

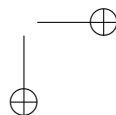
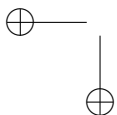
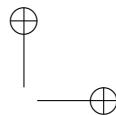
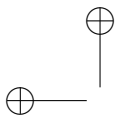
A CAUSALIDADE DO CONHECIMENTO EM DUNS ESCOTO



Manuel Barbosa da Costa Freitas

1958

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *A Causalidade do Conhecimento em Duns Escoto*

Autor: Manuel Barbosa da Costa Freitas

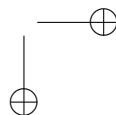
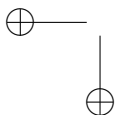
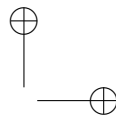
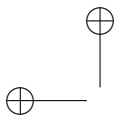
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

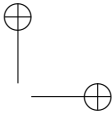
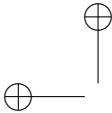
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Américo Pereira

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





A Causalidade do Conhecimento em Duns Escoto*

Manuel Barbosa da Costa Freitas
Universidade Católica Portuguesa

Conteúdo

Exposição Crítica das Principais Opiniões	7
Opinião de Escoto	24

Entre as questões compreendidas nos três primeiros volumes da edição crítica das obras de Escoto, uma reveste particular interesse filosófico, não só pelo método rigorosamente crítico-especulativo com que é tratada, como, sobretudo, por oferecer uma solução de-veras original a um importante problema do conhecimento. Trata-se da questão 2^a da 3^a parte da distinção 3^a do livro I do *Opus Oxoniense*, também conhecido por *Ordinatio*.¹

Sabido como a persuasão natural atribui o conhecimento à inteligência (o conhecimento é uma operação ou acto *da* inteligência), Escoto sente impor-se espontaneamente a pergunta: “Utrum pars

*Publicado originalmente em: *Itinerarium*, 22 (1958) 421-466.

¹ Joannis Dunis Scoti, *Opera Omnia*, III, Cidade do Vaticano, 1954, p. 245-230. Será esta a edição que utilizaremos na citação dos textos. Para o *Opus Oxoniense* usaremos a abreviatura *OX*.

intellectiva proprie sumpta vel aliquid eius sit causa totalis gignens actualement notitiam vel ratio gignendi”.²

A quem acompanhar atentamente o autor, no desenvolvimento metódico de toda a questão, não deixará de impressionar o respeito e atenção que lhe merecem as opiniões mais desencontradas, bem como o escrúpulo e equidade com que examina o valor dos argumentos em que se apoiam. O rigor duma análise penetrante e exaustiva leva-o a uma posição bastante original, solidamente estabelecida e objectivamente equilibrada.

E porque é sempre interessante e fértil em surpresas o confronto entre doutrinas distantes no tempo, mas bem próximas em suas preocupações fundamentais, a testemunhar a substancial identidade do espírito humano, tentaremos uma exposição, quanto possível breve e clara, do pensamento do Subtil neste debate. E não será descabido observar que, para mais fiel e exacta compreensão, não o isolaremos do ambiente doutrinal das opiniões divergentes que o condicionam e singularizam. Aliás, o próprio Duns Escoto isso mesmo nos sugere ao analisar previamente as soluções dominantes ao tempo.

Sem dúvida, tornam-se mais evidentes e precisos o significado e alcance da questão acima enunciada, se a estudarmos no seu contexto histórico-doutrinal. E, deste modo, facilmente lhe poderemos encontrar expressões equivalentes, mais acessíveis e acomodadas à nossa mentalidade. Poderemos, assim, traduzir :

Para justificar a inteligência como sujeito do conhecimento, bastará reconhecer-lhe uma causalidade material, ou requer-se, além disso, uma verdadeira causalidade eficiente? Por outras palavras, a inteligência é apenas um centro passivo de receptividade, uma espécie de lugar onde o conhecimento se vai gradualmente acumulando, ou, ao contrário, não será antes uma fonte de actividade

² OX., III, p. 246.

originária e criadora, isto é, sujeito de conhecimento, não só enquanto o recebe, mas, sobretudo, enquanto o produz?³

Não faltam afirmações autorizadas que parecem abonar decisivamente quaisquer das soluções extremas. Em particular, a oposição entre Aristóteles e Avicena parece irreduzível. Dum modo geral, Aristóteles propende a acentuar a passividade da inteligência, enquanto Avicena vê nela a única causa proporcionada do conhecimento.

Se Aristóteles afirma a passividade dos sentidos, como conclusão do grave inconveniente que resultaria do facto de serem activos (pois que, nesse caso, sempre sentiriam, sempre estariam em acto), de modo análogo, como justamente observa Duns Escoto, se deve concluir a passividade da inteligência, pois, se fosse activa, estaria sempre em acto, conheceria sem intermitências, independentemente do objecto.⁴ Isto mesmo parece confirmar a passagem onde se diz que *sensibilis et sensus est idem actus*, por exemplo, *sonatio et auditio est idem actus*, o que, aplicado à inteligência, leva a concluir que a moção activa do objecto e a moção passiva da inteligência (conhecimento) constituem um só e mesmo acto, isto é, que o conhecimento depende do objecto.⁵

Não poucos são levados a interpretar no mesmo sentido a afirmação de que o intelecto possível é o princípio por meio do qual podemos ser tudo (*quo est omnia fieri*), isto é, uma espécie de causa material, apta a receber todas as formas possíveis, enquanto o in-

³ Um ilustre escotista contemporâneo introduz excelentemente o problema: “[...] l’intendere è un atto dell’anima soltanto perchè è ricevuto nella facoltà intellettiva, o anche perchè è prodotto da essa? Insomma, l’intelletto è solo causa materiale della nuova realtà, l’atto intellettivo, o anche causa efficiente?”. Efreem Bettoni, *Duns Scoto*, Brescia, 1946, p. 135.

⁴ “Ita arguo in proposito: si pars intellectiva esset activa respectu intellectio- nis, semper intelligeret, et ita sine objecto, – quod falsum est.” *OX.*, p. 245.

⁵ Donde Escoto conclui imediatamente: “ergo a simili, motio activa objecti et motio passiva intellectus – quod est intellectio – est idem actus: ergo intellectio est ab objecto”. *Id.*, p. 246.

telecto agente é o princípio que tudo pode realizar (*quo est omnia facere*).⁶ E daqui o concluírem que, pelo menos, o intelecto possível não pode ser causa activa do conhecimento.

Outro argumento forrageado em Aristóteles, e comumente aduzido, baseia-se no facto de as diversas acções se distinguírem entre si em função dos diversos princípios activos. Se, pois, a inteligência, sendo um princípio indistinto, porque apta a conhecer tudo, é causa activa de todo o conhecimento, então teremos uma única espécie de conhecimento, uma única espécie de ciência.⁷

Para Avicena, ao contrário, a causa activa do conhecimento tem de ser imaterial (espiritual) como este. Por isso, toda a eficiência cognoscitiva é por ele atribuída à inteligência. E aduz, em confirmação: se o objecto dispusesse de tal eficiência, teríamos tantas espécies de conhecimentos quantas as espécies de objectos; e uma mesma ciência não poderia abranger, como seu objecto próprio, várias *espécies especialíssimas*.⁸

Esboçadas estas duas direcções, desde logo ficam assinalados os limites entre os quais irão oscilar as diferentes soluções propostas, pois, como veremos, o debate desencadeia-se, substancial-

⁶ “Item, III De anima, intellectus possibilis est ‘quod est omnia fieri’ sicut intellectus agens est ‘quo est omnia facere’. Ergo intellectus possibilis saltem non erit causa activa respectu cognitionis, sicut nec agens passivus se habet respectu actus”. *Ibid.*

⁷ “Item, tertio: actiones distinguuntur penes distinctionem principiorum activorum. Si ergo intellectus, qui est indistinctus, sit principium activum omnis intellectionis, tunc omnes intellectiones essent eiusdem speciei – et si omnes intellectiones, ergo et omnes habitus consequentes, et ita omnes scientiae”. *Ibid.*

⁸ *Id.*, p. 246-247. Diz-se *espécie especialíssima* ou *ínfima*, por oposição a *espécie média*, aquela que se refere directamente aos indivíduos singulares, concretos, e que, por isso mesmo, não pode ser um *género* relativamente a outras espécies inferiores. *Animal*, por exemplo, é uma *espécie média* porque a corpo é *espécie*, mas referido a *homem* é *género*; *homem*, ao contrário, é uma *espécie especialíssima* porque designa imediatamente os indivíduos singulares.

mente, à volta de duas correntes psicológicas de tendências opostas: a corrente platónico-agostiniana e a corrente aristotélica.⁹

EXPOSIÇÃO CRÍTICA DAS PRINCIPAIS OPINIÕES

É a corrente platónico-agostiniana que podemos reconhecer na primeira opinião referida por Escoto. Esta, com efeito, coloca toda a eficiência do acto de conhecimento no sujeito, ou seja, na parte intelectual da alma, na inteligência.¹⁰ Escoto não indica autor algum que expressamente a tenha defendido, o que levou Gilson a declarar, com a sua reconhecida autoridade: “nous doutons qu’il faille mettre un seul nom propre sur cette doctrine, car il s’agit plutôt d’une position ou, si on préfère, d’une tendance commune à plusieurs prédécesseurs de Duns Scot”.¹¹ E, embora o nome de Guilherme de Auvergne, a juízo do mesmo Gilson, não seja uma hipótese de todo impossível, parece que Escoto tem apenas em vista alguns autores que, na prática, comprometem toda e qualquer colaboração do objecto, já que dificilmente encontraremos, na Idade Média, alguém que negue teoricamente e de modo absoluto o concurso do objecto.¹²

Certamente que a não podemos atribuir a Henrique de Gand, como pretende Bettoni, uma vez que a posição do Doutor Solene

⁹ Efrem Bettoni, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰ “In ista quaestione est una opinio quae attribuit totam activitatem respectu intellectus ipsi animae, – et imponitur Augustino”. *OX.*, III, p. 247.

¹¹ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, p. 524.

¹² *Ibid.*

é facilmente identificável na 3ª e 4ª opiniões, que Escoto também apresenta.¹³

Seja como for, trata-se duma corrente de feição platónico-agostiniana, como o indicam não só a índole dos argumentos aduzidos, mas também o próprio recurso à autoridade de S. Agostinho, que, em alguns lugares, pelo grande relevo concedido à actividade da alma, parece favorecer esta primeira opinião.¹⁴

Como argumentos de ordem racional invocados a favor desta mesma opinião, Escoto refere os seguintes:

1) O conhecimento é uma operação vital; por isso mesmo, de harmonia com o princípio metafísico que ensina nenhum efeito poder exceder em perfeição a sua causa, não pode ter origem numa causa material. Ora, como afirma S. Agostinho, qualquer ser vivo é mais perfeito que o não-vivo; logo...¹⁵

2) A perfeição (forma) dum ser mede-se pelo seu grau de actualidade: quanto mais realizado, mais actual, mais simples e mais

¹³ Efrem Bettoni, *op. cit.*, p. 136. Cf. *OX.*, III, p. 271-272.

¹⁴ “[...] Qui dicit XII Super Genesim cap. 28: ‘Quia imago corporis est in spiritu’ qui est ‘praestantior corpore’, ideo ‘praestantior est imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in sua substantia’; et sequitur (cap. 29): ‘Nec putandum est corpus aliquid agere in spiritu, quasi spiritus corpori facienti materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est illa res quae facit illa re de qua facit, neque ullo modo praestantius est corpus spiritu, immo spiritus corpore. Quamvis ergo incipiat imago esse in spiritu, tamen eandem imaginem non corpus in spiritu sed spiritus in se ipsum facit celeritate mirabili’, – sequitur: ‘imago enim, mox ut oculis visa fuerit in spiritu videntis sine interpolatione formatur’. Item, X De Trinitate cap. 51: ‘Anima convolvit et rapit imagines corporum, factas in semetipsa et de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae; servat autem in se aliquid liberum, quo de tali speci iudicet – et hoc est mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut iudicet; nam illas animae partes quae corporis similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos habere communes sentimus’. Ergo ipsa anima in se format imagines ipsorum cognitorum, ut dicit ista auctoritas, etiam expressius allegata”. *OX.*, III, p. 247-249.

¹⁵ “‘Melius est autem omne vivum non vivo’, secundum Augustinum De civitate Dei; ergo operatio vitalis non potest esse nisi a principio agendi vitali vel vivo”. *Id.*, p. 249.

perfeito. Ao contrário, a potência significa sempre uma certa imperfeição metafísica. Ora, a alma intelectual é a mais simples e actual de todas as formas e, por isso mesmo, sumamente activa. E seria um contra-senso não considerar a alma como causa total (exclusiva) do conhecimento (sua actividade específica), quando outras formas menos perfeitas possuem o domínio completo em ordem às respectivas operações específicas.¹⁶

3) Segundo a distinção estabelecida por Aristóteles entre *actio* e *factio*, o conhecimento deve ser contado no número das acções propriamente ditas. E é característica da *actio*, enquanto se distingue da *factio*, o *terminar* ou permanecer no agente, quer dizer, a acção é totalmente ordenada à perfeição do agente, nele permanecendo. Sendo assim, a atribuição do conhecimento à inteligência pode envolver um duplo significado. Diremos que o conhecimento é *da* inteligência, não apenas enquanto esta representa a faculdade que o contém ou recebe, mas ainda, e sobretudo, por ser a faculdade donde deriva ou que o produz. A inteligência vem assim a ser a causa material do conhecimento, em primeiro lugar, por ser a sua causa eficiente¹⁷. Se o conhecimento é sempre referido à inte-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ “Item, tertio, Philosophus I Ethicorum et IX Metaphysicae et III Physicorum distinguit inter actionem et factionem, et vult quod actio proprie dicta manet in agente, sicut exemplificat de ‘speculatione’, ibi: intellectio ergo proprie est operatio manens in agente; manet autem in parte intellectiva, ergo erit ab ea ut ab agente”. *Id.*, p. 250. Podemos apontar como caracteres distintivos da *actio* e da *factio* os seguintes: a) a *actio* é uma operação imanente, a *factio* uma operação transeunte; b) a *actio* supõe um termo preexistente a que se refere, ao contrário, a *factio* não exige nenhum sujeito preexistente que a receba como sua forma e por isso é que a criação (como operação *ex nihilo sui et subjecti*) é uma *factio*; c) a *actio* (o cantar, por exemplo) não deixa após si nenhuma realidade com existência própria e independente, porém a *factio* produz sempre alguma realidade nova (por exemplo, a construção dum edifício). A este propósito S. João Damasceno e Santo Ambrósio são explícitos. “Facere dicitur in artibus effectricibus, in quibus remanet res, quae fit, ut in fabrilis et similibus. Absoluta enim effectione, remanet lectus. Agere autem dicitur in iis, in quibus non remanet opus, id est quod fuit effectum, ut in tibiae ludo et salutatione”, S. Ioann.

ligência, como modificação por ele sofrida, isto só prova que dela deriva como de sua fonte original.

4) A acção caracteriza o agente, uma vez que é totalmente ordenada à sua perfeição. O conhecimento caracteriza o homem, e mais propriamente, no homem, a inteligência. Sendo, pois, o conhecimento um atributo da inteligência, esta é sua causa eficiente¹⁸.

Examinando o valor dos argumentos aduzidos, Escoto começa por contestar a legitimidade da inclusão de Santo Agostinho no número dos defensores de semelhante opinião, para o que recorre a outros textos não menos categóricos¹⁹. Entretanto Gilson não se mostra plenamente convencido e, embora reconheça que o Santo Doutor admite o concurso do objecto, não considera tal facto argumento decisivo para o excluir do número dos promotores da causalidade total por parte da inteligência. E isto, porque, na sua opinião, esse concurso é tão genérico que, para o recusar, seria necessário negar, primeiro, com Berkeley, a existência das coisas²⁰.

Damas., *Dialect.*, c. 65. “Artium aliquae sunt in corporis motu, aut sono vocis, quorum ubi cessavit motus aut sonus, nihil surperfulit, aut remansit spectantibus, aut audientibus. Aliae huiusmodi sunt, ut, cessante quoque operationis officio, operis munus appareat, ut aedificatio atque factura, quae etiam tacente artifice, peritiam eius ostendunt, ut operatori operis sui testimonium suffragentur”. S. Ambrosius, *Hexaem.*, I, c. 5. Para traduzir o termo *actio* temos em português acção. Mas já mais difícil se torna a versão de *factio*. Para exprimir todo o seu conteúdo significativo teríamos de nos servir, segundo os casos, dos termos *criação*, *produção*, *realização*, por serem talvez os mais adequados.

¹⁸ Cf. *OX.*, III, p. 250. Este argumento diz substancialmente o mesmo que o anterior. O processo de identificação da causa eficiente é que diverge um pouco. Ali, essa identificação operava-se através da demonstração prévia da coincidência, nas acções propriamente ditas, entre a causa material e a causa eficiente; aqui, é feita mediante a verificação da coincidência entre a causa causa eficiente e o sujeito de determinados atributos.

¹⁹ “Liquidum tenendum est quod omnis res quam cognoscimus, congenerat nobis notitiam sui; ab utroque enim paribus notitia, videlicet a cognoscente et cognito”. “Ex visibili et vidente gignitur visio”. “Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est”. *Id.*, p. 250-251.

²⁰ Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 524, nota 1.

É evidente que tudo depende da posição anteriormente assumida. Se na primeira opinião vírmos apenas uma simples tendência genérica e vaga a diminuir o papel do objecto, como parece pretender Gilson, nada repugna a que nela incluamos Santo Agostinho. Se se trata, porém, duma tendência, sim, mas contida dentro de determinados limites, isto é, duma doutrina que, embora dotada de certa elasticidade, não deve ultrapassar os termos assinalados por Escoto, ou seja, duma tendência, segundo a qual o objecto é admitido meramente a título de ocasião ou condição *sine qua non*, parece-nos temerário atribuí-la a Santo Agostinho, pois as expressões *congenerat*, *ab utroque paritur*, *ex visibili et vidente*, por ele empregadas, significam bem mais do que uma mera presença ou ocasião por parte do objecto, indo muito além do mínimo exigido para evitar o idealismo de Berkeley. Enquanto para os verdadeiros defensores desta teoria o objecto representa um resíduo difícil de eliminar, e, por isso, só o admitem, a despeito e a pesar seu, a título de condição *sine qua non*, para Santo Agostinho constitui, desde o princípio, um dado essencial do problema, orientando e determinando positivamente toda a construção ulterior.

Precisamente contra esta concepção do papel do objecto no conhecimento dirige Escoto os mais rudes golpes da sua dialéctica sempre pronta e incisiva.

Conhecemos, com efeito, diz, apenas quatro espécies de causas que nos dão, de qualquer fenómeno ou ser, uma explicação completa. E como a causa formal se confunde com o efeito e a causa final é consequência do mesmo, conclui-se, naturalmente, que quando as duas causas anteriores ao efeito, isto é, a causa eficiente e a causa material, se encontram em condições perfeitas, ou seja, livres de qualquer impedimento actual, agem necessariamente ou podem agir, segundo se trata de causas naturais ou de causas livres²¹. Donde a conclusão óbvia: se a alma fosse a causa

²¹ "Tantum sunt quattuor genera 'causarum per se', sicut apparet II Physicorum et V Metaphysicae; ergo illis existentibus in se perfectis et non impeditis et

total do conhecimento, uma vez que é também a causa material do mesmo, deveria estar sempre em acto, como causa natural que é²². Ora, a experiência ensina precisamente o contrário, isto é, que conhecemos intermitentemente, só em presença do objecto. Dizer que semelhante presença é uma condição *sine qua non*, um termo, um excitante, é adiar ou iludir o problema. De facto, tal afirmação equivale a dizer que a inteligência é uma causa eficiente imperfeita, insuficiente, portanto; ou então, a introduzir uma outra espécie de causa além das quatro conhecidas. Aceitar a primeira alternativa é negar a teoria que se pretende defender: a causalidade total por parte da inteligência; admitir a segunda é contradizer a doutrina comum e a verdade dos factos²³.

sufficienter approximatis, est effectus ex eis si sint causae naturales, vel poterit esse si aliqua sit causa libere agens. Et quia forma aliquo modo habet 'esse' per productionem, et finis sequitur productionem 'rei in esse' (aut si praecedit, hoc est in quantum movet efficiens ad agendum), ideo maior". Embora seja parte de um texto inutilizado pelo próprio Escoto, julgámo-la útil para uma mais fácil compreensão da *maior*, que lhe segue imediatamente: "quando duae causa priores ipsa re, scilicet efficiens et materia, sunt in se perfectae et approximatae et non impeditae, sequitur effectus vel potes sequi". *OX.*, III, p. 251.

²² "Ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae – et ipsa est materia disposita sive subjectum susceptivum respectu eiusdem, et ipsa est semper actu sibi praesens – cum sit causa naturalis, semper erit 'intelectio quaecumque' actualis in ea cuius ipsa est causa, et hoc cuius ipsa est causa de se, vel saltem aliqua in quam ipsa potissime potest". Segue-se outro texto cancelado por Escoto, mas também muito elucidativo: "non enim potest poni imperfectio alterius causae in se, retenta hypothesis, nec non approximatio, nec impeditio, quia nihil videretur impediens. Fugere autem tunc ad causam 'sine qua non', et dicere quod illa requiritur ad hoc ut notitia gignatur, hoc est dicere quod omnes 'per se causae' non sunt sufficienter causae, sed requiritur aliquid aliud, a quo res causanda dependet essentialiter. Ergo non erunt tantum quattuor genera causarum, sed plura, – vel aliquid essentialiter dependebit ab aliquo quod non est eius causa". *Id.*, p. 252.

²³ "Si enim ponatur objectum necessarium in ratione causae 'sine qua non', vel in ratione termini vel in ratione excitantis, – si non detur sibi aliqua 'per se causalitas' (cum anima semper sit in se perfecta et passo approximata), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, – quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiritur, nisi ponendo quinque genera causarum?" *Ibid.*

Em particular, quanto à concepção do objecto como excitante, observa Escoto: ou a acção excitante produz alguma modificação na inteligência ou não produz; se produz, já a inteligência não pode ser considerada causa total do conhecimento; se não produz, a inteligência permanece inalterável e teremos o absurdo duma acção sem efeito²⁴.

Uma segunda opinião nega qualquer actividade por parte da inteligência, relativamente ao acto cognoscitivo, e atribui toda a causalidade ao objecto²⁵. Os argumentos em que se funda são de índole prevalentemente metafísica.

O conhecimento, como passagem de potência a acto, está sujeito ao princípio *quidquid movetur ab alio movetur*. Logo, a causa activa do mesmo não pode ser constituída pelo intellecto possível, quer em si mesmo considerado, quer informado já pela *espécie inteligível*. De contrário, uma vez que os dois princípios, activo e passivo, coincidem (*cum agens sit tale in actu quale patiens in potentia*), seríamos levados a admitir que um mesmo princípio se encontra simultaneamente em acto e em potência.

Tal consequência iria não só de encontro ao primeiro princípio metafísico (princípio de identidade), mas levaria, além disso, à identificação da causa eficiente e material, contra o ensino expresso de Aristóteles: *materia et efficiens non coincidunt*. Mais: um mesmo ser estaria numa relação real consigo mesmo.

Invalidado aquele axioma escolástico *quidquid movetur ab alio movetur*, as consequências mostram-se gravíssimas, pois, nesse caso, sem princípio discriminador, qualquer ser se poderia determinar a si mesmo. Deveríamos dizer, por exemplo, que o ar, na

²⁴ “Se ‘excitare’ non sit ‘aliquid causare’ in potentia intellectiva, non aliter se habet in se post excitationem quam ante, et ita non magis excitatur nunc quam prius”. *Id.*, p. 253.

²⁵ É unanimemente reconhecido como sendo Godofredo de Fontaine o autor a quem Escoto se refere.

presença do sol, se ilumina a si mesmo; e que a lenha, na presença do fogo, a si mesma se aquece, etc.²⁶.

Perante tais dificuldades, a conclusão impõe-se: os princípios activo e passivo são distintos *subjectivamente*, isto é, pertencem a *sujeitos* diferentes²⁷. E quaisquer que sejam as dificuldades que surjam, na aplicação de tais princípios, nem por isso devem ser abandonados, pois, de contrário, privar-nos-íamos dos mais sólidos e elementares meios de investigação.

Mas, não poderá o intelecto activo ser causa eficiente do conhecimento? Também não, pelas mesmas razões. Com efeito, o intelecto activo não se distingue, *subjectivamente*, do intelecto possível (passivo) e nenhum influxo nele exerce. Representa apenas a sua perfeição formal. O intelecto activo está para o intelecto possível, na mesma relação que a luz para um corpo luminoso: dizemos que a luz torna luminoso determinado corpo, não porque o faça passar de potência a acto, mas, porque, em virtude dum agente extrínseco, fica sendo a sua forma concomitante, específica e característica.

Paralelamente, o intelecto agente nenhum influxo activo exerce sobre o intelecto passivo, mas, “qui creavit animam per modum

²⁶ “Non enim habet talem causalitatem intellectus possibilis (sive informatus specie intelligibili, quam ipsi negant, sive nudus), quia secundum eos idem non potest agere in se ipso. Quod probant, quia cum agens sit tale in actu quale patiens in potentia – III Physicorum et I De generatione – sequitur tunc quod idem esset in potentia et in actu, quod primo videtur esse oppositum primi principii metaphysici noti per rationem actus et potentiae; tunc etiam idem esset efficiens et materia, quod videtur esse contra Philosophum II Physicorum, ‘materia et efficiens non coincidunt’; tunc etiam idem referretur ad se relatione reali, quod videtur impossibile, V Metaphysicae, propter oppositionem talium relationum; tandem, tunc poneretur quidlibet in se agere et movere se (utpote quod aer ad praesentiam solis illuminaret se et non sol, et lignum ad praesentiam ignis calefaceret se et non ignis), quia non esset unde probaretur aliquid quod sic esset causativum cuiuscumque novi in se existentis, nec obsistens quin quidlibet esset naturaliter causativum cuiuscumque novi in se existentis”. *Id.*, p. 257-258.

²⁷ “Ex istis probationibus dicunt quod agens et patiens distincta sunt subiecto”. *Id.*, p. 258.

causæ efficientis, ipse in ea hanc illustrationem fecit, istas potentias simul in eadem substantia creando sive producendo”; quer dizer, Deus, criando a ambos, subordinou-os um ao outro. A acção do intelecto agente limita-se a informar o objecto inteligível, conferindo-lhe o carácter de objecto e excitante próximo²⁸.

Assim raciocinam muitos autores, concluindo pela causalidade total do objecto, visto à luz do intelecto agente.

Escoto insurge-se vigorosamente contra tal conclusão. E, antes de mais, por ver que nela fica irremediavelmente comprometida a dignidade da alma: “hoc videtur inconveniens quia vilificat valde naturam animæ”²⁹. De facto, nenhum efeito pode ser mais perfeito do que a sua causa, especialmente tratando-se dum efeito equívoco³⁰. O conhecimento humano ou é mais perfeito do que a imagem representativa do objecto (*fantasma*), ou temos de concluir pela sua impossibilidade³¹.

²⁸ “Per idem dicunt quod intellectus agens non potest aliquid causare effective in intellectu possibili, quia non distinguitur ab eo subjecto, sed quasi formaliter ipsum lumine suo perficiendo huiusmodi illustrationem facit, – sicut ‘cum producit aliquod corpus luminosum (in quo sunt istae duae perfectiones, scilicet diaphaneitas et ipsa lux), dicitur quod lux huiusmodi corpus perspicuum facit luminosum, non transmutando ipsum a potentia praecedente ipsum actum ad talem actum, sed totum simul factum est secundum rationem causae efficientis ab agente extrinseco’, producente corpus tale ad esse tale; sed ideo dicitur lux facere illud corpus luminosum, quia est formaliter perficiens illud corpus. Ita est in proposito. Intellectus agens in ratione causae efficientis nihil agit in intellectu possibilem, sed ‘qui creavit animam per modum causae efficientis, ipse in ea hanc illustrationem fecit, istas potentias simul in eadem substantia creando sive producendo’”. *Id.*, p. 258-259.

²⁹ *Id.*, p. 261.

³⁰ Escoto apresenta as seguintes definições de agente unívoco e equívoco: “quando agens agit univoce, hoc est, inducit in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit; [...] in agentibus autem equivoce, id est in illis agentibus quae non agunt per formam eiusdem rationis cum illa ad quam agunt”. *Id.*, p. 304. Cf. n. 79.

³¹ “Omnis enim intellectio, aut est perfectior phantasmate, aut nulla erit in homine”. *Id.*, p. 262.

Mas as dificuldades surgem no próprio campo da teologia. Dentro de semelhante doutrina, os anjos ficam impossibilitados de adquirir novos conhecimentos, pois sendo espíritos puros, não possuem sujeitos distintos que valham a explicar a dupla função actividade-receptividade no conhecimento implicada. E precipitadamente se irá concluir que a proposição “angelum posse habere novam intellectionem” só é admissível a título de credibilidade³². Nem se repara que semelhante asserção está em conflito com os mais elementares princípios da teologia, já que nenhuma proposição oposta a conclusões legítimas de princípios certos pode tornar-se objecto de fé. Se se afirma como objecto de credibilidade o facto de os anjos poderem adquirir novos conhecimentos, então será falso o princípio donde deriva uma conclusão oposta a esta proposição. Será, portanto, falso que o princípio activo e o princípio passivo de qualquer acção tenham, como suportes, sujeitos distintos. Isto mesmo se impõe, com maior evidência teológica, se tomarmos em consideração a vontade. Com efeito, o primeiro pecado, o primeiro movimento da vontade foi uma iniciativa dos próprios anjos. E ninguém, teologicamente, pode negar que, aí, os dois princípios se encontraram no mesmo sujeito³³. Por outro lado, deixam de ter sentido, por desnecessários, quaisquer hábitos ou conexões intelectuais, pois, para conhecer com determinada ordem, é suficiente, segundo os fautores desta teoria, que as imagens se ofereçam à inteligência nessa mesma ordem. Quer dizer, as relações entre co-

³² “[...] Quia ponit ‘angelum posse habere novam intellectionem’ esse mere creditum”. *Ibid.*

³³ “Nullum enim creditum repugnat conclusioni sequenti ex veris principiis. Ex isto autem principio ‘agens et patiens necessario sunt distincta subjecto’, sequitur quod angelus non potest habere ex se aliquam intellectionem active. Ergo si oppositum huius conclusionis est creditum, principium illud ex quo sequitur illa conclusio erit falsum. — Hoc patet magis de ‘velle’: constat enim quod primum ‘velle malum’ angelus non habuit immediate a Deo; igitur ibi agens fuit indistinctum subjecto a passo”. *Id.*, p. 263.

nhcimentos diversos dependem das relações entre as respectivas imagens³⁴.

Outras razões em contrário são ainda aduzidas por Escoto, embora, a seu parecer, de menor consistência. Vamos apresentá-las sumariamente.

Comportando-se passivamente, a inteligência irá reflectir, dum modo uniforme e constante, as imagens representativas, e jamais teremos a sua duplicação em verdadeiras e falsas; daqui, a impossibilidade do erro³⁵.

Como entender, também, a afirmação de Aristóteles, acima referida, de que o conhecimento é uma acção imanente? É certo que não falta explicação engenhosa a dizer que *conhecer* e *ser conhecido*, qualidades atribuídas respectivamente ao sujeito e ao objecto do conhecimento, traduzem, em sentido gramatical, uma acção e uma modificação (*paixão*, como diriam os escolásticos), mas, na realidade, tudo se passa ao invés. Entretanto, tal modo de falar justifica-se, pois que o *conhecer* indica um certo movimento em direcção ao objecto como para seu termo; e, como este movimento, esta direcção é uma característica da acção propriamente dita, daí o denominarmos acções certos actos que na realidade são *paixões*, isto é, qualidades adquiridas, em virtude dum agente estranho³⁶. Poder-se-ia observar que, se assim fosse, Aristóteles não teria necessidade de distinguir entre *actio* e *factio*, assinalando a cada uma destas operações princípios activos diferentes e próprios; não diria,

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Id.*, p. 264-265.

³⁶ “Respondent quod ‘intelligere’ secundum modum significandi grammaticalem significat actionem, et ‘intelligi’ passionem, tamen secundum rem ‘intelligere’ est passio, et ‘quod intelligitur’ est agens. – Quid autem ‘intelligere’ habeat de ratione actionis? Dicunt quod ‘intelligere’ non significat aliquid ut habet ‘esse’ in subjecto, in se et absolute, sed quasi tendens in alterum ut in objectum, sive ut in terminum; ‘et quia actionis est procedere ab agente et tendere in passum, ideo tales perfectiones’ – quae in re sunt passionem, hoc est manentes in eo quod denominatur ab eis per modum actionis – ‘dicuntur esse actiones immanentes’”. *Id.*, p. 265-266.

por exemplo, que a prudência é activa, enquanto a arte é um hábito *factivo*, se não quisesse significar que, na *actio*, coincidem sujeito activo e receptivo; e que, na *factio*, são diferentes.

Ficaria, além disso, interdita a atribuição de todo e qualquer hábito à inteligência, pois este, sendo uma aquisição laboriosa, em ordem a facilitar a acção, implica sempre uma certa iniciativa, uma certa actividade, por parte da potência que dele pode dispor.

Como seria possível o discurso, o silogismo, a argumentação?

Uma vez que toda a intenção causada pelo objecto ou sua imagem é real, como se explicariam as intenções lógicas e as relações de razão?

Como é possível a reflexão, isto é, que um acto se torne, por sua vez, objecto de conhecimento? Se a imagem é naturalmente apta a causar a reflexão, teremos um processo infinito. Se, de facto, como parece, a imagem não é dotada de tal poder, a reflexão sobre qualquer acto torna-se impossível³⁷.

³⁷ *Id.*, p. 266-268. Quanto ao valor destes seis últimos argumentos Escoto emite algumas reservas. O primeiro, diz, funda-se numa dificuldade comum a todas as opiniões. Quer se considere como causa activa do conhecimento a *espécie inteligível* ou a mesma inteligência, pois que ambos os agentes são princípios naturais, o problema do erro voltará a impor-se. O segundo não colhe, pois a prudência pode considerar-se ali princípio activo, por oposição à arte, enquanto se aplica a operações, que são verdadeiras acções, como regra e medida das mesmas; o hábito artístico, por seu lado, estende-se ou aplica-se a operações, que são verdadeiras criações, produções (*factiones*). Observação semelhante se pode fazer quanto ao hábito. Assim, embora o princípio passivo se encontre sempre disposto a receber determinada forma ulterior conveniente, essa disposição é, contudo, meramente negativa, pela ausência de qualquer obstáculo, mas o hábito pode conferir-lhe uma inclinação positiva. O quinto oferece maior dificuldade, a ser verdadeira a afirmação de que se não pode falar de relação de razão sempre que esta derive do conhecimento duma certa proporção real existente entre os seus termos. Mas, mesmo assim, a dificuldade pode ser contornada mediante o recurso ao poder da vontade em provocar um confronto na realidade existente, mas possível. As dificuldades levantadas pelo quarto são as mesmas que já acima mencionámos a propósito das operações discursivas. O sexto também não foge a alguns reparos. Com efeito, o poder de reflectir (o ter

Uma terceira opinião, que seria a de Henrique de Gand, sustenta que o inteligível, estando presente ao intelecto possível, determina este a conhecer. A este primeiro conhecimento espontâneo e directo pode suceder outro mais profundo e reflexo, obtido já pelo poder natural da inteligência em discorrer, comparar, dividir e sintetizar. Nestas operações, enquanto discorre, a inteligência é activa; enquanto apreende a verdade das conclusões, é passiva.

Opinião esta que parece ser retractada, quando, ao investigar o princípio das acções vitais – sensitivas e intelectuais – o mesmo autor conclui que tal princípio deve ser também vital³⁸. E explica dizendo que, quanto aos sentidos, a *espécie*, impressa no órgão sensorial, inclina e como que excita a potência a realizar a sua operação específica; o mesmo se passa com a imagem representativa (*fantasma*), a respeito da inteligência, solicitando e como que impelindo esta a realizar o seu acto específico, ou seja, a conhecer.

As razões invocadas são as mesmas que vimos já, a propósito da primeira opinião. E, em primeiro lugar, aduzem aquela proposição que diz nenhuma acção poder transcender a perfeição do agente (*nulla actio transcendit perfectionem agentis*). Em segundo lugar, recorrem às acções imanes, argumentando que estas têm como causa efectiva os sujeitos a que pertencem (*actio manet in agente*), aos quais qualificam ou caracterizam. Assim, *lucere* exprime, antes de mais, uma propriedade, a qualidade luminosa de qualquer ser, e não o facto de iluminar (*illuminare*); quer dizer, as acções são intransitivas, o agente não comunica ou estende propriedades ou virtualidades para além de si, mas nelas a si mesmo se revela ou caracteriza³⁹.

conhecimento dum conhecimento) reside na vontade, que se baseia, por sua vez, na impressão deixada pelo acto, ou, se quisermos, pela imagem que, primeiramente, indica o objecto e, secundariamente, se apresenta como efeito do mesmo. Este segundo acto, no entanto, não é necessário, realizando-se apenas quando a vontade o impera. *Id.*, p. 269-271.

³⁸ *Id.*, p. 271-272.

³⁹ “Et pro ista positione adducit ibi unam rationem, pro istis actionibus, quod

A Escoto nem uma nem outra opinião parece satisfatória. Relativamente à primeira, não se compreende, diz, como a inteligência possa ser activa, tratando-se dum conhecimento mais perfeito, e passiva, a respeito dum conhecimento menos perfeito. E, a propósito da segunda, observa que a inclinação de que ali se fala, ou significa um verdadeiro influxo ou não; no primeiro caso, deixa de ser verdade que o conhecimento tem como causa total a inteligência; no segundo caso, não se compreende o significado de tal inclinação.

Uma quinta opinião afirma que o objecto, por si mesmo, ou pela sua *espécie* inteligível, constitui a causa eficiente ou razão formal do acto de conhecimento.

Em seu abono são apresentados os seguintes textos de Averróis, extraídos do 5º Comentário ao livro III do *De anima*: “*intellectus se habet ad formas universales sicut materia prima ad formas individuales; anima est infimum in genere intelligibilium sicut materia in genere entium.*” De Aristóteles e outros: “*intellectus nihil est eorum quæ sunt ante intelligere.*” Daqui se colhe que, assim como a matéria prima é pura potência na ordem real, do mesmo modo a inteligência é pura potência na ordem intencional. A forma actualiza a matéria; analogamente, o objecto ou a sua *espécie* inteligível actualiza a inteligência⁴⁰.

Dois outros argumentos são ainda apontados. O primeiro baseia-se numa analogia entre a *actio* e a *factio*: assim como a *factio* consiste, formalmente, numa certa semelhança entre o agente e a realidade produzida, quer dizer, assim como o autor antes de agir idealiza um tipo ou modelo, ou seja, recebe uma determinada forma, do mesmo modo, o princípio da acção deve residir numa certa se-

sint vitales et ‘nulla actio transcendit perfectionem agentis’, et aliam de actione manente in agente, – et istae sunt propriae actiones, et dominant proprie ipsum agens, sicut ‘lucere’ se habet ad ipsum lucens, non ‘illuminare’”. *Id.*, p. 273.

⁴⁰ *Id.*, p. 275-276.

melhança do sujeito com o objecto. Semelhança esta que, no conhecimento, seria conferida pela espécie inteligível⁴¹.

O segundo pode formular-se assim: um agente indeterminado não pode ser causa duma acção determinada ou acerca dum objecto determinado, sem que primeiro ele mesmo seja determinado; ora, a inteligência é um princípio indeterminado, dotado da mesma disponibilidade geral a respeito de todos os inteligíveis; por isso, para que conheça, requer-se uma prévia determinação, que só lhe pode ser garantida pela *espécie* inteligível; logo, esta é o princípio determinante do conhecimento⁴².

Temos, por último, a considerar uma sexta opinião, que, praticamente, vem a concluir o mesmo que a anterior: o conhecimento actual consiste única e exclusivamente na produção da *espécie* inteligível. Assim como esta é causada pelo objecto ou pela *espécie* do objecto na memória, do mesmo modo a causa do conhecimento actual é o próprio objecto ou *espécie*.

Como prova é alegada a autoridade de Santo Agostinho, no XI *De Trinitate*, c. 2: “illa informatio quæ visio vocatur a solo corpore gignitur quod videtur”, isto é, a modificação sofrida por determinado ser, sob a forma de visão, é causada unicamente pelo objecto que se vê; ora, o objecto só produz a sua própria *espécie*, ergo...⁴³.

Isto mesmo parece confirmar Aristóteles, ao dizer que a vibração dum corpo e a sua audição são a mesma coisa (*sonatio et auditio sunt idem*), como vimos acima⁴⁴.

A conclusão destas duas últimas opiniões, ou seja, a afirmação de que a *espécie* inteligível é causa total do conhecimento, é im-

⁴¹ “Arguitur etiam quod ipsa forma quæ est principium agendi, sit similitudo, quia sicut factio est formaliter per formam qua faciens assimilatur facto, ita actio videtur esse per illam formam qua agens assimilatur objecto, – et illa similitudo erit formalis ratio agendi”. *Id.*, p. 277.

⁴² *Id.*, p. 217.

⁴³ *Id.*, p. 278.

⁴⁴ Cf. §8.

pugnada por alguns argumentos já aduzidos contra a segunda opinião. Assim, o argumento, baseado no facto de o efeito equívoco não poder exceder a causa em perfeição é também aplicável aqui; embora, neste caso, como observa Escoto, seja menos urgente, pois a *espécie* inteligível é mais nobre do que a imagem representativa (*fantasma*)⁴⁵.

O segundo e o terceiro argumentos não colhem.

Os seis últimos podem também ser invocados, mas a sua consistência também não é maior.

Outros de não maior valor costumam ser apresentados. O primeiro limita-se a observar que, nesse caso, com mais propriedade se diria que a faculdade do conhecimento é a *espécie* e não a inteligência. E então a *espécie*, mesmo separada, produziria o mesmo efeito; o que equivale a dizer que o calor separado, isto é, considerado em absoluto, independentemente de qualquer corpo quente, aqueceria⁴⁶.

O segundo está na sequência lógica do anterior: sendo assim, o *conhecer* não será já uma perfeição própria (*proprium*) da inteligência, pois uma operação, relativamente à qual determinada faculdade se encontra apenas em disponibilidade potencial de contradição (*in potentia contradiationis*), como se se tratasse dum simples acidente (*sicut ad accidens per accidens*), não pode ser considerada uma perfeição essencial dessa faculdade⁴⁷. Assim, dizemos que o facto de a lenha arder, ao contacto do fogo, é consequência

⁴⁵ “Ista ratio – quae fuit prima contra secundam opinionem – minus est evidens contra istas, quia species intelligibilis est nobilior phantasmate”. *OX.*, III, p. 279.

⁴⁶ “Tunc species magis esset potentia intellectiva quam intellectus, et ita ipsa separata haberet eundem actum, sicut calor separatus calefaceret”. *Id.*, p. 280.

⁴⁷ *Potentia contradictionis*, quer dizer absolutamente indiferente a passar ou não a acto. Por isso, logo a seguir Escoto explica dizendo que tal acto representaria para essa potência um *accidens per accidens* por oposição a *accidens per se* (acidente *per se* é qualquer qualidade ou propriedade que decorre necessariamente de determinada essência ou espécie; acidente *per accidens* significa qualquer qualidade ou atributo que se refere a determinado indivíduo e, por isso,

duma perfeição do fogo que queima e não da lenha que arde, pois o queimar é uma propriedade essencial do fogo enquanto que à lenha é-lhe absolutamente indiferente o ser queimada (encontra-se em potência *contradictionis ad accidens per accidens*). Na mesma relação da lenha a respeito do fogo, encontrar-se-ia a inteligência a respeito do *conhecer*, se fosse verdadeira a doutrina defendida. Teríamos de concluir que a nossa inteligência conhece, não por uma capacidade activa de assimilar intencionalmente a realidade (os objectos), mas pela capacidade desta em dar-se a conhecer. Portanto, o conhecimento, em vez de ser uma perfeição da alma (da inteligência), seria uma perfeição do objecto⁴⁸.

Um outro dado da nossa experiência torna-se inexplicável dentro do âmbito desta doutrina. Com efeito, perante o mesmo objecto, uns compreendem mais, outros menos, em virtude da maior ou menor atenção posta no acto. Ora, se o acto intelectual dependesse inteiramente do objecto, a sua maior ou menor perfeição não poderia derivar nem da diversa capacidade da inteligência nem do maior ou menor esforço por parte do sujeito que conhece: um mesmo objecto seria compreendido por todos indistintamente com a mesma perfeição⁴⁹.

só de modo accidental – *per accidens* – ou contingente se diz da espécie ou natureza).

⁴⁸ “Similiter, tunc ‘intelligere’ non videtur propria perfectio ipsius intellectus, quia nihil videtur essencialiter ordinari ad illam operationem ad quam, sive ad cuius principium, se habet in potentia contradictionis sicut ad accidens per accidens, sicut ‘calefacere’ non videtur propria perfectio ligni, ex quo lignum se habet ad calorem sicut ad accidens per accidens; sed ita se haberet intellectus, secundum illam opinionem, ad speciem intellegibilem quae esset principium intellectionis; ergo etc”. *Id.*, p. 281.

⁴⁹ “Tam in sensu quam in intellectu, posito eodem repraesentate, maior attentio facit actum perfectiorem. Idem enim habens eandem speciem intellegibilem vel phantasma, perfectius intelligit illud ad cuius intellectionem magis conatur, et minus quando minus”. *Ibid.* Escoto, contudo, não considera de muito valor estes três últimos argumentos acerca dos quais faz também alguns reparos. Relativamente ao primeiro, observa que a faculdade intelectiva é aquela por meio

OPINIÃO DE ESCOTO

A concluir das análises precedentes, dois factos igualmente importantes devem ser tidos em conta, se quisermos obter uma solução justa e equilibrada.

A experiência diz-nos, com efeito, que a actividade cognoscitiva se exerce intermitentemente: conhecemos, deixamos de conhecer, para logo recomeçarmos. Esta descontinuidade é a demonstração clara de que o fenómeno do conhecimento só pode ser compreendido como passagem duma potência a acto, para o que requer uma causa activa proporcionada. Por outro lado, estando em nosso poder conhecer quando queremos, essa causa ou princípio não pode ser natural, mas deve, de algum modo, ser dependente da vontade⁵⁰.

da qual conhecemos, quer dizer, aquela que recebe e contém o conhecimento como sua forma; ora a espécie inteligível não foi, naturalmente, dotada para o receber como causa material e daí o não poder conhecer separada da inteligência. Quanto ao segundo, considera falsa a afirmação *nihil videtur essencialiter ordinari, etc.* (cf. nota 48), quando se trata de faculdades ou potências que não podem realizar por si mesmas os fins a que são ordenadas, mas só mediante a acção dum agente estranho; e pode ser este o caso contemplado. A propósito do terceiro, faz notar que essa maior ou menor atenção depende da vontade e nunca da inteligência como tal. Por último Escoto refuta, em particular, a sexta opinião. Se a *espécie*, diz, a que chamam visão é da mesma natureza da que existe no objecto (*in medio*), então também este é dotado de visão. Mas, se é diferente, já não se poderá sustentar que a *espécie* propriamente dita seja o mesmo que a visão. Nem colhe o recurso à diversidade dos sujeitos para explicar aquela diferença, pois é idêntica a razão pela qual dizemos dum cavalo ou duma pedra que são brancos, quer dizer, a mesma qualidade pode ser atribuída igualmente a sujeitos diferentes. Aliás isto mais evidente se torna se considerarmos que numa vista cega, aparentemente perfeita, temos imagem sem visão; o mesmo se diga durante o sono, doutra sorte não despertaríamos só sob a acção duma luz ou ruído mais ou menos intensos. Isto que se diz do conhecimento sensível aplica-se analogamente ao conhecimento intelectual. *Id.*, p. 280-285.

⁵⁰ “Intellectio actualis est aliquid in nobis non perpetuum sed habens ‘esse’ post ‘non-esse’, sicut experimur. Istius oportet ponere aliquam causam activam,

Se nem só o objecto considerado em si mesmo ou na sua *espécie*, nem só a alma ou qualquer outra sua forma podem ser tidos como causa exclusiva e total do conhecimento, como ficou demonstrado, evidente se torna que devem então concorrer juntamente para esse mesmo acto, como concausas ou causas parciais; e mais ainda: o objecto deve concorrer na sua *espécie* inteligível, pois, doutro modo (na sua *espécie* sensível ou enquanto objecto material), não seria inteligível em acto⁵¹.

O objecto, tanto por si mesmo como pelas suas *espécies* (inteligíveis e sensíveis), não pode ser princípio activo total do conhecimento, como ficou demonstrado pelo primeiro argumento contra a segunda opinião⁵². O mesmo diremos da alma intelectual, tendo presente o argumento das quatro causas contra a primeira opinião⁵³. A esse argumento outras razões podemos juntar.

Se, de facto, a inteligência fosse causa total do conhecimento, este não poderia ser uma representação (semelhança) do objecto, quer dizer, não se compreenderia como pudesse ser conhecimento de determinado objecto. Paralelamente, os diversos actos de conhecimento não se distinguiriam entre si essencialmente, em fun-

et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum vellemus, quod est contra Philosophum II De anima". *Id.*, p. 289.

⁵¹ "Oportet concurrere animam et objectum praesens, et hoc in specie intelligibili, sicut dictum est in praecedenti quaestione, quia alio modo non est praesens ut actu intelligibili, loquendo de sensibili et objecto materiali". *Ibid.* Por qualquer lapso facilmente compreensível, a versão que deste lugar apresenta Efrem Bettoni, não é exacta: "appare anche qui, che anima e oggetto presente debbono concorrere insieme nella formazione della specie intelligibile altrimenti l'oggetto non è presente como oggetto intelligibile". *Duns Scoto*, Brescia, 1946, p. 145.

⁵² "Dico tunc quod istius intellectionis non est tota causa activa objectum, nec in se nec in sua specie, sicut apparet per primam rationem contra secunda opinionem". *OX.*, III, p. 289.

⁵³ "Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva, vel aliquid eius formaliter, – propter rationem factam de quattuor causis contra primam opinionem". *Id.*, p. 289-290.

ção do objecto, e este em nada concorreria para a perfeição do respectivo acto de conhecimento, conduzindo assim à conclusão de que o conhecimento que temos de Deus não é mais perfeito que o conhecimento que temos, por exemplo, duma mosca; o que vai de encontro à autoridade de Aristóteles, para o qual a perfeição consiste no conhecimento do objecto perfeitíssimo⁵⁴.

Por outro lado, a inteligência seria dotada duma actividade infinita, uma vez que é capaz de conhecer todos os inteligíveis. E também nunca se compreenderia como uma ciência pudesse estar contida virtualmente no objecto, se toda a causalidade pertencesse à inteligência⁵⁵.

Eliminada a causalidade total, tanto por parte da inteligência, como do objecto, e reconhecendo-se, por outro lado, que estes dois princípios bastam a explicar todo o conhecimento, temos de concluir que ambos, conjuntamente, constituem a sua causa integral. Esta parece ser, aliás, a própria opinião de Santo Agostinho, expressa naquele lugar acima referido⁵⁶.

Em demorada e cuidadosa exposição, Escoto vai agora explicar como devemos entender esta concorrência da inteligência e do objecto, como causas eficientes parciais do acto cognoscitivo.

Como vimos acima, a doutrina comum admite apenas quatro causas, como explicação última e completa de toda e qualquer realidade: causas eficiente, material, formal e final.

Mas nem toda a realidade, porém, tem uma só causa eficiente. Não raro, as causas eficientes são duas. E, neste caso, toda a eficácia da acção deriva da convergência dessas causas eficientes parciais, em ordem ao mesmo fim.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ “Si ergo nec anima sola nec objectum solum sit causa totalis intellectus actualis – et illa sola videntur requiri ad intellectionem – sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Et ista est sententia Augustini IX De Trinitate cap. ultimo, sicut allegatum fuit arguendo contra primam opinionem (‘Liquido tenendum’, etc.)”, *id.*, p. 292-293.

Mas, a relação entre elas nem sempre é idêntica. Podem, com efeito, concorrer *ex aequo*, isto é, no mesmo grau, pois se trata de causas que possuem eficiência própria, independentemente uma da outra, embora da mesma natureza. Dizem-se, por isso, causas ordenadas acidentalmente, como, por exemplo, dois cavalos que puxam o mesmo carro⁵⁷.

Outras não concorrem na mesma medida, mas segundo uma ordem essencial, pela qual se dizem causas essencialmente ordenadas, enquanto uma é mais perfeita do que a outra que dela depende, devendo, por isso mesmo, agir simultaneamente⁵⁸.

Portanto, tratando-se de causas essencialmente ordenadas, a segunda depende da primeira, no seu agir causal; uma é mais perfeita do que a outra; devem agir simultaneamente. As causas ordenadas acidentalmente, pelo contrário, têm, independentemente uma da outra, uma causalidade própria; estão num mesmo plano de perfeição; podem agir sucessivamente. A razão de semelhante diferença está nisto: enquanto o concurso das causas ordenadas acidentalmente pode ser eliminado, se é aumentada proporcionalmente a perfeição de uma delas (um cavalo, extraordinariamente robusto, pode puxar ou conduzir, sozinho, uma carga que requer normalmente o emprego de dois cavalos de robustez ordinária), para as causas ordenadas essencialmente, a eficiência de uma, embora aumentada extraordinariamente, não prescinde da outra (uma arma de fogo, por mais perfeita que seja, para disparar, não dispensa o concurso próximo ou remoto do homem; assim como, por mais perfeita que seja, uma paleta, para bem pintar, nunca dispensará o concurso do pintor)⁵⁹.

A subordinação essencial apresenta ainda um duplo aspecto.

Pode dar-se, com efeito, que uma destas causas actue sob o in-

⁵⁷ “Quaedam enim ex aequo concurrunt, sicut duo trahentes aliquid idem corpus”. *Id.*, p. 293. A estas podemos chamar simplesmente causas coordenadas.

⁵⁸ “Quaedam non ex aequo, sed habentes ordinem essentialem”. *Ibid.* A estas podemos chamar simplesmente causas subordinadas.

⁵⁹ Cf. Efrem Bettoni, *op. cit.*, p. 145-146.

fluxo da outra (o taco movimenta a bola, enquanto movido pela mão), ou, ao contrário, que cada uma das causas o seja a título próprio, independentemente da outra, dentro da sua respectiva esfera de eficiência. Escoto aduz, como exemplo para o primeiro caso, a mão, o taco e a bola: a força motriz do taco que movimenta a bola é-lhe comunicada pela mão. Para exemplo do segundo caso temos o contributo dos progenitores no caso da geração: são duas causas essencialmente ordenadas, porque uma é mais perfeita do que a outra, embora cada uma delas tenha a sua causalidade própria, insubstituível⁶⁰.

Pertence a este último tipo de causas parciais concorrentes a colaboração entre a inteligência e o objecto no acto de conhecimento.

Não concorrem *ex aequo*, porque, nesse caso, completar-se-iam mutuamente na mesma ordem de causalidade, podendo o mesmo efeito ser causado por cada uma delas em separado, se dispusesse do conveniente grau de perfeição.

Trata-se de duas causas parciais, ordenadas essencialmente segundo o último modo considerado, isto é, com eficiência própria na sua esfera ou ordem (*ex natura sua*). Com efeito, nem a eficiência própria do objecto lhe é comunicada pela inteligência, nem a da inteligência é recebida do objecto; cada uma destas causas é

⁶⁰ “Et hoc dupliciter: vel sic quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agit nisi quia mota ex superiore, et quandoque causa talis inferior habet a superiore virtutem illam seu formam qua movet, quandoque non, sed formam ab alio, et a causa superiore solam motionem actualem, ad producendum effectum; quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet virtutem imperfectiorem agendi. Exempli primi membri huius divisionis: de potentia motiva quae est in manu, et baculo et pila; exemplum secundi: si mater ponatur habere virtutem activam in generatione proles, illa et potentia activa patris concurrunt ut duae causae partiales, ordinatae quidem, quia altera perfectior reliqua; non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore, nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiore, sed aliquid addit causa imperfectior, in tantum quod effectus potest esse perfectior a causa perfectiore et imperfectiore quam a sola perfectiore”. *OX.*, III, p. 293-294.

perfeita na sua respectiva esfera, embora, absolutamente falando, uma seja mais perfeita do que a outra⁶¹.

Destas duas causas, inteligência e objecto, a principal, a mais activa, numa palavra, a mais perfeita é a inteligência, não só porque já de sua mesma natureza é mais perfeita do que o objecto material, mas ainda porque, em cada caso concreto, o conhecimento depende, sobretudo, da nossa faculdade.

E as razões desta superioridade são quase intuitivas, como diz Bettoni⁶². Escoto, porém, tratou-as numa questão complementar desta mesma que estamos estudando⁶³.

A primeira razão revela-se reflectindo que o objecto concorre activamente a produzir somente o acto intelectual que lhe diz respeito, enquanto a inteligência é concausa indispensável em todos os actos possíveis de conhecimento, que são infinitos; e, por isso, a inteligência é, em certo modo, uma potência ilimitada⁶⁴.

⁶¹ “Objectum intelligibile – praesens in se vel in specie intelligibili – et pars intellectiva non concurrunt ut ‘causae ex aequo’ ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum supleret eam; et si alterum esset perfectum, posset habere in se uno totam causalitatem amborum, sicut si virtus motiva unius esset perfecta, suppleret virtutem alterius: et tunc species esset quasi quidam gradus intellectivatis, supplens gradum intellectivatis deficientem intellectui, et tunc si fieret perfectior intellectus secundum gradum talem, posset sine specie et sine objecto habere actum intelligendi, quod falsum est. Concurrunt ergo ista duo ut habentia ordinem essentialem. Non tamen primo modo, quia nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suae causalitatis – non enim objectum natum est, in se vel in specie sui, facere intellectionem per aliquid quod recipit ab intellectu, sed ex natura sua, – nec intellectus recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti, sicut probatum est prima ratione contra secundam opinionem. Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia”. *Id.*, p. 294-295.

⁶² Efrem Bettoni, *op. cit.*, p. 147 ss.

⁶³ *OX.*, III, p. 333-338.

⁶⁴ “Primo, quia quando causarum ordinarum altera est indeterminata ad multos effectus, et quasi illimitata, altera autem secundum ultimum virtutis suae

A segunda razão deriva do carácter vital do nosso conhecimento, que Escoto, por diversas vezes, pôs já em relevo. O conhecimento, precisamente porque acto vital, procede directamente da alma; e, quando dizemos que o objecto age conjuntamente com a inteligência, devemos entender este *agir* ao *mesmo tempo* como um *vir em auxilio*. Claro que quem vem em auxílio, mesmo se pela natureza das coisas este é necessário, jamais é agente principal. Insistindo sobre este pensamento, Escoto chega a escrever que o objecto é “quasi instrumentum ipsius intellectus”, um instrumento especial, porém, que não recebe a sua causalidade da causa principal⁶⁵.

Alguém poderia objectar que, tratando-se de causas assim ordenadas essencialmente, uma não poderá ser perfeição da outra e, por conseguinte, a *espécie* inteligível nunca poderá ser forma da inteligência. Mas, se, não obstante isso, se considera a *espécie* forma da inteligência e se se continua a afirmar que ambas (*totum hoc*) constituem o princípio activo do conhecimento, então teremos que uma única operação, o conhecimento, não terá um único prin-

determinata ad certum effectum, illa quae est illimitatior et universalior, videtur esse perfectior et principalior, – exemplum de sole et de particularibus generantibus. Intellectus etiam habet virtutem quasi illimitatam et indeterminatam respectu omnium intellectionum, objecta autem naturaliter a nobis cognita habent virtutem determinatam respectu determinatarum intellectionum quae sunt ad ipsa, et hoc secundum ultimum suae virtutis, sicut quodlibet ad intellectionem sui”. *Id.*, p. 333.

⁶⁵ “Secundo, quia illa est principalior causa, qua agente, alia causa coagit, et non e converso quam alia; intellectu autem nostro agente ad intellectionem, objectum in se vel in specie coagit: est in potestate nostra ‘intelligere’ quia ‘intelligimus cum volumus’, II De anima; hoc non principaliter propter speciem – quae est forma naturalis – sed propter intellectum, quo uti possumus cum volumus; principaliter autem actionem intellectus consequitur actio speciei, quae nata est esse semper uniformis ex parte speciei; [...] species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu, sed quo intellectus utitur ad suam actionem: utpote quando intellectus agit, species illa tamquam minus principale agens coagit ad idem ut ad effectum communem”. *Id.*, p. 333-334.

cípio formal; e, conseqüentemente, a um ser uno *per accidens* (a inteligência juntamente com a *espécie*) corresponderá uma única operação própria e específica, o que é inconveniente, pois todo o ser que não constitui uma unidade essencial não pode ser princípio formal de operação alguma⁶⁶.

A resposta de Escoto baseia-se na distinção que sempre deve manter-se entre as duas ordens complementares de causalidade. Assim, a *espécie* só pode ser considerada forma accidental da inteligência, isto é, apenas em relação ao acto de conhecimento podemos dizer que a *espécie* completa ou aperfeiçoa a inteligência, sem que, contudo, exerça influxo algum na sua própria eficiência. Um exemplo apropriado ilustrará o que queremos dizer.

Se queremos cortar qualquer coisa, tomamos uma faca. Esta corta em virtude da força motriz que a mão lhe comunica; a mão, por sua vez, corta em virtude do gume da faca previamente afiada. Ambas as causas, a força motriz da mão e o gume da faca, são necessárias para alcançarmos a finalidade em vista. Contudo, o gume da faca não aumenta a força motriz da mão, nem por sua vez a força motriz da mão aumenta o gume da faca. Cada uma delas é perfeita na sua ordem; a força motriz da mão é sempre a mesma, quer utilizando a faca, quer em repouso; do mesmo modo, a força cortante da faca permanece a mesma, quer usada pela mão, quer em repouso sobre uma mesa⁶⁷.

⁶⁶ “‘In causis talibus essentialiter ordinatis neutra est perfectio alterius, igitur species intelligibilis non erit forma ipsius intellectus’, – similiter – ‘[...] si sit perfectio intellectus, et totum hoc sit ratio agendi ergo una operatio (utpote intellectio) non habebit unam rationem formalem agendi’, – ‘[...] ab ente per accidens (quale est hoc totum, intellectus habens speciem) erit una per se operatio, quod est inconveniens, quia quidquid non est per se unum ens, non est ratio formalis agendi’”. *Id.*, p. 295.

⁶⁷ “[...] accidit speciei in quantum est causa partialis respectu actus intelligendi, concurrens cum intellectu ut alia causa partiali, quod ipsa perficiat intellectum, quia etsi perficiat eum, non tamen dat intellectui aliquam activitatem, pertinentem ad causalitatem intellectus. Exemplum: potentia motiva in manu potest uti cultello in quantum acutus est, ad dividendum aliquod corpus. Ista

Aplicando ao conhecimento: se a *espécie* pudesse subsistir independentemente da inteligência e, ao mesmo tempo, se conservasse devidamente aproximada dela, resultaria o mesmo efeito que presentemente observamos, isto é, a informação da inteligência por parte da *espécie*. O que seria ainda mais evidente, se admitíssemos algum objecto inteligível sem *espécie* intermédia. Neste último caso, o objecto, causa parcial, não informaria a inteligência e, no entanto, se estas duas causas parciais se encontrassem devidamente aproximadas causariam um mesmo efeito comum⁶⁸.

Do mesmo modo se desvanecem as dificuldades levantadas a propósito da unidade causal, relativamente a um mesmo efeito, pois se trata duma unidade exigida apenas dentro da mesma ordem

acuties si esset in manu ut in subjecto, posset manus uti ea ad eandem operationem, et tamen accideret manui – in quantum est in ea potentia motiva – quod acuties in ea esset, et e converso, quia acuties nullam perfectionem daret manui partinentem ad potentiam motivam [...] aequè perfecta est potentia motiva sine tali acutie, – et eodem modo utitur ea quando est in alio, coniuncto manui (ut cultello), sicut uteretur ea si esset in manu”. *Id.*, p. 296.

⁶⁸ “Si species posset esse inexistentis intellectui absque inhaerentia per modo formae, si illo modo inexistens esset vel posset esse sufficienter coniuncta intellectui, possent istae duae causae partiales – intellectus et species – coniunctae sibi invicem, in eandem operationem in quam modo possunt quando species informat intellectum. Quod etiam apparet ponendo aliquod intelligibile praesens sine specie: illud enim objectum est causa partialis, et non informat intellectum, qui est altera causa partialis; sed istae duae causae partiales approximatae, absque informatione alterius ab altera, per solam approximationem debitam causant unum effectum communem”. *Id.*, p. 296-297. A ser assim, a causa parcial não poderá ser princípio duma acção imanente por não ser parte subjectiva (acidente) do princípio passivo (da causa material). Donde concluirém alguns que só num sentido muito genérico poderemos considerar o conhecimento como uma acção imanente (*accipiendo actionem pro operatione*). O que, por sua vez, tornaria vã a distinção entre acção imanente e transeunte. Para Escoto trata-se dum equívoco, que é preciso desfazer. O conhecimento é, de facto, uma acção imanente em relação à inteligência à qual “termina” ou aperfeiçoa, embora o não seja relativamente ao objecto (“nota quod non oportet objectum, vel supplens vicem objecti, necessario fore principium actionis immanentis illi in quo est objectum vel supplens”). *Ibid.*

de causalidade. Ora, no acto de conhecimento, esta exigência é plenamente salvaguardada: tanto a inteligência como a *espécie* ou o objecto são causas únicas dentro da sua respectiva ordem ou domínio. E, se é certo que não podemos explicar o conhecimento por uma só causa, nem por isso este é desprovido de unidade, pois não é necessário que a causalidade total, enquanto compreende diversas causas parciais, actue por meio dum único princípio formal; basta que cada uma seja única na sua esfera e entre elas haja uma unidade de ordem. No conhecimento, as duas causas parciais são necessariamente ordenadas, concorrem para o mesmo fim, havendo, por isso, entre elas uma unidade de ordem. Quer dizer, enquanto a unidade total das diversas causas parciais é uma unidade *per accidens*, a unidade de cada uma em particular é sempre *per se* (essencial). Ou, por outras palavras, o efeito da causalidade total é um *accidens per accidens*, o efeito de cada causa particular é um *accidens per se*⁶⁹.

O caso do conhecimento não é único, como pode demonstrar um exemplo tirado da experiência comum. Assim, na geração dum ser vivo, o sol é causa parcial na sua respectiva ordem, como o progenitor também o é na sua. E, contudo, não podemos unir o sol e o progenitor na unidade substancial dum terceiro elemento que

⁶⁹ “[...] in quocumque uno ordine causae, oportet ponere respectu unius effectus unam per se causam, et unam rationem per se causandi (ita intellectus in suo ordine causalitatis est unus, et habet unam rationem formalem causandi, – et species vel objectum in suo ordine causandi est una causa specialis, et habet unam rationem causandi), sed non oportet totalem causam prout complectitur omnes causas partiales, habere unam rationem causandi nisi unitate ordinis; quod si cum unitate ordinis concurrat ‘unitas per accidens’, hoc accidit, sed unitas ordinis est ‘per se’. – Exemplum: sol in suo ordine causandi habet unam rationem causandi respectu proles, et pater in suo ordine causandi est una causa unius rationis, sed causa totalis quod complectitur solem et patrem, non habet aliquam unam rationem formalem causandi – sicut non est una causa – nisi unitate ordinis; et si contingat causas sic ordinatas praeter unitatem ordinis habere ‘unitatem per accidens’, in quantum scilicet una accidit alteri, hoc non competit eis ‘per se’ in quantum causae ordinatae”. *Id.*, p. 298.

fosse causa total e única da geração. A sua unidade é apenas de partes que convergem num todo.

Esta solução, assim estabelecida, parece a Escoto não só a mais justa, mas a única capaz de explicar a parte de verdade contida nos argumentos aduzidos por cada uma das diversas opiniões atrás rejeitadas. Assim, a sua veracidade fica mais solidamente comprovada.

Consideremos, em primeiro lugar, os textos de Santo Agostinho aduzidos em favor da primeira opinião.

É evidente, diz Escoto, que a *imago* de que fala se refere ao conhecimento, pois que, doutra sorte, não seria mais nobre que qualquer corpo – *nobilior omni corpore* –, como se deduz de outros lugares paralelos⁷⁰. E, de facto, tal *imagem* ou *sensação* não é causada pelo corpo no espírito, como ensina o santo doutor, mas, sim, é a própria alma que em si mesma a causa, dum modo imediato (*mira celeritate*). No entanto esta negação, continua Escoto, não deve ser tomada em sentido absoluto, pois, o que se pretende negar é apenas a causalidade total, por parte do objecto, deixando insinuada a causalidade parcial do mesmo⁷¹.

O argumento invocado a favor da causalidade total é o mesmo que legitima a causalidade parcial. Com efeito, a proposição “agens est praestantior patiente” não goza de evidência imediata, mas fundase, mais remotamente, passando pelas proposições intermédias “actus est nobilior potentia” e “effectus agentis est actus patientis”, nestoutra “agens est praestantius effectui”. Ora, sucede que esta só é verdadeira de modo absoluto, quando o *agens* de que se fala é

⁷⁰ *Id.*, p. 229.

⁷¹ “Concedo enim quod illam ‘imaginem’, quae est ‘sensatio’, non causat corpus in spiritu ut totalis causa, sed anima causat in se, ‘mira sceleritate’, – non tamen ut causa tota, sed ipsa et objectum; unde dicti ibi XII, ‘quod mox ut visum fuerit’ etc., innuens quod praesentia objecti requiritur in ratione visibilis, ut anima falciat visionem in se, et non requiritur nisi ut aliquo modo causa partialis, sicut ipse exprimit in XI De Trinitate cap. 2, quod ‘a vidente et visibili gignitur visio’”. *Id.*, p. 300.

uma causa equívoca e total. Mas, no caso dum determinado efeito derivar de duas causas parciais, nada repugna que uma delas seja menos perfeita do que o efeito total⁷².

De modo semelhante explica Escoto aquela passagem – “format enim anima in se imaginem [...] et de se” – –, com dizer que este *de se* significa que a alma não é uma potência neutra, indiferente à sensação, como, por exemplo, uma superfície relativamente à cor branca, mas uma potência naturalmente ordenada a sentir⁷³. E que também aí se refere às sensações (e, portanto, a um acto de conhecimento) infere-se do que diz a seguir: “et hoc est mens [...] nam illæ animæ partes quæ corporum similitudinibus informantur, habemus communes cum bestiis”⁷⁴.

Esta mesma distinção entre causalidade total e parcial aplica-se ao argumento fundado no facto de o conhecimento ser uma operação vital. Se o objecto não pode ser causa total, nada obsta, porém, a que seja causa parcial. Exemplo semelhante verificamos no fenómeno da geração (efeito vital), para o qual o sol, sendo um ser inorgânico (destituído de vida), concorre parcialmente. Nada re-

⁷² *Ibid.* Escoto julga esta distinção, entre agentes unívocos e equívocos, necessária, pois Aristóteles fala não só do movimento local, mas ainda do movimento quantitativo (aumento, crescimento) e do movimento qualitativo (mudança). Em relação ao movimento qualitativo e local não podemos falar de um agente unívoco. A razão é óbvia, pois tais formas, de si mesmas, não possuem virtude activa alguma e, por isso, têm necessariamente como causa outra forma diferente. Mais genericamente: sempre que determinado movimento tem como termo uma forma inorgânica, (*est non ad formam activam*) não pode ter por agente um princípio unívoco. Encontram-se em Aristóteles muitos exemplos de movimentos não unívocos, mas equívocos acerca dos quais podemos sem dificuldade admitir que o agente virtualmente em acto é o mesmo que a potência formal (o princípio activo, virtualmente em acto, é o mesmo que o princípio passivo formalmente em potência), *id.*, p. 304.

⁷³ “[...] et ‘de se’, hoc est ipsa est in potentia naturali ad sensationem et non in potentia neutra ad sensationem, sicut superficies ad albedinem est in potentia neutra et non naturali; et istam naturalitatem ostendit, quod dicitur ‘de se’”. *Id.*, p. 301.

⁷⁴ *Ibid.*

pugna, pois, que o objecto entre no conhecimento a título de causa parcial, tanto mais que, aqui, a eficiência principal é, como vimos, desempenhada pela inteligência, ao contrário do que se passa na geração, onde a causa principal parece ser o sol⁷⁵.

Mas, como compreender que uma forma, tão perfeita como a inteligência, não seja princípio único e exclusivo da sua actividade específica?

Escoto não receia a dificuldade; e a resposta sai pronta e categórica. É que, diz, a inteligência, com ser uma forma superior, é imperfeita na sua mesma perfeição. É uma potência capaz de conhecer todos os seres e, por isso mesmo, é duma perfeição ilimitada; mas, ao mesmo tempo, porque não possui, em si, todo o ser, pois não é infinita, não é *simpliciter* (absolutamente) perfeita, mas *secundum quid* (relativamente). Só poderia ser considerada causa total da sua actividade específica (o conhecimento), se, em si mesma, possuísse todo o ser, isto é, se fosse infinita. Exerce alguma actividade, enquanto é perfeita, mas não total, enquanto é duma perfeição relativa⁷⁶. Nem isto significa menos perfeição, relativamente a outras formas inferiores, mas dotadas de causalidade total, a respeito de suas operações específicas, pois estas são, de algum modo, perfeitas, dentro da sua mesma imperfeição: trata-se sempre de actividades limitadas, que não se estendem, de modo al-

⁷⁵ “[...] cogitatio – cum sit operatio vitalis – non est a non-vivo sicut a totali causa; potest tamen non-vivum esse causa partialis alicuius vivi, vel effectus vitalis, sicut sol non-vivus est causa partialis cum patre ad generandum filium vivum, et multo magis in proposito est possibile, quia hic causa principalior est ‘vita’”. *Ibid.*

⁷⁶ “[...] hoc concludit quod aliquam activitatem habeat respectu propriae operationis. Sed quod videtur concludere totalem causalitatem in ea respectu suae operationis, – respondeo quod illa forma ex perfectione sua ordinatur ad habendum operationem circa totum ens; [...] quia vero non est simpliciter perfecta, quia non est infinita, ideo non potest habere in se totum ens. Ex eius igitur perfectione, cum sua imperfectione, concluditur quod aliquam activitatem habeat, et tamen non sufficientem, quia non posset habere totalem causalitatem cognitionis respectu totius entis nisi haberet in se totum ens”. *Id.*, p. 302.

gum, a todo o ser⁷⁷. A potencialidade ilimitada, de que é dotada a inteligência, actua-se gradualmente e na medida em que o objecto colabora, mediante a sua presença efectiva.

Os argumentos baseados na distinção entre *actio* e *factio* e no facto de a *actio* caracterizar o agente não oferecem qualquer nova dificuldade. O conhecimento constitui, de facto, uma perfeição da inteligência (é imanente ao agente não apenas como *suposto*, mas imanente à própria inteligência). Não é, porém, necessário que a acção imanente o seja em toda a extensão da sua causalidade; basta que qualquer das causas eficientes parciais seja também princípio passivo do efeito correspondente, para podermos falar, com toda a propriedade, duma acção imanente⁷⁸.

E como harmonizar a causalidade parcial da inteligência com os argumentos apresentados pelos defensores da segunda opinião?

As explicações de Escoto não são menos lúcidas e coerentes, como vamos ver.

O princípio, a partir do qual se deduz a impossibilidade em que se encontra o intelecto possível de ser causa eficiente do conhecimento, ou seja, a proposição “*nihil idem agit in se*”, bem como o raciocínio em que se funda (“*tunc idem esset in actu et in potentia*”) só têm aplicação quando se referem a um agente unívoco, isto é, a um agente que comunica ao princípio passivo o seu mesmo princípio formal de acção (o efeito é da mesma natureza do agente). Só neste caso o agente causaria, em si mesmo, uma forma que já pos-

⁷⁷ “Et ideo dico quod formae imperfectiores bene possunt esse causae totales respectu suarum operationum, quia operationes earum sunt limitatae respectu aliquorum, respectu quorum totalem activitatem habere non concludit aliquam perfectionem activam nisi limitatam. Sed in illa forma perfecta quae ordinatur ad totum ens, non potest talis causalitas respectu cognitionis totius entis (tunc enim poneretur in ea virtus activa illimitata), sed potest poni partialis causalitae in ea et partialis in objecto, ut sic ipsa possit cooperari perfectioni suae circa quodcumque objectum, et objectum etiam quodcumque sibi cooperari, magnum ad magnam perfectionem eius et parvum ad parvam. Ibidem.

⁷⁸ Non oportet autem actionem proprie dictam manere in sua causa totali, sed sufficit quod maneat in sua causa partiali”. *Id.*, p. 303.

suía antes, o que, sem dúvida, envolve contradição⁷⁹. Tratando-se, porém, de causas equívocas, isto é, de agentes que induzem formas diferentes daquelas por meio das quais actuam, já não se verifica a contradição aludida. Com efeito, já não podemos dizer, dum modo absoluto, que o agente se encontra simultaneamente em acto e em potência, relativamente a uma mesma forma, pois que, neste caso, não se trata duma identidade formal (“non enim ibi agens est tale formaliter in actu quale passum est formaliter in potentia”), mas apenas virtual, que teremos de especificar, acrescentando, nos dois membros da igualdade, respectivamente as palavras “virtualiter” e “formaliter”; e, então, diremos: “agens est virtualiter tale in actu quale formaliter est passum in potentia”. Deixa, assim, de ter fundamento a afirmação de que nenhum agente se pode mover a si mesmo (“nihil movet se”), pois não há contradição alguma em afirmar, de determinado ser, que se encontra, ao mesmo tempo, em acto virtual e em potência formal. E nada repugna que tal potência se mova em ordem a essa mesma actualização⁸⁰.

Daqui não podemos, porém, concluir, como pretendem alguns, que qualquer ser se pode mover a si mesmo. Seria uma ilação ilegítima, que as premissas não justificam de modo algum, visto poder encontrar-se algum ser virtualmente em acto, ao qual repugne, por qualquer motivo, ser, ao mesmo tempo, potência, relativamente a

⁷⁹ “Illa propositio (nihil idem agit in se) non est vera nisi de agente univoco, nec illa probatio eius ‘tunc idem esset in actu et in potentia’ concludit nisi quando agens agit univoce, hoc est inducit in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit; si enim sic aliquid ageret in se, ergo haberet simul ‘formam eiusdem rationis ad quam movetur’, et dum moveret ad illam, careret illa; ergo simul haberet illam et non haberet”. *Id.*, p. 304.

⁸⁰ “In agentibus autem aequivoce, id est in illis agentibus quae non agunt per formas eiusdem rationis cum illa ad quam agunt, propositio illa quod ‘nihil movet se’ non habet necessitatem, nec probatio eius quod ‘aliquid sit in potentia et in actu respectu eiusdem’ aliquid concludit: non enim ibi agens est tale formaliter in actu quale passum est formaliter in potentia, sed agens est virtualiter tale in actu quale formaliter est passum in potentia; et quod ‘idem’ sit virtualiter tale in actu et formaliter tale in potentia, nulla est contraditio”. *Ibid.*

esse acto⁸¹. Quer dizer, nem todos os agentes podem ser termo de suas próprias acções, que neste caso seriam imanentes.

Nem tão pouco vem a propósito a advertência de que nenhum princípio metafísico deve ser abandonado por causa de algumas dificuldades particulares. Pois, como justamente observa Escoto, não há nenhum princípio metafísico que admita excepções. Ora, a proposição que diz nada poder encontrar-se, ao mesmo tempo, em acto virtual e em potência formal (“nihil est in actu virtuali et in potentia ad actum formalem”), admite muitas excepções, como acabamos de ver. Não pode, por isso, valer como princípio metafísico⁸².

Relativamente à dificuldade levantada, a propósito da não coincidência da causa material com a causa eficiente, são também preciosos e oportunos os esclarecimentos de Escoto. Essa não coincidência só vale, explica, da matéria considerada pura potência, mas não da matéria “secundum quid”, como, por exemplo, da matéria, sujeito de acidentes. Ora, relativamente aos acidentes que se atri-

⁸¹ “Si arguas ‘ergo in omnibus posset idem esse in actu virtuali et in potentia ad actum formalem, et ita quidlibet potest movere se’, – respondeo quod in ista illatione est nom causa ut causa, nam ex generali ratione ‘actus virtualis et potentia ad actum formalem’ nulla est repugnantia, quia si ex ista ratione esset repugnantia, et in quolibet esset repugnantia; tamen in aliquo cum actu virtuali concurrir aliquid aliud, propter quod repugnat sibi quandoque esse in potentia vel actu tale formaliter. Exemplum: esse calidum virtualiter in actu et in potentia formaliter, de se non includunt contradictionem vel repugnantiam, et ideo in nullo subjecto includunt repugnantiam quod propter hoc non possint esse simul, nec alterum ibi quia alterum; tamen sol, qui est calidus virtualiter, non potest esse calidus formaliter, – tamen hoc non est propter repugnantiam istorum primo, quia saturnus est frigidus virtualiter et tamen non potest esse calidus formaliter; ergo actus virtualis non erat in eo causa repugnantiae, sed aliquid aliud, quod est commune soli et saturno, puta quod ista sunt ‘corpora incorruptibilia’, et calor est ‘qualitas’ corruptibilis”, *Id.*, p. 305-306. O exemplo referido, porque carece de base científica, melhor, porque está em contradição com os dados da ciência actual, é desprovido de qualquer valor demonstrativo; pode, contudo, servir para ilustrar, hipoteticamente, a argumentação do autor.

⁸² *Id.*, p. 306.

buen “secundo modo”, isto é, “in quale” (a modo de adjectivos) e “per se” (isto é, que decorrem necessariamente da essência do sujeito, sem com ela se confundirem, como, por exemplo, *livre*, a respeito de Pedro), a causa material tem que ser também a causa eficiente; doutra sorte não se compreende a necessidade daquele nex⁸³.

Também não apresenta dificuldade alguma o facto de a um mesmo sujeito se atribuírem relações reais opostas. A impossibilidade, a que alude o argumento, depende do género de relações e do sujeito a que se atribuem. Há, com efeito, relações reais opostas, que são incompatíveis numa mesma natureza; outras, que podem coexistir na mesma natureza, embora não no mesmo suposto; finalmente, outras, que podem coexistir tanto na mesma natureza como no mesmo suposto⁸⁴.

Ora, a relação “movens et motum” não repugna nem na mesma natureza nem no mesmo suposto, pois, aqui, apenas se afirma que um sujeito depende de si mesmo, relativamente a um acto accidental, como é o ser movido.

Importa ter sempre presentes estas distinções entre as diversas

⁸³ “Verum est de materia quae est in potentia pura, sed non de materia ‘secundum quid’, quale est subjectum respectu accidentis. Necesse est enim aliquid idem quandoque esse materiam et efficiens respectu eiusdem, quod apparet, quia alias passio non praedicatur de ipso ‘per se secundo modo’ de subjecto. Probatio, quia si praedicatur de ipso ‘per se secundo modo’, est eius causa materialis sicut materia est in accidentibus, quia ponitur in definitione ius ut additamentum. Si etiam est praedicatio ‘per se’, ergo et necessaria: sed quod est sola causa materialis respectu alicuius, non habet necessitatem respectu eius, ergo oportet praeter causalitatem materiae ponere in subjecto causalitatem efficientiae, ad salvandum necessitatem”. *Id.*, p. 307-308.

⁸⁴ *Id.*, p. 308. A relação *causa e causado* repugna na mesma natureza e no mesmo suposto; *producens et productum* não repugna na mesma natureza, se esta se puder comunicar sem divisão, como acontece na natureza divina; repugna, porém, no mesmo suposto.

relações reais opostas, para podermos averiguar da sua compatibilidade ou incompatibilidade⁸⁵.

Não equivalerá isto a afirmar que qualquer princípio passivo pode, por si mesmo, passar a acto, isto é, que, na verdade, “quidlibet moveret se”?⁸⁶.

A dificuldade é resolvida, mais uma vez, mediante a distinção entre causalidade total e causalidade parcial. O absurdo do exemplo proposto – que o ar e a lenha na presença do fogo se aqueceriam a si mesmos – não se conclui necessariamente a partir da causalidade parcial da inteligência. Do facto de determinada causa, que é cumulativamente eficiente e material em relação ao mesmo efeito (forma), não se encontrar sempre em acto, só podemos concluir a sua não eficiência total.

Se o ar e a lenha não se aquecem a si mesmos, é porque não são causas eficientes totais dessa qualidade; e daí nada se pode concluir contra uma possível causalidade parcial⁸⁷. Do mesmo modo, se a

⁸⁵ *Id.* p. 309. Uma breve consideração teológica permite esclarecer melhor este particular. Se a relação entre *producens et productum* pode coexistir numa natureza de algum modo ilimitada, qual é a natureza divina, *a fortiori* o pode a relação entre *movens et motum* num sujeito também, de algum modo, ilimitado, como potência e causa agente que é dum mesmo acto, pois aqui a repugnância é ainda menor.

⁸⁶ *Ibid.* Aqui pretende-se concluir, do facto de determinada potência poder ser ao mesmo tempo concausa do seu respectivo acto, que toda e qualquer potência o possa ser não só como concausa, mas como causa total; lá, ao contrário, pretendia-se concluir, do facto de determinado agente poder ser ao mesmo tempo princípio receptivo da sua acção, que todos os agentes, necessariamente o eram. Quer dizer, atrás, julgava-se conclusão necessária da doutrina exposta que todos os agentes são sempre, pelo facto de o serem, termo de suas próprias acções; aqui, pretende-se concluir que toda e qualquer potência é simultaneamente causa da sua respectiva actualização. Num e noutro caso, se assim fosse, verificar-se-ia, plenamente, o *quidlibet moveret se*.

⁸⁷ “[...] nihil est totalis causa et perfecta et naturalis, effectiva alicuius, quin ipsum, aproximatum totali receptivo et non impeditum, causet illud. Lignum autem semper est approximatum sibi ipsi et sufficienter; et non potest poni aliquod perpetuum impedimentum quando ignis non est praesens, quia si ponatur

inteligência se não encontra sempre em acto, é por não ser causa eficiente total do conhecimento. E, como só conhece em presença do objecto, atribui-se também a este uma certa causalidade não total, porém, tendo em conta a sua imperfeição relativamente à perfeição do conhecimento. Por outro lado, como só mediante o concurso da inteligência se efectiva o conhecimento, segue-se que ambos são causas parciais complementares dum mesmo acto⁸⁸.

Semelhante causalidade parcial não impede que um mesmo princípio se encontre virtualmente em acto e formalmente em potência, a respeito de determinada perfeição. Portanto, não se verifica absurdo algum pelo facto de a inteligência se determinar a si mesma a conhecer e não se encontrar sempre em acto. E o motivo não é outro senão o facto de se tratar apenas duma causalidade

‘hoc impediens’, amoveatur istud et non erit, – si ‘illud’, amoveatur illud; et sic discurrendo per singula, habebitur sibi praesens lignum, et nullo modo impeditum. Ergo si ipsum esset totalis causa activa respectu caloris, et ipsum est totalis causa receptiva, igitur semper esset calidum, sicut brutum semper potest sentire. Ergo cum non posset poni ‘non causalitas totalis’ propter impedimentum, nec propter non approximationem, nec propter receptivum, concludetur quod in ligno non est causalitas activa totalis, quod est propositum. Sic ergo non omnia movebunt se ut causae totales, quia nullae – quae non habent semper actum – sunt causae naturales totales illius actus”. *Id.*, p. 310. Por outra parte sabemos também que a lenha nem sequer pode ser considerada causa parcial do acto de queimar ou de arder, “quia causae duae partiales non ponuntur respectu eiusdem effectus quando altera praecise habet totum effectum in virtute sua, univoce vel aequivoce”. *Id.*, p. 311.

⁸⁸ “[...] quia anima non semper est in actu respectu cuiuscumque intellectionis – cum tamen ipsa sit receptiva cuiuscumque intellectionis, – et ipsa sit sibi approximata et non impedita – concluditur ipsam non esse totalem causam activam, sed aliquid aliud; illud ‘aliud’ concluditur esse objectum, quia eo praesente sequitur effectus, eo non praesente non potest haberi. Concluditur ergo primo causalitas aliqualis in objecto; nec totalis, quia objectum propter sui imperfectionem non potest habere in virtute sua totaliter intellectionem, propter sui imperfectionem non potest habere in virtute sua totaliter intellectionem, propter suam perfectionem, et ideo concluditur quod cum objecta requiritur aliqua alia causa activa partialis, – non autem aliqua alia intellectiva quia ipsa concurrente cum objecto est intellectio”. *Id.*, p. 312.

parcial, para cuja plena eficácia é imprescindível o concurso do objecto. Nada legitima, pois, aquela conclusão geral: “quidlibet moveret se”. Em muitos casos, com efeito, nem total nem parcialmente “idem movet se”⁸⁹.

Como observação curiosa, transcrevemos o comentário final de Escoto a esta dificuldade:

“Istud etiam quod habetur pro achille non videtur multum efficacax; hoc enim videtur esse cautelam quædam, divertendo a parte opponentis ad partem respondentis, quia propter defectum argumentorum induunt talem formam respondentium, ut respondentes faciant argumentum ad probandum necessarium, quod scilicet lignum non calefaciat se”⁹⁰.

Outra dificuldade surge.

Como sustentar a actividade, mesmo parcial, da inteligência contra a afirmação expressa de Aristóteles de que *inteligere est pati*?

Duns Escoto nem por isso se considera em oposição com Aristóteles; e reconhece, naquela afirmação, um sentido plenamente compatível com a sua doutrina.

Todos os actos das nossas potências, observa Escoto, podem considerar-se sob um duplo aspecto: no seu “fieri” ou surgir (“in actu primo”) e “in facto esse”, isto é, como formas ou perfeições já constituídas (“in actu secundo”). Consideradas neste segundo momento, essas perfeições são como que formas, que as potências, a modo de causas materiais, recebem passivamente.

Aristóteles, dum modo geral, quando fala das potências da alma, considera-as neste segundo momento, isto é, não formalmente, enquanto potências, mas como potências actualizadas (“in actu secundo”). Fala, por exemplo, dos sentidos, enquanto representam o princípio formal, por meio do qual sentimos; e da inteligência, como princípio formal do conhecimento: sentimos e conhecemos

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

em acto, depois que os sentidos e a inteligência revestiram determinada forma. O conhecimento consiste, formalmente, numa determinada forma ou perfeição recebida na inteligência. Recebendo tal qualidade, a inteligência quase com ela se confunde, formando uma unidade; e, daí, o poderemos dizer que a inteligência é o princípio formal do conhecimento.

É que uma coisa é conhecer por meio da inteligência, tomando esta como causa eficiente parcial, e outra conhecer por meio da inteligência, tomando-a como causa simplesmente formal. E podem separar-se estas duas causalidades pois, se Deus fosse causa eficiente exclusiva do nosso conhecimento e o imprimisse na inteligência, nem por isso deixaríamos de dizer que conhecíamos por meio da inteligência⁹¹.

Por onde se vê que a inteligência é um princípio passivo (causa material), relativamente ao conteúdo do conhecimento, isto é, ao conhecimento em acto ou formalmente considerado.

O que acabamos de dizer vale não só de cada acto particular, mas de todo o conhecimento em geral, como hábito intelectual⁹².

Todos os textos de Aristóteles, que falam da *passividade* da in-

⁹¹ “Dico quod Philosophus locutus est communiter de potentiis animae, in quantum sunt quibus sumus formailiter in actu secundo, puta de sensu in quantum est quo formaliter sentimus, et de intellectu in quantum est quo formaliter intelligimus. Formaliter autem intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, quia si causet eam active, non tamen dicor intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere enim qualitatem, est esse ‘quale’, et ita intellectum habere intellectionem sive recipere – quod idem est – est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, ideo Philosophus, sic loquens de intellectu, necesse habuit dicere ipsum esse passivum, et quod ‘intelligere’ est ‘pati quoddam’, hoc est quod intellectio in quantum est quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu. Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum ab intellectu, si causatur ab eo, nam si Deus eam causaret et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus”. *Id.*, p. 320-321. Cf. Parthenius Minges, *Joannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, Florença, Ad Claras Aquas, 1930, p. 183 ss.

⁹² *OX.*, III, p. 321.

teligência, devem ser entendidos neste sentido, pois referem-se ao acto intelectual considerado não no seu surgir ou formar-se pela acção convergente da inteligência e do objecto, mas apenas no momento preciso em que é recebido como perfeição, conteúdo ou forma da inteligência⁹³.

Evidentemente que isto nada decide, acerca da actividade ou não actividade da inteligência, na efectivação do conhecimento, entendido este como processo completo e não apenas como momento particular do mesmo. O que Aristóteles afirma da inteligência é realmente verdadeiro; e, embora nunca a apresente como causa eficiente, também é certo que nunca lhe negou tal actividade⁹⁴.

Por onde se vê que só poderemos considerar a inteligência uma potência accidental. Só o é em relação ao conhecimento e na medida em que se encontra afastada da outra causa parcial complementar; presente esta, a inteligência é uma potência próxima⁹⁵.

É ainda, por isto mesmo, que Escoto discorda da interpretação dada por alguns autores àqueloutro lugar de Aristóteles que diz nada ser a inteligência antes de conhecer (“intellectus possibilis nihil est eorum quæ sunt ante intelligere”)⁹⁶. Não parece ser expressão fiel do pensamento de Aristóteles a conclusão, que daí

⁹³ “Dico ergo quod omnes auctoritates quae sonant in ‘passibilitatem’ intellectus possibilis, possunt exponi de eo in quantum eo scimus habitualiter vel in quantum eo cognoscimus actualiter, et isto modo concedo quod est passivus; et si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei quod sit activus secundum istam rationem”. *Id.*, p. 322.

⁹⁴ “Affirmant autem illae auctoritates de intellectu quod verum est, non loquentes de intellectu sub ratione activi, sed asserentes ipsum habere rationem receptivi, licet ipsum non dicant ‘non esse activum’. Locus autem ab auctoritate non tenet negative”. *Ibid.*

⁹⁵ “Non enim intellectus est in potentia essentiali quia deficiat sibi aliqua ratio causalitatis quantum est ex parte sui, sed intellectus est in potentia essentiali quando alia partialis causa non est sibi praesens, quam oportet esse praesentem ad hoc quod sequatur actio; et quando illa causa partialis est approximata, est in potentia accidentali sive propinqua ad agendum”. *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

se pretende tirar, de que a inteligência é uma pura potência, na ordem inteligível, à semelhança da matéria, na ordem real (“*intelectum possibilem esse in pura potentia in genere intelligibilium sicut materia in genere entium*”). Com efeito, toda a potência accidental se deve fundar em qualquer substância; o conhecimento é um acidente; logo, o respectivo sujeito de inerência mediato ou imediato tem de ser dotado de alguma actualidade substancial. Por isso, a inteligência, como princípio receptivo do conhecimento, não pode ser considerada pura potência, mas um ser dotado já duma certa actualidade (“*sed erit aliquid in actu primo*”), que se encontra em potência, relativamente a determinadas formas accidentais⁹⁷.

Um exemplo ilustrará melhor o que pretendemos dizer.

Ao falarmos duma potência receptiva de determinada cor, queremos significar muito mais que a simples possibilidade abstracta da sua existência. Entendemos, com efeito, o substracto, superfície ou corpo, apto a receber aquela qualidade, a respeito da qual se encontra em potência. E, assim, embora a potência intelectual, considerada abstractamente em si mesma, antes de conhecer não possua qualquer actualidade (“*non sit aliquid in actu*”), contudo, o substracto ou sujeito concreto de tal potência (a inteligência), que é o princípio receptivo do conhecimento, é já dotada duma certa actualidade substancial. Não podemos, pois interpretar o dito de Aristóteles como se a inteligência não possuísse qualquer actualidade⁹⁸.

⁹⁷ “[...] non est intentio Philosophi, quia potentia ad accidens nunquam fundatur nisi in substantia; intellectio autem sive species intelligibilis non est forma substantialis, sed accidens: ergo quod est immediate receptivum illius, est aliquid in actu substantiali, aut saltem quod est mediate receptivum, – et tunc quod immediate recipit erit aliquis actus accidentalis, sicut se habet superficies ad albedinem. Intellectus ergo possibilis, secundum quod est illud in quo recipitur forma intelligibilis vel intellectio, vel illud secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potentiale, sed erit aliquid in actu primo, licet ipse respectus potentiae non sit aliquid in actu”. *Id.*, p. 323.

⁹⁸ “Cum enim loquor de potentia receptiva albedinis, non loquor de potentia quae dicit respectum ad albedinem: ille enim respectus non est aliquid in actu,

Mas, podem insistir, não se conhece senão o que está em acto. Ora, a inteligência não a conhecemos directamente, mas só através dos seus actos, isto é, depois de termos já conhecido. Não será isto a prova definitiva de que a inteligência é, na verdade, uma potência pura, “in genere intelligibilium”, como a matéria prima, “in genere entium”?

Para Duns Escoto, a inteligência existe, como tal, antes de qualquer conhecimento, como vimos há pouco; está em acto primo, tem a sua actualidade própria de potência intelectual antes de conhecer. E, nesta sua actualidade, é naturalmente cognoscível (“intelligibilis”). O facto de a não conhecermos directamente, mas só indirectamente, através dos seus actos, não quer dizer que seja uma pura potência, pois isto deriva única e exclusivamente da ordem natural que domina e regula todo o conhecimento humano. E, na ordem natural, o conhecimento sensível antecede e parece ser até condição necessária para o conhecimento do espírito. Assim se explica que, se a inteligência não é, por si mesma, objecto de conhecimento antes de conhecer (“[...] non esse aliquid eorum quæ sunt ante intelligere, scilicet intelligibilium”), não é por ser destituída de actualidade própria, mas por causa da ordem natural do conhecimento, que deve partir sempre da imagem representativa (“fantasma”)⁹⁹.

quia nec albedo ad quam est, est aliquid in actu, et respectus non est sine termino; sed illud in quo est vel dicitur esse illa potentia, est aliquid in actu, ut superficies est ‘receptivum albedinis’. Ita hic. Licet ante intellectionem potentia ante actum – quæ est respectus ad intellectionem – non sit aliquid in actu, sicut nec intellectio ad quam est, tamen illud in quo est ista potentia vel dicitur esse, quod est ‘receptivum intellectionis’, est aliquid in actu et illud est intellectus possibilis”. *Ibid.*

⁹⁹ “[...] naturaliter intelligimus primo illa quæ primo occurrunt ex phantasmatibus [...]; nihil ergo possumus potentia propinqua intelligere ante intellectionem alicuius imaginabilis, ergo non possumus intelligere intellectum ante intelligere ‘alterius intelligibilis, ergo non est intelligibilis ante intellectionem alicuius alterius. Ideo igitur intelligendum est ‘ipsum non esse aliquid eorum quæ sunt ante intelligere’, scilicet ‘intelligibilium’, non quia antequam intelligat nihil sit in actu, sed quia non est aliquid quod possit potentia propinqua intelligi a nobis

Como se vê, o conceito de potência, para Escoto, envolve uma certa realidade: a inteligência, como faculdade ou potência de conhecimento, deve possuir uma actualidade essencial, pela qual existe antes de conhecer, como capacidade a respeito de toda a intelecção. Por conseguinte, ao falarmos de indeterminação, a propósito da inteligência, devemos distinguir entre ausência de acto (indeterminação material) e actividade ilimitada (indeterminação do agente). A inteligência é indeterminada, não por ser pura potência, mas porque goza duma actividade ilimitada, uma vez que pode conhecer todos os inteligíveis. A ausência de acto é uma indeterminação por defeito, é uma imperfeição; a actividade ilimitada é uma indeterminação por excesso. A primeira é, por assim dizer, uma pobreza absoluta; a segunda, uma riqueza sem limites.

Tudo o que é indeterminado, no primeiro sentido, não pode agir, se antes não for actualizado por qualquer forma prévia, que, comunicando-lhe uma determinada natureza, lhe confira, por consequência, um principio de acção. Ao contrário, a segunda espécie de indeterminação não exige qualquer outra nova forma donde derive a sua mesma actividade; requer apenas a presença do objecto, que lhe sirva, por assim dizer, de ponto de referência da sua energia ilimitada.

A acção do objecto não recai directamente sobre a inteligência, dotando-a de qualquer perfeição que ela antes não possuía, mas recai apenas sobre o conteúdo do conhecimento, determinando-o e singularizando-o concretamente¹⁰⁰.

ante 'intelligere' alterius, propter intellectionem nostram naturalem, incipienem modo a phantasmatis". *Id.*, p. 324.

¹⁰⁰ "[...] aliqua est 'indeterminatio materialis', propter defectum actus, aliqua est 'indeterminatio agentis', propter illimitationem virtutis activae) sicut sol est indeterminatus ad generandum multa. 'Primo modo indeterminatum' non agit nisi determinetur per aliquidem actum, quia alias non est in actu sufficiente sed in potentia; 'secundo modo indeterminatum' nulla alia forma a se determinatur, sed ex se determinatur ad producendum quemcumque effectum ad quem ex se est indeterminatum, et hoc praesente passo receptivo, sicut sol praesente passo ge-

Com base nesta explicação, fornecida por Escoto, devem ser interpretados os demais argumentos. Assim, quando Aristóteles afirma que os sentidos são passivos (“sensus esse passivum non activum”), quer apenas negar-lhes uma causalidade total, a respeito das sensações, como se deduz da consequência que pretende evitar: se fossem activos, estariam sempre em acto (“si esset activus semper ageret”). Mas, daí, nada se conclui, a respeito duma possível causalidade parcial. Com efeito, admitida apenas uma causalidade parcial, não se verificaria aquela consequência funesta, pela experiência desmentida, já que nenhuma causa parcial pode produzir todo o efeito sem o concurso da outra causa complementar¹⁰¹.

nerat quodcumque generabile, ex quo ipsum natum est generari. Ita in proposito. Indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitatis passivae in suo ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatae, et ideo non determinatur per formam quae sibi sit ratio determinata agendi, sed tantummodo per praesentiam objecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio. Vel aliter posset dici quod sicut causa superior determinatur ad agendum, sicut sol ad generandum hominem concurrente homine agente, et bovem concurrente bove – non autem per aliquam formam in se receptam, – ita intellectus, qui est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum concurrente causa determinata particulari, puta ad agendum circa hoc objectum concurrente hac specie. Causa autem inferior non determinat effective causam indeterminatam superiorem, neque formaliter sicut ratio agendi, sed sic determinat, hoc est virtus superior activa indeterminata, producit determinatum, tale virtute inferiore determinata concurrente”. *Id.*, p. 326. Cf. Philotens Boenher, *Escoto el Doctor Subtil*, pro manuscripto, Jalisco (México), 1954, p. 71.

¹⁰¹ *OX.*, III, p. 327. Não oferece maior dificuldade o argumento que afirma que as diferentes espécies de acções se baseiam na diversidade dos princípios activos. Daí apenas se conclui que a inteligência não pode ser considerada causa total de todos os conhecimentos (*omium intellectionum*). Mesmo assim a Escoto não parece necessária a conclusão que se pretende inferir, pois, diz, o sol pode ser causa de muitas espécies diferentes de efeitos (“sol potest esse causa multorum differentium specie”) só em razão de suas múltiplas virtualidades (“propter distinctas virtutes in ipso, quae sufficiunt in ratione causae effectivae ad distinguendum effectus”). Daí a necessidade de apor aquela restrição *omnium*, pois o motivo aludido não é razão suficiente para impedir um mesmo princípio activo de produzir efeitos especificamente diferentes. *Id.*, p. 328.

A própria definição de intelecto possível, dada por Aristóteles, como sendo um princípio passivo (“quo omnia fieri”), em nada prejudica uma sua possível actividade. A inteligência é tomada, aí, “in actu secundo”, como forma já actualizada, no sentido que acima expusemos¹⁰².

Também a conclusão a favor da causalidade do objecto, que se pretende tirar da analogia entre a *actio* e a *factio*, não colhe inteiramente. A acção, com efeito, é termo de si mesma; e, por isso, não podemos dizer que consista formalmente numa assimilação ou informação do agente, por parte do objecto ou da *espécie*. Poder-se-á, todavia, insistir, dizendo que no conhecimento se dá, pelo menos, a assimilação ou informação da inteligência, por parte do conteúdo da acção. A isto responde Escoto: – Sem dúvida, a imagem representativa (*espécie* ou semelhança do objecto) concorre para o acto de conhecimento, mas não como causa total, nem sequer como causa principal, como já ficou demonstrado. Tratando-se de duas causas eficientes parciais, é suficiente que essa semelhança formal se limite à mais próxima, enquanto a mais remota será dotada apenas duma semelhança virtual ou equívoca. É assim que a inteligência, como causa superior, se identifica virtualmente com o conteúdo cognoscitivo (com a realidade conhecida); e a *espécie*, como causa próxima, com ele se identifica unívoca e formalmente¹⁰³.

Observações semelhantes se podem fazer, quanto aos argumentos invocados a favor da causalidade da inteligência.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ “[...] concedo quod species illa quae est similitudo objecti, et per quam intellectus assimilatur cognitioni productae, est aliqua ratio gignendi, sed non totalis ractio, nec etiam principalis [...]; sed quando concurrunt duae causae, sufficit in propinquiore similitudo formalis, et in remotiore virtualis sive similitudo aequivoca, – et ita intellectus, quasi causa superior, virtualiter assimilatur intellectioni, species, quasi causa propinquior, quasi univoce et formaliter assimilatur ei”. *Id.*, p. 325.

Da espiritualidade do acto cognoscitivo (“immaterialitas”) não se segue que a inteligência seja sua causa total¹⁰⁴.

Quanto à diferenciação específica dos diversos conhecimentos a partir do objecto, Escoto julga dever prestar alguns esclarecimentos. E, assim, diz que, de facto, essa diversificação deve ser atribuída ao objecto, quando é a espécie que constitui formalmente o conteúdo do conhecimento. E, daqui, não se pode concluir como inferência necessária e evidente que uma mesma ciência não possa abranger ou aplicar-se a diversas espécies irreduzíveis de objectos, pois que uma *espécie especialíssima* pode incluir virtualmente muitas outras espécies, quer a modo de acidentes lógicos quer a modo de causas ou segundo outra qualquer relação¹⁰⁵.

Podemos concluir com Bettoni.

“O acto intelectual não é fruto de uma acção recíproca do objecto sobre a alma nem desta sobre aquele, mas simplesmente duma colaboração causal entre eles. Colaboração natural e necessária que encontra a sua explicação e o seu fundamento no facto de o pensamento ser ordenado ao ser, como o ser reciprocamente é ordenado a revelar-se no pensamento. O que torna fecunda e eficaz a presença do objecto na alma é precisamente este laço de reciprocidade que existe entre o ser e o pensamento e paralelamente entre o ser e a vontade.

Duns Escoto põe a sua solução sob o patrocínio de S. Agostinho que no *De Trinitate*, livro IX, escreve precisamente: ‘claramente resulta que todo o objecto (realidade) concorre na produção da ideia; o conhecimento com efeito é gerado por quem conhece e pelo objecto conhecido’.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 328.

¹⁰⁵ “[...] concedo [...] quod cognitiones diversarum specierum, scilicet propria earum virtute habitae, differunt specie, – quod probro, quia ad individua eiusdem speciei non requiritur totalis causa diversa specie (vel aliquid in totali causa diversum specie) ab eo quod est in totali causa alterius individui [...] Nunc autem ad intellectionem *albi* et *nigri* necessario requiruntur aliqua diversa specie, puta album et nigrum, vel aliqua includentia ipsa”. *Id.*, p. 329.

É uma afirmação preciosa: e a prova de que também Duns Escoto tinha consciência de ser na gnosiologia mais agostiniano do que aristotélico e que também ele pensava que o saber humano não é só *a priori* nem só *a posteriori*, mas síntese de *a priori* e de *a posteriori*”¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Efrem Bettoni, *op. cit.*, p. 154-155. É interessante comparar com o que diz outro ilustre escotista: “al poner el énfasis sobre la actividad del entendimiento, Duns Escoto está más acorde con S. Agustín que con Aristóteles, no obstante que en su teoría tengan cabida muchos elementos aristotélicos. Por una parte el acto del conocimiento requiere la presencia del objeto. Por otra, el entendimiento no se comporta de una manera puramente pasiva respecto del objeto sino que en presencia del objeto y por la iluminación de su propio poder activo, engendra el conocimiento”. Philotheus Boehner, *op. cit.*, p. 70. E, mais adiante, conclui o mesmo autor: “este énfasis sobre la actividad y función generadora del entendimiento en el acto de la intelección, se debe no sólo a la influencia agustiniana en general sino que está inspirado por una consideración teológica que puede remontarse también hasta Sn. Agustín. El alma es imagen de la santísima Trinidad. Luego debe haber algo en el alma o mente que sea semejante a la potencia generativa del Padre. Escoto no sólo tiene razones naturales en favor de su teoría sino también una inspiración teológica”. *Op. cit.*, p. 72. Em confirmação do que aduz o seguinte texto de Escoto: “dico ergo tunc quod istius intellectionis [de uno objecto sensible y material] non est totalis causa activa objectum nec in se nec in sua specie sicut apparet per rationes contra [...] Et etiam quia tunc non posset salvaria imago in mente ut mens est; quia nihil ipsius mentis haberet rationem parentis”. *OX.*, p. 289.