

JOÃO DUNS SCOTUS SOBRE O CONHECIMENTO INTUITIVO INTELECTUAL (COGNITIO INTUITIVA)

JOHN DUNS SCOTUS ON THE INTUITIVE
INTELLECTUAL KNOWLEDGE (COGNITIO INTUITIVA)¹

Gérard Sondag²

1. O ASPECTO EPISTEMOLÓGICO E O ASPECTO PSICOLÓGICO DO PROBLEMA³

O problema da *cognitio* (ou *notitia*) intuitiva em Duns Scotus apresenta dois aspectos, um epistemológico, outro psicológico, que são diferentes embora ligados entre si. Diremos, para começar, algumas palavras sobre o primeiro aspecto, para nos consagrar em seguida ao estudo do segundo. A epistemologia (Duns Scotus diria 'a lógica') concerne à verdade do conhecimento; a psicologia, aos atos cognitivos. Ao fazer essa distinção, não temos a intenção de cometer um anacronismo, pois, como antes dele Aristóteles, que separa claramente o objeto do *Sobre a Alma* daquele dos *Analíticos*, Duns Scotus conhece essa distinção e faz dela, aliás, um uso extensivo, introduzindo-a até na análise dos atos cognitivos⁴.

¹ Universidade Blaise Pascal/Clermont.

² Com relação à tradução alguns esclarecimentos se impõem. Em primeiro lugar, ao longo do texto encontram-se alguns asteriscos e (com exceção deste e do imediatamente acima) cabe distingui-los do seguinte modo: a) um asterisco precedido de colchetes (por exemplo: [∗]) é um acréscimo devido à tradução – já os colchetes não seguidos de asterisco (por exemplo: []) são acréscimos do autor; b) dois asteriscos seguidos de um número sobrescrito entre parênteses (por exemplo: ∗∗⁽¹⁾), referem-se a textos de citações em latim acrescidas ou referidas em virtude da tradução. Em segundo lugar, as "Referências Bibliográficas", postas no fim no texto, não estão assim reunidas no original, e se fez o possível para encontrá-las todas; quando, contudo, isso não foi viável, ou se buscou textos equivalentes ou se reproduziu a referência tal como o autor a fez, ou a obra não foi inserida na relação final. Em terceiro lugar, quanto às referências das citações: a) quando há tradução em português, esta é reproduzida (tanto se se tratar só da referência quanto de um trecho de texto), vindo antecedida pela referência francesa citada e sucedida pela referência da edição mencionada; b) quando não há tradução em português, traduziu-se ao português o texto citado pelo autor em francês, pondo-se, após a referência francesa, apenas a da edição utilizada, de acordo com o modo de citação estabelecido na nota 1; c) quando não há tradução para o francês ou para o português, a referência limita-se, como traz o original, ao texto latino citado ou à simples menção de sua referência.

³ Para as *Opera Omnia*, utilizamos de preferência a edição crítica, dita edição vaticana (Roma, 1950-), designada 'Vat.'; na falta dessa, visto que essa edição ainda está incompleta até esta data, [utilizamos]* a reimpressa por Olms (Hildesheim, 1969) da edição Wadding (Lyon, 1639), designada 'Olms', ou a edição Vivès (Paris, 1891-1895), designada 'Viv.'. Para as *Opera Philosophica*, utilizamos a edição crítica, em 4 volumes, de The Franciscan Institute of St. Bonaventure University, N.Y. (1997-2004), designada 'St.-B'.

⁴ Vede, por exemplo, na questão: DUNS SCOT, Jean. *L'Image* (Paris: Vrin, 1993, pp. 136-40 [Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 1 §§ 379-387; Vat. III, pp. 231-235]*) a distinção que Duns Scotus faz entre os dois aspectos das espécies intelectuais, um noético, outro psicológico. Ver igualmente o texto abaixo, onde o neologismo *animastice* qualifica o ato da alma intelectual enquanto ato psicológico.

"Et tamen substantia de se est perfectius cognoscibile, et in se et a nobis, si possemus ad illam pertingere; sed non in vita ista, ut habetur in II, 3 quaestione. Et tunc dictum Philosophi intelligitur metaphysice dictum, non animastice" (Cf. DUNS SCOTUS. *Q. in Met.* VII, q. 3, § 16; St.-B. IV, pp. 118-119).

Para Aristóteles, no livro I dos *Segundos Analíticos*, o conhecimento científico, isto é, aquele pelo qual se faz conhecer o verdadeiro – sabendo-se que o verdadeiro se assenta no espírito – deve observar quatro condições, segundo a descrição de Duns Scotus, na quarta parte do Prólogo da *Ordinatio*⁵. Em primeiro lugar, que ele seja um conhecimento certo, sem erro nem dúvida. Em segundo, que ele tenha por objeto um objeto necessário. Em terceiro, que seja causado por uma causa evidente ao intelecto. Em quarto, que seja aplicado ao objeto de conhecimento por silogismo ou raciocínio silogístico. Duns Scotus retoma por sua conta essas quatro condições, mas julga necessário precisar a caracterização aristotélica da ciência, modificando-a em parte. Segundo ele, com efeito, é preciso pôr que um objeto contingente - em oposição a 'necessário' - pode ser conhecido de modo certo, sem risco de erro nem de dúvida. Assim, a alma conhece a si mesma, ou, antes, ela conhece seus próprios atos enquanto os produz em si mesma. Todavia, sendo uma criatura, a alma não é necessária por si, mas contingente, e seus atos são contingentes. É a influência de Agostinho que se faz sentir aqui, o qual, no tratado *Sobre a Trindade*, ensina que ela “não pode se ignorar inteiramente”, isto é, desconhecer sua própria existência, “essa alma que, no instante mesmo em que se conhece ignorante de si, conhece-se por esse mesmo fato”⁶. A segunda condição – a saber, a necessidade do objeto – pode ser conservada tratando-se do conhecimento que Deus tem da natureza ou essência divina, a qual é um objeto por si necessário, mas deve ser afastada tratando-se do conhecimento que a alma criada tem de si. Finalmente, visto que o conhecimento que a alma tem de si, embora imperfeito, é direto ou imediato (sabendo-se que a alma está sempre presente a si), segue-se que a quarta condição posta por Aristóteles, a saber, a inferência silogística ou o *modus ponens*, não é uma condição necessária, isto é, não entra obrigatoriamente no conceito de uma ciência perfeita, ou seja, aquela pela qual se faz conhecer o verdadeiro. Ainda que em seu hábito Duns Scotus seja hábil em mostrar que não se afasta de Aristóteles⁷, permanece o fato de o conceito aristotélico da ciência (entendendo por isso o conhecimento do verdadeiro) encontrar-se profundamente modificado. Duns Scotus, com efeito, não somente admite a possibilidade de um conhecimento certo de verdades contingentes, mas ainda põe que um conhecimento desse gênero

⁵ Cf. DUNS SCOT. **Prologue de l'Ordinatio**. Paris: P.U.F.. 1999, p. 270. [Cf. DUNS SCOTUS, João. **Prólogo da Ordinatio**. Trad., introd. e notas Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano; 5), p. 361; Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** prol., p. 4, qq. 1-2, § 208; Vat. I, p. 141]*.

⁶ **Tr.** X, III, 5; Bibliothèque augustinienne. Desclée. 1955, t. 16, p. 131.

⁷ “Mas, então, o conhecimento delas é ciência? Digo que, de acordo com aquela definição de ciência colocada no Livro I dos *Segundos Analíticos*, que requer a necessidade do objeto, não pode haver ciência sobre elas, porque conhecer o contingente como necessário não é conhecer o contingente; na maneira como o Filósofo toma a ciência, contudo, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, na medida em que é dividida em contraposição à opinião e à conjetura, pode muito bem haver ciência sobre elas, visto que [é] também um hábito, pelo qual, determinadamente, dizemos o verdadeiro”. (Cf. DUNS SCOT. **Prologue de l'Ordinatio**, p. 277; [Cf. DUNS SCOTUS, João. **Prólogo da Ordinatio**, p. 365; Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** prol., p. 4 qq. 1-2, § 212, p. 365; Vat. I, p. 145]*).

não perde em nada para aquele das verdades necessárias quanto ao grau de certeza⁸. Por ‘verdade contingente’, não é preciso compreender, entenda-se bem, uma verdade que pode ser diferente do que ela é (pois uma verdade diferente do que ela é é uma falsidade), mas uma verdade que é certa, ainda que seu objeto seja contingente.

O primeiro tipo ou a primeira espécie de conhecimento é chamado por Duns Scotus ‘abstrativo’. Esse termo não remete a um ato de abstração, comparável à *aphrairesis* aristotélica, que designa um procedimento intelectual de indução pelo qual o intelecto ‘abstrai’, isto é, extrai uma noção comum afastando as condições ditas ‘materiais’ do objeto conhecido, por exemplo, o lugar e o momento, ou ainda, induz uma regra geral a partir de um conjunto mais ou menos extenso de casos particulares. Embora Duns Scotus também conhecesse esse processo de abstração, entendido no sentido de uma indução, o conhecimento abstrativo, tal como ele o concebe, se define pelo fato de fazer abstração (ou, antes, pelo fato de ser por natureza do mesmo modo do de fazer abstração⁹), colocando entre parênteses, a existência e a inexistência, a presença ou a ausência do objeto conhecido. Em resumo, o conhecimento abstrativo não é um conhecimento ‘abstraído’, mas um conhecimento ‘indiferente’ à consideração da presença ou da ausência, da existência ou da inexistência do objeto conhecido, enquanto conhecido.

A indiferença em torno da presença ou da ausência do objeto é concedida por Aristóteles, pois, como se sabe, o Filósofo declara que o conhecimento do eclipse da Lua e de suas causas é um e o mesmo, quando um eclipse ocorre e ele quando não ocorre. Ele não depende, portanto, do lugar nem do momento, e permanece verdadeiro *ut in pluribus*. Esse exemplo, ou paradigma, pode naturalmente ser generalizado. Mas Aristóteles teria, sem dúvida, manifesto reservas concernentes à indiferença em torno da existência ou da inexistência do objeto conhecido. E a justo título, pois se pode perguntar que valor teria o conhecimento de um objeto que não existe. Mas o que Duns Scotus tem em mente é [algo]* completamente diferente. Ele quer dizer que a existência de um objeto não é compreendida no conceito por si desse objeto (o que, de resto, está de acordo com Aristóteles). E a razão é clara. Ocorre que, enquanto existe, um objeto está constantemente sujeito à mudança. Não somente ele se modifica sem cessar sob o efeito do que o cerca, mas ainda ele pode cessar de existir absolutamente. Ora, o conhecimento que temos não pode se modificar ao gosto da mudança sofrida pelo objeto, quer essa mudança seja acidental, quer mesmo substancial. Do mesmo modo, a significação de uma palavra não pode variar em função das modificações

⁸ Quanto ao objeto de nossos atos internos, Duns Scotus declara que “muitos dentre eles são conhecidos de modo tão certo quanto os primeiros princípios conhecidos por si”, por exemplo, que estou acordado, que penso, que entendo etc. (Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** I, d. 3, p. 1, q. 4, § 238; Vat. III, p. 144; [Cf. DUNS SCOT, John. **Escritos Filosóficos**, p. 15. In: IDEM. **Escritos Filosóficos** (Tradução e notas de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier); OCKHAM, Willian. **Seleção de Obras** (Tradução de Carlos Lopes de Mattos). São Paulo: Nova Cultural, 1989.]*).

⁹ Esta precisão é útil, porque os epítetos latinos com o sufixo em – (*i*)*vus* qualificam menos as espécies dos atos numa tipologia do que os atos cujo sujeito que os realiza é o mesmo a receber a ação significada pelo radical. Assim, um *actus memorativus* não é tanto um ato de memória quanto um ato que faz com que o sujeito se lembre. A conotação performativa dos epítetos desse gênero foi quase perdida nas línguas românicas oriundas do latim. É, entretanto, necessário lembrar-se disso para compreender em que Duns Scotus pensa quando fala de um *actus abstractivus* ou de um *actus intuitivus*: este último não é tanto um ato visual quanto um ato que permite ver, ou que faz ver alguma coisa.

do objeto significado enquanto ele existe *in re extra*, nem mesmo se esse objeto existir em ato ou cessar de existir¹⁰. Do contrário, como diz Avicena, dever-se-ia instituir a cada vez uma palavra nova para significá-lo, o que é absurdo, evidentemente. Por conseguinte, dizer que o conhecimento abstrativo de um objeto é indiferente não somente quanto à presença ou à ausência, mas ainda quanto à existência ou à inexistência desse objeto, não é dizer que o conhecimento de um objeto inexistente seja comparável ao e de mesmo valor que o [conhecimento]* de um objeto existente. É dizer que o objeto conhecido é o mesmo enquanto conhecido ou concebido. Essa condição – ‘enquanto conhecido ou concebido’ – esclarece o propósito scotista. Pois, enquanto conhecido, o objeto existe na alma intelectiva, e em nenhuma outra parte. Isso porque, uma vez adquirido e tornado um *habitus* (uma ‘aquisição intelectual’, segundo o vocabulário atual da psicologia cognitiva), o conhecimento de um objeto, qual seja ele, é idêntico a si e se estabelece invariável e permanente (sob reserva das condições psicológicas das quais a memória depende), quer esse objeto esteja presente ou não, quer ele exista ou não na realidade. Ora, isso ocorre não somente a respeito dos conceitos simples, como ‘homem’, por exemplo, mas ainda a respeito dos conceitos compostos para formar as proposições necessárias, por exemplo, quando se diz que ‘o homem é um ser vivente dotado de razão’¹¹. Isso ocorre também, de modo muito evidente, nos raciocínios silogísticos, e com mais forte razão. Pois, se a verdade da conclusão de um silogismo depende das premissas, ela também depende, enquanto conclusão, da validade (Duns Scotus diz ‘da evidência’) da inferência, que é de natureza lógica. Vê-se claramente quais danos sofreria a ciência se estivesse sujeita à condição da presença e da existência de seu objeto.

Junto a essa análise epistemológica, Duns Scotus procede também a uma caracterização psicológica. Na primeira, trata da verdade do conhecimento; na segunda, da realidade dos atos cognitivos. Que ele trata, no segundo caso, da realidade dos atos intuitivos, vê-se por aí que, como parece, Duns Scotus se esforça em demonstrar a existência dos atos intuitivos intelectuais no homem *pro statu isto*, ou seja, no estado presente da natureza humana. A distinção entre os dois aspectos do problema é igualmente clara. Epistemologicamente, o conhecimento intuitivo se define como um conhecimento certo de verdades contingentes. Psicologicamente, o ato intuitivo intelectual se caracteriza pelo fato de atingir o objeto conhecido tal como ele é em si na existência atual. Epistemologicamente, o conhecimento abstrativo se define como o conhecimento ‘indiferente’ de um objeto, no sentido explicado mais acima. Psicologicamente, o ato abstrativo se caracteriza mais simplesmente como um ato que se volta a um objeto existente (*existentiam determinatam*), mas não necessariamente presente. E, para que a diferença entre o aspecto epistemológico e o aspecto psicológico do problema ressurgisse mais claramente, basta lembrar-se que, tanto para Aristóteles como para Duns Scotus, os atos cognitivos são atos vivos ou vitais, sabendo-se que a alma é vida, enquanto o conhecimento não é vivente ou vital enquanto tal, mas somente pelos atos viventes que o realizam.

¹⁰ Essa comparação entre conceito e palavra se justifica pelo fato de uma palavra ser instituída para significar um conceito.

¹¹ Em nossa opinião, isso também ocorre nas proposições contingentes, tal como ‘Sócrates corre’, pois essa proposição não implica de modo algum a existência de Sócrates, nem o fato de ele estar atualmente deslocando-se ao correr. A significação dessa expressão reside na mesma, quer Sócrates exista, quer não exista, quer corra, quer esteja sentado.

2. CONHECIMENTO INTUITIVO SENSORIAL E CONHECIMENTO INTUITIVO INTELECTUAL

O termo *intuitivus* provém do verbo latino depoente *intueri*, que significa ver, fixar o olhar em, olhar com atenção alguma coisa. Parece que Duns Scotus foi o primeiro autor a introduzir esse termo como um termo técnico numa psicologia científica e experimental do conhecimento.

E, para usar poucas palavras – diz ele – chamo ‘abstrativo’ o primeiro [conhecimento ou intelecção], que é conhecimento da quiddidade [de uma coisa], conforme faz abstração da existência atual e da não-existência. O segundo, isto é, aquele que é [conhecimento] da quiddidade de uma coisa, segundo sua existência atual (ou que é da coisa presente segundo uma tal existência), chamo ‘intelecção intuitiva’; não enquanto ‘intuitivo’ se distingue contra ‘discursivo’ (pois, nesse sentido, certo conhecimento ‘abstrativo’ é intuitivo¹²), mas tomando ‘intuitivo’ em sentido absoluto do modo como se diz que intuimos uma coisa tal como ela é em si.¹³

Às vezes, em lugar da expressão composta *cognitio intuitiva*, Duns Scotus emprega simplesmente o termo simples *visio*¹⁴, que é corrente em Agostinho num contexto comparável. Em sua origem, esse termo se aplica a todo ato da vista, mas Agostinho, e depois Duns Scotus, o transpõe do domínio dos sentidos ao do espírito. Visto que os sentidos percebem a existência de um objeto em sua presença própria, o espírito é capaz, ou deve ser capaz (veremos mais abaixo as razões dessa restrição, que é, antes, uma precaução da linguagem) de perceber também a existência desse mesmo objeto.

Antes de ir mais adiante, é preciso notar, em primeiro lugar, que no momento em que Duns Scotus a propõe, essa noção é nova nos anais da filosofia do espírito, ou seja, em termos antigos, na teoria da alma, e o próprio Duns Scotus observa que o Filósofo nada disse a respeito. Com efeito, para Aristóteles, a faculdade que por natureza é própria para perceber a existência de um objeto, é uma faculdade sensorial – por exemplo, a vista – e só ela, parece-lhe.

A noção – diz o Filósofo – tem por objeto o universal. Com efeito, o ser do círculo e o círculo, o ser da alma e a alma são idênticos. Mas quando se trata de um todo composto, por exemplo, este círculo ou um dos círculos singulares, seja sensível, seja intelectual (chamo intelectuais os círculos matemáticos e sensíveis os círculos de ar ou de madeira), não há definição para eles,

¹² Como não voltaremos a esse ponto, que é marginal ao presente propósito, explicá-lo-emos agora: o conhecimento de uma quiddidade simples, por exemplo, ‘homem’ ou ‘pedra’, é abstrativo, porque a existência de uma coisa não está inclusa em sua quiddidade. Ela pode, entretanto, ser dita ‘intuitiva’, não propriamente, mas por oposição a ‘discursiva’, porque uma quiddidade é conhecida (pelo menos confusamente) por um ato simples da inteligência, enquanto uma proposição e, *a fortiori*, um silogismo são conhecidos por um ato discursivo. Se Duns Scotus enuncia essa precisão, é a fim de reservar ao termo intuição o sentido próprio que ele quer lhe atribuir.

¹³ “Et ut brevibus utar verbis, primam voco ‘abstractivam’, – quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non-existentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam), voco ‘intellectionem intuitivam’; non prout ‘intuitiva’ distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua ‘abstractiva’ est intuitiva), sed simpliciter ‘intuitivam’, eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se” (Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** II, d. 3, p. 2, q. 2, § 321; Vat. VII, p. 553).

¹⁴ Por exemplo, DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** VII, q. 15, § 27; St.-B. IV, p. 303: “Contra, intellectus noster habet aliquam intellectionem, quae dicitur visio, etc.”.

Thaumazein, Ano VII, v. 8, n. 15, Santa Maria, p. 127-155, 2015.

mas eles são conhecidos pela inteligência ou pelo sentido, isto é, quando são vistos em ato. E quando eles se afastam do ato [de ver], não é evidente que existam ou que não existam, mas são ainda chamados [de círculos] e são conhecidos por uma noção universal.¹⁵

Naturalmente, Duns Scotus também admite que a existência das coisas sensíveis seja percebida pelos sentidos, e partilha com Aristóteles a ideia, claramente exposta no tratado *Sobre a Alma*, que os sentidos são faculdades propriamente cognitivas, porque conhecem qualquer coisa que é. Daí seu comentário:

O sentido tem por objeto um ‘todo composto’, e é por isso que o ato do sentido não é abstrativo da existência; a intelecção faz abstração [da existência do objeto]. E essa condição do objeto não é somente concomitante, é uma condição por si, enquanto o objeto é sentido, o que acompanha por acidente a intelecção quididativa. É dessa última que Aristóteles fala o mais frequentemente, pois parece que ele nada disse da visão intelectual.¹⁶

Esse texto das *Questões sobre a Metafísica* permite discernir exatamente a posição de Duns Scotus em relação à de Aristóteles, no que se refere ao presente propósito. O ‘todo composto’ significa aqui o conjunto formado por uma natureza e um objeto singular existente que tem essa natureza. Em outras palavras, é um sujeito dessa natureza e um sujeito existente, por exemplo, este círculo, presente na realidade (ou então um círculo presente no espírito – um círculo ‘intelectual’, diz Aristóteles). A existência deste círculo é percebida pelo sentido, por si e não por acidente (como se a percepção da existência deste círculo acompanhasse somente a percepção das qualidades sensíveis deste círculo). Segundo Aristóteles, ao mesmo tempo em que este círculo é percebido em sua existência atual, uma ‘intelecção quididativa’ ocorre no intelecto, pela qual a natureza – não a existência – deste círculo, singular, é conhecida. Por conseguinte, o ato visual em torno do objeto existente, enquanto existente, ato este que é do sentido, de um lado, e, de outro, ato de conhecimento quididativo, que é o ato do intelecto, são concomitantes. Mas Aristóteles não atribui ao intelecto, ainda que por alto, um ato ‘visual’ ou ‘intuitivo’, pelo qual, ao mesmo tempo em que o sentido o percebesse,

¹⁵ “Ratio vero <est> ipsius universalis. Circulo enim esse et circulus, et animae esse et anima idem. Simul autem <totius>, puta circuli huius et singularium alicuius, aut sensibilis, aut intellectualis (intellectuales autem dico, ut mathematicos, et sensibiles, ut aereos et ligneos), horum autem non est definitio, sed cum intelligentia aut sensu cognoscuntur, hoc est cum actu videntur. Abeuntes vero ex actu non palam utrum quidem sunt aut non sunt, sed semper dicuntur et cognoscuntur universalis ratione” (Z, c. 10, 1036a 1-12; **Aristoteles Latinus** XXV, 3.2, p. 151 [Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2.ed. revisada. Madrid: Editorial Gredos, 1990. (Biblioteca Hispánica de Filosofía), p. 371]*. Destaquemos que Aristóteles admite aqui que um objeto existente pode ser conhecido como existente pela inteligência. Trata-se, todavia, de um objeto presente no espírito ou na imaginação (este círculo matemático no qual penso) e não de um objeto presente *in re extra*. Segue-se, portanto, que a percepção de um objeto existente *in re extra* está reservada unicamente ao sentido, segundo Aristóteles.

¹⁶ “Sensus ‘simul totius’ est, et ideo actus sensus non est abstractivus ab existentia; intellectio autem abstrahitur. Et est ista condicio obiecti, non tantum per accidens concomitans, sed per se in quantum sensatum, per accidens autem semper concomitatur intellectionem quididativam, de qua loquitur Aristoteles ut plurimum; quia de visione intellectuali nihil videtur locutus” (Cf. DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** VII, q. 15, § 36; St.-B. IV, p. 307).

o intelecto perceberia este círculo como existente. Em todo caso, diz Duns Scotus, parece que o Filósofo jamais falou isso. E é precisamente aqui que se situa a inovação scotista, pois Duns Scotus vai atribuir não somente ao sentido, mas também ao intelecto um ato intuitivo, pelo qual a existência de um círculo traçado sobre o solo (para repetir o exemplo aristotélico) é conhecida pelo intelecto enquanto intelecto, e não somente percebida sensorialmente pelo sentido da vista. Para prosseguir em nosso propósito, dois pontos precisam ser considerados. Em primeiro lugar, Duns Scotus constrói a 'visão' intelectual a partir da visão sensorial. Por conseguinte, se, de um ponto de vista epistemológico, o conhecimento abstrativo se distingue do conhecimento intuitivo como dois modos diferentes de conhecer o verdadeiro e de igual valor, de um ponto de vista psicológico, a distinção se dá entre o ato intuitivo sensorial e o ato intuitivo intelectual. Em segundo, é preciso considerar a ideia da 'concomitância', pois ela confirmará que o ato intuitivo e o ato abstrativo são concomitantes no intelecto.

Mas, antes disso, duas questões se colocam por si mesmas. Em primeiro lugar, por que Duns Scotus tem de provar a necessidade de introduzir essa inovação na teoria da alma, isto é, em termos atuais, na filosofia do espírito? Aqui a resposta não apresenta dificuldade, pois os motivos são conhecidos. Em segundo, se tais atos intuitivos intelectuais existem, como é que o autor do tratado *Sobre a Alma* não se deu conta de sua existência?

Os motivos que conduziram Duns Scotus a colocar a existência de uma *cognitio intuitiva intellectiva* são principalmente de ordem teológica e escatológica. Em primeiro lugar, as razões teológicas, porque o conhecimento que o intelecto divino tem da natureza divina é necessariamente intuitivo e não abstrativo. Isso está claro, pois esse objeto – a natureza divina – é beatífico, e beatífico infinitamente. Ora, só um objeto existente e presente pode ser beatífico, isto é, livre por natureza para procurar a felicidade ou a bem-aventurança que vê pela fruição desse objeto. Isso está suficientemente claro segundo a experiência humana de um objeto suscetível de tornar o homem feliz, ainda que imperfeitamente. Pois é o ser amado visto em presença própria que torna feliz aquele que o ama e não a ideia ou a imaginação que ele possa ter (a imaginação de quem ama quando o(a) amado(a) não está ali, é, antes, causa de desejo, com o sofrimento particular que a acompanha). Por consequência, o objeto que torna feliz infinitamente é intuído sem fim e amado eternamente em sua presença própria – por necessidade. Em segundo lugar, as razões escatológicas. O que é prometido ao homem, segundo a palavra do Apóstolo¹⁷, é a visão de Deus face a face (*visio facialis*). Sem entrar no detalhe da análise (na qual ele se incumbe de mostrar como a visão da essência divina pelos bem-aventurados é similar à visão divina dessa mesma essência sob certos aspectos e dissimilar sob outros), o essencial é o seguinte: essa visão, prometida na outra vida, é uma operação da alma intelectual, e não uma operação sensorial – o que é evidente. Mas uma questão se coloca imediatamente: é o mesmo intelecto, tal como está no homem no estado presente, que está destinado a essa visão? Ou será um intelecto diferente, sobrenaturalmente transformado e transfigurado? Enquanto certo doutor (Tomás de Aquino) se inclina a favor da segunda resposta, pelas razões que lhe pertencem, Duns Scotus opta resolutamente pela primeira. Segundo ele, com efeito, se for de outro modo, esse não é o homem que será beatificado, mas um ser diferente acerca do qual não temos nenhuma ideia. Nesse caso, por que preencher volumes sobre o assunto?

¹⁷1 Cor. 13, 12: Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Cit. in DUNS SCOTI. **Quodl.** VI, n. 8 ; Olms XII, p. 145.

A posição que ele adota aqui deveria naturalmente incitar Duns Scotus a colocar que, nesta vida, o intelecto humano é capaz de atos intuitivos intelectuais. Se for verdadeiro, como ele diz, que o homem é capaz de Deus (*capax Dei*), é preciso se despir das imperfeições e dos limites que resultam do estado presente onde é o peregrino, se seu espírito estiver assim ele poderá atingir seu fim, se Deus o quiser. Como os comentadores frequentemente destacam, para Duns Scotus – e, mais geralmente, para os pensadores franciscanos – a sobrenatureza se edifica sobre a natureza sem negá-la, mas assumindo-a.

A resposta à segunda questão, que Duns Scotus não se coloca, parece-nos [ser]* a seguinte: exceto o caso do objeto interno, do qual é manifesto que pode ser intuído e que existe *de facto*, a presença em nós de atos intuitivos intelectuais que se estenderiam aos objetos exteriores não é evidente. De qualquer modo, ela é menos manifesta do que a dos atos intelectuais abstrativos em torno desses objetos. Com efeito, pela experiência da reflexão, posso estar certo de que concebo o conceito de um objeto. Esse conceito torna-se então de maneira natural o objeto de um segundo ato, diferente do primeiro e, portanto, depois do *actus rectus*, ocorre o *actus reflexivus*. Os dois atos são claramente distintos porque são sucessivos, e seus objetos diferentes. Entretanto, quando se trata de um ato intuitivo – na hipótese em que um tal ato existiria no intelecto – a distinção é menos facilmente certificável entre este ato e um ato reflexivo que se voltaria ao precedente tomando-o por objeto. E a razão é que o ato intuitivo não tem conteúdo quididativo, pois ele se limita a compreender a ou a apreender a presença do objeto intuído¹⁸. Assim, o objeto intuído, enquanto intuído, não é um *quid*. Considerado separadamente, o ato intuitivo não nos ensina nada sobre o objeto intuído, senão que esse objeto está ali. Um outro argumento seria o seguinte: todo conceito metafísico (ou de intensão primeira) pode engendrar no espírito um conceito lógico (ou de intensão segunda). Se se diz que o homem é um ser vivente dotado de razão (conceito metafísico, ou de intensão primeira), segue-se que o homem é uma espécie (conceito lógico, ou de intensão segunda). Ora, de que um objeto está ali, não se vê como poder-se-ia fazer com que se tirasse um conceito lógico, quer esse seja o de Indivíduo, de Espécie, de Gênero, ou de outra coisa ainda. A inevidência dos atos intuitivos intelectuais explicar-se-ia, nesta hipótese, pelo fato de que aqui o ato primeiro (ou de intensão primeira) não engendra no intelecto um ato segundo (ou de intensão segunda). Ora, assim, se um segundo ato é engendrado, ele será posterior ao primeiro, mas seu objeto não será o primeiro ato; este será o mesmo objeto do primeiro ato. Na apreensão de um objeto existente enquanto existente, os atos apreensivos sucessivos devem, parece-nos, voltar ao ponto de partida do primeiro ato, isto é, ao objeto existente conhecido enquanto existente.

Qualquer que seja a explicação hipotética, não há dúvida de que o próprio Duns Scotus estima que a existência em nós dos atos intuitivos se estender às coisas exteriores é menos certa do que a dos atos abstrativos, os quais se voltam ao objeto conhecido enquanto conhecido, portanto, ao interior da alma. Na questão VI do *Quodlibet* parisiense, ele compara o ato abstrativo e o ato intuitivo do ponto de vista do conhecimento que temos pela experiência e *a posteriori*. O contexto é o da visão beatífica, mas

¹⁸ “Et sic exponendo, ‘simul totum’ apud Aristotelem non includet aliquod accidens sed tantum existentiam, quae non est de ratione alicuius, nec in quantum ‘quid’ nec in quantum ‘hoc participans quid’.” (Cf. DUNS SCOTUS. *Q. in Metaph.* VII, q. 15, § 18; St.-B. IV, p. 300). A existência não é o *quid* de nada; um objeto existente não ‘participa de um *quid*’, que seria a existência, visto que a existência não tem graus, não sendo uma ‘perfeição’.

a distinção é geral e se aplica ao conhecimento natural, visto que o doutor fala aqui do conhecimento que temos das quiddidades ou naturezas das coisas sensíveis:

O primeiro destes atos pode se voltar indiferentemente a um objeto existente e [a um objeto]* não existente, e também indiferentemente a um objeto não realmente presente, do mesmo modo que [a um objeto]* realmente presente. Fazemos frequentemente a experiência deste ato em nós, visto que concebemos de maneira equivalente os universais, isto é, as quiddidades das coisas, quer seja pela natureza mesma da coisa, que elas tenham uma existência no exterior em algum sujeito, quer não; e do mesmo modo quanto à presença e à ausência. E isso é igualmente provado *a posteriori*, pois a ciência de uma conclusão ou a intelecção de um princípio permanece de maneira equivalente no intelecto, quer a coisa exista, quer não exista, quer esteja presente, quer ausente; e o ato pelo qual a conclusão é conhecida e aquele pelo qual o princípio é concebido são obtidos de maneira equivalente.¹⁹

No parágrafo seguinte, ele se exprime por oposição:

Ora, existe um outro ato do intelecto, do qual, entretanto, não fazemos experiência em nós com uma certeza igual (*non ita certitudinaliter*); entretanto, um ato deste gênero é possível, isto é, um ato que se volta precisamente a um objeto presente enquanto presente, e existente enquanto existente.²⁰

A segunda parte desse texto às vezes induz certos comentadores a crer que a existência dos atos intuitivos intelectuais é duvidosa para Duns Scotus, porque ele diz *non ita certitudinaliter*. Em nossa opinião, ela não é duvidosa a seus olhos. Ela é somente menos facilmente experimentável do que a existência em nós dos atos abstrativos, como mostra a expressão *non ita*. E eis aqui dois argumentos. Em primeiro lugar, encontramos nos escritos de Duns Scotus numerosas ocorrências da distinção dos atos abstrativos e intuitivos, similares à que é dada ali. Ora, é verossímil que o doutor multiplique essa descrição, se julga que um dos membros da distinção é de existência duvidosa? E como explicar, nesta hipótese, que Duns Scotus sublinhe frequentemente a superioridade da intelecção intuitiva em relação à abstrativa?²¹ Em segundo lugar, na expressão *non*

¹⁹ “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 universalialia, 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”.

²⁰ “Alius autem actus intelligendi est: quem tamen non ita certitudinaliter experimur in nobis: possibilis tamen est talis: qui, scilicet praecise sit obiecti praesentis, ut praesentis: et existentis, ut existentis” (Cf. DUNS SCOTI. *Quodl.* VI, n. 8; Olms XII, p. 145). Traduzimos *praecise* por ‘precisamente’, como é costume. É preciso, entretanto, notar que esse termo não significa ‘com precisão’, mas, antes, ‘com distinção’ ou ‘separadamente’.

²¹ “- Omnis intellectio abstractiva et non-intuitiva est aliquo modo imperfecta” (Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, § 394; Vat. II, p. 352). “Nulla autem cognitio abstractiva alicuius obiecti, perfectior est cognitione intuitiva” (Cf. DUNS SCOTI. *Ord.* II, d. 9, q. 2, § 19; Viv. XII, p. 454).

ita certitudinaliter, o advérbio *certitudinaliter*²² está associado a *experimur*. Trata-se, portanto, de um conhecimento por experiência. Um conhecimento por experiência é um conhecimento pelo qual um objeto – aqui o ato intuitivo – é apreendido e conhecido em sua própria existência, e não segundo seu conceito. *Certus* não qualifica o objeto, mas o ato daquele que faz a experiência do objeto. Um ato certo é tal que não dá lugar a qualquer dúvida possível; é indubitável ou infalível²³. Portanto, o que Duns Scotus quer dizer, é que o conhecimento por experiência que podemos fazer em nós da existência dos atos intuitivos é menos indubitável do que o que podemos fazer em nós da existência dos atos abstrativos²⁴. Ora, se tais atos intuitivos não tivessem existência em nós, não poderíamos fazer qualquer experiência, nem certa nem incerta, nem indubitável nem não-indubitável. Pois a existência do que quer que seja precede sempre, pela via da natureza, a experiência que podemos fazer e, do mesmo modo, o conhecimento que podemos ter²⁵.

Posto que a existência em nosso intelecto dos atos intuitivos voltar-se aos objetos exteriores não é experimentável infalivelmente, como se acabou de ver, Duns Scotus empreende em mostrar

²² Cf. NIERMEYER, J.F.; KIEFT, C. Van de. Revised by J.W.J. Burgers. **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**. (2 vols.) Leiden: Brill, 2002. T. I, p. 226, s.u. *certitudinaliter*: *certainement, certainly, gewiss*; s.u. *certitudo*: *certitude, certainty, Gewissheit*.

²³ Pode-se pensar aqui na célebre distinção cartesiana entre certeza e verdade. O conhecimento da *res cogitans* por si mesmo, conhecimento que, nas *Respostas às Objeções*, Descartes aceita finalmente considerar como uma ‘intuição’ (e não mais como a conclusão de um raciocínio) é certo ou infalível. Ele não é verdadeiro propriamente falando, porque não é suscetível de ser falsificado, isto é, provado falso. Ou ele ocorre, ou não ocorre. Ou o objeto da intuição é entendido em sua totalidade, ou não o é em seu todo.

²⁴ “Ex hoc ergo manifesto, scilicet quod intellectus potest intelligere universale, etc.” (Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** I, d. 3, p. 3, q. 1, §§ 348-351; Vat. III, pp. 209-211). Para uma lista dos atos intelectuais de que fazemos experiência em nós, cf. DUNS SCOTI. **Ord.** IV, d. 43, q. 2; Olms X, pp. 24-25.

²⁵ Quanto ao termo *certitudinaliter*, cf. DUNS SCOTI. **Ord.** IV, d. 49, q. 8, n. 5; Viv. XXI, p. 306: “Praeterea, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsicis), sed hoc est falsum”. É preciso reconhecer, entretanto, que, nas *Q. in Metaph.*, Duns Scotus atribui a *cognitio intuitiva (prima cognitio)* aos sentidos, e a recusa ao intelecto *in via*: “Notandum quod in sensu est una cognitio intuitiva, primo propria; alia primo et per se propria per speciem, sed non intuitiva [...]. In intellectu, notitia visionis vel intuitiva – prima cognitio – non est possibilis in via, quia nulla potentia reservans speciem vel formale principium cognoscendi in absentia obiecti potest sic cognoscere, quia illa idem habet principium re praesente et non praesente” (Cf. DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** II, qq. 2-3, §§ 80-81; St.-B. III, pp. 224-225). No entanto, a seguir (*Solutio plenior quaestionis* – na edição crítica) faz-se ouvir algo diferente: “De primo gradu, scilicet cognitionis intuitivae, an sit in intellectu in via, dubium est. Videtur tamen quod sic”. A mesma objeção é apresentada de novo: “Sed contra: nulla potentia, retentiva speciei in absentia obiecti, cognoscit rem cognitione intuitiva, in quantum scilicet praesens est per essentiam suam; sed intellectus retinet speciem – supponatur; ergo, etc.”. Com esta resposta: “Si vero teneatur quod intellectus hic [= in via] possit cognoscere intuitive, potest dici quod omnem actum discretum sensus concomitatur aliquis actus intellectus circa idem obiectum; et illa intellectio est visio. Sed saltem secundum primum gradum cognitionis [i. e. gradum intuitivum], nulla substantia separata hic a nobis cognoscitur.” – o que é evidente. (*Id. Ibid.* §§ 111-114; St.-B. III, pp. 231-232). As oscilações dialéticas desse gênero são frequentes nas *Q. in Metaph.*, onde Duns Scotus opõe algumas vezes soluções mais possíveis, sem determinar, mas indicando qual solução é *probabilis* ou *probabilior*, o que não significa ‘provável’ ou ‘mais provável’, mas ‘digna de ser aprovada’ ou ‘mais digna de ser aprovada’. É manifesto que aqui a segunda solução é mais digna de ser aprovada, segundo Duns Scotus: “potest dici, etc., illa intellectio est visio”. Para nós segue que a visão intelectual do objeto existente é dita ‘concomitante’ à percepção sensorial desse mesmo objeto.

que a existência de atos deste gênero é ‘possível’. Notai que aqui ele entende pelo termo ‘possível’ um possível real, e não um possível lógico – não alguma coisa que pode ser ou não ser, como tudo que é simplesmente não-contraditório, mas alguma coisa que é realmente possível, porque suas causas são reais. Duns Scotus dá uma prova que se volta ao conhecimento natural. Exposta sob a forma de um silogismo, é uma prova *a maiori*.

Prova: toda perfeição da cognição, absolutamente entendida, que pode pertencer à faculdade cognitiva sensível, pode, eminentemente, pertencer à faculdade cognitiva intelectual; ora, é [próprio]* da perfeição do ato de conhecer, enquanto cognição, atingir perfeitamente o que é conhecido primeiro²⁶; mas ele não o atinge perfeitamente, quando não o atinge em si, mas somente numa semelhança diminuta ou derivada do mesmo. Ora, a faculdade sensitiva possui essa perfeição em seu ato cognitivo, já que ela pode atingir o objeto em si, enquanto existente e enquanto presente na existência atual, e não somente atingindo-o de maneira diminuta com uma perfeição diminuta; portanto, essa perfeição pertence à faculdade intelectual em seu ato cognitivo; mas ela não poderia lhe pertencer, se essa faculdade não conhecesse o objeto existente, enquanto presente em sua existência própria.²⁷

Esse texto é perfeitamente claro quanto ao raciocínio, e é suficiente aduzir como complemento algumas precisões terminológicas. Em primeiro lugar, o que é chamado ‘semelhança diminuta ou derivada do objeto’ é uma espécie, seja sensorial, seja intelectual. Os sentidos conhecem o objeto não somente em ou por uma espécie sensorial (a imagem da retina, por exemplo, *species in oculo*, em linguagem escolástica), diz Duns Scotus, mas também em sua existência atual, ou ainda, enquanto presente na existência atual. Portanto, o intelecto não somente conhece o objeto por uma espécie intelectual, mas ele ainda o atinge em sua existência atual, ou ainda, enquanto presente na existência atual. A menor desse silogismo é a seguinte regra: o que é [próprio]* da perfeição de uma faculdade cognitiva inferior é [próprio]* da perfeição de uma faculdade cognitiva superior. O ‘eminentemente’, isto é, *a maiori*. Em seguida, a expressão *attingere obiectum in se* é explicada na questão XIII do mesmo *Quodlibet*. É uma *relatio attingentiae alterius ut termini vel tendentiae in alterum ut terminum*²⁸: uma relação, porque o objeto é exterior ao ato e à alma; uma

²⁶ Essa expressão – *primum cognitum* – está aí reservada ao caso em que o objeto está contido eminentemente num objeto inteligível superior, o qual é, então, o que é conhecido em primeiro. Mas Duns Scotus declara que não se preocupa com essa possibilidade no momento.

²⁷ “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 [...]” (Cf. DUNS SCOTI. *Quodl.* VI, n. 8; Olms XII, p. 145).

²⁸ Cf. DUNS SCOTI. *Quodl.* XIII, n. 11; Olms XII, pp. 311-312. Duns Scotus diz também *relatio unientis formaliter in ratione medii ad terminum, ad quem unit; relationem realem et actualem ad ipsum obiectum*. Retomaremos em nossa conclusão essa ideia de uma relação de ‘união’ real e atual do intelecto intuitivo com seu termo.

relação de contato, não real (como o toque), mas intencional (espiritual e a distância); ao objeto como a seu termo, porque o objeto põe termo ao ato. Relendo o raciocínio a partir do começo: é manifesto que aqui Duns Scotus trata do conhecimento dos objetos exteriores, visto que seu raciocínio toma como ponto de partida o conhecimento sensorial.

Em segundo lugar, um extrato do *Quodlibet* XIII basta para dissolver as dúvidas que poderiam subsistir.

Portanto – diz Duns Scotus – o intelecto pode exercer um ato pelo qual ele atinge dessa maneira um objeto em sua existência real, pelo menos um objeto que seja mais nobre do que um intelecto deste gênero, ou um objeto tão nobre quanto ele. E, se se admitir isto para nosso intelecto, a saber, que ele possa exercer um ato cognitivo deste gênero, pelo qual atinja uma coisa, enquanto ela existe em si, pode-se admiti-lo, pelas mesmas razões, a todo objeto, qual seja ele, porque nosso intelecto está em condições de conhecer qualquer objeto inteligível que seja.²⁹

O argumento que precede a conclusão introduzida pelo *ergo* é o mesmo do *Quodlibet* VI. É o argumento *a maiori*, já exposto, que raciocina dos sentidos ao intelecto. O “objeto mais nobre do que um intelecto deste gênero”, a saber, [mais nobre do que]* o nosso, é manifestamente a essência divina. O “objeto que é tão nobre quanto ele” não pode ser [outro, senão]* este mesmo intelecto, visto que ele só é tão nobre quanto ele mesmo. O raciocínio é, portanto, o seguinte: se se aceita que nosso intelecto – ou nossa alma – possa atingir (na outra vida) a essência divina enquanto ela é ou existe em si, e que ele possa atingir (nesta vida) sua própria essência enquanto ela é ou existe em si, é preciso aceitar que ele possa atingir (nesta vida) qualquer objeto inteligível que seja, enquanto ele existe em si. Notemos que a inferência que Duns Scotus faz não é absolutamente clara, pois a expressão *pari ratione* (‘pelas mesmas razões’), sobre a qual repousa a inferência, pode ter mais sentidos. Eis como se pode esclarecer essa inferência: se A implica B, a proposição equivalente à precedente não é a inversa, ‘não-A implica não-B’, mas a contraposta, ‘não-B implica não-A’. Portanto, se se nega que nosso intelecto possa atingir qualquer objeto inteligível que seja, enquanto existe em si, então se nega que ele possa atingir um objeto mais nobre do que ele, ou um objeto tão nobre quanto ele, enquanto esses objetos existem em si. Mas se se nega que nosso intelecto possa atingir qualquer objeto inteligível que seja, enquanto ele existe em si, é preciso

²⁹ “Ergo intellectus potest habere actum, quo sic attingat obiectum in sua reali existentia, saltem illud obiectum quod est nobilius tali intellectu, vel aeque nobile. Et si concedatur de intellectu nostro, ipsum, scilicet posse habere talem actum cognitionis, quo attingat rem, ut existentem in se, pari ratione potest hoc concedi de quocumque obiecto: quia intellectus noster est potentialis respectu cuiuscumque intelligibilis” (Cf. DUNS SCOTI. *Quodl.* XIII, n. 8; Olms XII, p. 309).

negar que o intelecto, enquanto intelecto, está naturalmente ‘ordenado’ ou ‘inclinado’ ao conhecimento de todo ser³⁰. Numa tal eventualidade, o intelecto não tem objeto que lhe seja próprio, distinto daquele dos sentidos, nem, por conseguinte, operação que lhe seja própria. Ele não tem, portanto, razão de existir, e o homem não é nada mais do que um *animal irrationalis excellens*.

Em terceiro lugar, Duns Scotus possuía um outro argumento a favor da *cognitio intuitiva*, um argumento que é de natureza puramente psicológica. Este argumento provém, portanto, da ciência natural, que compreende a alma, segundo Aristóteles. É o argumento pela *cognitio intuitiva imperfecta*. Este argumento aparece primeiro ocasionalmente nas *Questões sobre a Metafísica* sob a forma de um contra-argumento numa discussão em torno da possibilidade de um conhecimento do singular: “Contra: nosso intelecto tem uma intelecção, chamada visão, a qual pode ter por objeto uma natureza existente sem visão da singularidade, de modo que a vista ocular veja um objeto. Portanto, nosso intelecto é o mesmo a receber imediatamente uma ação da parte da coisa”^{***(1)}. Duns Scotus o admite, e o que é preciso considerar aqui é a razão pela qual o faz: “Isso é admitido: pois, de outro modo, não haveria memória no intelecto, enquanto ela se volta a alguma coisa do passado. Esta memória, com efeito, não concerne a nenhuma outra [coisa]*, senão a alguma coisa que foi o objeto de uma visão intelectual”^{***(2)}. A mesma ideia é desenvolvida no livro III da *Ordinatio*:

Assim, igualmente, estando presente ao sentido algum objeto sensível, um duplo conhecimento pode ser causado no intelecto sob o efeito deste objeto, um abstrativo, pelo qual o intelecto agente abstrai a espécie da quiddidade, enquanto ela é uma quiddidade, a partir da espécie que está no fantasma [i.e., na imagem mental], a qual representa o objeto absolutamente [i.e., indiferentemente] e não enquanto ele existe aqui e agora ou nesse momento; e pode haver no intelecto um outro conhecimento, intuitivo, que coopera com o intelecto, e deste [conhecimento]* pode ser deixado, depositado na memória intelectual, um conhecimento intuitivo habitual, o qual, diferentemente do outro conhecimento [i.e., abstrativo] não é o conhecimento da quiddidade absolutamente entendida, mas do objeto que foi conhecido enquanto existente, quando foi apreendido no passado, enquanto passou.³¹

³⁰ Cf. DUNS SCOT. **Prologue de l’Ordinatio**, p. 123.

^{***(1)} “Contra: intellectus noster habet aliquam intellectionem, quae dicitur visio, quae potest esse naturae existentis sine visione singularitatis, sicut visus oculi videt. Ergo intellectus noster est immediate receptivus actionis a re” (Cf. DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** VII, q. 15, § 27; St.-B. IV, p. 303).

^{***(2)} “Hoc conceditur: aliter non esset memoria in intellectu, ut est praeteriti. Illa enim non est alicuius nisi fuit visio intellectualis” (Cf. DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** VII, q. 15, § 28; St.-B. IV, p. 303).

³¹ “Ita etiam praesente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio, una abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quidditatis, ut quidditas est, a specie in phantasmate, quae repraesentat obiectum absolute, non ut 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 ut existens, quando in praeterito apprehendebatur, ut praeterit. 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” (Cf. DUNS SCOTI. **Ord.** III, d. 14, q. 3, § 7; Viv. XIV, p. 528). Ainda que essa passagem se volte diretamente aos conhecimentos que Cristo poderia adquirir por experiência, as conclusões podem ser estendidas ao homem, porque Cristo é considerado aqui em sua natureza humana.

Esse texto pode ser lido de dois modos diferentes. Seja como uma nova afirmação da distinção entre conhecimento abstrativo e conhecimento intuitivo, seja como uma prova experimental da existência desse conhecimento intuitivo no intelecto. É a segunda leitura que é preciso escolher de preferência, visto que uma prova vale mais do que uma simples afirmação. O raciocínio se apresenta como segue: de um objeto que vi, posso me lembrar não somente que ele existiu, mas também que o tinha visto, ou ainda, posso me lembrar não somente de sua natureza, mas também do ato pelo qual apreendi no passado a existência desse objeto quando ele estava presente. Como a segunda lembrança é especificamente diferente da primeira, o segundo conhecimento será intuitivo, por oposição ao primeiro, que é abstrativo. Intuitivo, o segundo conhecimento será, entretanto, imperfeito (visto que o objeto não está mais ali, e só subsiste, na memória intelectual, a lembrança de tê-lo visto). Ora, esse conhecimento intuitivo imperfeito pressupõe necessariamente um conhecimento intuitivo perfeito, quando o objeto estava ali, pois aquele [conhecimento]* não pode ter outra causa senão este [conhecimento]*. Portanto, quando o objeto está ali, não somente o intelecto forma, com os sentidos, depois a imaginação, uma espécie intelectual da quiddidade desse objeto, mas também, e ao mesmo tempo, ele recebe um ato diferente, pelo qual esse objeto é conhecido como existente e presente. E este ato é o ato intuitivo, que “coopera com o intelecto”, diz Duns Scotus. Que coopera, antes, dizemos nós ‘antes’, com o ato abstrativo no intelecto, visto que ambos são atos intelectuais. Mas poder-se-ia objetar que a *cognitio intuitiva habitualis (sive imperfecta)* está depositada na memória sensorial e não na memória intelectual? Pode-se responder com Duns Scotus que podemos nos lembrar da existência dos atos internos, intelectuais ou volitivos, cujo traço está necessariamente na memória intelectual, e não sensorial, já que esses atos não são sensoriais³². Pode-se também acrescentar, quanto à lembrança dos objetos externos, que a *imaginatio* (proveniente da *phantasia* aristotélica) é uma memória³³, e não um sentido, já segundo Aristóteles, e que ela está conjugada ao intelecto, ainda segundo Aristóteles, embora de modo contingente, segundo Duns Scotus.

Para concluir esse primeiro desenvolvimento, parece-nos legítimo afirmar que Duns Scotus atribui ao intelecto humano, *pro statu isto*, um conhecimento intuitivo intelectual – ou *visio* – cujo objeto é, em primeiro lugar, os atos internos e, em segundo, as coisas exteriores. Resta agora ver quais são os aspectos entre *cognitio intuitiva* e *cognitio abstractiva* no ato de conhecer. Nossa tese é que a *cognitio intuitiva* e a *cognitio abstractiva* são de espécie diferente, como Duns Scotus diz expressamente. É por isso que elas podem ser separadas quando o objeto está ausente. É, portanto, possível ter a segunda

³² Cf. DUNS SCOTI. **Ord.** IV, d. 45, q. 3, § 17; Viv. XX, p. 349.

³³ Quanto a essa consideração, a distinção que Duns Scotus faz entre *cognitio abstractiva* e *cognitio intuitiva imperfecta sive habitualis* (a qual pressupõe uma *cognitio intuitiva perfecta sive actualis*) relembra muito claramente aquela, similar, que Henri Bergson faz entre a ‘memória-hábito’ e a ‘memória-pura’, sobre o exemplo famoso de uma lição aprendida de cor. A primeira (lembrança da lição aprendida) não contém referência ao passado enquanto passado. A segunda faz ou pode fazer retornar ao espírito uma lembrança dita ‘de luxo’ (aquela de tal dia em que, em tal circunstância, aprendi minha lição). O propósito de ambos os autores é certamente diferente, mas a analogia é reforçada pelo fato de a ‘memória-pura’, involuntária, de Bergson, ser mais preciosa a seus olhos do que a memória-hábito, do mesmo modo, para Duns Scotus, a *cognitio intuitiva* é “mais perfeita” do que a *cognitio abstractiva*. Ao que se diz que a ‘intuição’ segundo Bergson difere da ‘visão’ segundo Duns Scotus em muitos aspectos, ainda que ambas procedam de Agostinho, a segunda explicitamente, a primeira implicitamente.

sem a primeira. Mas não é possível, pensamos nós, ter a primeira sem a segunda quando o objeto está presente. É preciso, portanto, que ambos os conhecimentos possam ser conjugados ou reunidos. Sobre este ponto, todavia, Duns Scotus limita-se a algumas indicações dispersas. Incumbir-nos-á, portanto, reunir essas indicações em um todo.

3. CONHECIMENTO INTUITIVO E CONHECIMENTO ABSTRATIVO (I.E., QUIDIDATIVO)

A fim de defender nossa tese, é preciso, em primeiro lugar, retornar à significação exata dos termos ‘intuitivo’ e ‘abstrativo’ e discerni-la com mais precisão do que a que foi necessária até aqui para distinguir atos intuitivos sensoriais e atos intuitivos intelectuais. Com efeito, sem essas precisões necessárias, arrisca-se incorrer no erro de certos intérpretes, para os quais a *cognitio intuitiva* e a *cognitio abstractiva* seriam mutuamente exclusivas, de sorte que, se se tem uma, não se tem a outra, e vice-versa.³⁴

Começemos pelo primeiro conhecimento. Duns Scotus não cessou de insistir sobre um ponto decisivo, a fim de ser bem compreendido. O objeto de um ato intuitivo não é um objeto existente em um sentido não-qualificado, mas um objeto existente conhecido ou apreendido como existente e presente, ou ainda, tal que existe em si ou na existência real ou atual. Esta precisão é importante, pois é possível conhecer ou conceber um objeto existente, mas não presente. Por exemplo, eu que estou em Auvergne, no centro da França, posso bem pensar na cidade de Porto Alegre, no Brasil, cuja existência não ponho em dúvida. Mas esse pensamento é completamente diferente daquele que eu poderia ter dessa cidade brasileira, se tivesse a possibilidade de visitá-la. Pois só o segundo merece ser chamado um pensamento intuitivo. Além disso, a diferença é manifesta tanto de um ponto de vista semântico quanto de um ponto de vista gnosiológico. Do primeiro ponto de vista, semântico, as expressões *inquantum* ou então *ut* (ou ainda *tamquam*, embora mais raramente) são entendidas de dois modos diferentes, como se vê em um exemplo. Se se diz *homo inquantum homo est rationalis*, a expressão *inquantum homo* é simplesmente redundante, dado que o predicado *rationalis* está contido por si no sujeito *homo*. Mas se se diz *homo est risibilis inquantum rationalis* (o homem é capaz de rir enquanto é dotado de razão), a expressão *inquantum rationalis* indica a causa ou o motivo pelo qual *homo est risibilis*, e essa indicação (que comporta em realidade um silogismo implícito) é necessária, porque *risibilis* não é, como a diferença específica *rationalis*, uma parte da essência do homem, mas somente um acidente essencial ou acidente por si, ou seja, um ‘próprio’, segundo a tipologia de Porfírio. Do segundo ponto de vista, gnosiológico, a expressão *inquantum*, entendida no segundo sentido, indica a razão pela qual o objeto existente é conhecido, isto é, enquanto ele é o mesmo a exercer uma ação direta sobre as faculdades cognitivas. A diferença entre ato intuitivo e ato abstrativo ressurgem então mais claramente: quando o objeto está presente, ele é o mesmo a ‘mover’ as faculdades cognitivas, isto é, é o mesmo a causar-lhes

³⁴ O próprio Duns Scotus teve de corrigir (não sem dificuldade) as interpretações errôneas em torno de um caso similar, o da distinção entre *intellectus agens* e *intellectus patiens*. Não há dois intelectos, explica ele, mas “uma mesma entidade absoluta, ilimitada de qualquer modo”, que exerce atos diferentes, embora complementares. Ver a esse respeito: DUNS SCOT, Jean. *L’Image*, pp. 199-200 [Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2 §§ 512-513; Vat. III, pp. 303-304]*. Do mesmo modo, enquanto é uma só e mesma faculdade, o intelecto pode exercer atos diferentes, porque não está limitado apenas aos atos abstrativos.

uma mutação. Quando não está presente, não pode evidentemente mover, nem afetar essas faculdades, e, neste caso, o objeto é conhecido somente por meio de uma espécie que o representa (a qual fora adquirida quando um objeto de mesma natureza fora conhecido em presença própria).

Estes atos cognitivos devem, portanto, ser ditos distintos – diz Duns Scotus – e aquele especificamente, por causa das razões formais [diferentes] que são motrizes aqui e lá: pois no ato cognitivo intuitivo, é a coisa em sua existência própria que é por si motriz objetivamente; no ato abstrativo, ao contrário, o que é por si motor, é alguma coisa na qual a coisa tem ser cognoscível, quer isso seja uma causa que contém virtualmente a coisa enquanto cognoscível, quer isso seja um efeito, por exemplo, uma espécie ou uma semelhança, que contém de modo representativo aquilo de que ela é uma semelhança.³⁵

Passemos então ao ato abstrativo. Em sua análise psicológica, Duns Scotus utiliza a mesma expressão – *cognitio* ou *intellectio abstractiva* – que emprega na análise epistemológica. Mas, na análise psicológica, o ato abstrativo se reduz em realidade a um ato de conhecimento quididativo, isto é, um ato pelo qual é conhecida a natureza ou quididade de um objeto existente, mas não necessariamente presente. Para designar esse objeto, Duns Scotus tem uma expressão precisa: *existentiam determinatam*, expressão que significa uma existência determinada, e, mais precisamente, um objeto [cuja]* existência é verdadeira de modo determinado. Além disso, muitos outros textos mostram que, quando fala do objeto de um ato abstrativo, Duns Scotus tem em vista um objeto existente, ainda que não necessariamente presente.

Existe também – diz ele – um ato cognitivo que se volta a um objeto, não enquanto ele existe em si; mas, quer esse objeto não exista, quer, pelo menos, o ato não se volte a esse objeto enquanto ele existe atualmente. Por exemplo, quando se imagina uma cor, porque é possível imaginar uma coisa tanto quando ela existe, como quando ela não existe³⁶.

Assim mostra o exemplo que ele toma, a situação que Duns Scotus tem em vista é completamente simples: pode-se imaginar uma cor, mesmo depois que essa cor não estiver [mais]* presente à vista. A cor imaginada não é, portanto, uma cor que existe ou que não existe, mas simplesmente uma cor existente, embora não presente à vista. É por isso que a imaginação pode ser chamada abstrativa, em oposição ao sentido. Isso é confirmado por uma outra passagem do mesmo *Quodlibet* XIII: “A exist³⁵ “Uma causa que contém virtualmente etc.”: é um *habitus*, ou uma espécie já adquirida; “um efeito, por exemplo, uma espécie etc.”: é a espécie atualmente engendrada pelo objeto. “Dicentur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem propter rationes formales motivas hinc, inde: quia cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid, in quo res habet esse cognoscibile: sive sit causa virtualiter continens rem, ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species, vel similitudo repraesentative continens ipsum, cuius est similitudo.” (Cf. DUNS SCOTI. *Quodl.* XIII, n. 10; Olms XII, p. 310). Igualmente: “Actus abstractivus et intuitivus differunt specie, quia aliud et aliud est ibi movens: hic enim movet species similis rei; ibi autem movet res praesens in se” (Cf. DUNS SCOTI. *Ord.* IV, d. 49, q. 12, § 6; Viv. XXI, p. 442).

³⁶“Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis in se, sed vel obiectum non existit: vel saltem illa cognitio non est eius, ut actualiter existentis. Exemplum, ut imaginatio coloris quia contingit imaginari rem, quando non existit, sicut quando existit” (Cf. DUNS SCOTI. *Quodl.* XIII, n. 8; Olms XII, p. 309).

tência de uma coisa pode igualmente ser conhecida por um ato cognitivo abstrativo. Com efeito, do mesmo modo que posso conceber a essência de uma coisa, assim também posso conceber sua existência, ainda que ela não esteja realmente fora do intelecto³⁷. Como mostra o fim desta passagem, Duns Scotus não tem em mente aqui o conceito de existência em geral, mas, antes, a existência de uma coisa determinada. De um ponto de vista epistemológico, o conceito da existência é estranho ao da quiddidade, absolutamente. De um ponto de vista psicológico, isto é, para o ato cognitivo, ele é diferente, pois o ato abstrativo pode se voltar a uma coisa que tem uma existência determinada, mesmo se a coisa em questão não estiver presente atualmente.

Quanto ao que concerne ao conhecimento angélico, o terceiro texto é particularmente interessante, porque Duns Scotus decompõe e separa o ato intuitivo de um lado e, de outro, o ato pelo qual uma ‘existência determinada’ é conhecida:

Um anjo pode progredir ao receber um ato cognitivo a partir das coisas de três maneiras [diferentes] [...]. O primeiro ato cognitivo tem por objeto este singular, enquanto ‘este’ [...]. O segundo ato é aquele pelo qual [um anjo] tem um conhecimento determinado de um existente, enquanto existente [...]. O terceiro ato que os anjos adquirem das coisas é um ato cognitivo intuitivo. E este último não é a mesma coisa que o segundo, nem [que]* o primeiro; com efeito, a cognição de um singular, enquanto singular, pode ser abstrativa³⁸, e, do mesmo modo, a cognição de um existente enquanto existente também pode ser abstrativa, pois se um anjo revelasse a outro a existência em um dado momento de uma coisa que ele vê intuitivamente, o anjo ao qual ela é revelada conceberia um existente determinado, enquanto existente; este último, todavia, não tem dessa coisa um conhecimento intuitivo, pois este não ocorre, senão pelo fato de um objeto que concorre imediatamente [ao ato de conhecer].³⁹

Está claro que aqui, como precedentemente, o termo *existentia* não significa a existência em geral, mas a existência de um objeto determinado. É igualmente manifesto que essa descrição pode se estender do homem ao anjo, visto que a questão aqui é o conhecimento que os anjos “adquirem das coisas”, entendendo por estas as coisas do universo. Pode-se também pensar na experiência humana

³⁷ “[...] Quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva. Sicut enim essentiam, sic existentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum” (Cf. DUNS SCOTI. **Quodl.** XIII, n. 10; Olms XII, p. 310).

³⁸ “[...] Quia ‘hic homo’ non plus includit existentiam formaliter quam ‘homo’” (DUNS SCOTI, Jean. **Le principe d’individuation – De principio individuationis**. Introduction, traduction, et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin. 2005, p. 114) [O texto citado parece ser: DUNS SCOTUS. **Ord.** II d. 3 p. 1 q. 3 n. 63; Vat. VII, p. 420, cuja redação é a seguinte: “[...] quia ‘hic homo’ non plus includit formaliter existentiam actuaalem quam ‘homo.’”]*. Do mesmo modo: “Non enim singulare ex se determinatur ad existentiam, sed abstrahit, sicut et universale.” (Cf. DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** VII, q. 15, § 18; St.-B. IV, p. 300).

³⁹ “Angelus potest proficere accipiendo cognitionem a rebus tripliciter. [...] Prima cognitio est huius singularis ut hoc [...]. Secunda cognitio est, qua habet determinatam notitiam existentiae in quantum existentia [...]. Tertia cognitio, quam acquirunt Angeli a rebus, est cognitio intuitiva, nec est illa eadem cum secunda, nec cum prima. Cognitio enim singularis, ut singulare, potest esse abstractiva, ita etiam potest cognitio existentiae, ut existentia, quia si unus Angelus revelet alteri existentiam rei pro tali tempore, quam videt intuitive Angelus, cui revelatur, cognoscit existentiam determinatam, ut existentia est, tamen non habet cognitionem intuitivam, quia haec non est nisi per obiectum concurrens immediate” (Cf. DUNS SCOTI. **Rep. Par.** II, d. 11, q. 2, nn. 11-12; [Viv. XXII, pp. 674-675]*).

do testemunho. Como diz Duns Scotus com Agostinho, se não sou eu mesmo a ver uma coisa ou a assistir um evento, devo ter confiança em um testemunho digno de fé. Do mesmo modo, aprendo a existência determinada (isto é, determinadamente verdadeira) dessa coisa ou desse evento, mas não tenho um conhecimento intuitivo. E se se objeta que Duns Scotus diz *existentiam*, e não *existens*, pode-se responder que ele emprega frequentemente o primeiro termo para o segundo, como se vê, entre outras coisas, em sua definição de pessoa (retomada literalmente de Ricardo de São Vítor: *naturae intellectualis incommunicabilis existentia*⁴⁰). A conclusão da análise é dada pelo próprio Duns Scotus: *quia abstractiva est aeque existentis et non existentis*⁴¹. O abstrativo pode também se voltar tanto ao objeto existente, quanto ao objeto não existente. Isso significa, como mostram os textos precedentes, que o abstrativo tem o mesmo conteúdo, ou conhece a mesma coisa, quer o objeto esteja ali, quer não esteja. Por conseguinte, o conhecimento abstrativo não é outra coisa, senão um conhecimento quididativo. Entretanto, mesmo quando a coisa está ali, o abstrativo não conhece esta coisa intuitivamente, pois isso seria contraditório. O abstrativo e o intuitivo diferem, portanto, formalmente, mesmo quando a coisa está ali. Isso é necessário para que o abstrativo possa ser dissociado do intuitivo quando a coisa não está ali. O último ponto a examinar é, portanto, saber como ambos podem ser acoplados e reunidos quando a coisa está ali e [é]* conhecida em sua existência atual.

A acoplagem do ato intuitivo e do ato abstrativo (isto é, quididativo) quando o objeto está ali pode ser defendida, pelo menos, de três maneiras. Em primeiro lugar, por uma analogia entre os atos das faculdades cognitivas inferiores (sentido e imaginação), de um lado, e os atos cognitivos da faculdade superior (o intelecto), de outro. Em segundo, pela simultaneidade do ato intuitivo e do ato abstrativo ou quididativo no intelecto entendido separadamente e em seu todo. Em terceiro, pela conexão entre a tese gnosiológica sobre os atos cognitivos e a tese metafísica universal de não-distinção real entre essência e existência no ser criado ou incriado.

Começemos pela analogia.

O segundo esclarecimento desta distinção se obtém – por analogia – das faculdades sensitivas: com efeito, um sentido particular conhece um objeto de uma maneira, a imaginação de outra. De fato, um sentido particular se volta a um objeto enquanto ele é por si e existente em si – a imaginação conhece o mesmo objeto enquanto ele lhe está presente por meio de uma espécie, espécie que poderia representar o objeto mesmo no caso em que ele não fosse

⁴⁰ O termo *existentia* significa a existência, como em francês; mas, diferentemente do francês, conota o fato de o objeto subsistir fora de sua causa (como indica a grafia antiga *existentia*). Esta está de acordo com a concepção scotista de alguma coisa existente, “que existe fora da alma e de sua causa”. Vê-se também porque de um objeto que existe pode-se dizer seja *existens*, seja *existentia*. *Existentia* não é a quididade do *existens*. Do mesmo modo: “Sed esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentiis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius” (Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** II, d. 3, p. 1, q. 3, § 61; Vat. VII, pp. 418-419). Sobre a interpretação filológica do verbo *existere*, ver Ricardo de São Vítor: “Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito ex adiuncta sibi praepositione. Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?” (La Trinité. Paris: CERF. 1959, p. 254).

⁴¹ Cf. DUNS SCOTI. **Quodl.** VI, n. 8; Olms XII, p. 145.

existente e [não estivesse]* presente, de sorte que o ato cognitivo da imaginação é abstrativo em comparação ao de um sentido particular. Visto que os atos que estão separados nas faculdades inferiores estão unidos finalmente nas faculdades superiores, assim também essas duas maneiras de sentir, que estão separadas nas faculdades sensitivas por causa da diferença dos órgãos (dado que não é o mesmo órgão que é capaz de receber como é preciso o objeto de um sentido particular e capaz de receber como é preciso o objeto da imaginação), estão unidas no intelecto, ao qual – como a uma só e mesma faculdade – ambos os atos podem pertencer.⁴²

Duns Scotus argumenta aqui por analogia, a partir das faculdades inferiores (sentido e imaginação) para a faculdade superior (o intelecto). Este texto não está isolado, visto que a mesma analogia se encontra alhures, por exemplo, na questão XIII do *Quodlibet*: “*Consimilis distinctio probari potest in cognitione intellectiva*”⁴³. Um sentido particular, por exemplo, a vista, apreende um objeto enquanto ele é por si ou existente em si. A imaginação conhece esse objeto por meio de uma espécie representativa, ao ocorrer uma imagem ou [um]* fantasma. É preciso estar atento aqui ao fato de que é o mesmo objeto que é conhecido pelo sentido e pela imaginação, de maneira diferente por ambas as faculdades, mas simultaneamente. Com efeito, para Aristóteles, e para os escolásticos seguindo-o, a imaginação não é principalmente a faculdade para representar os objetos em sua ausência, na verdade, para engendrar

⁴²“Secunda declaratio huius distinctionis – per simile – est in potentiis sensitivis: aliter enim sensus particularis cognoscit obiectum, aliter phantasia. Sensus enim particularis, est obiecti secundum quod est per se et in se existens, – phantasia cognoscit idem secundum quod est praesens per speciem, quae species posset esse eius licet non esset existens vel praesens, ita quod cognitio phantastica est abstractiva respectu SENSUS PARTICULARIS. QUIA quae sunt dispersa in inferioribus, QUANDOQUE sunt unita in superioribus, ita isti duo modi sentiendi, qui sunt dispersi in potentiis sensitivis propter organum (quia non est idem organum, quod est bene receptivum obiecti sensus particularis et bene receptivum obiecti phantasiae), uniti sunt in intellectu, cui – ut uni potentiae – potest uterque actus competere” (Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** II, d. 3, p. 2, q. 2, § 323; Vat. VII, p. 554). Duas considerações sobre este texto. Em primeiro lugar, modificamos a pontuação da edição Wadding, colocando um ponto entre “... sensus particularis” e “Quia...” (palavras em letras maiúsculas), cuja falta torna o texto incompreensível, e especialmente a relação “quia... ita”. Em segundo, certo intérprete contesta a validade da analogia feita aqui por Duns Scotus por causa do *quandoque* (em maiúsculas), provavelmente porque compreende este advérbio temporal como significando “às vezes”. Com efeito, se, segundo essa tradução, os atos que estão separados nas faculdades inferiores são “às vezes” reunidos nas superiores, a conclusão refere-se somente a um resultado contingente. De fato, quando é entendido em paralelo (*quandoque... quandoque*), esse advérbio significa “ora... ora”. Exemplo: “Scientia autem est obiecti secundum quod abstrahit ab existentia actuali, alioquin scientia ‘quandoque posset esse et quandoque non’” (Cf. DUNS SCOTUS. **Ord.** II, d. 3, p. 2, q. 2, § 319; Vat. VII, p. 552). Mas quando ele é entendido sem paralelo significa “finalmente”. Cf. Niermeyer, J.F.; KIEFT, C. Van de. *op. cit.*, t. II, p. 1140, s.u. *quandoque*: enfin, finalement – at last – schliesslich. Daí nossa tradução. Vede no texto seguinte uma outra ocorrência do termo *quandoque*, com o sentido de ‘finalmente’: “Quandoque autem est in actione aliqua bonitas accidentalis, et illa potest esse ab alio principio quam a quo est actio, sicut ponitur bonitas moralis in actu nostro a virtute, non a potentia tantum a quo est actio secundum substantiam; et sicut in saltando bonitas accidentalis est ab arte qua quis scit corpus apte movere, licet ipsa motio sit a virtute naturali.” (Cf. DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** IX, qq. 3-4, § 37; St.-B. IV, p. 552). Aqui, *quandoque*, que é entendido separadamente, significa ‘finalmente’: “Mas há finalmente numa ação uma bondade accidental, e essa bondade accidental pode provir de um princípio diferente do princípio da ação. Assim, a bondade moral é colocada em nossos atos pela virtude, e não somente pela faculdade da qual provém a ação segundo sua substância; do mesmo modo há na dança uma beleza accidental, proveniente da arte de mover o corpo como é preciso, ainda que seu próprio movimento deva-se a uma faculdade natural”.

⁴³ Cf. DUNS SCOTI. **Quodl.** XIII, n. 8; Olms XII, p. 309.

as ficções, como querem certos modernos, seguindo os românticos. A principal tarefa da imaginação é formar uma imagem cooperando com a espécie sensorial. Ora, ela não pode fazê-lo, senão quando a imagem sensorial está presente e, portanto, quando o objeto sentido está presente, visto que a imagem sensorial desaparece quando o objeto desaparece. Em consequência, o sentido e a imaginação operam ao mesmo tempo. Naturalmente, diferindo dos sentidos, a imaginação conserva a espécie produzida. Ela é, portanto, a mesma a representar o objeto quando o mesmo não está mais ali sendo reproduzido. É por isso que Duns Scotus diz que essa faculdade é ‘abstrativa’, diferindo de todos os sentidos particulares. Mas é claro que a imaginação não poderia representar o objeto em sua ausência, nem reproduzi-lo, se ela não tivesse formado uma espécie ao mesmo tempo em que o sentido percebia a existência do objeto e suas qualidades sensíveis. Temos, portanto, nessa descrição scotista, um exemplo muito claro do modo pelo qual uma faculdade intuitiva (o sentido) e uma faculdade abstrativa (a imaginação) operam simultaneamente. O fato de a imaginação ser dita ‘abstrativa’ não impede que seu ato seja simultâneo ao de uma faculdade intuitiva, por consequência, quando o objeto está presente.

Outro ponto é o seguinte: embora simultâneos, o ato do sentido e o da imaginação são separados, por causa da distância dos órgãos que efetuam os atos em questão⁴⁴. Duns Scotus introduz então um argumento *a fortiori* ou *a meliori*: os atos que estão separados nas faculdades inferiores por causa da distância dos órgãos estão “unidos finalmente nas faculdades superiores”. Quais atos? Os atos do intelecto, que, por analogia, correspondem respectivamente ao ato intuitivo do sentido e ao ato abstrativo da imaginação. Duns Scotus fala de “duas maneiras de sentir”. Mas esse modo de falar provém unicamente da analogia. Em realidade – visto que os atos intelectuais são, por hipótese, análogos aos atos do sentido e da imaginação – as “duas maneiras de sentir” designam aqui as duas maneiras de conhecer, ou os dois atos cognitivos operados pelo intelecto. Ora, esses atos estão unidos no intelecto que os opera, e não separados. A razão é clara: sendo uma faculdade não-orgânica, o intelecto não pode ter um órgão diferente para operar ambos os atos diferentes. Mas por que Duns Scotus fala em “faculdades superiores”? Em realidade, não há senão uma só – é o intelecto ou a alma intelectiva – e se o autor emprega o plural, é por semelhança gramatical em razão da analogia. Prova: ele diz mais abaixo que ambos os atos podem pertencer ao intelecto “como a uma só e mesma faculdade”, na qual esses atos estão unidos porque provêm como de sua fonte comum. Conclui-se que, do mesmo modo que o ato intuitivo e o ato abstrativo são simultâneos mas separados nas faculdades inferiores, sentido e imaginação, assim também o ato intuitivo e o ato abstrativo são simultâneos mas unidos na faculdade superior.

Esta doutrina parece clara, e nos parece que as obscuridades que a cercam são em realidade o efeito de uma confusão de certos comentadores, sobretudo, contemporâneos. Alguns, com efeito, têm uma filosofia que quer que uma coisa ou esteja presente, ou [seja]* representada, e entendem, parece, que a coisa seja ‘feita presente’ em sua ausência. Ora, por um lado, é difícil compreender como uma coisa ausente possa ser ‘feita presente’ em sua ausência, a menos que possa sê-lo de modo metafórico. Por outro lado, na teoria antiga e medieval da alma, não somente é possível, mas ainda é necessário

⁴⁴ Qual é o órgão da imaginação e onde ele se encontra? Duns Scotus não o diz aqui. Mas é provável que ele siga sobre este ponto Aristóteles, o qual, no capítulo ‘Da memória e da reminiscência’ dos *Parva Naturalia*, afirma que a imaginação é “uma afecção do sentido comum”. Ainda que o sentido comum não tenha órgão próprio e distinto dos órgãos dos sentidos particulares, existe uma distância entre os órgãos dos sentidos externos e o sentido comum, que é um sentido interno.

que um objeto presente seja ao mesmo tempo representado. Com efeito, dizer que um objeto é representado⁴⁵ é dizer que há no intelecto uma ‘semelhança’ desse objeto, a qual é engendrada imediatamente, por pouco que o objeto esteja convenientemente próximo. Em primeiro lugar, com efeito, toda substância (e toda qualidade, mas nenhuma quantidade) é uma ‘forma ativa’ capaz por natureza de engendrar uma espécie de si numa faculdade apta a recebê-la. Por conseguinte, nem os sentidos, nem o intelecto são faculdades livres, pois não lhes pertence receber ou não receber a espécie engendrada. Enfim, é preciso insistir sobre o fato de que, longe de conter uma semelhança do objeto (do modo como uma mesa que contenha uma imagem, por exemplo), uma representação é uma semelhança do objeto. Está ali seu ser próprio, pois ele existe [entre]* os seres por si, por exemplo, as substâncias, e existe também [entre]* os seres que *são* semelhanças, sensoriais ou intelectuais. Nessas condições, nada se opõe a que um objeto presente seja representado. Longe disso, é necessário que, presente, o objeto seja representado, isto é, engendre na alma intelectiva essa ‘semelhança’ de si, que é a espécie intelectual. Isso é necessário, porque o objeto, enquanto existe *in re extra*, permanece evidentemente fora dos sentidos e da alma. Além disso, o objeto não está ‘feito presente’ graças a essa semelhança. Ele está em realidade ‘feito sensível’, tratando-se de uma espécie sensorial, e ‘feito inteligível’, tratando-se de uma espécie intelectual. É por isso que, sem esta espécie interna – quer ela seja sensorial, quer ela seja intelectual – o objeto, mesmo presente, não poderia ser sentido, nem concebido, pois ele é sentido ou concebido pelo homem *dentro* de si como estando *fora* de si⁴⁶. Todavia, quando o objeto está presente, não é a espécie sensorial que é sentida, mas o objeto. Pois vejo um objeto e não minha visão do objeto, visto que os sentidos não podem refletir sobre si, nem sobre as espécies sensoriais. Do mesmo modo, quando concebo a natureza de um objeto, seja presente, seja ausente, é esse objeto que concebo e não sua espécie intelectual; entretanto, como o intelecto é uma faculdade reflexiva, ele pode se voltar ao seu ato de conceber e à própria espécie. Acrescentemos por fim que, de um ponto de vista teológico, o intelecto criado e o intelecto incriado se distinguem, entre outras coisas, sob este aspecto, porque este último não precisa se servir de espécies para conceber os objetos.

Além da analogia das faculdades inferiores com a faculdade superior, Duns Scotus prova a simultaneidade ou a concomitância do ato intuitivo e do ato abstrativo no intelecto entendido separadamente. Simultaneidade, no sentido em que esses atos se produzem ao mesmo tempo quando o objeto está presente. Concomitância, porque, embora simultâneos e unidos no intelecto, esses atos mantêm-se especificamente diferentes (daí a possibilidade de eles ser separados,

⁴⁵ Quando se diz, em francês atual, que um objeto ‘é representado’, o verbo não tem, gramaticalmente falando, uma significação temporal, mas uma significação aspectual, correspondente à real; além disso, ‘é’ não é aqui o verbo ser, mas o auxiliar ser (o francês utiliza frequentemente o presente passivo para exprimir o real). O que já era do mesmo modo no latim medieval, pois *obiectum repraesentatum est* não significa, como no latim clássico, ‘um objeto foi representado’ (tempo passado), mas significa, como em francês atual, ‘um objeto é representado’ (aspecto real). Essa expressão designa um ‘estado’ do objeto, isto é, o estado que ele tem na alma (*habitus* em latim, *hexis* em grego). Enfim, para um objeto qualquer, não há somente duas possibilidades, mas três – estar fora da alma, estar na alma, estar fora e na alma. É evidente que apenas a natureza desse objeto, e não o objeto concreto pode estar ao mesmo tempo fora e na alma, pois não é a pedra, mas a forma da pedra que está na alma, como ensina Aristóteles no tratado *Sobre a Alma*.

⁴⁶ Em nossa opinião, essa doutrina, embora antiga, está mais de acordo com os resultados experimentais atuais do que outras doutrinas filosóficas mais recentes, especialmente a teoria fenomenológica.

quando o objeto não está mais presente). Na questão XIII do seu *Quodlibet*, Duns Scotus visa provar que o ato intuitivo e o ato abstrativo, dito de outro modo, quididativo, são distintos no conhecimento intelectual. Ele encontra então (ou levanta ele mesmo) duas objeções, das quais a segunda diz assim:

Além disso, se duas intelecções desse gênero fossem possíveis para nosso intelecto, então, pelas mesmas razões, as duas poderiam ter o mesmo objeto. Pergunto, portanto, de que modo ambas se distinguiriam, não somente em número – visto que dois acidentes de mesma espécie não podem estar presentes ao mesmo tempo no mesmo sujeito – mas ainda pela espécie. Com efeito, que o ato cognitivo receba a espécie, seja da faculdade, seja do objeto, então, dado que a faculdade é a mesma, e o objeto o mesmo, não poder-se-ia colocar uma diferença específica [entre os dois atos].⁴⁷

Compreendemos isso do seguinte modo: um ato cognitivo pode ser considerado como um acidente de um sujeito, ocorrendo no intelecto ou na alma intelectual. Com efeito, um ato desse gênero pertence à categoria da qualidade (mais precisamente, pertence a uma subcategoria da qualidade, a saber, toda disposição adquirida e durável). Se se colocassem dois atos cognitivos simultâneos, haveria, portanto, dois acidentes do mesmo gênero no mesmo sujeito, o que é impossível (do mesmo modo que um homem não pode ser ao mesmo tempo branco e negro). Por conseguinte, esses dois atos não diferem em número, isto é, numericamente, mas serão confundidos. Por outro lado, eles não podem mais diferir especificamente, isto é, pela espécie. Com efeito, o ato cognitivo pode ser causado seja pela faculdade, seja pelo objeto. Ora, o efeito de uma causa é sempre de mesma espécie. Portanto, quer a causa seja a faculdade, quer seja o objeto, nenhum dos dois, enquanto causa, poderá engendrar dois atos cognitivos especificamente diferentes. Por conseguinte, qualquer que seja a causa, o ato cognitivo será de mesma espécie⁴⁸. O doutor responde como segue:

Em resposta à segunda objeção, pode-se admitir que haja duas cognições de um mesmo objeto ao mesmo tempo, sob a condição de que o objeto de uma não seja distinto do da outra, como uma essência de uma existência, porque, quer exista entre os mesmos certa distinção enquanto objetos, ela não é suficiente para o presente propósito, visto que a existência mesma pode igualmente ser concebida pela intelecção abstrativa. ^{***(3)}

⁴⁷“Praeterea. Si sint duae tales intellectiones possibles intellectui nostro, tunc pari ratione eiusdem obiecti poterunt esse duae tales. Quaero tunc quomodo distinguantur, non numero tantum, quia duo accidentia eiusdem speciei non possunt esse in eodem subiecto simul, nec specie: quia sive actus cognitionis accipiat speciem, a potentia, sive ab obiecto, cum hic sit eadem potentia, et idem obiectum, non poterit poni differentia specifica” [(DUNS SCOTI. *Quodl.* XIII, n. 9; Olms XII, pp. 309-310)]*.
“Ad secundum concedi potest, quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto, sicut essentia ab existentia: quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum: quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva” (DUNS SCOTI. *Quodl.* XIII, n. 9; Olms XII, p. 310).

⁴⁸Essa objeção não leva em conta a possibilidade de o ato cognitivo ser engendrado, ao mesmo tempo, pelo objeto e pela faculdade, tratando-as como causas distintas essencialmente ordenadas, que é a tese de Duns Scotus. Cf. DUNS SCOT, Jean. *L'Image*, pp. 228-230 [Cf. DUNS SCOTI. *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 3, §§ 559-562; Vat. III, pp. 333-334]*.

^{***(3)} Ver a segunda parte da nota 45, no rodapé.

É possível, explica Duns Scotus, que existam dois atos simultâneos em torno do mesmo objeto. Estes dois atos serão, portanto, numericamente diferentes. Eles também serão especificamente diferentes? Sim, mas não no sentido em que o objeto do primeiro ato, intuitivo, seria a existência do objeto entendida separadamente, e que o objeto do segundo, quididativo, seria a essência desse objeto, entendida separadamente de sua existência. Certamente, seria assim no caso em que, no objeto presente, sua existência e sua essência estivessem separadas. Neste caso, com efeito, os dois atos seriam separados, visto que seus objetos formais respectivos seriam diferentes. Ora, no objeto presente, sua existência e sua essência não estão separadas (em linguagem aristotélica, ambas formam um *simul totum*). Portanto, os dois atos cognitivos não estão separados, ainda que sejam especificamente diferentes, pois o primeiro ato, intuitivo, atinge o objeto ‘enquanto existente’, e o segundo conhece o mesmo objeto segundo sua natureza ou essência. Embora unidos – e por se voltar a um só e mesmo objeto, e por provir de uma só e mesma faculdade – os dois atos são, portanto, especificamente diferentes, ou ainda, formalmente distintos.

Certamente, concede Duns Scotus por fim, existe uma distinção entre existência e essência, ao menos “enquanto objetos”. Mas não quer dizer que, num mesmo objeto, exista uma distinção entre sua existência e sua essência. Significa que existe uma diferença entre dois casos: ou temos um objeto existente e presente, com a essência que é sua (*simul totum*); ou temos um objeto com a essência que é sua, mas sem a existência ou a presença atual. Dizer que a existência e a essência se distinguem “enquanto objetos”, é dizer que elas não se tratam do mesmo modo quanto às faculdades cognitivas, pela razão vista mais acima. Entretanto, conclui Duns Scotus, essa distinção entre existência e essência “enquanto objetos” não é suficiente para o presente propósito, pois, mesmo se uma coisa não estiver presente para mim em sua existência atual, posso conceber sua existência ao mesmo tempo em que concebo sua natureza ou que ela é.

Poder-se-ia, de resto, construir a partir daí um argumento *a maiori*. Se for efetivo, de fato, que de uma coisa que não está presente, eu possa conceber ao mesmo tempo que ela é esta ou aquela e que ela existe, *a fortiori* é preciso, quando essa coisa está presente, que eu conceba ao mesmo tempo que ela existe e que ela é esta ou aquela. Pode-se mesmo acrescentar essa observação psicológica bem conhecida, que quando uma coisa, sobretudo uma coisa amada, não está perto de mim, a consciência que tenho de sua existência é mais viva do que quando ela está aqui. Assim será do homem, criatura inconstante que é, sentir mais fortemente a existência das coisas quando elas não estão ali, e sentir mais fortemente ainda o seu valor quando elas não existem mais. De sorte que, para dizer com Duns Scotus, o conceito abstrativo da existência – entendendo por isso o conceito do objeto existente, mas não presente – teria sobre o homem um poder maior do que a intuição atual do objeto existente enquanto existente e presente. O que explicaria, além disso, por que, como sugerimos mais acima, não é evidente a presença em nós dos atos intuitivos intelectuais ou espirituais em torno de um objeto presente, enquanto presente.

Fechado este parêntese, vê-se – como sugere o argumento que vem sendo examinado – que a tese gnosiológica da unidade dos atos intelectuais, intuitivo e abstrativo, repousa, em última instância, sobre uma outra tese scotista de alcance universal, a saber, a não-distinção real entre essência e existência. Que a tese metafísica seja o fundamento da tese gnosiológica está claro, visto que a metafísica,

ainda que seja obtida por último na ordem da aquisição do conhecimento, vem sempre em primeiro na ordem do saber. Entre a existência e a essência, pode-se certamente colocar uma distinção de razão, isto é, uma distinção introduzida pela razão, mas é impossível admitir uma distinção real, como entre uma coisa e outra (*res et res, obiectum et obiectum*), pois duas coisas realmente distintas podem caminhar separadamente: ter-se-iam então objetos existentes separados de sua natureza, e das naturezas dos objetos que subsistiriam separadamente dos objetos, de que essas naturezas são as naturezas⁴⁹. Em outras palavras, estaríamos então em pleno surrealismo.

4. ULTIMUM DUBIUM

A análise de Duns Scotus deixa subsistir uma última dúvida, ou, antes, uma última interrogação, pois se pode perguntar se, para receber o ato intuitivo, o intelecto deve passar pelo intermédio dos sentidos, de tal sorte que ele conheceria a existência de um objeto porque os sentidos a conheceram primeiro, e somente sob esta condição. Ora, é preciso pensar que o intelecto é capaz de apreender por si o objeto existente, ao mesmo tempo em que concebe a natureza [desse objeto]*? Como, pelo menos segundo nosso conhecimento, Duns Scotus não considerou essa alternativa (sem dúvida porque ela não lhe pareceu justificada), incumbimo-nos de formular uma hipótese sobre esse ponto (pois o intérprete deve às vezes se colocar as questões que o autor não se colocou). A primeira solução parece poder ser autorizada por uma passagem do livro IV da *Ordinatio*:

Suposto, com efeito, que o intelecto não somente conheça os universais [...], mas conheça igualmente de modo intuitivo as coisas que o sentido conhece, porque uma faculdade cognitiva mais perfeita e superior no mesmo [gênero⁵⁰] conhece o que uma faculdade inferior conhece, e também porque ela conhece as sensações (ambos os pontos são provados pelo fato de o intelecto conhecer as proposições contingentes verdadeiras, e formar a partir delas os silogismos; ora, formar as proposições e formular os silogismos é próprio do intelecto; assim, a verdade dessas proposições e [desses]* silogismos é relativa aos objetos conhecidos intuitivamente, isto é, sob a razão da existência, sob a qual esses objetos são conhecidos pelo sentido).⁵¹

Se, como diz aqui Duns Scotus, o intelecto “conhece as sensações”, pode-se estimar que conheça a existência das coisas, tanto quanto as verdades contingentes, por intermédio dos sentidos, e não diretamente. Ora, isso levaria a dizer, como o autor parece sugerir no parêntese final (a menos que esse

⁴⁹ “[...] Numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae” (DUNS SCOTI. **Ord.** II, d. 1, q. 2, § 82; Vat. VII, p. 43).

⁵⁰ Isto é, o gênero das faculdades cognitivas (há, com efeito, as faculdades não-cognitivas, por exemplo, a vegetativa ou a motriz).

⁵¹ “Supposito enim quod intellectus non tantum cognoscat universalia [...], sed etiam intuitive cognoscat illa, quae sensus cognoscit, quia perfectior et superior cognoscitiva in eodem, cognoscit illud quod inferior, et etiam quod cognoscit sensationes (et utrumque probatur per hoc quod cognoscit propositiones contingenter veras, et ex eis syllogizat; formare autem propositiones, et syllogizare proprium est intellectui; illarum autem veritas est de obiectis ut intuitive cognitis, sub ratione scilicet existentiae, sub qua cognoscuntur a sensu)” (DUNS SCOTI. **Ord.** IV, d. 45, q. 3, § 17; Viv. XX, p. 348ss).

parêntese seja uma interpolação, o que parece verossímil⁵²), que a percepção da existência é própria do sentido e não é, portanto, própria do intelecto, pois o próprio deste é formar as proposições e os silogismos. Certamente, diz ele, proposições e silogismos podem se voltar a verdades contingentes, mas estas, ou, antes, seus objetos, seriam propriamente conhecidos pelo sentido, e só por ele. Mas vê-se imediatamente que uma interpretação similar arruinaria todos os esforços de Duns Scotus a favor da *visio intellectualis* e levaria sua doutrina a uma posição de tipo aristotélico. Em realidade, a alternativa posta mais acima não está fundamentada. Pois Duns Scotus diz que o intelecto “conhece de modo intuitivo as coisas que o sentido conhece” – um ponto, é tudo. Entenda-se bem, se o objeto não está presente, ele não pode ser conhecido intuitivamente pelo intelecto, porque ele não pode ser conhecido intuitivamente pelos sentidos (a noção de uma *cognitio intuitiva rei non-existentis* é, com efeito, uma noção contraditória⁵³). Mas, quando o objeto está presente, ele não é conhecido intuitivamente pelo intelecto, porque ele é conhecido intuitivamente pelo sentido, pois isso levaria a fazer da intuição sensorial a causa da intuição intelectual. Ora, é contrário a uma teoria scotista da alma (e já era à teoria aristotélica) fazer dos atos sensoriais a causa dos atos intelectuais, pois assim os atos intelectuais não seriam os atos próprios do intelecto, tendo em si sua causa original – o que levaria a uma concepção sensualista. Acrescentando um último argumento de nossa lavra: não somente uma faculdade superior conhece o que conhece uma faculdade inferior, mas ela conhece ainda mais perfeitamente o que é conhecido menos perfeitamente pela inferior. Isso porque em toda ordem de perfeição, a superioridade extensiva (o que conhece o mais conhece o menos) implica necessariamente uma superioridade intensiva (o grau inferior de conhecimento está contido eminentemente no grau superior). Se, portanto, o intelecto (que tem o ato intuitivo e o ato quididativo) for superior ao sentido (que tem o ato intuitivo, mas não o ato quididativo) de um ponto de vista extensivo, segue-se que ele também será superior aos sentidos de um ponto de vista intensivo, o que quer dizer que o intelecto conhece o objeto existente mais perfeitamente do que o sentido o conhece. Essa prova *a priori* juntamente com a outra prova *a posteriori* ou experimental, dada mais acima com a *cognitio intuitiva imperfecta*, provam que o intelecto se lembra de seus atos intuitivos passados e dos objetos desses atos; a intuição perfeita e atual que ele tem do objeto existente, prolongada pela intuição imperfeita ou memorial que ele tem do objeto existente quando ele existia – essas duas intuições sucessivas das quais ele é capaz, de um lado, enquanto inteligência atual, de outro, enquanto memória intelectual – mostram que o intelecto não está limitado em suas operações, nem restrito pelo instante, como é o caso da intuição sensorial; ainda outros argumentos poderiam ser aduzidos seguindo a via da perfeição.

⁵² Os parênteses ou ‘colchetes’ que se encontram nos textos scotistas são, às vezes, notas explicativas acrescentadas posteriormente, mas conservadas sabiamente pelos editores. A inserção, todavia, embora raramente, desses acréscimos desvia o sentido do texto onde são inseridos. Demos alguns exemplos dessa eventualidade na nossa introdução a: DUNS SCOT, Jean. **Le principe d’individuation – De principio individuationis**. Introduction, traduction, et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 2005.

⁵³ Pode-se certamente conceder que, por uma ação sobrenatural, a espécie de um objeto inexistente seja causada no órgão e na faculdade visual – pois isso não é contraditório. Mas não se pode conceder que o objeto que fosse visto desse modo seria conhecido por um ato intuitivo – pois isso é contraditório. “Et illa cognitio [scil. intuitiva] tantum est de re praesente et sub ratione praesentis. Unde si visus posset habere speciem in absentia obiecti, numquam illa species esset principium intuitive cognoscendi.” (DUNS SCOTUS. **Q. in Metaph.** II, qq. 2-3, § 81; St.-B. III, p. 225).

Quanto ao que concerne, em segundo lugar, à intuição dos atos internos, é manifesto que aqui o ato cognitivo se volta diretamente à existência daqueles atos, visto que os atos desse gênero não são percebidos sensorialmente, nem podem sê-lo. É alhures que o próprio Duns Scotus declara, referindo-se ao ‘homem voador’ de Avicena, assim como a Agostinho:

Isso é duvidoso [diz ele em resposta a uma objeção], porque seguramente, segundo Avicena, no livro VI dos *Naturalia*, parte 1, e segundo Agostinho igualmente, se um homem que vivesse não sentisse jamais nada e se estivesse no estado pleno de sua idade, saberia [entretanto] que vive e que existe. Portanto, ele está certo, pelo menos de que o ato intelectual não é precedido por um ato sensorial como por sua origem, mesmo quando ele poderia ter nascido alhures.⁵⁴

5. CONCLUSÕES

Simultaneidade, concomitância, união – Duns Scotus nos confia a essas palavras sem indicar com maior precisão que tipo de unidade deve ser posta entre o ato intuitivo e o ato abstrativo ou quiddativo no intelecto. É justo, portanto, formular uma hipótese. Em nossa opinião, a unidade buscada não pode ser uma composição como a de *a* e *b*, pela razão de que o primeiro ato e o segundo não são as partes de um todo composto. Não se pode mais considerar um desses atos como potencial em relação ao outro, visto que eles são integralmente dois atuais, ao menos quando o objeto está presente e [é]* conhecido em sua existência própria. Ora, a composição das partes no todo e a do atual e do potencial no composto são só dois tipos de composição conhecidos. Pode-se sugerir, então, que os dois atos sejam complementares e que possam formar um todo, não do modo como *a* e *b*, mas de modo como *a sem b* e *b sem a*. Isso é possível, porque o ato intuitivo *a* não tem, enquanto tal, conteúdo quiddativo, e porque o ato abstrativo *b* não tem, enquanto tal, caráter ‘visual’ ou ‘visional’. Eles não diferem, portanto, somente pela espécie, mas pelo fato de um não ter o que o outro tem, e vice-versa. E isso basta, parece, para que possam ser reunidos em um todo.

A segunda conclusão volta-se à ‘visão’, entendida separadamente. Ao elaborar, não sem dificuldade, seu conceito do ato intuitivo cognitivo, Duns Scotus descobriu, parece-nos (e não inventou), alguma coisa que o espírito humano possui em si mesmo, embora o mais frequentemente sem sabê-lo. Graças a essa visão, nosso espírito está em contato com o conjunto das coisas que nos cercam (e mesmo, pela memória intelectual, com o conjunto das coisas que nos cercaram). Contato espiritual, e não sensorial, como se viu. Contato espiritual antes que intelectual, pois, ainda que seja feito pelo intelecto, ele não aumenta nosso conhecimento das coisas do modo como uma ciência, e

⁵⁴ “Hoc dubium est, quia forte secundum Avicennam VI *Naturalium*, parte 1, et secundum Augustinum, si quis viveret et nihil umquam sensisset et esset in statu perfectae aetatis, cognosceret se vivere et esse. Ergo hoc saltem certum est quod cognitionem intellectivam non praecedit sensitiva ut origo, etiam si aliunde posset oriri” (DUNS, SCOTUS. **Q. in Metaph.** I, q. 4, §13; St.-B. III, p. 99. Cf. AVIC., **De an.** 1, c. 1 (*AviL* I-III, pp. 36-37)). Note-se que nesse texto o advérbio *forte* (*fortè* na ed. Wadding) significa ‘seguramente’, e não ‘pode ser’. Quanto a este ponto de semântica do latim medieval, ver nosso artigo: SONDAG, Gérard; CHOLLET, Jacques. “Sur la signification du terme *forte* dans le latin de Jean Duns Scot” (pp. 151-175). In: BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elizabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (Eds.). **Duns Scot à Paris 1302-2002**. Turnhout: Brepols, 2004. (Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales: Textes et Études du Moyen Âge, 26).

não é, portanto, cumulativo. Contato permanente – ao menos no estado de vigília – e não intermitente (visto que suas causas são permanentes). Contato que, entretanto, não é rara ou fracamente consciente, pois os homens percebem a existência das coisas que os circundam para as necessidades da vida, mas se desinteressam pela existência das coisas entendidas enquanto elas simplesmente existem, portanto, independentemente dos homens e de suas necessidades e desejos⁵⁵. Pode-se fazer, todavia, com que o homem tome consciência dessa conexão que o liga ao mundo que o cerca não somente pela via dos sentidos, mas também pelo espírito, por meio de um ato o mais frequentemente não percebido⁵⁶. Isso se produz claramente no fenômeno da atenção, que Malebranche belamente denominou uma “prece natural do espírito”. Ora, a atenção é um efeito da vontade sobre o intelecto, sendo ambas as faculdades diferentes. Na atenção, a vontade intensifica a visão; ela não a cria. A visão intelectual já está, portanto, presente no espírito, antes mesmo da moção voluntária. É sobre ela que repousa finalmente, como sobre sua possibilidade *a parte intellectus*, a espera das coisas últimas.

REFERÊNCIAS

AVICENA LATINUS. **Liber de anima seu Sextus Naturalibus I-II-III**. Édition critique de la traduction latine Médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d’Avicenne par G. Verbeke. Louvain, Leiden: E. Peeters, E. J. Brill. 1972.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. revisada. Madrid: Editorial Gredos, 1990. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)

DUNS SCOT, Jean. **L’Image**. Introduction, traduction, et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1993.

_____. **Prologue de l’Ordinatio**. Introduction, traduction, et notes par Gérard Sondag. Paris: P.U.F., 1999.

_____. **Le principe d’individuation – De principio individuationis**. Introduction, traduction, et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 2005.

DUNS SCOT, John. **Escritos Filosóficos**. (Tradução e notas de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier); OCKHAM, Willian. **Seleção de Obras** (Tradução de Carlos Lopes de Mattos). São Paulo: Nova Cultural, 1989.

DUNS SCOTI, Ioannis. **Opera Omnia XII – Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum: a distinctione tertia ad decimam quartam**. Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1893.

⁵⁵ Aplicando uma distinção scotista, poder-se-ia dizer que os homens têm pelas coisas um *amor commodi* na maior parte do tempo, e um *amor amicitiae* mais raramente. O primeiro amor, que é, antes, um desejo, é o efeito da necessidade. O segundo amor é a causa da ciência desinteressada, da arte, da filosofia e do pensamento religioso.

⁵⁶ Sobre a possibilidade dos atos intelectuais não percebidos pelo intelecto que os opera, ver nosso: SONDAG, Gérard. **Duns Scot. La métaphysique de la singularité**. Paris: Vrin, 2005, p. 96.

_____. **Opera Omnia XIV – Quaestiones in Tertium Librum Sententiarum: a distinctione prima usque ad vigesimam secundam.** Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1894.

_____. **Opera Omnia XX – Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum: a distinctione quadragesima tertia ad quadragesimam octavam.** Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1894.

_____. **Opera Omnia XXI – Quaestiones in Quartum Librum Sententiarum: a distinctione quadragesima nona usque ad quinquagesimam.** Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1894.

_____. **Opera Omnia XXII – Reportata Parisiensia – Liber Primus, dist. I-XLVIII – Liber Secundus, dist. I-XI.** Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1894.

DUNS SCOTUS, Ioannes. **Opera omnia – I. Ordinatio – Prologus.** Civitas Vaticana, 1950.

_____. **Opera Omnia – II. Ordinatio – Liber primus: distinctio prima et secunda.** Civitas Vaticana, 1950.

_____. **Opera Omnia – III. Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia.** Civitas Vaticana: 1954.

_____. **Opera Omnia – VII. Ordinatio – Liber Secundus: a distinctione prima ad tertiam.** Civitas Vaticana, 1973.

DUNS SCOTUS, Johannes. **Opera Omnia X** - Ed. L. Wadding. Lyon, 1639.

DUNS SCOTUS, John. **Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V.** In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T AND WOOD, R. (Eds.) **B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica III – Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis I-V.** St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.

_____. **Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX.** In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL., G; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T and WOOD, R. (Eds.). **B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica IV – Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX.** St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.

DUNS SCOTUS, João. **Prólogo da Ordinatio.** Trad., introd. e notas Roberto Hofmeister Pich. Bragança Paulista/Porto Alegre: Editora Universitária São Francisco/EDIPUCRS, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano: 5)

NIERMEYER, J.F.; KIEFT, C. Van de. Revisado por J.W.J. Burgers. **Mediae Latinitatis Lexicon Minus.** (2 vols.) Leiden: Brill, 2002.

SAINT-VITOR, Richard. **La Trinité.** Paris: CERF, 1959.

SONDAG, Gérard; CHOLLET, Jacques. 'Sur la signification du terme *forte* dans le latin de Jean Duns Scot' (pp. 151-75). In: BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elizabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (Eds.). **Duns Scot à Paris 1302-2002**. Turnhout: Brepols, 2004. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales: Textes et Études du Moyen Âge, 26).

SONDAG, Gérard. **Duns Scot. La métaphysique de la singularité**. Paris: Vrin, 2005.

Tradução do original francês por Iuri Coelho Oliveira⁵⁷

⁵⁷A referência do original é: SONDAG, Gérard. 'Jean Duns Scot sur la Connaissance Intuitive Intellectuel (*Cognitio Intuitiva*)', pp. 32-58. In: DE BONI, Luis Alberto; PICH, Roberto Hofmeister (Orgs.). **João Duns Scotus (1308-2008)**. Veritas. Porto Alegre, v. 53, n. 3, jul./set. 2008, 180 p.

Que Gérard Sondag, autor do texto, e Roberto Hofmeister Pich, editor da revista *Veritas*, recebam meu agradecimento por autorizar a publicação desta tradução, e que Márcio Paulo Cenci, editor da revista *Thaumazein*, também os receba pela oportunidade concedida para submetê-la à avaliação e por publicá-la. Agradeço também a Valdemar Antonio Munaro e a Laurindo Dalpian, não apenas pelas preciosas considerações e sugestões que gentilmente me fizeram após ler uma versão anterior do texto, mas, sobretudo, pelo incentivo. A todos, em suma, meu sincero e reiterado: Muito obrigado!