Diferentemente, porém, e mais verdadeiramente, deve-se dizer que o intelecto humano entende os singulares. De fato, o intelecto recebe a espécie da coisa e entende a própria coisa: ‘de fato, a pedra não é na alma, mas a espécie da pedra’, pela qual a própria pedra é entendida. Portanto, o que Boécio declara – a saber, que o singular não é entendido, mas o universal – deve ser considerado no que diz respeito à espécie recebida no intelecto a qual, na medida em que ela o é, possui a razão do universal. Espécie esta, pela qual se entende a coisa da qual ela é espécie, a saber, o singular”.

Ad primum dicunt quidam quod hoc est ex imperfectione intellectus nostri quod non potest intelligere singulare, non autem ex eius immaterialitate. Aliter tamen dicendum et verius quod intellectus humanus intelligit singularia; intellectus enim accipit speciem rei et intelligit rem ipsam: “lapis enim non est in anima, sed species lapidis” qua quidem intelligitur ipse lapis. Quod ergo insinuat Boethius, quod non intelligitur singulare, sed uniuersale, hoc intelligitur quantum ad speciem acceptam in intellectu, quae, in quantum huiusmodi, rationem habet uniuersalis, qua quidem specie intelligitur res cuius est species, scilicet singulare.

ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica* I, n. 173. Ed. Quaracchi, p. 256.

2. “Note, portanto, que o intelecto humano entende o singular por uma espécie ou similitude recebida pela ajuda do sentido. O intelecto angélico recebe o singular por uma espécie ou similitude não recebida pela ajuda do sentido. De fato, a virtude do intelecto angélico pode tanto com respeito ao conhecimento do universal e do singular pelo intelecto, quanto pode o conhecimento da alma racional dividida, pelo sentido com respeito ao conhecimento do singular e pelo intelecto com respeito ao conhecimento do universal. Portanto, tanto o intelecto humano, quanto o intelecto angélico entendem os singulares por uma espécie, ou seja, uma similitude que está nele e que não é o próprio inteligente. Mas eles diferem nisto: aquele [o faz] guiado pelo sentido; este por si”.

Nota igitur quod intellectus humanus intelligit singulare per speciem vel similitudinem eius accepta adminiculo sensus; angelicus intellectus accipit singulare per speciem vel similitudinem

O conhecimento intelectual do singular

eius non accepta adminiculo sensus: virtus enim intellectus angelici tantum potest in cognitione uniuersalis et singularis per intellectum, quantum potest cognitio animae rationalis diuisa per sensum ad cognitionem singularis et per intellectum ad cognitionem uniuersalis. Tam igitur humanus intellectus quam angelicus intelligit singularia per speciem sive similitudinem quae est in ipso, quae non est ipse intelligens; sed in hoc differenter, quod hic manu ductione a sensu, ille per se.

ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica* I, ibidem.

3. “Ao que se pode dizer que o intelecto agente e o intelecto possível são duas diferenças na alma racional (...). De fato, pela parte que possui a perfeição dos cognoscíveis (...), por essa parte o intelecto é agente. Tal parte, ao estar diante da forma inteligível que existe no fantasma, a abstrai para que ela seja inteligida em ato. E pela parte na qual a alma ainda não possui as formas inteligíveis, o intelecto é dito possível”.

Ad quod potest dici quod intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali (...). Ex illa vero parte qua habet hanc perfectionem cognoscibilium (...), ex illa est intellectus agens; quae pars, cum obuiaverit formae intelligibili in phantasmate existenti, abstrahit eam ut sit actu intellecta, et ex illa parte qua nondum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis.

ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica* II, n. 371. Ed. Quaracchi, p. 452.

4. “Portanto, na alma, a parte intelectual é unida à parte sensível; por essa parte, [a alma] é possível e possui suficiência – em razão da parte agente e das virtudes sensíveis anteriores [a ela] – para passar da potência ao ato. De fato, as virtudes sensíveis preparam a forma inteligível para que ela seja apropriada para a abstração. De fato, o intelecto agente a abstrai em ato e a une com o possível. Assim, portanto, o intelecto possível é completado pela recepção das espécies inteligíveis abstraídas do fantasma”.

Pars ergo intellectiua in anima quae coniuncta est parti sensibili, ex illa parte est possibilis et sufficientiam habet ex agente et uiribus praeambulis sensibilibus, ut educatur de potentia ad actum. Vires enim sensibiles praeeparant formam intelligibilem ut sit conueniens abstractioni, intellectus uero agens actu abstrahit eam et unit cum possibili. Sic ergo completur intellectus possibilis in receptione specierum intelligibilium a phantasmate abstractarum.

ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica* II, ibidem.

5. “Portanto, àquilo que se objeta, a saber, ‘que o intelecto humano não é dos singulares, porque é imaterial’, deve-se responder por eliminação e deve-se adicionar que a imaterialidade não é a razão por que não se entende o singular, pois, nesse caso, o anjo não o entenderia. Mas a imaterialidade é a razão por que a espécie, ou seja, a similitude da coisa recebida no intelecto enquanto tal não é singular, mas sim universal, enquanto é um exemplar, ou seja, uma similitude de muitos similares”.

Ad hoc igitur quod obicitur quod ‘intellectus humanus non est singularium, quia est immaterialis’: respondendum est per interemptionem et addendum est quod immaterialitas non est ratio quare non intelligitur singulare, quia tunc angelus non intelligeret; sed immaterialitas est causa quare species sive similitudo rei accepta in intellectu, ut huiusmodi, non est singularis, sed potius uniuersalis, in quantum est exemplar sive similitudo multorum consimilium.

ALEXANDER DE HALES. *Summa theologica* I, n. 173. Ed. Quaracchi, p. 256.

4. Alberto Magno (1193/1206-1280)

§ 1 – *De intellectu et intelligibili* I, tract. 2, c. 1

Sobre o intelecto e o inteligível I.

(ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili* I, tract. 2, c. 1. Ed. Borgnet, vol. 9, pp. 490-1).

Que nada se entende senão o universal.

Em seguida, parece que se deve falar sobre o *inteligível*. A sentença dada por quase todos é que somente o universal é inteligível, já que tanto Aristóteles, quanto Boécio e Averróis atestam que há um universal enquanto se entende e um singular enquanto se sente. Eles apontam como razão principal para isso – a qual é comumente divulgada – que o intelecto recebe aquilo que foi despido e espoliado da matéria e dos apêndices da matéria. Assim, já que ela, com os seus apêndices, é o que individua as formas, aquilo será despido do que é individuante. Resta, assim, que o objeto do intelecto seja universal. Assim, eles concordam ao ensinar que o objeto do intelecto é universal.

Porém, além disso, ou o universal é nas coisas, ou ele é no sentido, ou ele é no intelecto, ou ele não é completamente nada. Consta, porém, que ele não é no sentido. E, já que nada é nas coisas senão enquanto é singular e próprio a cada coisa, consta que o universal não é nas coisas. É preciso, portanto, que ele seja no intelecto.

Além disso, foi ensinado por Aristóteles que o universal é em todo lugar e sempre e que é um em muitos e sobre muitos. Porém, nenhuma dentre as coisas é em todo lugar e sempre, eu digo, dentre aquelas coisas que são nas coisas naturais ou artificiais fora da alma. É preciso, portanto, que o que é em todo lugar e sempre exista na alma e não nas coisas.

Além disso, a operação própria do intelecto agente é abstrair, não somente da

matéria, mas universalmente daquele¹ particular, cuja intenção é na alma sensível. Esse ‘abstrair’, porém, nada mais é do que receber o universal do particular. Por isso, Aristóteles ensina que de vários experimentos recebidos, faz-se a recepção do universal que é o princípio da arte e da ciência. Resta, portanto, que o objeto próprio do intelecto seja o universal.

Mas alguns não querem concedê-lo, afirmando que se encontra tanta simplicidade e imaterialidade em alguns que não se podem abstrair da matéria e dos apêndices da matéria, [já que eles] não os possuem – tal como quando o próprio intelecto entende a si e às outras naturezas que, no entanto, não são universais. Nesses casos, eles dizem que o intelecto é receptivo do particular².

Além disso, somente o que há de natural e o que há de matemático é, de acordo consigo, na matéria e no movimento; porém, os divinos são completamente sem matéria ou movimento e, no entanto, eles não são todos universais, mas há dentre eles o universal e o particular. Já que, dizem eles, somente aqueles que são divinos são recebidos no intelecto, é preciso que alguns particulares sejam recebidos

¹ Esse trecho apresenta um problema no original latino. O texto de Alberto Magno apresentado nas edições Jammy (Lyon, 1651, vol. 5, p. 246a) e Borgnet (Paris, 1890-9, vol. 9, p. 490b) apresentam o seguinte texto “(...) propria operatio intellectus agentis est abstrahere, non quidem a materia tantum, sed universaliter *ad hoc particulari*” (grifo meu). Porém há complicações neste trecho. E, em primeiro lugar, um problema gramatical: a preposição ‘ad’ deve ser seguida por termos no acusativo; ora, a partícula ‘hoc’ poderia ser o pronome demonstrativo neutro ‘hoc’ no acusativo, porém a terminação em –i do ‘particulari’ é claramente a declinação ablativa do singular do adjetivo neutro de segunda classe substantivado ‘particulare’. Ou seja, este ‘hoc particulari’ é ablativo e não acusativo e, portanto, não pode ser precedido pela preposição ‘ad’. Qual seria então a preposição que antecede tal expressão? Acredito que a preposição correta se torna clara se atentarmos para o começo do trecho, quando Alberto Magno afirma que “propria operatio intellectus agentis est abstrahere, non quidem a materia tantum” (grifo meu). Esse ‘materia’ está claramente no ablativo, pois é antecedido pela preposição ‘ab’ contraída para ‘a’, por estar antes de uma palavra iniciada com consoante. Ora, os termos que se seguem à preposição ‘ab/a’ devem estar necessariamente no ablativo. O que eu proponho é que Alberto Magno está dizendo aqui que “a operação própria do intelecto agente é abstrair não somente da matéria (‘a materia tantum’), mas universalmente deste particular”. Para traduzir assim, porém, é preciso substituir ‘ad hoc particulari’ – que além de gramaticalmente problemático não faz sentido no texto em questão, como se vê – por ‘ab hoc particulari’, que apresenta uma gramática correta e completa muito bem a primeira metade da frase. Assim, a tradução apresentada aqui é feita com base nessa substituição. Para comprovar, no entanto, a validade dessa substituição seria necessário consultar uma edição crítica deste texto que, infelizmente, não foi ainda produzida.

² Para a tradução deste parágrafo foram consultadas as edições Jammy (Lyon, 1651, vol. 5, p. 246a) e Borgnet (Paris, 1890-9, vol. 9, p. 491a) que, ademais, apresentam o mesmo texto. Entretanto, a leitura deste parágrafo apresenta grandes dificuldades e a tradução mostrada aqui é meramente tentativa. Mais uma vez, muitas das dúvidas concernentes a esse parágrafo poderiam ser solucionadas pela consulta de uma edição crítica.

no intelecto. Quanto a isso, eles também induzem que nós, então, inteligimos e sabemos verdadeiramente cada coisa (como foi dito no livro *de Physico auditio*) quando conhecemos as causas, os princípios e os elementos delas. Porém, as causas, os princípios e os elementos constituem de maneira particular as coisas e os particulares. Portanto, o intelecto parece ser mais verdadeiramente dos particulares do que dos universais. E eles dizem outras coisas semelhantes a essas que negam que somente o universal seja inteligível.

Porém, para nós, parece que se deve dar consentimento à primeira sentença, a saber, que o único inteligível é o universal e que nenhum particular o é de modo algum. Pois assim ensina em concordância todo o grupo dos peripatéticos. Porém, se o universal é somente no intelecto e não nas coisas fora deste último se deverá perguntar depois e ainda neste mesmo opúsculo. Mas, agora, dizemos que nada é inteligido pelo puro intelecto senão o universal. E, tal como ensinam, a causa disso é que, sendo o intelecto simples e puro, sem nada de comum com nenhum outro, e separado de todos, é preciso que ele possua um objeto proporcional a si mesmo. Isso porque não convém a ele saber e inteligir senão de acordo com a sua própria potência e congruência, tal como ocorre uma paixão em qualquer passivo. De fato, os objetos não introduzem paixões senão nos passivos próprios. Por isso, se algum particular introduzisse uma paixão no intelecto, seria preciso que este último tivesse uma congruência em gênero com aquele particular e, então, ele não padeceria senão das coisas que fossem do gênero daquele particular, o que não pode ocorrer, como dissemos frequentemente. E, por isso, o objeto que introduz a paixão própria no intelecto possível é despido da matéria e dos apêndices da matéria.

E não é verdadeiro o que o adversário diz sobre se encontrar tanta simplicidade nas coisas particulares quanto ele diz, pois em toda coisa há um universal pela parte da forma comunicável e um particular pela parte da substância daquela forma que é incomunicável e convém a um só. E já que o princípio da comunicabilidade é encontrado em todas as coisas completas na natureza à exceção da causa primeira, Boécio diz que “toda coisa possui algo que é e algo que é isto e toda coisa é aquilo e isto”. Porém, frequentemente dissemos que a abstração que ocorre no intelecto é do particular, mas não sempre da matéria enquanto ela é tomada estritamente como a matéria que é o sujeito da mudança e do movimento,

tal como se abstrai a árvore desta árvore e o intelecto deste intelecto. Assim, quando digo céu digo a forma pela qual ele é universal e quando digo este céu digo a forma nesta matéria particular e contraída. Porém, essa abstração é em tudo e o intelecto se entende tal como ele entende os outros inteligíveis, tal como foi determinado no terceiro *De anima*.

Disso é manifesto também que não somente os que são materiais e matemáticos, mas também todos os divinos são separáveis. Ou, alguns são separáveis na medida em que o intelecto separa o universal do particular. Porém, sobre dizerem que nós entendemos e sabemos toda coisa quando conhecemos as causas e os princípios que, no entanto, parecem ser particulares, parece que se deve considerar, quanto a isso, que de acordo com a verdade da coisa os princípios do ser da coisa e os princípios do entender e do saber sobre a coisa são os mesmos. Mas a causa da ciência e a causa da coisa existente na natureza não são recebidas do mesmo modo, pois recebidas universalmente elas causam a ciência e apropriadas e particularizadas para uma coisa elas são os princípios das coisas na natureza. Porém como isso é feito, ficará manifesto na sequência.

§ 2 – Demais excertos

1. “A sentença dada por quase todos é que somente o universal é inteligível, já que tanto Aristóteles, quanto Boécio e Averróis atestam que há um universal enquanto se entende e um singular enquanto se sente. Eles apontam como razão principal para isso – a qual é comumente divulgada – que o intelecto recebe aquilo que foi despido e espoliado da matéria e dos apêndices da matéria. Assim, já que ela, com os seus apêndices, é o que individua as formas, aquilo será despido do que é individua. Resta, assim, que o objeto do intelecto seja universal. Assim, eles concordam ao ensinar que o objeto do intelecto é universal”.

Est autem sententia fere omnium, quod solum universale sit intelligibile: eo quod tam Aristoteles quam Boetius et Averroes attestatur, quod universale est dum intelligitur, sigulare autem dum sentitur: cujus potissimam assignant rationem eam, quae communiter promulgata est, quod intellectus accipit nudatum et spoliatum a materia et a materiae appendiciis. Cum ergo cum suis appendiciis sit id quod individuat formas, erit sic nudatum ab individuantibus: et sic reliquitur quod sit universale objectum intellectus: et sic concorditer tradunt, quod sit universale objectum intellectus.

ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili* I, t. 2, c. 1. Ed. Borgnet, vol. 9, p. 490 a-b.

2. “Porém, para nós, parece que se deve dar consentimento à primeira sentença, a saber, que o único inteligível é o universal e que nenhum particular o é de modo algum. Pois assim

ensina em concordância todo o grupo dos peripatéticos. Porém, se o universal é somente no intelecto e não nas coisas fora deste último se deverá perguntar depois e ainda neste mesmo opúsculo. Mas, agora, dizemos que nada é inteligido pelo puro intelecto senão o universal. E, tal como ensinam, a causa disso é que, sendo o intelecto simples e puro, sem nada de comum com nenhum outro, e separado de todos, é preciso que ele possua um objeto proporcional a si mesmo. Isso porque não convém a ele saber e inteligir senão de acordo com a sua própria potência e congruência, tal como ocorre uma paixão em qualquer passivo. De fato, os objetos não introduzem paixões senão nos passivos próprios. Por isso, se algum particular introduzisse uma paixão no intelecto, seria preciso que este último tivesse uma congruência em gênero com aquele particular e, então, ele não padeceria senão das coisas que fossem do gênero daquele particular, o que não pode ocorrer, como dissemos frequentemente. E, por isso, o objeto que introduz a paixão própria no intelecto possível é despido da matéria e dos apêndices da matéria”.

Nobis autem consentiendum videtur primae sententiae, quod videlicet solum intelligibile sit universale, et nullum particulare omnino: quia sic tradit concorditer tota secta Peripateticorum. Utrum autem universale sit in solo intellectu et non in rebus extra, posterius et in hoc eodem libello erit inquirendum: sed nunc dicimus nihil puro intellectu intelligi nisi universale: et sicut tradunt, causa est, quia intellectus cum sit simplex et purus, nihil ulli habens commune, et separatus ab omnibus, oportet quod objectum proportionatum habeat sibi: eo quod scire et intelligere non convenit ei nisi secundum potestatem et congruentiam ipsius, sicut fit passio in quolibet passivo: objecta enim non inferunt passiones nisi propriis passivis: ideo si particulare aliquam inferret passionem intellectui, oporteret eum habere congruentiam ad illud particulare in genere: et tunc non pateretur nisi a rebus quae essent de genere illius particularis: quod esse non potest, sicut saepe diximus: et ideo nudatum a materia et appendiciis materiae est objectum, quod propriam infert intellectui possibili passionem.

ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili* I, t. 2, c. 1. Ed. Borgnet, vol. 9, p. 491 a-b.

3. “(...) em toda coisa há um universal pela parte da forma comunicável e um particular pela parte da substância daquela forma que é incomunicável e convém a um só. E já que o princípio da comunicabilidade é encontrado em todas as coisas completas na natureza à exceção da causa primeira, Boécio diz que “toda coisa possui algo que é e algo que é isto e toda coisa é aquilo e isto”. Porém, frequentemente dissemos que a abstração que ocorre no intelecto é do particular, mas não sempre da matéria enquanto ela é tomada estritamente como a matéria que é o sujeito da mudança e do movimento, tal como se abstrai a árvore desta árvore e o intelecto deste intelecto. Assim, quando digo céu digo a forma pela qual ele é universal e quando digo este céu digo a forma nesta matéria particular e contraída. Porém, essa abstração está em tudo e o intelecto se entende tal como ele entende os outros inteligíveis, tal como foi determinado no terceiro *De anima*”.

(...) in omni re est universale ex parte formae communicabilis, et particulare ex parte substantiae illi formae quod incommunicabile est et uni soli conveniens: et quia principium communicabilitatis invenitur in omnibus rebus perfectis in natura praeter quam in causa prima, ideo dicit Boetius, quod “omnis res habet aliquid quod est, et aliquid quod hoc est, et omnis res est hoc et hoc”. Saepe autem diximus, quod abstractio quae est in intellectu, est a particulari, et non semper a materia secundum quod stricte sumitur materia quae est subjectum transmutationis et motus, sicut abstrahitur lignum ab hoc ligno, et intellectus ab hoc intellectu. Cum autem dico coelum, dico formam prout est universale: et cum dico hoc coelum, dico formam in hac materia particulatam et contractam. Haec autem abstractio in omnibus est, et intellectus intelligit se, sicut et alia intelligibilia, sicut in tertio de Anima determinatum est.

ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili* I, t. 2, c. 1. Ed. Borgnet, vol. 9, p. 491b.

O conhecimento intelectual do singular

4. “(...) dizemos que a essência do que quer que seja deve ser considerada de duas maneiras. De um modo, a saber, enquanto ela é uma natureza diversa da natureza da matéria, ou seja, daquilo em que ela está, o que quer que seja isso. E de outro modo enquanto é na matéria, ou seja, naquilo em que ela é individuada por aquilo que há nela. Além disso, do primeiro modo ela pode ser considerada de duas maneiras. De um modo, enquanto ela é uma essência absoluta em si mesma e, assim, ela é chamada *essência* e é um algo que existe em si – não possui o ser senão de tal essência e, assim, é uma só. De outro modo, enquanto a ela convém a comunicabilidade segundo uma aptidão – e isso ocorre a ela porque ela é uma essência apta a dar o ser a muitos, mesmo que ela nunca o dê – e, dessa maneira, ela é chamada propriamente de *universal*. De fato, toda essência comunicável a muitos é universal, mesmo que ela nunca dê em ato esse ser senão a um só, tal como o Sol, a Lua, Júpiter, e outros (...). Portanto, é por essa aptidão que o universal é na coisa fora. Porém, existindo em ato em muitos, ele não é senão no intelecto. E, por isso, os peripatéticos disseram que o universal não é senão no intelecto, se referindo ao universal que é em muitos e acerca de muitos com respeito ao ato de existir e não somente com respeito à aptidão”.

(...) dicimus essentiam uniuscujusque rei dupliciter esse considerandam. Uno modo videlicet prout est natura diversa a natura materiae, sive ejus in quo est quodcumque sit illud. Et alio modo prout est in materia, sive in eo in quo est individuata per hoc quod est in ipso. Et primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur. Uno quidem modo prout est essentia quaedam absoluta in seipsa, et sic vocatur essentia, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essentiae, et sic est una sola. Alio modo ut ei convenit communicabilitas secundum aptitudinem: et hoc accidit ei ex hoc quod est essentia apta dare multis esse, etiamsi numquam det illud, et sic proprie vocatur universale: omnis enim essentia communicabilis multis, universale est, etiamsi actu numquam dat esse nisi uni soli, sicut sol, et luna, et Jupiter, et hujusmodi (...). Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu: et ideo dixerunt Peripatetici quod universale non est nisi in intellectu, referentes hoc ad universale quod est in multis et de multis secundum actum existendi, et non secundum aptitudinem solam.

ALBERTUS MAGNUS. *De intellectu et intelligibili* I, t. 2, c. 2. Ed. Borgnet, vol. 9, p. 493 a-b.

5. Excertos de dois comentários anônimos da década de 1270 ao *De anima* de Aristóteles

1. “Deve-se dizer que o universal e o singular podem ter dois conhecimentos em nós: de um modo, por razões próprias e distintas; de outro modo, não por razões distintas, mas um em comparação ao outro. Donde, diversas virtudes estão compreendidas no primeiro modo, pois o universal, enquanto o é, difere do singular, assim como também ocorre o contrário. Se, porém, inteligirmos o universal em comparação ao singular, os inteligiremos por uma única virtude. A razão disso é que toda virtude que conhece a diferença entre certos extremos, por necessidade conhece aqueles extremos. Portanto, etc (...). E, posto que conheçamos o universal sob a razão universal e o singular sob a razão singular pelo intelecto, isso ocorre pelo intelecto se portar de uma maneira num caso e de outra maneira no outro, como Aristóteles defende aqui [no terceiro livro do *De anima*], pois conhecemos o universal em linha reta e o singular em linha reflexa, pois o intelecto é levado diretamente àquilo que é – que é o universal –, mas é levando ao singular indiretamente e como que se encurvando”.

Dicendum quod universale et singulare duplicem possunt habere cognitionem in nobis: uno modo propriis rationibus et distinctis, alio modo non propriis rationibus, sed unum in comparatione ad aliud. Unde primo modo diversis virtutibus comprehenduntur, quia universale secundum quod huiusmodi differt ab ipso singulari, et e converso. Si autem intelligamus universale in comparatione ad singulare, intelligemus ea unica virtute: cuius ratio est quia omnis virtus cognoscens differentias aliquorum extremorum, de necessitate cognoscit extrema illa; nunc autem intellectu cognoscimus differentias inter singulare et universale; ergo et extrema illa; igitur, etc (...). Et quamvis intellectu cognoscimus universale sub ratione universali et singulare sub ratione singulari, hoc est intellectu aliter et aliter se habente, ut vult Aristoteles hic: quia cognoscimus universale linea recta et singulare per lineam reflexam, quia intellectus directe fertur in quod quid est, quod est universale, inderecete autem et quasi incurvando in singulare fertur.

ANONYMUS. *Quaestiones de anima* III, q. 13: *Utrum intellectus possit intelligere singulare sub ratione singularis*. Ed. F. van Steenberghe, p. 326-7.

2. “Para a questão digo que o intelecto entende os singulares. E o confirmo com o seguinte raciocínio: aquela potência que estabelece uma diferença entre o universal e o singular conhece os singulares; mas, o intelecto estabelece uma diferença entre o singular e o universal; portanto, o intelecto entende o singular. Para a evidência disso, note que o intelecto primeiro, principalmente e em linha extensa – o que é o mesmo – entende o universal; mas por uma linha reflexa ele entende o singular. Isto é, quando o intelecto entende o universal, nesse momento, o próprio o intelecto se refletindo para os fantasmas entende o próprio singular – por consequência, ele o faz também pela reflexão sobre os fantasmas”.

Ad quaestionem dico quod intellectus intelligit singularia. Et hoc confirmo tali ratione: illa potentia quae ponit differentiam inter universale et singulare, illa cognoscit singularia; sed intellectus ponit differentiam inter singulare et universale; ergo intellectus intelligit singulare. Ad evidentiam istius nota quod intellectus primo et principaliter et linea extensa, quod idem est, intelligit universale; sed linea reflexa intelligit singulare; idest, cum intellectus intelligit universale, tunc ipse intellectus reflectendo se ad phantasmata, ex consequenti et illa reflexione super phantasmata, intelligit ipsum singulare.

ANONYMUS. *Quaestiones de anima* III, q. 8: *Utrum intellectus cognoscat et intelligat ipsum singulare*. Ed. B. Bazán, p. 478-80.

6. Sigério de Brabante (c. 1240-1281/4)

§ 1 – *Quaestiones in tertium De anima*, q. 18

Questões sobre *De anima* III.

(SIGERUS DE BRABANTIA. *Quaestiones in tertium De anima*, q. 18. Ed. Bazán, p. 64-9).

Questão 18.

Se o nosso intelecto conhece o particular particularmente?

Além disso, ocorre de haver dúvidas sobre o conhecimento do intelecto e pergunta-se se o nosso intelecto conhece o particular particularmente, de tal maneira que pelo conhecimento intelectual se possa distinguir um particular de outro. E parece que sim. Aristóteles afirma, no terceiro deste [*De anima* III], que o intelecto prático é algo que conhece – de fato, ele especula sobre aquilo que se deve operar. Mas, a operação é acerca de particulares. Portanto, o seu conhecimento é acerca de particulares. De fato, se não conhecesse o particular e não especulasse sobre ele, não teria como escolher o que se deve operar. Portanto, etc.

Igualmente, Boécio diz em *De consolatione*: o que quer que uma virtude inferior possa, a superior também pode. O sentido pode conhecer os particulares. Portanto, o intelecto, sendo uma virtude superior, pode conhecê-los também.

O oposto. Boécio diz que há um universal quando se entende, mas um particular quando se sente. De fato, o particular é objeto do sentido, mas o universal é objeto do intelecto. Se, portanto, o intelecto conhece algo particular, ele o faz sob a razão do universal.

Solução. É certo que o intelecto primeiramente e por si não conhece o particular. A razão disso é: de fato, a ação de entender, assim como qualquer outra ação, se faz de acordo com a exigência da forma agente; porém, a forma que age para a ação de entender é imaterial, abstrata, uma de muitos e não é deste de tal maneira a não ser de outro. Portanto, similarmente também aquilo que especifica a

ação dessa forma deve ser imaterial, abstrato, um de muitos e não deve ser deste de tal maneira a não ser de outro. Porém, o que é assim é o próprio universal. Pelo que é manifesto que o intelecto nada entende por si senão o universal e não conhece os particulares enquanto particulares. Pelo contrário, os particulares, enquanto são entendidos, são um, não distintos mutuamente entre si, de tal maneira que o intelecto ao conhecer os singulares não sabe distinguir um do outro. Portanto, sendo que o nosso intelecto primeiramente e por si não entende o particular particularmente, pode-se propor, porém, que o intelecto entende o particular particularmente como uma consequência [*ex consequentia*]. Mas por que via? Pode-se propor, a saber, que o intelecto entende o particular particularmente de uma maneira por esta via. De fato, propõe-se que o intelecto entende o particular particularmente, mas como uma consequência [*ex consequentia*], pela aplicação, por parte do intelecto, de um único a diversos particulares, de tal maneira que pela aplicação da mesma forma comum ao particular ele o conhece particularmente.

Contra. O intelecto não conhece o particular pela aplicação a ele da forma universal senão pelo modo de aplicação daquela forma. Mas, o intelecto não aplica a forma comum ao particular de maneira a compreender que ela é deste e não daquele. De fato, essa forma universal real desses particulares não é³ mais de um do que de outro. Pelo que é manifesto que o intelecto não pode, por aquela aplicação, conhecer um único particular como distinto de outro.

Além disso, Aristóteles afirma em *De anima* III, que quando o intelecto compara muitos entre si é preciso que ele conheça muitos, para que possa comparar ambos um ao outro. Portanto, se o intelecto aplicar a forma comum aos singulares e neles a estabelecer é preciso, então, que ele conheça cada um deles antes de tal aplicação. Pelo que é manifesto que pela aplicação da forma comum o intelecto não conhece o particular particularmente.

Por isso, creio e digo que o intelecto, enquanto é nosso intelecto, não entende

³ Bazán edita o texto da seguinte maneira (ed. Bazán, 1972, p. 66): “Haec enim forma realis universalis huiusmodi particularium ita <non> fit huius magis quam illius”. Ou seja: “De fato, essa forma universal real desses particulares não é *tornada* mais de um do que de outro”. Porém, no aparato crítico, é dito que esse *fit* é uma correção do *sit* que consta no único manuscrito existente desse texto (ver introdução de Bazán à sua edição). Assim, eu preferi manter *sit*, que parece fazer mais sentido no texto.

o particular particularmente, nem primeiramente, nem como uma consequência [*ex consequentia*]. De fato, o nosso intelecto não é tal que entenda por um órgão, mas é separado no que diz respeito a ambas as partes da sua virtude: seja no que diz respeito à possível, seja no que diz respeito à agente. Porém, ele se comunica com o operante por um órgão. De fato, de outra maneira, não haveria por que ele só entenda pela forma comum de maneira a que o intelecto não distinga os singulares, já que todos estes últimos se comunicam na forma comum, inteligível, imaterial, abstraída, que não é diversa nos diversos, mas é uma única em todos os singulares⁴.

Mas também não digo que o particular não é conhecido de nenhum modo pelo intelecto. Isso só ocorre àquele que diz que o universal é outro que não o singular, tal como Platão dizia. De fato, Platão dizia que o universal é uma forma profundamente separada dos singulares. Daí sim ocorreria que quem entendesse um universal de modo algum entenderia um particular, já que o universal seria considerado outro que não o singular. Pelo contrário, digo que, sendo o universal idêntico ao seu particular, pelo conhecimento do universal se conhece o particular, mas não enquanto ele é em sua própria forma, mas somente no universal, pois essa forma universal é verdadeiramente do particular de acordo com o seu ser. De fato, o particular não possui outra forma que não o universal. Daí, Aristóteles dizer que o particular não possui um nome próprio, nem uma forma própria, nem um conhecimento próprio.

Há uma outra via pela qual se propõe que o intelecto entende o particular particularmente como uma consequência [*ex consequentia*]. De fato, diz-se que, embora a forma conhecida primeiramente pelo intelecto seja universal e imaterial, ela é, no entanto, causada pelos fantasmas particulares. Onde, por ela ser causada a partir de particulares, por isso, o intelecto conhece o particular. E se propõe um [argumento] semelhante. O sensível por si e primeiramente é cognoscível enquanto é em um órgão, mas, sendo ele causado pelo ser que possui no objeto, o sentido não somente conhece o sensível no órgão, mas também o conhece no objeto.

Além disso, embora a forma universal abstraída seja conhecida pelo intelecto por si e primeiramente, ela, no entanto, é causada por ela mesma enquanto ela é em

⁴ Esse parágrafo apresenta diversas dificuldades de leitura, de maneira que a presente tradução é tentativa.

um particular, pois o intelecto não somente conhece a forma universal como universal, mas também a conhece na medida em que ela é particular. Pelo que, etc.

Porém, parece que o seguinte é o caso: a verdade é que as espécies sensíveis existentes no órgão não somente fazem o conhecimento de si mesmas no órgão, mas também daquilo de que são similitudes ou espécies – a partir do qual são causadas. Diz-se: a forma imaterial abstraída não somente faz o conhecimento de si no intelecto, mas também faz o conhecimento daquilo de que ela é espécie, pelo que ela é causada, tal qual por um seu objeto. Daí, sendo a forma imaterial na forma real tal qual em um objeto pelo qual é causada, se a forma universal for conhecida, também a forma real será conhecida.

Deve-se entender, porém, que, embora o sensível faça no sentido o conhecimento de si mesmo no órgão, ele, no entanto, não faz aquele conhecimento senão pela similitude que ele possui, a partir do objeto, no órgão daquele sentido. Há, porém, uma similitude do objeto que o sensível possui no órgão enquanto existente, tal como ele possui na visão não uma similitude do colorido universal, mas deste colorido, tal como uma similitude deste particular. E, por isso, o sensível induz o conhecimento do particular. Similarmente, a forma imaterial faz o conhecimento do seu objeto enquanto é uma similitude do objeto. Porém, de fato, sendo ela uma similitude do seu objeto não sob um ser particular, mas sob um ser universal, você pode provar⁵, com isso, que o homem real, que é objeto da forma universal, é conhecido não sob o ser real, mas sob o ser universal.

Daí, note que há dois universais: um é o universal que é uma intenção pura universal abstraída, não predicável dos particulares fora; outro é o universal que não é intenção pura, mas é a forma real, existente em muitos, predicável destes. Note, portanto, que o universal que é uma intenção universal pura faz o conhecimento do universal real.

Então, quanto ao primeiro raciocínio pelo oposto, deve-se dizer que ele conclui bem que o intelecto deve ter um conhecimento dos particulares, mas disso não se segue que, portanto, ele deve ter um conhecimento sobre os próprios

⁵ É interessante notar que, nessa passagem, Sigério de Brabante subitamente introduz a conjugação do verbo na segunda pessoa do singular (no original: “*ex hoc potes convincere*”, ed. Bazán, 1972, p. 68). Esse recurso – que parece denunciar o caráter originalmente oral das disputas medievais – é, não raro, encontrado em textos escolásticos.

O conhecimento intelectual do singular

particulares. Concede-se que, de fato, se é dirigido pelo conhecimento universal dos particulares quando se opera acerca dos particulares. Daí, já que não são conhecidos na natureza própria, ocorre que aqueles que não são muito experientes nas regras universais da arte, podem operar menos acerca dos particulares, como afirma Aristóteles no primeiro da *Metaphysica*.

Ao outro, de fato, do mesmo modo, deve-se dizer que o sentido conhece o particular e, similarmente, o intelecto conhece o particular, mas não particularmente como o sentido. Daí, é verdadeiro que o que quer que uma virtude inferior possa, a superior pode – mas, não é preciso que seja do mesmo modo.

§ 2 – Demais excertos

1. “Portanto, deve-se dizer diferentemente, segundo a intenção do Filósofo, que a alma intelectual é separada do corpo no ser (...). Porém, a alma intelectual é unida ao corpo no operar, já que nada é inteligido sem o corpo e o fantasma (...). Isso se evidencia pelo fato de que, tendo uma parte do seu corpo sido lesionada – tal como o órgão da imaginação –, o homem que antes tinha ciência, perda essa ciência; o que não ocorreria se o intelecto não dependesse do corpo para inteligir. Portanto, a alma intelectual e o corpo são um na operação, pois eles coincidem em uma só obra. E, mesmo que o intelecto dependa do corpo (por depender do fantasma para inteligir), ele não depende deste último como de um sujeito no qual seja o inteligir, mas como de um objeto, já que os fantasmas são para o intelecto o que os sensíveis são para os sentidos”.

Dicendum est igitur aliter secundum intentionem Philosophi, quod anima intellectiva in essendo est a corpore separata (...). Anima tamen intellectiva corpori est unita in operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate (...). Cuius signum est quod, laesa quadam parte corporis, ut organo imaginationis, homo prius sciens scientiam amittit, quod non contingeret nisi intellectus dependeret a corpore in intelligendo. Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, quia in unum opus conveniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui.

SIGERUS DE BRABANTIA. *De anima intellectiva*, cap. 3: *Qualiter anima intellectiva sit perfectio corporis et forma*. Ed. Bazán, pp. 84-5.

2. “Digo que a ciência, que deve ser dos universais, não requer que os universais, segundo o seu ser, sejam abstraídos, mas [requer] que sejam entendidos abstratamente, de maneira que eles são entes universais segundo a consideração e não são algo subsistente além dos singulares. De fato, se o universal existisse por si sem os singulares, o universal não seria predicável deles; porém, eles são predicáveis deles – pelo que é preciso que eles sejam neles e, de acordo com isso, sejam particulares. Portanto, é válido ao mesmo tempo que o universal tem um conceito abstraído do singular e, no entanto, que ele é no singular e é dele predicável. De fato, embora não haja universal sem acidentes individuantes, ele pode ser considerado sem eles – e isso é abstrair”.

Dico quod scientia quae debet esse de universalibus non requirit quod universalia secundum esse sint abstracta, sed quod abstracte intelligantur; ita quod sunt entia universalia secundum considerationem et non subsistentia praeter singulare. Si enim universale existeret per se absque singularibus, non esset universale praedicabile de eis; nunc autem sunt praedicabilia de eis; quare oportet quod sint in illis, et secundum hoc sint particularia. Stant ergo simul quod habeat universale intellectum abstractum a singulari et tamen quod sit in singulari et praedicabile de ipso. Licet enim non sit univiersale praeter accidentia individuantia, considerari tamen potest sine illis; et hoc est abstrahere.

SIGERUS DE BRABANTIA. *Quaestiones in Metaphysicam* III, q. 15: *Utrum universalia sint in esse separata a singularibus*. Ed. Dunphy, p. 126.

3. “Deve-se dizer que a ciência bem é dos singulares – porém, ela não é pelos próprios singulares, mas é no seu universal, isto é, pelo seu universal. Donde, a ciência que é do universal bem é também daqueles singulares deste universal. Mas ela não é daqueles singulares sob a forma dos singulares, isto é, pelos próprios singulares, mas é pelo universal encontrado neles pelo intelecto. Donde, a ciência que se tem sobre o homem é, também, a ciência de qualquer homem, mas não segundo qualquer homem particular, mas segundo a forma comum encontrada neles, a saber, segundo este universal que é o homem”.

Dicendum quod scientia bene est singularium, tamen non est per ipsa singularia, sed in suo universali, id est, per suum universale. Unde scientia quae est universalis bene est etiam ipsorum singularium illius universalis, sed non est illorum singularium sub forma singularium, id est, per ipsa singularia, sed per universale repertum in eis ab intellectu. Unde scientia quae habetur de homine est etiam scientia cuiuslibet hominis, sed non secundum quemlibet hominem particularem, sed secundum formam communem repertam in eis, scilicet secundum hoc universale quod est homo.

SIGERUS DE BRABANTIA. *Op. cit.*, VII, q. 4: *Utrum substantia cognitione praecedat ipsum accidens vel e converso*. Comment. 1: *Utrum scientia possit esse singularium vel particularium*. Ed. Dunphy, p. 391.

7. Guilherme de Mara (m. c. 1285)

Corretório do Irmão Tomás.

(GUILLELMUS DE MARA. *Correctorium fratris Thomae*, art. 2. Ed. GLORIEUX, pp. 12-4).

Artigo 2.

Que o nosso intelecto não conhece os singulares⁶.

Igualmente, na questão 14, artigo 11⁷, na resposta ao primeiro argumento, ele {Tomás de Aquino} diz que o nosso intelecto não conhece os singulares, pois o nosso intelecto abstrai a espécie inteligível dos princípios individuantes; assim, a espécie inteligível do nosso intelecto não pode ser uma similitude dos princípios individuantes.

Isso sobre Tomás⁸.

Isso dá uma ocasião para errar, pois de acordo como isso as almas separadas e os Anjos não conheceriam Cristo na pátria por um conhecimento intelectual, o que é contra aquilo que se diz em João, 17: Esta é a vida eterna etc, até aqui: que enviaste

⁶ O presente texto é um excerto do *Corretório do corruptor* atribuído a Ricardo Clapwell e escrito nas décadas de 1270-80 como resposta ao *Corretório do Irmão Tomás* de Guilherme de Mara. Este último enumerou, nesta obra, 118 artigos que, segundo ele, haviam sido erroneamente defendidos por Tomás de Aquino. Tal obra sua é, assim, uma tentativa de corrigir Tomás de Aquino – daí seu nome. Os partidários das posições de Tomás passaram a chamar o *Corretório de Irmão Tomás* de *Corruptório do Irmão Tomás* e ao seu autor não de ‘corretor’, mas de ‘corruptor’. Dessa maneira, os defensores das posições de Tomás de Aquino passaram a escrever respostas ao texto de Guilherme de Mara denominadas, ironicamente, *Corretórios do corruptor*, ou seja, não mais corretórios do irmão Tomás, mas corretórios do próprio Guilherme de Mara. Muito embora diversos *Corretórios do corruptor* tenham sobrevivido, este atribuído a Ricardo Clapwell é especial por ser o único a preservar o texto completo da obra de Guilherme de Mara a que ele responde. A seguir, encontramos o texto do artigo 2 do *Corretório do Irmão Tomás* de Guilherme de Mara, contido no *Corretório* de Ricardo Clapwell. O excerto se inicia pela apresentação da posição do próprio Tomás de Aquino, à qual se segue a sua refutação por Guilherme de Mara e, por fim, a defesa daquele primeiro e a refutação deste último por Ricardo Clapwell, o que dá início ao texto do *Corretório do corruptor* propriamente dito. Cada etapa é terminada com uma fórmula clara. Assim, a frase “isso sobre Tomás” (*Haec de Thoma*) encerra a apresentação da posição de Tomás de Aquino e dá início à sua refutação por Guilherme de Mara; já a expressão ‘essas são as palavras deles’ (*Haec sunt verba eorum*) encerra a refutação da posição de Tomás de Aquino por Guilherme de Mara e dá lugar à resposta a este último por Ricardo Clapwell. Aqui se encontram traduzidas somente as duas primeiras etapas da discussão.

⁷ Da primeira parte da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

⁸ Aqui se encerra a apresentação da posição de Tomás de Aquino e, a seguir, se inicia a refutação dessa posição por Guilherme de Mara.

Jesus Cristo⁹.

Igualmente, isso é contra Agostinho, *A cidade de Deus* 22, capítulo 29: Tanto a verdadeira razão, quanto a autoridade filosófica, diz ele, escarnecem do raciocínio dos filósofos que argumentam que pelo olhar da mente se vê os inteligíveis e pelo sentido do corpo os corpóreos, de tal maneira que a mente não possa ver os inteligíveis pelo corpo, nem os corpóreos por si própria.

Além disso, como diz Sêneca, o pecado é uma ação voluntária. Mas as ações são dos singulares. Portanto, o pecado é uma ação singular e ele, algumas vezes, é acerca de objetos que não podem ser compreendidos por um sentido, mas pelo intelecto. Se, portanto, o intelecto não conhece os singulares, como ele diz, por não conhecer, o homem não se arrepende nem se corrige – como diz Sêneca a Lucílio: O início da salvação é a notícia do pecado. De fato, aquele que não conhece o pecado não quer ser corrigido e nem pode corrigir esses pecados nem se arrepender deles. Já que isso está errado¹⁰, também está errado aquilo de que isso se segue, a saber, que o intelecto não entende os singulares.

Além disso, isso é contra a filosofia, pois se o intelecto não conhece os singulares, então não poderia fazer uma proposição na qual haja um termo singular e, assim, também não poderia silogizar acerca deles.

Igualmente, nesse caso ele não poderia coligir ou abstrair o universal dos muitos singulares. De fato, aquele que não conhece não pode abstrair uma intenção cognoscível a partir de muitos desconhecidos.

Igualmente, de acordo com isso, o nosso intelecto olharia em vão para os fantasmas da coisa singular. O contrário disso diz o Filósofo: que o homem não entende nada sem o fantasma.

Igualmente, de acordo com isso o intelecto não poderia encontrar e determinar a reta razão das ações que se devem desempenhar (*agendorum*), já que toda ação é singular e acerca de singulares. E, assim, em vão haveria o planejamento e a

⁹ João 17, 3: “Esta é, porém, a vida eterna: que conheçam que tu somente és o verdadeiro Deus e que enviaste Jesus Cristo”. Ou, na *Vulgata*: “haec est autem vita aeterna ut cognoscant te solum verum deum et quem misisti iesum christum” (*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Ed. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1994, p. 1689a).

¹⁰ Ou seja, estando errado o que era dito antes da citação de Sêneca, isto é, que o homem não conhece o pecado e, por isso, não se arrepende dele e nem o corrige.

deliberação – que é dizer o que há de mais estúpido.

Quanto àquele raciocínio, pode-se dizer que o intelecto não somente conhece ou entende por espécies universais abstraídas das condições materiais e individuantes – tal como ele supõe, e falsamente –, mas ele também entende por espécies e intenções singulares e, por elas, ele entende os singulares. De fato, de que maneira o intelecto comporia as seguintes proposições: ‘Pedro é Pedro’ e ‘Pedro não é João’, se ele não recebesse antes as intenções simples de Pedro e de João? Decerto, de modo algum. Donde, esse argumento procede de uma suposição falsa, a saber, que [o intelecto] entende somente por espécies universais.

Essas são as palavras deles¹¹.

Resposta aos ardis acerca do artigo 2: ‘se o nosso intelecto entende os singulares’.
(...).

¹¹ Aqui finda a refutação da posição de Tomás de Aquino por Guilherme de Mara e, a seguir, se inicia a resposta a este último por parte de Ricardo Clapwell.

8. Excertos de Rogério Bacon (c. 1220 – c. 1292)

1. “Pois, os homens ignorantes adoram os universais, já que Aristóteles diz no primeiro livro dos *Analíticos posteriores* que o universal é sempre e em todo lugar, o singular é aqui e agora; e, no segundo livro do *De anima*, ele diz que o ser do universal é um ser perpétuo e divino, o singular é corruptível e não permanece sempre. Mas essas [autoridades] – e outras como essas – se resolvem brevemente. Quanto à perpetuidade do universal e quanto a ele ser em todo lugar, isso não decorre da sua dignidade, mas decorre da sucessão dos singulares multiplicados em todo tempo e lugar. Donde, exige-se antes um singular, quando quer e onde quer que haja um universal, mesmo que um único singular não permaneça sempre e em todo lugar. Donde, o universal não possui isso [ou seja, a perpetuidade e a permanência em todo lugar] de si, mas dos singulares e, portanto, isso deve ser atribuído principalmente aos singulares e não ao universal”.

Nam homines imperiti adorant universalia, propter hoc quod Aristoteles dicit primo Posteriorum quod universale est semper et ubique, singulare est hic et nunc, et 2º De Anima, dicit quod esse universalis est esse perpetuum et divinum, singulare est corruptibile, et non manet semper. Set hec et hujusmodi solvuntur breviter. Quod perpetuitas universalis et quod sit ubique, non est propter ejus dignitatem set propter successionem singularium multiplicatorum in omni tempore et loco, unde primo preexigitur aliquod singulare quandocunque et ubicunque sit universale, licet unum singulare non maneat semper et ubique. Unde universale non habet hoc ex se sed ex singularibus, et ideo debet hoc principaliter ascribi singularibus et non universali.

ROGERUS BACONUS. *Communium naturalium* I, p. 2, d. 3, c. 8. Ed. R. Steele, pp. 96-7.

2. “Ademais, de acordo com a verdade, a espécie da coisa universal é universal assim como a espécie da coisa singular é singular. Pois, assim como o homem universal é predicado dos homens singulares, assim também a espécie do homem universal é predicada das espécies dos homens singulares e é nelas, assim como a coisa universal é nas coisas singulares. Donde, a espécie e similitude da coisa universal (no ar, no sentido e no intelecto) está para as espécies e similitudes dos singulares, assim como a coisa universal fora da alma está para os seus singulares. E, por isso, as espécies das coisas universais são universais – e, por elas, o intelecto entende as coisas universais; assim como pelas espécies singulares, ele entende os singulares”.

Ceterum secundum veritatem species rei universalis est universalis sicut species rei singularis est singularis. Nam sicut homo universalis predicatur de singularibus hominibus, sic species hominis universalis predicatur de speciebus hominum singularium, et est in eis, sicut res universalis est in rebus singularibus. Unde sicut se habet res universalis extra animam ad singularia sua, sic species et similitudo rei universalis in aere et in sensu et in intellectu se habent ad species et similitudines singularium, et ideo species rerum universalium sunt universales, et per has intellectus intelligit res universales, sicut per singulares species intelligit singularia.

ROGERUS BACONUS. *Communium naturalium* I, p. 2, d. 3, c. 10. Ed. R. Steele, pp. 103.

3. “Quanto a ele [Aristóteles] dizer mais que os universais são em nós (falando das espécies universais), do que os singulares (falando das espécies singulares) – sendo ambas no intelecto e não podendo haver substâncias universais sem espécies singulares –, a razão disso é que o universal é mais inteligível por nós do que o singular, pois de um singular não vem senão a sua espécie singular, pela qual ele é inteligido. Mas, de qualquer singular, vem

O conhecimento intelectual do singular

uma espécie universal com a espécie singular e, por isso, a espécie universal se multiplica na alma e, por isso, ela [a alma] se torna mais forte e mais potente para que, por ela, inteligamos o universal – e, por isso, os universais são ditos os objetos do intelecto. Mas isso é por antonomásia, não por exclusão do singular. E, também, a debilidade do intelecto nesta vida age para tanto, pois dela decorre que o intelecto se conforme mais à coisa débil, que é o universal, do que à coisa que possui muito de ser, que é o singular. E, por isso, a via de conhecer dos confusos para os distintos – dos universais para os particulares – é natural para nós, tal como Aristóteles ensina no primeiro livro da *Física*. Pois aqueles que mais dizem respeito ao conhecimento de acordo consigo mesmos, menos dizem respeito ao conhecimento para nós, como ele mesmo diz no sétimo livro da *Metafísica*”.

Quod autem magis dicit universalia esse in nobis, loquendo de speciebus universalibus, quam singularia, loquendo de singularibus speciebus, cum utreque sint apud intellectum, et non possunt esse substancie universales sine singularibus speciebus; ratio est, quia universale est magis intelligibile a nobis quam singulare, eo quod ab uno singulari non venit nisi sua species singularis, per quam intelligitur, set a quolibet singulari venit una species universalis cum specie singulari, et ideo multiplicatur species universalis in anima, et ideo fit forcior et potencior ad hoc ut per eam intelligamus universale, et ideo universalia vocantur objecta intellectus. Set hoc est per antonomasiam non per exclusionem singularis, et eciam debilitas intellectus in hac vita operatur ad hoc. Nam propter eam intellectus magis conformatur rei debili que est universale, quam rei que multum habet de esse, ut singulare, et ideo nata est nobis via cognoscendi a confusis ad distincta, ab universalibus ad particularia, sicut Aristoteles docet, primo Phisicorum. Nam que sunt maxime cognitionis secundum se, sunt minime cognitionis apud nos, ut ipse dicit, 7º Methaphisice.

ROGERUS BACONUS. *Communium naturalium* I, p. 2, d. 3, c. 10. Ed. R. Steele, pp. 104.

9. Mateus de Aquasparta (c. 1235-1302)

Questões disputadas sobre o conhecimento.

(MATHAEUS AB AQUASPARTA. *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 4. Ed. Quaracchi, pp. 274-91).

Questão 4.

Em quarto lugar, se pergunta:
se o intelecto humano entende os singulares¹².

(...).

Resposta.

Sem dúvida, deve-se dizer que o nosso intelecto conhece, ou seja, entende os singulares. E a verdade da fé, a autoridade do ensinamento divino e a severidade do argumento convencem necessariamente disso.

A verdade da fé convence disso, porque a nossa fé – no mais das vezes – é acerca de singulares e quase todos os artigos são sobre singulares e particulares, como, por exemplo, sobre a encarnação, a paixão, a morte de Cristo, o sepultamento, a ressurreição, a ascensão e outros iguais nos quais se devem crer – os quais são todos singulares e particulares. Porém, crer é um ato do intelecto ao dar assentimento a uma verdade não vista, pois, como diz Agostinho, em *Sobre a predestinação dos santos*, “crer é pensar com assentimento”. Portanto, é impossível crer em algo que não se entenda. Porém, é preciso crer em singulares. Portanto, é necessário entender singulares.

Em segundo lugar, a autoridade do ensinamento divino convence disso. De fato, o Senhor ensina a amar o próximo como a si mesmo, em *Mateus* 22, 37-9: “Ama o Senhor teu Deus com todo teu coração e com toda a tua alma e com toda tua força, e ao próximo como a ti mesmo”; e *João* 12: “Esta é a minha ordem: que vos ameis mutuamente”. Mas, como diz Agostinho, em *Sobre a Trindade* X e XV, no penúltimo capítulo, “ninguém pode amar o que quer ou como quer que seja se desconhece”.

¹² A seguir, há somente a tradução da resposta de Mateus de Aquasparta a essa questão, porém foram excluídos da tradução os argumentos principais (pelo ‘não’ e pelo ‘sim’, quanto à questão), bem como as respostas finais de Mateus a esses argumentos. Por outro lado, a resposta dada por Mateus à questão se encontra aqui inteiramente traduzida.

O conhecimento intelectual do singular

Portanto, se, de acordo com o ensinamento divino, amamos o irmão e o próximo com amor e consideração, que é um ato da vontade intelectual, é necessário que o irmão e o próximo sejam conhecidos por um conhecimento intelectual. Mas, não amamos o irmão ou o próximo em universal, mas em particular – pois amamos este irmão e este próximo. Portanto, é necessário que conheçamos em particular e em singular.

Em terceiro lugar, a severidade do argumento convence disso. E primeiro se toma um raciocínio da parte da potência intelectual. Ora, nas potências ordenadas entre si, o que quer que a virtude inferior possa, necessariamente a virtude superior pode e mais. Portanto, se as potências são ordenadas entre si – de maneira que primeiramente haja o sentido, em segundo lugar a imaginação, em terceiro lugar a razão, em quarto lugar o intelecto ou a inteligência – é necessário que aquilo que o sentido pode, a imaginação possa e mais; e aquilo que a imaginação pode, a razão possa e mais; e aquilo que o sentido, a imaginação e a razão podem, o intelecto possa e mais. Se, portanto, o sentido e a imaginação conhecem e apreendem o particular e não o universal, então a razão e o intelecto conhecem não somente o universal, mas o universal e o particular, ou seja, o singular. E isso é o que diz Boécio, na *Consolação da Filosofia* V, perto do fim: “A força de compreensão superior”, diz ele, “abrange a inferior. Decerto, a inferior de nenhum modo se eleva à superior. De fato, o sentido não vale para o que é fora da matéria, nem a imaginação observa as espécies universais, nem a razão capta a forma simples. Mas a inteligência como que olhando de cima, havendo concebido a forma, também julga todos sob esta última e isso em razão do modo pelo qual ela compreende a própria forma, a qual não pode ser patente para nenhum outro. Pois, ela também conhece o universal (*universum*) da razão, a figura da imaginação e o sensível material, sem utilizar a razão ou a imaginação ou os sentidos”. Agostinho, em *Sobre o Gênesis* XII, cap. 5, também diz que “pode haver um erro na visão corporal e imaginária, mas na visão intelectual não pode haver erro: de fato, ou se entende e é verdadeiro, ou, se não é verdadeiro, não se entende”. E, por isso, o intelecto é convocado a discernir o que significam os corpos ou as imagens dos corpos. Porém, de nenhum modo ele poderia discernir se não conhecesse ou entendesse. Portanto, é manifesto que o intelecto conhece os singulares.

Em segundo lugar, se toma um raciocínio da parte do ato do intelecto especulativo. De fato, compor proposições e silogizar é um ato do intelecto especulativo. Porém, ele frequentemente compõe e faz uma proposição na qual há necessariamente um termo particular. E ele silogiza assim: todo homem é animal; Sócrates é homem; portanto, Sócrates é animal. Portanto, necessariamente ele entende e conhece o singular. De novo, o intelecto colige e abstrai o universal dos particulares, ou seja, dos singulares. Porém, de nenhum modo se poderia coligir a intenção cognoscível a partir de desconhecidos. Portanto, é necessário que ele conheça os singulares e particulares.

O terceiro raciocínio é tomado da parte do ato do intelecto prático. De fato, decidir e planejar sobre as ações que se devem desempenhar (*de agendis*) é um ato do intelecto prático. Mas, as ações que se devem desempenhar (*agenda*) são necessariamente particulares, ou seja, singulares, porque “toda ação e operação é acerca de singulares”, segundo o Filósofo, em *Ética I*. Portanto, se ele decide e planeja sobre as ações que se devem desempenhar (*de agendis*), é necessário que ele entenda, ou seja, que ele conheça essas ações que se devem desempenhar (*agenda*); noutro caso, de modo nenhum ele poderia encontrar a razão verdadeira das ações que se devem desempenhar (*agendorum*).

Em quarto lugar, se toma um raciocínio da parte do objeto. De fato, o objeto por si do intelecto é o verdadeiro e nenhuma outra potência apreende o verdadeiro senão o intelecto. Porém, todo ente é verdadeiro, pois “o verdadeiro e o ente se convertem”. Portanto, este ente é este verdadeiro. Mas, este verdadeiro é cognoscível pelo intelecto. Portanto, este ente é cognoscível pelo intelecto. Então, é preciso que, necessariamente, se proponha que o intelecto conhece os singulares. E Agostinho o diz, em *Sobre a cidade de Deus XXII*, cap. 29: “Tanto a verdadeira razão, quanto a autoridade profética escarnecem do raciocínio dos filósofos que argumentam que pelo olhar da mente se vê os inteligíveis e pelo sentido do corpo os corpóreos, de tal maneira que a mente não possa ver os inteligíveis pelo sentido do corpo, nem os corpóreos por si própria. De fato, quem é tão avesso à verdade a ponto de ousar dizer que Deus desconhece esses corpóreos?”. E, então, ele alega a autoridade da Escritura, no livro IV de *Reis*, cap. 5, 26, quando Eliseu vê Giezi aceitando dinheiro de Naaman – o que foi executado, sobretudo, corporalmente e,

O conhecimento intelectual do singular

no entanto, ele não vê pelo corpo, mas pelo espírito.

Muito embora se deva tomar essa posição e o contrário penda para o erro, ainda assim é difícil ver de que modo o intelecto conhece o singular. E, acerca disso, há opiniões de Mestres.

De fato, alguns dizem que, sendo o objeto do intelecto aquilo que é e o universal, o intelecto nunca conhece o singular por si; pelo contrário, ele abstrai a espécie inteligível de todos os princípios individuantes. Porém, ele o conhece por acidente, quando se mistura com os singulares, isto é, enquanto é reunido às virtudes sensitivas que se voltam para os singulares. Porém, essa reunião se faz de duas maneiras. De um modo, enquanto um movimento termina em direção à mente, como ocorre no movimento que é nas coisas em direção à alma. E, assim, o intelecto conhece o singular por uma reflexão, a saber, quando a mente, ao conhecer um objeto que é uma natureza universal, acaba enfim por conhecer o seu ato, tanto na espécie que é o princípio do ato, como no fantasma do qual a espécie foi abstraída. E, assim, ela recebe algum conhecimento sobre o singular. De outro modo, essa reunião é feita na medida em que o movimento que é da alma para as coisas começa na mente e procede na parte sensitiva – enquanto ela regula as forças inferiores – e, assim, ela se mistura aos singulares mediante a razão particular, que é uma potência da parte sensitiva que compõe e divide intenções individuais. De fato, essa potência, por outro nome, é dita a cogitativa e ela possui um órgão determinado na parte média do cérebro. Decerto, é impossível aplicar a sentença universal que a mente possui com respeito àquilo que se deve operar (*de operabilibus*) ao ato particular, a não ser que isso ocorra por uma potência média que apreenda o particular, ou seja, o singular, de maneira que, assim, se faça um silogismo cuja [proposição] maior seja universal (que é a sentença da mente); mas a [proposição] menor seja singular (que é a aplicação da razão singular); e a conclusão seja a escolha da obra singular.

Mas, esse modo de propor [que há um conhecimento do singular] não parece muito bem compreensível. E, primeiro, quanto a ele propor que a mente, ou seja, o intelecto conhece o singular por reflexão em direção ao fantasma. De fato, ou ele conhece o singular no fantasma ou em si mesmo. Não no fantasma, pois o fantasma não é inteligível em ato. E, além disso, ele não pode conhecer no fantasma, pois é preciso que o conhecido seja no cognoscente, porém o fantasma não é no intelecto.

Se ele conhece em si mesmo, então o singular é no intelecto – o que é falso, segundo eles, pois a espécie que é no intelecto é abstraída de todos os princípios e condições individuantes e, se ele conhece por aquela espécie universal, ele não conhece senão em universal e, assim, o singular não é conhecido. Em segundo lugar, quanto a ele propor que o intelecto, ou seja, a mente conhece os singulares enquanto move as forças inferiores mediante a razão particular, ou seja, a cogitativa, de maneira que seja feito um silogismo cuja maior é universal (que é a sentença da mente), mas a menor é particular (que é a aplicação da virtude cogitativa) e, então, se segue a conclusão, que é a escolha da obra singular – isso não parece compreensível. Em primeiro lugar, porque não parece muito provável que duas potências componham um silogismo. Em segundo lugar, de fato, pois, mesmo que a proposição maior seja da mente e a menor da virtude cogitativa: de qual delas será a conclusão? Se for do intelecto, a conclusão será do singular e, então, ele conhece o singular; se for da cogitativa, então é ela que escolhe, o que é falso, pois a escolha é um ato da vontade deliberativa. Em terceiro lugar, porque é impossível colocar a [proposição] menor sob a [proposição] maior, a não ser que isso se faça por aquela potência que apreende a maior. Portanto, sendo a maior universal, a cogitativa apreende o universal – o que é absurdo. Ademais, é necessário que na proposição menor se repita algum termo que houvesse na proposição maior universal. Por exemplo, o que se deve fazer é o bem; isto é um bem; portanto, deve-se fazer isto. É certo que ‘o bem’ é universal. Assim, se tudo isso é inconveniente, esse modo não pode ser mantido de modo algum.

E, por isso, outros disseram que o intelecto entende o singular verdadeiramente, propriamente, por si e pela sua espécie, a qual ele faz no intelecto. Porém, é por uma mesma espécie que ele conhece o singular e o universal, porque o universal não é realmente senão nos singulares e ele não difere, na realidade, dos singulares – pelo contrário, uma mesma coisa é universal e singular. Portanto, já que de uma coisa se multiplica uma espécie que é levada até o intelecto, essa mesma espécie daquela coisa é a razão do conhecimento do universal enquanto é universal e do singular enquanto é singular. Donde, pela mesma espécie pela qual conheço Sócrates, conheço homem.

Mas esse modo não parece ser suficiente, porque é preciso que a espécie universal seja abstraída das condições individuantes, porém, é preciso que a espécie

singular seja agregada, digamos assim, àquelas condições. Porém, parece impossível que uma espécie seja simultaneamente abstraída e agregada. Além disso, pela espécie de homem enquanto é homem, conheço todo homem enquanto é homem. Portanto, para conhecer todo homem enquanto é homem, uma espécie é suficiente, tal como todos os homens convêm nisso que é ser homem. Porém, de acordo com essa posição, seria preciso que houvesse tantas espécies de homens, quanto há homens conhecidos. E, além disso, segundo Agostinho, em *Para Nebrídio* (a epístola de número 105 das epístolas, que começa com: “Pela tua mais recente carta”), em Deus há uma razão pela qual ele conhece o homem e outra pela qual ele conhece este homem. Portanto, isso vale mais ainda no intelecto humano.

Por tudo isso, deve-se dizer, sem prejulgamento, que decerto o intelecto conhece e entende os singulares por si e propriamente, não por acidente – de maneira que ele conhece os singulares por espécies singulares, os universais por espécies universais e a espécie universal não é suficiente para conhecer os singulares. E, quiçá, embora ele conheça antes o homem universal em hábito (pois ele tem a sua notícia impressa na natureza humana, como diz Agostinho, em *Sobre a Trindade VIII*), mesmo assim, em ato ele conhece antes este homem. Portanto, a espécie singular é levada ao intelecto antes que ele entenda o próprio universal e dela ele colige a intenção universal. De fato, é preciso conhecer aquilo de que ele colige, ou seja, de que ele abstrai a intenção cognoscível, como foi dito antes. Esse é, portanto, o modo pelo qual ele conhece todo homem enquanto é homem pela espécie do homem (ou de qualquer outro que seja). Mas, para que ele conheça e entenda este homem, é necessário que se faça uma espécie deste homem singular no intelecto, de maneira que ele terá tantas espécies dos diferentes singulares, quantos forem os homens ou quantos forem os singulares que ele conhece. Porém, adquire-se a notícia do singular primeiro pelos sentidos, por meio dos quais a espécie do singular é levada ao intelecto. E, feita essa espécie e tida ela no intelecto, pode-se conhecer aquele singular sem nenhum sentido e fantasma.

No entanto, sendo que a espécie no intelecto e também na imaginação não representa que a coisa é ou não é, mas representa só a coisa simplesmente – como a imagem de Hércules não representa Hércules morto ou vivo –, então é verdadeiro o que diz o Filósofo, segundo o qual “se os singulares contingentes se colocam fora do

especular, não se sabe se são ou não são”. Porém, o intelecto conhece aquele singular absolutamente, tal como: um homem, com tais condições, com tais circunstâncias, pelas quais ele se diferencia de outro homem – mas não determinamos aqui a causa da individuação. Mas não se pode conhecer que esse mesmo singular é – a saber, de maneira que o intuamos ou especulemos –, senão pelos sentidos, por meio dos quais a espécie dele, do lugar e do ato, na qual ele é intuído, é levada até o intelecto. E, novamente, retirado ele da observação da mente, aquela notícia absoluta, pela qual ele conhece tal homem, permanece. Mas ele não conhece que este último é ou que é aqui ou ali. Mas, pelas espécies que ele recebe, ele pode também recordar intelectualmente do momento em que este último era naquele lugar, em tal tempo e fez isso ou aquilo. Desse modo, facilmente todos os inconvenientes podem ser evitados.

Porém, para uma compreensão maior da questão e de alguns dos argumentos, deve-se distinguir que ‘inteligível’ ou ‘ser inteligido’ pode ser dito sobre algo de dois modos. De um modo, algo é dito inteligível ou diz-se que algo é inteligido ao ser conhecido por um raciocínio demonstrativo e, desse modo, não se entende os singulares, os quais não podem ser demonstrados. Também por isso, não pode haver ciência acerca deles, já que são contingentes e passageiros, mas só há ciência de universais, que são princípios da arte e da ciência.

De outro modo, algo é dito inteligível ou diz-se que algo é inteligido ao ser percebido ou apreendido pelo intelecto e, assim, os singulares e o que quer que seja ou que tenha ser pode ser inteligido e é inteligível.

(...)

10. Vital de Furno (c. 1260 – 1327)

§ 1 – *Quaestiones quodlibetales* I, q. 9

Questões quodlibetais I.

(VITAL DU FOUR. *Quodlibet* I, q. 9. Ed. Delorme, pp. 27-9).

Questão 9.

Se o intelecto pode inteligir muitos simultaneamente.

Em seguida, era perguntado: se o intelecto pode inteligir muitos simultaneamente? **E argumenta-se que sim.** Pois ele pode ser informado por muitas espécies simultaneamente. Isso é patente, pois ele pode simultaneamente se regozijar pela glória dos beatos e se lamentar pela danação dos réprobos. **Contra.** Pois tudo o que é simples, de acordo consigo, atinge um todo. Portanto, uma única espécie atingirá e, por consequência, ocupará todo o intelecto.

Para que essa questão se torne evidente, deve-se dizer primeiramente que o intelecto apreende o singular por si e diretamente; em segundo lugar, de que modo ele pode [apreender] muitos – pois ele [o faz] enquanto são um na razão única que liga esses muitos e, assim, inteligimos a relação, o todo [...] e assim também quanto aos similares.

O primeiro é patente por Agostinho, XII *Sobre a Trindade*, cap. 2. Além disso, essa posição que ele propõe¹³ é aquela que não impede a salvação – pois, a não ser que conheçamos os nossos pecados singulares, nunca chegaremos a ela; [não] suprime a fé – pois a paixão, a ressurreição, a ascensão e quase todos os artigos da fé são singulares; [não] suprime a lei *Ama o teu Senhor* etc. – amar é um ato singular; [não] suprime o planejamento, as cerimônias – já que todos são acerca de casos particulares. Além disso, isso é provado pela razão, pois o homem possui aquilo que

¹³ A saber, a posição que Agostinho propõe, pela qual, segundo Vital de Furno, há uma intelecção do singular por si e diretamente.

há de ínfimo na virtude cognitiva, a saber, os sentidos (que conhecem os singulares) e o supremo, a saber, o intelecto (que [conhece] os universais). Donde, argumento: aquilo que a virtude inferior pode, a superior também pode, portanto, etc. Além disso, a alma racional atinge intimamente todos os membros do corpo e, por isso, atinge mais verdadeiramente a carne, o osso e assim com os outros. E ela é mais virtuosa no homem do que nos bichos devido a essa intimidade da forma nobre. De fato, como dizem *alguns*, a alma racional ouve, vê, saboreia e assim quanto aos outros sentidos – pois, assim como o Sol possui um ato próprio (tal como luzir enquanto é algo distinto e singular), além disso, enquanto ele é causa universal, ele também possui o fazer muitos efeitos nos inferiores, pois, por sua virtude, são feitas as corrupções e as gerações. E, assim como a alma, ao dar um único ser ao corpo todo, se torna íntima¹⁴ dos membros singulares, e lhes dá um ser mais vigoroso do que eles possuiriam somente por uma forma do sensitivo, assim também a potência intelectual, pelo ato que é inteligir, se torna íntima das potências sensitivas e lhes dá vigor para que ajam mais virtuosamente e, por isso, se diz que ela vê, ouve etc. Portanto, se, como eu disse, a alma racional se torna tão íntima dos membros, portanto a sua potência se torna íntima também das potências sensitivas. Portanto, ela é levada aos objetos delas, de tal maneira que a alma racional é levada a ser informada por aquilo que informa a [parte] sensitiva¹⁵. Além disso, o verdadeiro enquanto verdadeiro é o objeto do intelecto. Mas, o singular é algo verdadeiro. Além disso, silogizar é um ato singular e, frequentemente, assume proposições singulares, o que o intelecto não faria se não os conhecesse¹⁶.

¹⁴ A expressão latina ‘intimat se’ é traduzida aqui como ‘se torna íntimo de’, muito embora pudesse ser traduzida igual e simplesmente por ‘se introduz em’. A opção pela primeira tradução se deve à necessidade de manter o mesmo termo já utilizado mais acima para verter ‘intime’, traduzido por ‘intimamente’. Sendo todas essas expressões técnicas relevantes no texto de Vital de Furno, preferi privilegiar a literalidade na tradução, muito embora essa opção possa diminuir a clareza do texto em português em uma primeira leitura. De qualquer maneira, a idéia que Vital tenta passar é apenas que a alma racional se introduz em cada membro e parte do corpo.

¹⁵ A tradução dessa última frase é tentativa, visto que o texto latino é obscuro.

¹⁶ Vale notar que nesse parágrafo e no anterior, Vital de Furno determina que há um conhecimento do singular – como Rogério Bacon já havia feito; e determina o porquê de haver um tal conhecimento intelectual do singular – tal como Guilherme de Mara o fizera. Além disso, seguindo Mateus de Aquasparta, Vital de Furno também explica o modo como se dá essa intelecção singular – ou seja, por si e diretamente –, muito embora ele se afaste de Mateus nos detalhes dessa doutrina. Com efeito, enquanto que para Mateus o intelecto só conhece o singular após as diversas etapas do conhecível sensível externo e interno do singular, para Vital o intelecto conhece o singular tanto nos sentidos

O conhecimento intelectual do singular

O segundo – se [o intelecto] pode entender muitos simultaneamente – também possui muitas opiniões. Alguns dizem que toda virtude possui uma abrangência (*latitudo*) e ela pode apreender todos os que aí caem – e, assim, dão um exemplo sobre a visão da localidade do anjo, o qual pode ser em qualquer parte da sua visão simultaneamente – de fato, a sua visão possui uma abrangência (*latitudo*). Portanto, dizem que ele pode apreender todos os cognoscíveis simultaneamente. Eles também o provam, pois ele apreende simultaneamente esta proposição: “o homem não é um asno”; e, no entanto, há muitos aí. Igualmente, quanto ao relativo. Além disso, escolhemos o bom e rejeitamos o mal. Além disso, com duas mãos, toco duas pedras simultaneamente, portanto a virtude superior poderia muito mais conhecer [dessa maneira]. Além disso, o mesmo ponto do Sol ilumina todo o mundo simultaneamente. Mas o intelecto é, de longe, uma virtude mais nobre. Além disso, no juízo, o bom e o mal são apreendidos simultaneamente.

Outros dizem que [o intelecto] entende simultaneamente tudo aquilo – e somente aquilo – que pode ser representado por uma única espécie, pois ele é atingido e ocupado por ela toda.

Outros dizem que [o intelecto] pode ser informado simultaneamente por diversas espécies e, por consequência, ele pode entender muitos. E eles provam que ele pode ser informado por muitos: pois vemos também no ar que, em um mesmo ponto, há diversas bases. Além disso, o homem pode se lamentar e se regozijar simultaneamente, como foi dito.

Outros dizem que [o intelecto] não pode [entender] muitos enquanto muitos, mas enquanto um único que possui a razão de ligar aqueles muitos. O que eles provam, pois o simples é atingido e, por isso, o todo [também o é]. Além disso, só se pode figurar a mesma cera, isto é, por uma figura, como é patente¹⁷. Além disso, pela

externos, como nos sentidos internos, pois a alma intelectual se põe intimamente em cada órgão do corpo e, assim, em cada potência da alma, dentre as quais, as potências sensitivas. O problema que Vital de Furno não aborda nesta questão 9 do *Quodlibet I* – que é ora traduzida – é justamente aquele no qual ele foi mais original, a saber, a descrição da maneira pela qual o intelecto pode conhecer o singular ou, dito com termos contemporâneos, ele não desenvolve aqui uma discussão sobre o conteúdo do conhecimento intelectual do singular. Para ver como Vital de Furno trata esse problema é preciso atentar para as suas *Questões disputadas sobre o conhecimento*, q. 1 (o que será visto no seminário).

¹⁷ Esse argumento não parece estar claramente expresso, mas acredito que se deve entendê-lo assim: ‘assim como a cera, ao receber uma forma (ou seja, ao ser informada), só pode receber *uma única*

mesma razão pela qual é dado um limite às [coisas] finitas, também é [dado um limite] a duas [intelecções]¹⁸. Além disso, é impossível ser movido simultaneamente por dois movimentos contrários. Além disso, como dizem, isso também é experimentado em nós. E eles dizem que a primeira posição não vale, pois na abrangência (*latitudo*) da alma intelectiva há infinitos, tanto o que é passado, como o que é presente e o que é futuro; portanto, [o intelecto] inteligiria simultaneamente tudo – o que é impossível. Além disso, a alma mais nobre inteligiria mais e, assim, um [intelecto] poderia inteligir mil simultaneamente ou muitos devido à grande abrangência (*latitudo*) do intelecto e outro [intelecto] não poderia de modo algum inteligir senão um ou dois, embora só seja possível que este intelecto se distancie daquele no que diz respeito à nobreza. Além disso, a abrangência (*latitudo*) da alma quanto à informação não indica extensivamente (*extensive*) uma nobreza – eu digo –, mas intensivamente (*intensive*); de outra maneira, a alma de um peixe grande no mar seria mais nobre do que a alma do homem. Portanto, a nobreza da potência intelectiva não será extensivamente (*extensive*) na abrangência (*latitudo*) do inteligir. Além disso, um olho que exista no centro da terra verá a metade do céu; portanto, ele poderia ver todas as cores e o demais que houvesse em toda metade – o que é falso. Além disso, a audição de um único ouviria simultaneamente todos os sons do mundo, assim como o ponto do Sol ilumina todo o mundo. E, como dizem, a segunda posição também não é verdadeira, pois nunca muitos podem ser representados enquanto muitos por uma única espécie. Nem a terceira posição é verdadeira, pois uma coisa (*aliud*) é ser informado e outra (*aliud*) é inteligir – de fato, inteligir adiciona

forma, também o intelecto ao receber uma forma, só pode receber *uma única forma*'.

¹⁸ Essa tradução é, antes de tudo, tentativa. Principalmente, porque ela se baseia na proposta de uma correção do texto presente na edição de F.-M. Delorme – a única edição disponível. Na edição, é dado o texto “praeterea, eadem ratione infinitis finitur qua et duabus”. Essa passagem, no entanto, é extremamente problemática, pois ela pressupõe (i) que há diversas coisas infinitas (já que *infinitis* é o ablativo ou o dativo plural de *infinitus*) e (ii) que há um limite no que é infinito. Sendo assim, a única maneira que encontrei de traduzir essa passagem foi assumir que o editor cometeu um ao transcrever o único manuscrito no qual a edição é baseada, a saber, o ms. 95 da Biblioteca Comunale di Todí. O erro em questão seria a transcrição equivocada de *infinitis* em lugar de *in finitis*. Destarte, ao invés de uma referência ‘ao que há de infinito’, Vital estaria fazendo uma referência ‘às coisas finitas’ que decerto (i) são diversas e (ii) possuem um limite. Acredito que a tradução e, mesmo, a compreensão do texto só se torna possível por essa substituição de *infinitis* por *in finitis*, porém tal hipótese só poderia ser comprovada por uma consulta direta no manuscrito que contém o registro original da obra. Por último, se pressupõe também que o *duabus* (ablativo ou dativo feminino de *duo*, isto é, ‘dois’) se refere a ‘duas intelecções distintas’. Por essas observações, é possível notar o quão complicada é a passagem em questão.

um juízo sobre a própria informação¹⁹.

A solução para o *argumento* é patente pelo que foi dito.

§ 2 – Demais excertos

1. “Quanto ao *primeiro*, se deve mostrar, em primeiro lugar, [i] que no homem há outro conhecimento que não o sensitivo; [ii] em segundo lugar, que no homem há outro conhecimento que não o intelectivo; [iii] em terceiro lugar, que no homem há todo o conhecimento sensitivo; [iv] em quarto lugar, que esses dois conhecimentos – o sensitivo e o intelectivo – são naturalmente ordenados no homem tanto por um ser anterior e outro posterior, como por um ser superior e outro inferior; [v] em quinto lugar, que dentre os conhecimentos sensitivos o último e mais inferior é aquele pelo qual a existência atual da coisa corporal sensível é conhecida; [vi] em sexto lugar, que há no homem esse conhecimento que experiencia a existência atual da coisa; [vii] em sétimo lugar, que esse conhecimento não é científico; [viii] em oitavo lugar, que esse conhecimento experimental da existência atual da coisa é o princípio, o fundamento e o gérmen de todo conhecimento científico; [ix] em nono lugar, que é preciso que haja uma tal potência germinante em toda criatura que possui um conhecimento científico – isto é, no homem e no anjo – ou, pelo menos, uma potência proporcional àquela, a qual é preciso que haja nos anjos”.

Circa primum primo est ostendendum quod in homine est alia cognitio a sensitiva; secundo, quod in homine est alia cognitio ab intellectiva; tertio, quod in homine est omnis cognitio sensitiva; quarto, quod istae duae cognitiones, sensitiva et intellectiva, sunt in homine naturaliter ordinatae ac per hoc secundum prius et posterius et secundum superius et inferius; quinto, quod inter cognitiones sensitivas illa est ultima et infima, per quam apprehenditur et cognoscitur actualis existentia rei corporalis sensibilis; sexto, quod talis cognitio, quae experitur actualement existentiam rei, est in homine; septimo, quod haec cognitio non est scientialis; octavo, quod haec cognitio experimentativa actualis existentiae rei est principium et fundamentum et seminarium omnis scientialis cognitionis; nono, quod in omni creatura habente scientialem cognitionem oportet ponere huiusmodi vim seminariam, pote in homine et in angelo, vel saltem vim aliquam proportionem huic habentem, qualem oportet ponere in angelis.

VITALIS DE FURNO. *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 1, 1. Ed. F.-M. Delorme, p. 156.

2. “Sobre o *segundo* principal – a saber, que o intelecto unido ao corpo entende o singular –, primeiro se deve saber que ‘singular’ é tomado de dois modos. Do primeiro modo, ele denomina a existência atual da coisa, à qual se segue o aqui e agora, de acordo com o qual ‘singular’ denomina o termo de uma operação. De outro modo, enquanto ‘singular’ denomina o grau natural de um indivíduo distinto do grau da natureza de outro indivíduo de mesma espécie, pois (como foi mostrado em outro lugar) a natureza nunca gera dois indivíduos de mesma espécie que participem dessa espécie segundo o mesmo modo e grau, assim como duas espécies também nunca participam igualmente da natureza do gênero.

Portanto, se ‘indivíduo’ for tomado do primeiro modo, eu digo que ele é conhecido pelo

¹⁹ Ao que parece, quanto à segunda parte desta questão – que busca, a saber, compreender se é possível para o intelecto conhecer muitos simultaneamente –, Vital de Furno adota a quarta posição, segundo a qual só se pode entender muitos simultaneamente enquanto eles são ligados em um só – ou seja, em um único universal (tal como ele exemplifica no início: uma relação ou um todo qualquer).

sentido particular e o sentido experiencia a sua atualidade. Ele também é conhecido pelo intelecto, no entanto, o intelecto não experiencia a sua atualidade de existência – de fato, esses dois [conhecer e experienciar] diferem muito, como ficará patente abaixo. Porém, se for tomado do segundo modo, eu digo que o sentido não o conhece nem apreende. De fato, se você apresentar duas coisas brancas ou duas coisas quentes ou duas coisas degustáveis muito similares, o sentido não apreende a diferença entre elas. Pelo contrário, ele julgará que elas participam igualmente daquela natureza, pois ele não apreende senão as diferenças grandes e notáveis. Porém, o intelecto, como que silogizando, conclui: [i] que a natureza se desdobra ao agir; [ii] que todos os indivíduos naturalmente produzidos participam da natureza da espécie de um modo individual e singular e, mesmo, duas frutas em uma árvore nunca possuem a mesma aparência ao ar livre”.

Circa secundum principale, quod scilicet intellectus coniunctus corpori intelligit singulare, primo est sciendum quod singulare duobus modis accipitur: primo modo ut dicit actualement rei existentiam, ad quam sequitur hic et nunc secundum quod singulare dicit terminum operationis; alio modo secundum quod singulare dicit gradum distinctum naturalem unius individui a gradu naturae alterius individui eiusdem speciei, eo quod, sicut alias fuit ostensum, nunquam natura generat duo individua eiusdem speciei secundum eundem modum et gradum participantia illam speciem, sicut nec duae species nunquam aequaliter participant naturam generis.

Si ergo individuum accipiatur primo modo, dico quod cognoscitur a sensu particulari et sensus suam actualitatem experitur; cognoscitur etiam ab intellectu, sed tamen intellectus suam actualitatem existentiae non experitur: haec enim duo multum differunt, ut patebit infra. Si autem accipiatur secundo modo, dico quod sensus ipsum non cognoscit nec apprehendit. Si enim proponas duo alba vel duo calida vel duo gustabilia multum similia, sensus eorum differentiam non apprehendet, immo iudicabit ea aequaliter participare naturam illam, eo quod non apprehendit nisi differentias magnas et notabiles. Intellectus autem quasi syllogizando concludit quod natura se explicat in agendo, quod omnia individua naturaliter producta individuo modo et singulari participant naturam speciei, et etiam duo poma in una arbore nunquam habent eundem aspectum ad caelum.

VITALIS DE FURNO. *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 1, 2. Ed. F.-M. Delorme, p. 163-4.

3. “Portanto, voltando àquilo que eu comecei acima, digo que, quando existe um sentido particular, o intelecto unido atinge por apreensão a atualidade da existência da coisa sensível singular ou, pelo menos, se ele se voltar [para o sentido], pode atingi-la. Mas, o sentido particular apreende essa atualidade de outra maneira, pois ele o faz conhecendo e experienciando a própria atualidade, não somente tal como ela é pela espécie no olho ou em outro sentido, mas, pelo contrário, ele também a atinge tal como ela é fora [da alma], na sua natureza própria, como que por um toque espiritual, e é a isso que se chama ‘experienciar’. Porém, o intelecto atinge diretamente essa mesma atualidade tal como ela é no sentido já que ele apreende diretamente a própria sensação ou o próprio movimento que o sensível faz enquanto presente e existente em ato no sentido particular. E é nessa sensação e por ela, a qual não pode ser senão a partir de um sensível presente em ato, que ele conhece a atualidade do sensível extrínseco. No entanto, ele não estende o seu olhar como que de modo tátil sobre aquela atualidade do sensível tal como ele é fora [da alma] na medida em que ela é fora [da alma], mas somente na medida em que ela é no próprio ato do sentido. E, por isso, o sentido conhece e experiencia essa atualidade, mas o intelecto somente a conhece”.

Revertendo igitur ad ea quae superius inchoavi, dico quod intellectus coniunctus, actu existente sensus particularis, apprehensione attingit actualitatem existentiae cuiuslibet rei sensibilis

O conhecimento intelectual do singular

singularis vel saltem, si convertat se, attingere potest. Sed aliter huiusmodi actualitatem apprehendit sensus particularis, quia cognoscendo et experiendo ipsam actualitatem, non solum ut est per speciem in oculo vel in alio sensu, immo etiam attingit eam ut est extra in natura propria, quasi quodam tactu spirituali, et hoc vocatur experiri. Intellectus autem directe eandem actualitatem, ut est in sensu, attingit, pro eo quod apprehendit directe ipsam sensationem seu motionem quam facit sensibile ut praesens et actu existens in sensu particulari, et in illa et per illam sensationem, quae non potest esse nisi a sensibili praesente actu cognoscit actualitatem sensibilis extrinseci; non tamen extendit aspectum quasi modo tactivo supra huiusmodi illam actualitatem sensibilis ut est extra secundum quod est extra, sed solum secundum quod est in ipso actu sensus; et ideo sensus cognoscit et experitur huiusmodi actualitatem, intellectus autem solum cognoscit.

VITALIS DE FURNO. *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 1, 3, 2. Ed. F.-M. Delorme, p. 179.

4. “(...) é abertamente patente que é impossível que o intelecto conheça o ser atual de uma coisa sensível enquanto ela é uma coisa assinalada fora [da alma] senão enquanto ele é conjugado e unido ao sentido particular, assim como o Sol também não pode gerar um fruto senão enquanto a sua virtude se une à virtude de uma tal árvore. Portanto, se aquilo que é recebido é recebido pelo modo do recipiente e a virtude sensitiva particular é determinada e particularizada, é necessário que a ação do intelecto seja contraída e determinada enquanto ele conhece a existência atual da coisa sensível fora [da alma].

E eu entendo essa determinação e contração, primeiro, pela parte do órgão. Pois o intelecto, ao conhecer a verdade ou a razão do universal, não a conhece no pé nem na orelha, mas em si e por si, sem determinação com respeito a qualquer órgão. Mas, enquanto ele intelige o ser atual extrínseco desta coisa sensível assinalada, ele é contraído com respeito a um órgão – não que ele se utilize do órgão assim como a virtude visível, mas porque ele não o conhece senão enquanto é sob o sentido ou na própria [virtude] sensitiva. Donde o intelecto, ao conhecer esta visão particular deste branco assinalado enquanto ele é em ato, conhece este branco assinalado enquanto ele é em ato na realidade fora [da alma]. O intelecto ao especular não pode conhecer ou ter ciência desta coisa assinalada sensível em ato na realidade fora [da alma] de outra maneira nem em outro lugar senão na própria visão ou pela própria visão, como é patente no raciocínio precedente. E, já que a visão é em um órgão determinado, o intelecto não será senão neste olho enquanto assim conhece. E eu digo o mesmo com respeito a todos os outros sentidos particulares.

Essa determinação e contração também diz respeito à operação. Pois, assim como a ação do Sol na geração de um fruto é contraída pela ação desta árvore e tornada uma única [operação] em número, assim também a ação do intelecto, ainda que seja universal, enquanto é unida à ação do sentido, como foi dito, é contraída no referido conhecimento e tornada uma única [operação] em número com ela, a qual é denominada a partir da ação do sentido, de maneira que ela seja dita mais sensação do que intelecção, muito embora ‘sensação’ não seja o nome próprio dessa ação composta – mas ela pode ser dita ‘conhecimento particular’. E tanto a ação do sentido e do intelecto é uma única na referida apreensão da atualidade da existência da coisa, que a ação do intelecto acerca dessa existência da coisa atual não pode ser separada do sentido particular, assim como o Sol também não pode gerar um fruto senão enquanto está conjugado à virtude desta árvore. E, assim como, cessada a ação da árvore acerca do fruto (por exemplo, porque chegou ao fim o amadurecimento), a virtude do Sol pode fazer com aquele fruto muito a que não se estendia a virtude da árvore (mesmo que ela tenha sido necessária para a geração do fruto); da mesma maneira, cessado o conhecimento do sentido acerca da atualidade da existência da coisa exterior assinalada (a qual o intelecto não atingia senão enquanto era unido ao sentido), o intelecto pode com ele fazer muito – por exemplo, compondo, dividindo, conhecendo de que quiddidade, de que gênero ou de que propriedade aquilo é. E ele pode

fazer tudo isso sem ter o conhecimento da existência atual daquilo, a qual cessara no intelecto quando cessou no sentido, assim como o Sol gera vermes ou outras coisas a partir de um fruto consumido. Disso fica patente que o próprio conhecimento da coisa sensível particular exterior é a raiz de todos os conhecimentos naturais e, por consequência, de toda ciência, do modo como foi dito acima”.

(...) aperte patet quod impossibile est quod intellectus cognoscat esse actuale rei sensibilis ut est res signata extra nisi dum unitur et coniungitur sensui particulari, sicut nec sol potest generare pomum nisi dum sua virtus coniungitur virtuti talis arboris. Ergo si quod recipitur [recipitur] per modum recipientis et virtus sensitiva particularis est determinata et particularizata, necesse est quod actio intellectus contrahatur et determinetur, dum cognoscit actualem existentiam rei sensibilis extra.

Et intelligo hanc determinationem et contractionem primo ex parte organi; nam intellectus in cognoscendo veritatem vel rationem universalis non cognoscit eam in pede nec in aure, sed in se et per se, absque determinatione ad aliquod organum; sed dum intelligit esse actuale extrinsecum huius rei sensibilis signatae, contrahitur ad organum, non quod utatur organo sicut virtus visiva, sed quia non cognoscit ipsum nisi ut est sub sensu seu in ipsa sensitiva. Unde intellectus cognoscendo hanc particularem visionem huius signati albi ut actu est, cognoscit hoc album signatum ut actu est in re extra, nec aliter nec alibi quam in ipsa visione vel per ipsam visionem potest intellectus speculando cognoscere aut scire hanc rem signatam sensibilem actu esse in re extra, ut patet in ratione praecedenti; et quia visio est in organo determinato, intellectus sic cognoscens non erit nisi in hoc oculo. Et idem dico respectu omnium aliorum particularium sensuum.

Est etiam haec determinatio et contractio respectu operationis, quia sicut actio solis in generatione fructus per actionem huius arboris contrahitur et efficitur una numero, sic actio intellectus, quantumcumque sit universalis, ut tamen coniungitur actioni sensus, ut dictum est, in praedicta cognitione contrahitur et efficitur una numero cum ea, a sensus actione denominata, ut magis dicatur sensatio quam intellectio, quamvis sensatio non sit nomen proprium talis actionis compositae, sed potest dici cognitio particularis. Et in tantum est una actio sensus et intellectus in praedicta apprehensione actualitatis existentiae rei, quod actio intellectus circa huiusmodi existentiam rei actualem non potest a sensu particulari separari, sicut nec sol potest generare pomum nisi ut unitur virtuti huius arboris; et sicut cessante actione arboris circa fructum, pote quia est in termino maturationis, de illo fructu potest multa facere virtus solis, ad quae se non extendebat virtus arboris, licet ad generationem fructus fuerit necessaria, sic cessante cognitione sensus circa actualitatem existentiae rei exterioris signatae, ad quam intellectus non attingebat nisi ut coniunctus sensui, potest de illa intellectus multa facere, pote componendo, dividendo, cognoscendo, cuius quidditatis, cuius generis vel cuius proprietatis sit. Et ista potest facere non habendo cognitionem de eius actuali existentia, quae cessavit in intellectu quando cessavit in sensu, sicut sol generat vermes vel alia ex fructu consummato. Ex quo patet quod ipsa cognitio rei sensibilis particularis exterioris est radix omnium cognitionum naturalium et per consequens omnis scientiae modo superius dicto.

VITALIS DE FURNO. *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 1, 2, 1. Ed. F.-M. Delorme, p. 169-70.

5. “Disso se vê que se requer a espécie inteligível no intelecto por duas razões. Uma é que, se a coisa inteligida for corporal, a espécie do sentido e da imaginação não pode mover o intelecto devido à sua materialidade e desproporção, já que ambas [aquelas virtudes] são corporais. E, por isso, é necessário que se faça dela uma abstração ou, para que eu diga melhor, uma multiplicação da espécie inteligível na virtude do lume do intelecto agente. E o intelecto unido necessita de uma tal espécie – abstraída ou multiplicada dessa maneira da espécie que é na [virtude] imaginativa – para inteligir as coisas corporais. Em segundo lugar, se requer a espécie devido à ausência do objeto. E o intelecto unido necessita de uma tal

O conhecimento intelectual do singular

espécie tanto com respeito aos materiais, como aos imateriais (...).

Portanto, digo que o intelecto entende tanto os universais, como os particulares, por uma espécie informante – por uma espécie os particulares e por outra os universais, como foi mostrado na questão anterior. Tal espécie, tanto com respeito ao singular, como com respeito ao universal, o intelecto colige, por vezes, da própria sensação e por ela ele entende que a coisa particular fora [da alma] é em ato na realidade fora [da alma]. Porém, acabado o ato de sentir no sentido particular, a espécie da própria sensação corporal decerto permanece no intelecto. Mas ela não dá ao intelecto a certeza da atualidade da existência da coisa fora [da alma], mas decerto o intelecto tem ciência de haver apreendido tal atualidade. Porém, ele não pode saber de outra maneira se ela não é, senão pela sensação existente em ato. Ele também colige a espécie inteligível da própria espécie da coisa singular, tal como ela é no sentido para conhecer. Mas por essa espécie ele não conhece que a coisa é em ato, mesmo com ela presente no sentido, mas somente conhece o singular absolutamente, tal como a imagem de Pedro não me conduz ao conhecimento sobre se Pedro é em ato ou não, mas [me conduz] ao conhecimento de Pedro simplesmente e nem esta palavra ‘César’ significa que César é em ato ou que não é, mas [significa] César absolutamente. Assim, também, nem a espécie que é no sentido particular, nem aquela que é na imaginação ou no intelecto dá certeza, enquanto espécie, acerca da atualidade da existência da coisa, tal como foi mostrado na questão anterior. Em terceiro lugar, o intelecto também colige uma espécie para conhecer o singular a partir da própria imaginação. E isso enquanto o sentido não é em ato ou enquanto o intelecto não atenta para a sensação. Isso ocorre de tal maneira que o intelecto colija a espécie para conhecer o singular a partir de três raízes: de um modo, da própria sensação, enquanto a sensação ou o próprio ato de sentir existe – e, por essa espécie, o intelecto conhece que a coisa singular existe em ato; em segundo lugar, da espécie enquanto ela informa o sentido – e, por ela, o intelecto nunca conhece que o singular é em ato, mas somente tal como uma imagem conduz ao conhecimento da coisa absolutamente, dessa maneira essa espécie conduz ao conhecimento do singular simplesmente enquanto é singular; decerto, já que, por vezes, o intelecto não se volta para as sensações e as espécies não permanecem no sentido, o intelecto também colige uma espécie da memória sensitiva ou da própria imaginação, se não houver um sentido em ato para conhecer o singular.

De todas essas espécies – ou seja, da sensação, da espécie da coisa sensível tal como é no sentido, tal como é na imaginação – o intelecto colige uma espécie da coisa universal, a saber, enquanto que, sendo ele uma virtude reflexiva e reunidora, ao conhecer a própria sensação imediatamente, ele conhece a quiddidade da sensação universal ou, ao conhecer a coisa particular pela espécie que ele colige do sentido ou da imaginação, ele imediatamente considera aquela coisa sob a razão do universal. Tal como, ao entender esta cor, ele considera a cor absolutamente pela espécie da cor nele feita. De fato, assim a espécie inteligível pode, pela virtude do intelecto, ser multiplicada no intelecto a partir da espécie que é no sentido, bem como da espécie que é na [virtude] imaginativa”.

Ex hoc apparet quod species intelligibilis requiritur in intellectu propter duo: unum est, si res intellecta sit corporalis, quia species sensus nec imaginativae, cum ambae sint corporales, propter suam materialitatem et improportionem non possunt movere intellectum, et ideo est necesse ut fiat ab ea abstractio seu, ut melius dicam, multiplicatio speciei intelligibilis in virtute luminis intellectus agentis; et tali specie sic abstracta seu multiplicata a specie quae est in imaginativa indiget intellectus coniunctus ad intelligendum res corporales. Secundo, requiritur species propter obiecti absentiam et tali specie indiget intellectus coniunctus tam respectu materialium quam immaterialium (...).

Dico ergo quod intellectus per speciem informantem intelligit tam universalia quam particularia et alia specie particularia et alia universalia, ut ostensum fuit in praecedenti

quaestione. Quam quidem speciem tam respectu universalis quam respectu singularis intellectus colligit quandoque ex ipsa sensatione et per illam intelligit rem extra particularem esse actu in re extra. Desinente autem actu sentiendi in sensu particulari, bene remanet species in intellectu ipsius sensationis corporalis; sed non facit certitudinem in intellectu de actualitate existentiae rei extra, sed bene scit intellectus apprehendisse talem actualitatem. Utrum autem non sit, non potest aliter scire nisi per sensationem existentem actu. Colligit etiam speciem intelligibilem ab ipsa specie rei singularis, ut est in sensu ad cognoscendum; sed per illam speciem non cognoscit rem actu esse, etiam sensu praesente, sed solum singulare absolute, sicut imago Petri non ducit me in cognitionem utrum Petrus actu sit vel non, sed in cognitionem Petri simpliciter, nec haec dictio «Caesar» significat Caesarem actu esse vel non esse, sed Caesarem absolute; sic nec species quae est in sensu particulari nec illa quae est in imaginatione vel in intellectu certificat in quantum species de actualitate existentiae rei, sicut est ostensum in praecedenti quaestione. Colligit etiam tertio intellectus speciem ad cognoscendum singulare ab ipsa imaginatione; et hoc dum sensus actu non est vel dum intellectus sensationem non advertit. Ut sic ex tribus radicibus intellectus colligat speciem ad cognoscendum singulare: uno modo ab ipsa sensatione, ut sensatio seu actus sentiendi actu existit, et per illam speciem cognoscit intellectus rem singularem actu existere; secundo a specie ut informat sensum, et per illam nunquam cognoscit singulare esse actu, sed solum sicut imago ducit in cognitionem rei absolute, sic et ista species ducit in cognitionem singularis simpliciter ut singulare est; verum quia intellectus non aliquando se convertit ad sensationes nec species remanent in sensu, ideo a memoria sensitivae vel ab ipsa imaginatione etiam colligit intellectus speciem, si sensus actu non fuerit ad cognoscendum singulare.

Ab omnibus istis speciebus, a specie rei sensibilis ut est in sensu, ut est in imaginatione, colligit speciem rei universalis intellectus, dum scilicet cognita ipsa sensatione immediate, cum sit virtus reflexiva et collativa, cognoscit quidditatem sensationis universalis vel, cognita re particulari per speciem quam colligit ex sensu vel imaginatione, immediate considerat illam rem sub ratione universalis: ut, intelligendo hunc colorem, considerat colorem absolute per speciem coloris in eo factam. Sic enim potest virtute intellectus multiplicari species intelligibilis in intellectu a specie quae est in sensu sicut a specie quae est in imaginativa.

VITALIS DE FURNO. *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 2, 3. Ed. F.-M. Delorme, p. 210-1.

11. João Duns Escoto (c. 1265 – 1308)

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

Ordinatio II, d. 3, p. 2.

(IOANNES DUNS SCOTUS. *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, q. 2. Ed. Comissão Escotista, pp. 552-4).

Questão 2.

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

(...).

[II. Resposta própria à questão.

A. Sobre a distinção da intelecção.]

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

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

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

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

[321] E, para que eu use palavras breves, chamo a primeira de ‘abstrativa’ – a qual é da própria quiddidade, enquanto abstrai da existência atual e da não existência. A segunda – a saber, que é da quiddidade da coisa de acordo com a sua existência atual (ou, que é da coisa presente de acordo com uma tal existência) – chamo de ‘intelecção intuitiva’. Não enquanto ‘intuitiva’ se distingue de ‘discursiva’ – de fato, assim alguma ‘[intelecção] abstrativa’ também é intuitiva –, mas simplesmente ‘intuitiva’, daquele modo pelo qual dizemos que se intui a coisa tal como ela é em si.

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

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

§ 2 – *Quaestiones quodlibetales*, q. 13, nn. 27-40

Questões quodlibetais.

(IOANNES DUNS SCOTUS. *Quaestiones quodlibetales*, q. 13, nn. 27-40. Ed. Felix Alluntis, pp. 455-62).

Questão 13.

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

Tradução de Gustavo B. V. de Paiva.

(...).

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

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

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

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

[29] Em segundo lugar, prova-se o mesmo. Pois o que quer que seja da perfeição

no conhecimento pode competir mais ao conhecimento intelectual do que ao sensitivo. Ora, poder atingir um objeto em si realmente é da perfeição em todos os casos em que não se vilifique a potência daquele que atinge devido à imperfeição do objeto. Portanto, o intelecto pode ter um ato pelo qual atinja dessa maneira o objeto na sua existência real – pelo menos, aquele objeto que é mais nobre do que tal intelecto ou igualmente nobre. E, se isso for concedido para o nosso intelecto – a saber, que ele pode ter um tal ato de conhecimento pela qual atinja a coisa como existente em si – pela mesma razão se pode concedê-lo para qualquer objeto, pois o nosso intelecto é em potência com respeito à qualquer inteligível.

[30] Argumenta-se contra essa distinção.

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

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

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

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

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

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

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

termo.

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

(...).

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

(...)

§ 3 – Demais excertos

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

Aliter exponitur quod in phantasia confusum est substantia cum accidentibus, vel multa accidentia mutuo se contrahentia. Intellectus intelligendo universale, abstrahit quodcumque illorum. Intelligendo tandem ut intelligat singulare, scilicet naturam quae est haec, non in quantum haec, sed cum accidentibus propriis huic, componit subiectum cum accidentibus. Et ita terminus a quo et ad quem reflexionis est confusum, et in medio est distinctum. Unde dicitur

O conhecimento intelectual do singular

quod non tantum sunt aliqua secundae intentionis condiciones singularis experimentia, ut 'singulare', 'suppositum' etc., sed etiam aliqua primae intentionis, ut 'individuum', 'unum numero', 'incommunicabile' etc. Natura igitur intelligitur determinata istis, et est conceptus non simpliciter simplex, ut ens, nec etiam simplex quiditativus, ut homo, sed tantum quasi per accidens, ut homo albus, licet non ita per accidens. Et iste est determinatior conceptus ad quem devenimus in vita ista. Nam ad nihil devenimus cui ratione sua in quantum a nobis concipitur, contradictorie repugnet alteri inesse. Et sine tali conceptu numquam concipitur singulare distincte.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis VII*, q. 15, n. 32. Ed. St. Bonaventure, pp. 305-6.

2. “(...) nenhum conceito real é causado no intelecto do peregrino naturalmente senão por aqueles que são naturalmente os motores do nosso intelecto. Mas, aqueles são o fantasma – ou o objeto reluzindo no fantasma – e o intelecto agente. Portanto, nenhum conceito simples naturalmente é feito no nosso intelecto senão aquele que pode ser feito pela virtude destes [a saber, o fantasma e o intelecto agente]”.

(...) nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*, d. 3, q. 1-2, n. 35. Ed. Vaticana, vol. 3, p. 21.

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

Porém, há um outro ato de inteligir, que, no entanto, não experimentamos tão certamente em nós, mas que é possível. Este é aquele que, a saber, precisamente é do objeto presente enquanto presente e existente enquanto existente. Isso se prova. Pois absolutamente toda perfeição do conhecimento que pode competir à potência cognitiva sensitiva pode eminentemente competir à potência cognitiva intelectual. Ora, de fato, é da perfeição no ato de conhecer, enquanto há um conhecimento, atingir perfeitamente o primeiro conhecido. Porém, ele não é perfeitamente atingido quando não é atingido em si, mas somente em uma similitude diminuída ou dele derivada. Porém, a [potência] sensitiva possui essa perfeição no seu conhecimento, pois ela pode atingir o objeto em si, enquanto existente e enquanto é presente na sua existência real, não só o atingindo diminuídamente em uma perfeição diminuída. Portanto, essa perfeição compete à [potência] intelectual ao conhecer. Mas isso não poderia competir a ela, se não conhecesse o existente e enquanto é presente na existência própria ou em um objeto inteligível que o contém eminentemente, com o que não nos preocupamos no presente.

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

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

(...) distinguitur de duplici actus intellectus, et hoc loquendo de simplici apprehensione sive intellectione obiecti simplicis; unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti non realiter praesentis sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia sive quidditates rerum intelligimus aequae, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito sive non, et ita de praesentia et absentia. Et etiam hoc probatur a posteriori, quia scientia conclusionis vel intellectus principii aequae in intellectu manet re existente et non existente, praesente vel absente; et aequae potest haberi actus sciendi conclusionem et intelligendi principium; ergo aequae potest haberi intellectio extremi illius, a quo dependet illud intelligere complexum conclusionis vel principii; iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad scire conclusionis et ad intelligere principii, potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit obiectum ab existentia et non existentia, praesentia et absentia.

Alius autem actus intelligendi est, qui tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis; possibilis tamen est; talis qui, scilicet, praecise sit obiecti praesentis ut praesentis et existentis ut existentis. Hoc probatur: quia omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminenter competere potentiae cognitivae intellectivae; nunc autem perfectionis est in actu cognoscendi, ut cognitio est, perfecte attingere primum cognitum; non autem perfecte attingitur, quando non in se attingitur, sed tantummodo in aliqua diminuta vel derivata similitudine ab ipso; sensitiva autem habet hanc perfectionem in cognitione sua, quia potest obiectum attingere in se, ut existens et ut praesens est in existentia reali, et non tantum diminute attingendo ipsum in quadam perfectione diminuta; ergo ista perfectio competit intellectivae in cognoscendo; sed non posset sibi competere, nisi cognosceret existens et ut in existentia propria praesens est, vel in aliquo obiecto intelligibili eminenter ipsum continente, de quo non curamus ad praesens.

Talem autem actum cognitionis de existente ut existens et praesens est, habet angelus de se; non tantum enim intelligit Michael se eo modo quo intelligeret Gabrielem, si Gabriel annihilaretur, intellectione scilicet abstractiva, sed intelligit se ut existentem, et ut existentem eumdem sibi; sic etiam intelligit suam intellectionem si reflectatur super eam, non solum considerando intellectionem sicut quoddam obiectum abstractum ab existentia et non existentia, quia sic intelligit intellectionem alterius angeli, si nulla intellectio eius esset, sed intelligit se intelligere, hoc est, intellectionem sibi inexistente; ergo ista intellectio possibilis

O conhecimento intelectual do singular

angelo est possibilis simpliciter intellectivae nostrae, quia promittitur nobis quod erimus aequales angelis; ista, inquam, intellectio potest proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei ut existentis et praesentis.

Ex ista distinctione ad propositum: Actus beatificus intellectus non potest esse cognitio abstractiva, sed necessario intuitiva, quia abstractiva est aequae existentis, et non existentis, et sic beatitudo potest esse in obiecto non existente, quod est impossibile; abstractiva etiam posset haberi, licet obiectum non attingatur in se, sed in similitudine, beatitudo autem numquam habetur nisi ipsum obiectum beatificum immediate in se attingatur, et hoc est quod aliqui vocant, et bene, ipsam intellectionem intuitivam visionem facialem; et accipitur ab Apostolo, I ad Cor. 13: “Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem”.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, nn. 18-21. Ed. Alluntis, pp. 212-5.

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

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

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

Ad quaestionem ergo dico, quod anima separata potest acquirere cognitionem obiecti prius ignoti, et hoc tam de cognitione abstractiva, quam intuitiva. Rationes istorum terminorum alias dictae sunt. Primum probo, quia actiuo sufficienti, et passiuo sufficienti sufficienter approximatis, potest sequi effectus (...).

Per istam rationem probatur secundum, scilicet de cognitione intuitiva: nam causae illius sufficientes, sunt obiectum in actuali existentia praesens, et intellectus agens, et possibilis: haec omnia possunt concurrere, et ita vt videtur, probatur quod necesse est rem ipsam immediate sufficere ad cognitionem intellectualem habendam de ipsa: quia solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam obiecti; quia phantasma repraesentat rem existentem, vel non existentem, praesentem, vel non praesentem: et per consequens per ipsum non potest haberi cognitio de re vt existente, et in propria existentia praesente: talis autem cognitio, quae dicitur intuitiva, potest esse intellectiva; alioquin intellectus non esset certus de aliqua existentia alicuius obiecti.

Sed nec ista intuitio intellectiva, vel intellectio intuitiva haberi potest per speciem praesentem, quia illa repraesentat rem indifferenter existentem, vel non existentem; praesentem, vel non praesentem (...).

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opus oxoniense IV*, d. 45, q. 2, nn. 12-3. Ed. Wadding, vol. 10, p. 182.

5. “Porém, falando do conhecimento intuitivo – que é sobre a natureza ou sobre o singular, pois diz respeito à existência atual –, digo que ela é ou perfeita, que é acerca do objeto

enquanto presencialmente existente ou, então, imperfeita, que é uma opinião sobre o futuro ou a memória do passado (...).

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

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

Loquendo tamen de cognitione intuitiva, quae est de natura, vel de singulari, vt concernit actualem existentiam: Dico quod illa, vel perfecta, qualis est de obiecto vt praesentialiter existens: vel imperfecta, qualis est opinio de futuro, vel memoria de praeterito (...).

(...). *Oportet igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, vt existentia sunt, cognoscendas, habere aliqua obiecta in se praesentia, vt possint in se intuitiue cognosci, et videri: et hoc non potest fieri in proprio genere, nisi ipsis rebus in se secundum suam existentiam praesentibus: et ita illa cognitio intuitiva in genere proprio actualis, vel habitualis, non potest dari illi animae de omnibus (...). Similiter quantum ad intuitivam imperfectam, quae reliquitur ex ista perfecta: quia de talibus pluribus perfecte intuitiue cognitio derelictae sunt plures memoriae, quibus cognoscuntur illa obiecta quantum ad conditiones existentiae, non vt praesentia, sed vt praeterita (...).*

(...) *ita etiam praesente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio: vna abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quidditatis, vt quidditas est, a specie in phantasmate, quae repraesentat obiectum absolute, non vt existit hic, et nunc, vel tunc: et alia potest esse in intellectu cognitio intuitiva, quae cooperatur intellectui, et ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memoria intellectiva, quae sit non quidditatis absolute, sicut fuit in alia, sed cogniti vt existens, quando in praeterito apprehendebatur, vt praeteriit. Hoc modo Christus per experientiam didicisse dicitur multa, hoc est per cognitiones intuitivas, id est, illorum cognitorum quantum ad existentiam, et per memorias derelictas ab eis.*

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opus oxoniense* III, d. 14, q. 3, nn. 6-7. Ed. Wadding, vol. 7, pp. 305-6.

12. Nicolau de Autrécourt (c. 1300 – 1369)

§ 1 – *Prima epistola ad Bernardum*

Primeira carta a Bernardo.

(NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Prima epistola ad Bernardum*. Ed. L. M. de Rijk, pp. 46-57).

1. Afetuosíssimo padre, frade Bernardo, com toda a reverência que devo exibir ao senhor pelos méritos, que assim o exigem, dos Frades, gostaria na presente carta de explicar dúvidas, ou melhor, tal como parece a alguns, patentes inconveniências que parecem se seguir dos seus ditos, enquanto que, pela sua dissolução, parece a mim e a outros ser mostrada mais claramente a verdade. De fato, li as proposições que se seguem em um escrito que o senhor leu na escola dos Frades menores, o qual o senhor concedeu como verdadeiro a todo aquele que quisesse tê-lo.
2. A primeira [proposição], que é proposta pelo senhor no primeiro [livro] das *Sentenças*, dist. 3, q. 4, é esta: “a notícia intuitiva clara é aquilo pelo que julgamos que a coisa é, quer ela seja, quer não seja”. A segunda proposição do senhor, que é proposta no local supracitado, é a seguinte: “‘o objeto não é, portanto não é visto’ – não vale a consequência; nem esta: ‘isto é visto, portanto isto é’”. Pelo contrário, em ambos há falácia, assim como nessas consequências: “Há uma opinião sobre César, portanto César é”; “César não é, portanto não há uma opinião sobre César”. A terceira proposição, proposta no mesmo lugar, é esta: “a notícia intuitiva não requer necessariamente a coisa existente”.
3. Dessas todas, eu infiro uma quarta proposição segundo a qual “toda aparência que temos em nós da existência dos objetos fora pode ser falsa” – pois, segundo o senhor, pode haver [tal aparência] quer o objeto seja, quer não seja. E há uma outra proposição que é a quinta e que é a seguinte: “na luz natural não podemos ser certos sobre quando a aparência em nós da existência dos objetos fora é verdadeira ou falsa”, pois, como o senhor diz, ela representa uniformemente que a coisa é, quer ela seja, quer não seja.

4. E, assim, já que quando alguém propõe um antecedente deve propor o conseqüente que se infere daquele antecedente por uma conseqüência formal, segue-se que, pelo senhor não ter certeza da evidência da existência dos objetos fora, o senhor também tem que conceder tudo que se segue disso. É patente que o senhor não tem certeza da evidência dos objetos do sentido, pois ninguém tem certeza de um conseqüente em virtude de uma conseqüência na qual manifestamente se comete uma falácia. Mas, isso é o que ocorre aqui, pois, de acordo com o senhor, nisto há um falácia: “o branco é visto; então o branco é”. Portanto.

5. Mas talvez o senhor dirá – como, parece-me, o senhor queria indicar em uma disputa junto aos Pregadores – que, embora quando a visão vem a ser ou é conservada por uma causa sobrenatural não se possa inferir dessa visão que o objeto visto é, mesmo assim quando ela vem a ser precisamente por causas naturais (com a concorrência da influência geral do Primeiro Agente), então pode-se inferi-lo.

6. Contra. Quando de um antecedente, vindo ele a ser por um agente, não se pode inferir um conseqüente por conseqüência formal e evidente, tampouco se poderá inferir esse conseqüente daquele antecedente quando este último vier a ser pelo que quer que seja. Essa proposição é patente por um exemplo e por um raciocínio. Por um exemplo: da mesma maneira, se a brancura viesse a ser pelo agente A e não se pudesse formalmente inferir “a brancura é, portanto a cor é”, tampouco se poderia fazê-lo se ela viesse a ser por qualquer outro agente. Isso é patente, também, por um raciocínio, pois o antecedente em si não é variado, o que quer que seja aquilo pelo que ele venha a ser – nem tampouco a coisa significada pelo antecedente [o é].

7. Igualmente. Já que não se pode inferir evidentemente daquele antecedente mediante uma notícia intuitiva “portanto a brancura é”, então é preciso adicionar algo ao antecedente, a saber, aquilo que o senhor indicou acima, a saber, que a brancura não vem a ser e nem é conservada sobrenaturalmente. Mas, disso, manifestamente se chega ao proposto, pois quando alguém não é certo quanto a um conseqüente senão mediante um antecedente acerca do qual não há certeza evidente sobre se tudo é tal como ele significa – pois isso não é conhecido pelos

termos, nem pela experiência, nem é deduzido destes, mas somente se crê nisso – , não se é certo evidentemente sobre o consequente. Assim o é se aquele antecedente for considerado com a sua modificação, como é claro para qualquer um. Portanto etc.

8. Igualmente. De acordo com essa resposta, quem infere daquele antecedente sem a adição daquela modificação, infere mal. Mas os filósofos, como Aristóteles e outros, não adicionavam isso ao antecedente, já que não criam que Deus pudesse impedir o efeito das causas naturais. Portanto, segue-se que eles não eram certos da existência das coisas sensíveis.

9. Igualmente. Pergunto ao senhor se conhece todas as causas naturais que há e que é possível que haja e quantas poderia haver. E de que modo o senhor sabe evidentemente, com uma evidência reduzida à certeza do primeiro princípio, que há algo que possa ser feito sem implicar uma contradição e que, no entanto, não pode ser feito senão por Deus. Sobre isso eu de boa vontade gostaria de me certificar com a certeza descrita.

10. Igualmente. O senhor diz que a notícia intuitiva imperfeita pode naturalmente ser da coisa não existente. Ora, pergunto, sobre a sua notícia intuitiva, como o senhor é certo, pela evidência descrita, quando ela é perfeita até um grau no qual ela não possa ser naturalmente de uma coisa não existente. Também quero ser ensinado sobre isso.

11. Portanto, é claro assim, parece-me, que dos seus ditos se segue que o senhor tem que dizer que não é certo da existência dos objetos dos cinco sentidos. Mas, o que é mais grave ainda de se poder sustentar: o senhor tem que dizer que não é certo dos seus atos, por exemplo, que o senhor vê, que o senhor ouve – o senhor tem, até mesmo, que dizer que não é certo que algo lhe apareça ou lhe apareceu –, pois (no local supracitado, no primeiro [livro] das *Sentenças*, dist. 3) o senhor diz que o nosso intelecto não possui notícia intuitiva dos nossos atos. E o senhor o prova por este meio: “Toda notícia intuitiva é clara. Mas a notícia que o nosso intelecto tem dos nossos atos não é clara. Então etc.”. Ora, de acordo com isso, argumento assim: aquele intelecto que não é certo da existência das coisas de cuja existência ele possui a notícia mais clara, tampouco será certo daquelas de que ele possui uma notícia menos clara. Mas, como foi dito, o senhor não é certo da existência dos objetos dos

quais tem uma notícia mais clara do que [aquela] sobre seus próprios atos. Portanto.

12. E se o senhor disser que por vezes uma notícia abstrativa é tão clara quanto uma notícia intuitiva (por exemplo, “o todo é maior do que a sua parte”), isso de nada serve, pois o senhor diz expressamente que aquela notícia que temos dos nossos atos não é tão clara quanto a intuitiva e, no entanto, a intuitiva – pelo menos a imperfeita – não certifica naturalmente evidentemente (o que é patente pelo senhor). E, assim, segue-se evidentemente que o senhor não é certo da evidência de que o senhor aparece a si próprio e, por consequência, não é certo sobre se algo lhe aparece.

13. E, também, segue-se que o senhor não é certo sobre se uma proposição é verdadeira ou falsa, pois não é certo evidentemente sobre se há ou houve uma proposição. Melhor, segue-se que, se o senhor fosse interrogado, com respeito aos artigos da fé, sobre se o senhor crê neles, teria que dizer “tenho dúvidas”, pois o senhor não poderia ser certo quanto ao seu ato de crer, de acordo com os seus ditos. E o confirmo, pois se o senhor fosse certo do seu ato de crer isso seria ou mediante esse próprio ato de crer e, então, o ato reto e o ato reflexo seriam idênticos, o que o senhor não quer conceder; ou por outro ato e, então, de acordo com os seus ditos, o senhor não seria absolutamente certo, pois então não haveria mais contradição do que quando há uma visão da brancura e não há brancura.

14. Portanto, reunindo os seus ditos, se mostra que o senhor tem que dizer que não é certo acerca daquilo que é fora do senhor. E, assim, não sabe se é no céu ou na terra, no fogo ou na água. E, por consequência, não sabe se há hoje o mesmo céu que houve ontem, pois não sabe se houve um céu ou não. Assim, também, o senhor não sabe se há um Chanceler e um Papa – e, se é que os há, o senhor não sabe se eles são um homem num momento do tempo e outro homem em outro momento. Similarmente, não sabe o que diz respeito ao senhor mesmo, por exemplo: se tem uma cabeça, barba, cabelos e os demais. Disso se segue, com muito mais razão, que o senhor não é certo quanto àquilo que já passou, por exemplo: se leu, viu ou ouviu. Igualmente. Os seus ditos parecem conduzir à destruição da civilidade e da política, pois, se as testemunhas depõem sobre o que viram, não se segue: “vimos, então foi assim”. Igualmente. De acordo com isso, pergunto de que modo os Apóstolos eram certos de que Cristo havia padecido na cruz, que ressuscitou dos mortos e assim

quanto aos outros.

15. Sobre tudo isso peço que o seu intelecto se declare. E me admira muito o modo pelo que o senhor diz ser certo evidentemente de algumas conclusões mais ocultas – como sobre a existência do Primeiro Motor e os demais desse tipo – e, no entanto, não é certo disso que foi tratado aqui e de outros. Igualmente. É admirável, de acordo com os seus ditos, o modo pelo qual o senhor crê mostrar que o conhecimento seria distinto daquilo que é conhecido, sendo que o senhor nem é certo, de acordo com os seus ditos, de que há algum conhecimento, nem de que há quaisquer proposições; e, por consequência, nem de que haja quaisquer proposições contraditórias, já que – como mostrei – o senhor, de acordo com os seus ditos, não teria certeza da existência dos seus atos. E, além disso, o senhor não terá certeza nem acerca do seu intelecto e, assim, não saberá se o senhor é. E, parece-me, o que se segue da sua posição é mais absurdo do que [aquilo que se segue] da posição dos Acadêmicos. E, por isso, para evitar esses absurdos, eu sustentei, em disputas no salão da Sorbonne, que eu sou certo evidentemente acerca dos objetos dos cinco sentidos e acerca dos meus atos.

16. Eu concebo isso e muito mais contra os seus ditos – tanto mesmo que quase não haveria um fim nisso. Suplico, padre, que me ensine – a mim que, embora seja ignaro, desejo inquirir sobre notícia da verdade. Fique bem, Naquele que é Lume e No qual não há treva alguma.

§ 2 – Demais excertos

1. “Do precedente, fica patente que não é de maneira alguma verdadeira aquela proposição que diz: ‘o conhecimento intuitivo é da coisa existente enquanto existente e o abstrativo não, donde este é indiferente ao ser e ao não ser’. Como eu disse acima, qualquer conhecimento é da coisa existente, mas há nisso uma diferença, pois o intuitivo é da coisa existente sob um ser mais claro – e se, como se crê, Deus conhece todas as coisas o mais claramente, o nosso [conhecimento] intuitivo também pode ser dito abstrativo com respeito ao conhecimento de Deus, que seria dito absolutamente intuitivo”.

Ex praecedentibus apparet quod illa propositio non est omnino vera quae dicit: cognitio intuitiva est rei existentis ut existens et abstractiva non; unde est indifferens ad esse et non esse. Ut supradixi, quaelibet cognitio est rei existentis, sed in hoc est differentia, quia intuitiva

est rei existentis sub esse claro magis, et si Deus sic clarissime omnia cognoscat ut creditur, nostra intuitiva etiam posset dici abstractiva respectu cognitionis Dei, quae intuitiva simpliciter diceretur.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Exigit ordo*, p. 242, l. 23-9. Ed. O'Donnell.

2. “(...) e, por isso, ocorre de haver um outro modo de dizer, de maneira a que se diga que [o conhecimento abstrativo e intuitivo] se distinguem segundo algo [*secundum quid*] – segundo o claro e o menos claro. Pois o intuitivo é mais claro do que o abstrativo. Assim, primeiro, em uma ordem, se diria que o intelecto conhece mais claramente e, assim, de certo modo intuitivamente. E, havendo aquelas aparências vistas, não parece haver uma diferença senão quanto ao nome”.

(...) et ideo occurrit alius modus dicendi ut diceretur quod [abstractiva et intuitiva] distinguuntur secundum quid, secundum clarum et minus clarum, quia intuitiva est magis clara quam abstractiva; sic intellectus de primo ordine dicerentur clarius cognoscere, et ita quodammodo intuitive, et his apparentiis visis non videtur differentia nisi in nomine.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Exigit ordo*, p. 264, l. 23-7. Ed. O'Donnell.

3. “Argumento assim: o intelecto é certo de tudo aquilo que é evidente para ele e evidente em última instância, ou seja, daquilo de acordo com o ato dos sentidos. Ora, a aparência de tudo aquilo que aparece propriamente é somente aquela no ato dos sentidos. De outra maneira, não se diria propriamente que aparece. Onde, o intelecto julga que muitos são assim e dá assentimento a eles, muito embora não se diga que eles aparecem a ele propriamente e principalmente, pois eles não são evidentes em última instância – tal como ocorre com ‘Roma é uma grande cidade’; mas para aquele que a visse e estivesse em Roma isso seria evidente e totalmente claro”.

Arguo sic: de omni eo intellectus est certus quod est sibi evidens et ultimate evidens vel ipsi secundum actum sensus. Nunc de omni eo quod apparet proprie, qualis apparentia est solum in actu sensuum exteriorum, est huiusmodi, alias non diceretur proprie apparere. Unde de multis iudicat intellectus quod sic sunt et eis assentit; quae tamen non dicuntur proprie et potissime sibi apparere quia non sunt ultimate evidentia ut quod Roma est magna civitas, sed videnti qui esset Roma esset evidens et omnino clarum.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Exigit ordo*, p. 228, l. 21-8. Ed. O'Donnell.

4. “(...) ora, pelo império da minha vontade, vem à alma uma combinação de objetos, como ‘o meu pai voa’, de maneira que, de algum modo, esse complexo possui uma razão de aparência. E é verdadeiro dizer que o complexo aparece a mim, mas não aparece a mim a verdade da combinação. Mas ela apareceria, se o meu pai fosse presente aqui e realmente voasse e eu, com meus olhos abertos, me fixasse na sua visão. Onde, de tal aparência, se segue somente que aquela combinação é interna nas formas exemplares, mas não se segue que ela seja verdadeira, isto é, que isso exista assim realmente. Pois tal conformidade com a coisa fora não é, por natureza, propriamente na aparência, senão por um extremo segundo o qual ela é principalmente alcançada, a saber, na medida em que as coisas existem atualmente em si e enquanto conhecidas pelos sentidos exteriores”.

(...) nunc ad imperium meae voluntatis venit complexio quaedam obiectorum apud animam ut quod pater meus volat, ita quod aliquo modo in ratione apparentiae est illud complexum, et verum est dicere quod apparet mihi complexum, sed non apparet mihi veritas complexionis, sed appareret si pater meus esset hic praesens et realiter volaret et apertis oculis defigerem aspectum eum. Unde ex tali apparentia sequitur solum quod illa complexio sit ad intra in formis exemplaribus, sed non sequitur quod sit vera, id est, quod sic existat in re; nam talis conformitas

O conhecimento intelectual do singular

ad rem extra non est nata esse in apparentia proprie nisi per extremum secundum quod magis attenditur, puta secundum quod res actualiter existunt in se et ut cognitae per sensus exteriores.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Exigit ordo*, p. 229, l. 25-35. Ed. O'Donnell.

5. “(...) mas, deve-se saber, devido a outros temas, que por vezes diz-se que se vê uma coisa na sua luz própria, por vezes na luz da sua imagem, tal como um homem é visto em um espelho”.

(...) sed sciendum propter quaedam alia quod aliquando dicitur videri res in suo proprio lumine, aliquando in lumine sui imaginis ut cum homo videtur in speculo.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Exigit ordo*, p. 231, l. 24-6. Ed. O'Donnell.

6. “Sustento, tal como acima, que o que quer que apareça em plena luz é verdadeiro e que os contrários não podem aparecer aos homens em plena luz (...); pois, se [o opositor] aceitasse [um princípio contrário a esse] e dissesse que os contrários podem aparecer, se deduziria o impossível: que os contrários são simultaneamente verdadeiros”.

Teneo ut supra quod quidquid apparet in pleno lumine est verum et quod hominibus in pleno lumine non possunt contraria apparere (...); nam si hoc reciperet et diceret contraria posse apparere, deduceretur impossibile quod contraria essent simul vera.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Exigit ordo*, p. 234, l. 2-7. Ed. O'Donnell.

7. “E o que primeiro surge na ordem dos ditos é este princípio: ‘os contraditórios não podem simultaneamente ser verdadeiros’. Acerca do qual surgem dois. O primeiro é que ele é um primeiro princípio, tomando ‘primeiro’ em um sentido negativo: ‘pois nenhum é anterior [a ele]’. O que surge em segundo lugar é que ele é primeiro afirmativamente ou positivamente: ‘pois é anterior a qualquer outro’ (...).

O que surge em terceiro lugar é que a contradição é a afirmação e a negação de um único e mesmo etc, como se costuma dizer comumente”.

Et primum quod occurrit in ordine dicendorum, est istud principium: ‘contradictoria non possunt simul esse vera’. Circa quod occurrunt duo. Primum est quod istud est primum principium, ‘primum’ negative exponendo: ‘quod nihil est prius’. Secundum quod occurrit est quod istud est primum affirmative vel positive: ‘quod est quocumque alio prius’ (...).

Tertium quod occurrit est quod contradictio est affirmatio et negatio unius et eiusdem etc., ut solet communiter dici.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Secunda epistola ad Bernardum*, nn. 1-4. Ed. de Rijk, pp. 58-61.

8. “Disso infiro um corolário, a saber, que a certeza da evidência que se tem pela luz natural é a certeza absolutamente, pois é a certeza que se tem pela virtude do primeiro princípio, cuja lei não pode ser contradita por nada que seja verdadeiro (...).

O segundo corolário que infiro acerca disso é que a certeza da evidência não tem grau. De maneira que, se há duas conclusões sobre as quais somos certos de cada uma evidentemente, não somos mais certos de uma do que de outra (...).

O terceiro corolário que infiro sobre esses ditos é que, com a exceção da certeza da fé, não há nenhuma outra certeza senão a certeza do primeiro princípio ou aquela que pode ser resolvida no primeiro princípio (...).

O quarto corolário é este segundo o qual uma forma silogística é imediatamente reduzida ao primeiro princípio, pois tal conclusão demonstrada ou é imediatamente reduzida e, assim, se tem o propósito; ou de maneira mediada e, assim, haverá um processo ao infinito ou seria preciso chegar a uma [conclusão] que fosse imediatamente reduzida ao primeiro princípio.

O quinto corolário é que, em toda consequência imediatamente reduzida ao primeiro princípio, o conseqüente e todo o próprio antecedente – ou uma parte desse antecedente – são realmente idênticos, pois, se assim não fosse, então não seria imediatamente evidente que o antecedente e o oposto do conseqüente não podem simultaneamente ser sustentados como uma verdade.

O sexto corolário é que, em toda consequência evidente – redutível ao primeiro princípio por quantos meios for –, o conseqüente é realmente idêntico ao antecedente ou a uma parte do que é significado pelo antecedente”.

Ex istis infero corelarium, scilicet quod certitudo evidentie habita in lumine naturali est certitudo simpliciter, quia est certitudo habita virtute primi principii, cui lex nulla vera contradicit nec contradicere potest (...).

Secundum corelarium quod infero circa istud, est quod certitudo evidentie non habet gradus. Ut si due conclusiones de quarum qualibet sumus certi evidenter, non sumus magis certi de una quam de alia (...).

Tertium corelarium quod infero iuxta dicta, est quod excepta certitudine fidei, nulla est alia certitudo nisi certitudo primi principii, vel que in primum principium potest resolvi (...).

Quartum corelarium est istud quod aliqua forma sillogistica est immediate reducta in primum principium, quia hac demonstrata conclusio vel est immediate reducta, et sic habetur propositum; vel mediate, et sic erit processus in infinitum vel oporteret devenire ad aliquam que immediate sit in primum principium reducta.

Quintum corelarium est quod in omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentis sunt idem realiter, quia, si sic non esset, tunc non esset immediate evidens quin sine contradictione antecedens et oppositum consequentis possunt simul stare in veritate.

Sextum corelarium est quod in omni consequentia evidens, reducibili in primum principium per quotvis media, consequens est idem realiter cum antecedente, vel cum parte significati per antecedens.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Secunda epistola ad Bernardum*, nn. 5-10. Ed. de Rijk, pp. 60-5.

9. “De acordo com esses ditos, propus outras conclusões, uma das quais foi esta: do fato de que se conhece que uma coisa é não se pode evidentemente – com uma evidência reduzida ao primeiro princípio ou à certeza do primeiro princípio – inferir que outra coisa seja. Entre outros meios (que eram muitos) aduzi o meio: ‘em uma tal consequência, na qual de uma coisa fosse inferida outra, o conseqüente não seria realmente idêntico ao antecedente ou a uma parte do significado do antecedente’. Portanto, segue-se que tal consequência não seria conhecida evidentemente pela já descrita evidência do primeiro princípio. O antecedente é concedido e proposto pelo adversário. A consequência aparece pela descrição da contradição, que é ‘a afirmação e a negação de um único e mesmo etc. Portanto, já que aqui o conseqüente não é idêntico realmente ao antecedente – ou a uma parte do antecedente –, é manifesto que, seja que o oposto do conseqüente e o antecedente fossem simultaneamente verdadeiros, ainda assim não haveria a afirmação e a negação de um único e mesmo etc”.

Iuxta ista dicta alias posui ceteras conclusiones unam que fuit ista: ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter, evidentia reducta in primum principium, vel in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit. Inter cetera media (que multa fuerunt) adduxi medium: ‘in tali consequentia in qua ex una re inferretur alia, consequens non esset idem realiter cum antecedente, vel cum parte significati per antecedens’. Igitur sequitur quod talis consequentia non esset evidenter nota evidentia primi principii descripta. Antecedens est ab adversario concessum et positum. Consequentia apparet ex descriptione contradictionis, que est

O conhecimento intelectual do singular

‘affirmatio et negatio unius et eiusdem etc. Cum igitur nunc consequens non sit idem realiter cum antecedente, vel cum parte antecedentis, manifestum est quod, esto quod oppositum consequentis et antecedens forent simul vera, adhuc non esset affirmatio et negatio unius et eiusdem etc.’.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Secunda epistola ad Bernardum*, nn. 11. Ed. de Rijk, pp. 64-7.

10. “Dessa regra, assim declarada a qualquer um que tenha um intelecto, infiro que nunca Aristóteles teve uma notícia evidente de uma substância outra que não a sua alma, entendendo por ‘substância’ uma outra coisa que não os objetos dos cinco sentidos ou as nossas experiências formais. E assim é, pois de uma tal coisa ele teria tido uma notícia antes de todo discurso, o que não é verdade, já que elas não apareceriam intuitivamente e [nesse caso] os iletrados também saberiam que tais coisas são. Tampouco se as conhece pelo discurso, a saber, inferindo que são antes de todo discurso a partir do que é percebido, pois de uma coisa não se pode inferir que há outra coisa, como diz a conclusão exposta acima. E se do que é unido não se tem uma notícia evidente, muito menos se terá uma tal notícia do que é abstraído.

Disso se segue – agrade ou não agrade (e não imputem isso a mim, mas ao próprio vigor da razão) – que Aristóteles em toda a sua filosofia natural e teórica dificilmente teve uma tal certeza de duas conclusões e, quiçá, nem mesmo de uma. E, igualmente, ou muito menos, o frade Bernardo, que não se preferiria a Aristóteles”.

Ex ista regula sic declarata cuicumque habenti intellectum infero quod numquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo ‘substantiam’ quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experiētiis nostris. Et ita est, quia de tali re habuisset notitiam ante omnem discursum; quod non est verum, cum non appareant intuitive et etiam rustici scirent tales res esse. Nec sciuntur ex discursu, scilicet inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri quod alia res sit, ut dicit conclusio supraposita. Et si de coniunctis non habuit, multo minus de abstractis habuit notitiam evidentem.

Ex hiis sequitur – placeat vel non placeat, nec mihi imponant, sed ratione vigenti – quod Aristoteles in tota philosophia sua naturali et theorica vix habuit talem certitudinem de duabus conclusionibus, et fortasse nec de una; et equaliter, vel multo minus, frater Bernardus, qui non preferret se Aristotili.

NICOLAUS DE ULTRICURIA. *Secunda epistola ad Bernardum*, nn. 22-3. Ed. de Rijk, pp. 72-3.

Bibliografia

- ALBERTUS MAGNUS. *Opera omnia*. Tomo 5. Ed. P. Jammy. Lyon, 1651. Pp. 246-7.
Disponível no site: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/>.
- _____. *Opera omnia*. Vol. 9. Ed. A. Borgnet. Vivés, Paris, 1890. Disponível no site:
<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/>.
- ALEXANDER DE HALES. *Doctoris irrefragabilis (...) Alexandri de Ales (...) Pars prima Summe theologicæ*. Ed. A. Koburger. Lyon, 1515. Fol. 65v. Disponível nos sites:
<http://www.cervantesvirtual.com/> e <http://gallica.bnf.fr/>.
- _____. *Summa theologica*. Tomos 1 e 2. Studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae. Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924-8.
- 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 / Vrin, Roma / Paris, 1984 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, XLV.1).
- BÉRUBÉ, C. *La Connaissance de l'Individuel au Moyen Age*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1964.
- DAY, S. J. *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1947.
- GIELE, M., STEENBERGHEN, F. van., BAZÁN, B. (eds.). *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'ame d'Aristote*. Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, Louvain / Paris, 1971.
- GILSON, É. *The Unity of Philosophical Experience. The Medieval Experiment. The Cartesian Experiment. The Modern Experiment*. Ignatius Press, San Francisco, 1964 (Charles Scribner's Sons, 1937).
- _____. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Vrin, Paris, 2005 (1952).
- GLORIEUX, P. (ed.). *Les premières polémiques thomistes: I - Le Correctorium corruptorii 'Quare'*. Le Sauchoir, Kaim, 1927.
- GRELLARD, C. *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*. Vrin, Paris, 2005.
- IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. 12 vols. Ed. L. Wadding, Lyon, 1639.
- _____. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis. Vaticano, 1950-.
- _____. *Opera philosophica*. 5 vols. Ed. St. Bonaventure. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1997-2006.
- JUAN DUNS ESCOTO. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*. Introd., resúmenes y versión de Felix Alluntis. La Editorial Católica,

Madrid, 1968. (Biblioteca de Autores Cristianos).

KING, P. "Thinking About Things". In: KLIMA, G. (ed.). *Intentionality, Cognition and Representation in Medieval in Medieval Philosophy*. 1a ed. Bronx: Fordham University Press, 2009. Disponível online: <http://individual.utoronto.ca/pking/articles>.

LIBERA, A. de. *Penser au Moyen Âge*. Éditions du Seuil, Paris, 1991.

_____. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Éditions du Seuil, Paris, 1996.

_____. *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*. Vrin, Paris, 2005.

LYNCH, J. *The Theory of Knowledge of Vital du Four*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1972.

MATHAEUS AB AQUASPARTA. *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*. Ed. Pp. Collegii S. Bonaventurae. Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1957.

MAZZARELLA, P. *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta*. Editrice Gregoriana, Pádua, 1969.

NICHOLAS OF AUTRECOURT. *Exigit ordo*. Ed. J. R. O'Donnell. In: O'DONNELL, J. R. "Nicholas of Autrecourt". *Medieval Studies I* (1939), pp. 179-267.

_____. *His Correspondence with Master Giles and Benard of Arezzo*. A critical edition from the two parisian manuscripts with an introduction, english translation, explanatory notes and indexes by L. M. De Rijk. Leiden / New York / Köln, E. J. Brill, 1994. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 42).

NICOLAS D'AUTRÉCOURT. *Correspondence. Articles condamnés*. Texte établi par L. M. De Rijk. Introduction, traduction et notes par Ch. Grellard. Vrin, Paris, 2001.

PINI, G. "Scotus on the Objects of Cognitive Acts". *Franciscan Studies* 66 (2008), pp. 281-315.

PUTALLAZ, F.-X. *La connaissance de soi au XIII^e siècle. De Matthieu d'Aquasparta a Thierry de Freiberg*. Vrin, Paris, 1991.

PUTALLAZ, F.-X.; IMBACH, R. *Profession philosophe. Siger de Brabant*. Éditions du Cerf, Paris, 1997.

ROGERUS BACONUS. *Liber primus Communium naturalium fratris Rogeri. Partes prima et secunda*. Ed. R. Steele. E typographo Clarendoniano, Oxford, 1911. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. II.

ROHMER, J. "La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine de Alexandre de Halès à Jean Peckham". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1928), pp. 105-84.

SIGER DE BRABANT. *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Éd. B. Bazán. Publications Universitaires / Béatrice-

Nauwelaerts, Louvain / Paris, 1972.

_____. *Quaestiones in Metaphysicam*. Ed. William Dunphy. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981.

SIMONIN, H.-D. "La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscain de la fin du XIII^e siècle". In: *Melanges Mandonnet. Études d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*. T. II. Vrin, Paris, 1930, pp. 289-303.

STEENBERGHEN, F. van. *La Philosophie au XIII^e siècle*. Éditions de l'institut supérieur de Philosophie / Éditions Peteers, Louvain / Louvain-la-Neuve / Paris, 1991.

THOMAS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*. Ed. R.-A. Gauthier. Commissio Leonina / Vrin, Roma / Paris, 1984 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, XLV.1).

VITALIS DE FURNO. *Quaestiones de rerum principio* (antes atribuídas a João Duns Escoto). In: IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*, vol. III. Ed. L. Wadding, Lyon, 1639, pp. 1-207.

_____. *Quaestiones disputatae de cognitione*. In: DELORME, F.-M. "Huit questions inédites sur le problème de la connaissance". *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1927), pp. 151-337.

_____. *Quodlibet I*. In: DELORME, F.-M. "Le quodlibet I du Cardinal V. du Four". *La France franciscaine* 18, n° 1 (1935), pp. 105-44.