

# MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

19 (2001)

**PEDRO PARCERIAS**

*Duns Escoto, o pensável e a  
metafísica virtual*

Prefácio de Maria Cândida Pacheco



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

# MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS  
19 (2001)

PEDRO PARCERIAS

*Duns Escoto, o pensável e a  
metafísica virtual*

Prefácio de Maria Cândida Pacheco

FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO



**FACULDADE DE LETRAS DA  
UNIVERSIDADE DO PORTO**



**GABINETE DE  
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Revista do Gabinete de Filosofia Medieval da  
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

# MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

19 (2001)

**DIRECTORA:**

Maria Cândida Monteiro Pacheco

**CONSELHO CIENTIFICO:**

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho



Porto, 2001

O autor do texto inserto neste volume autoriza a respectiva publicação.  
Coordenação editorial deste volume: J. F. Meirinhos.

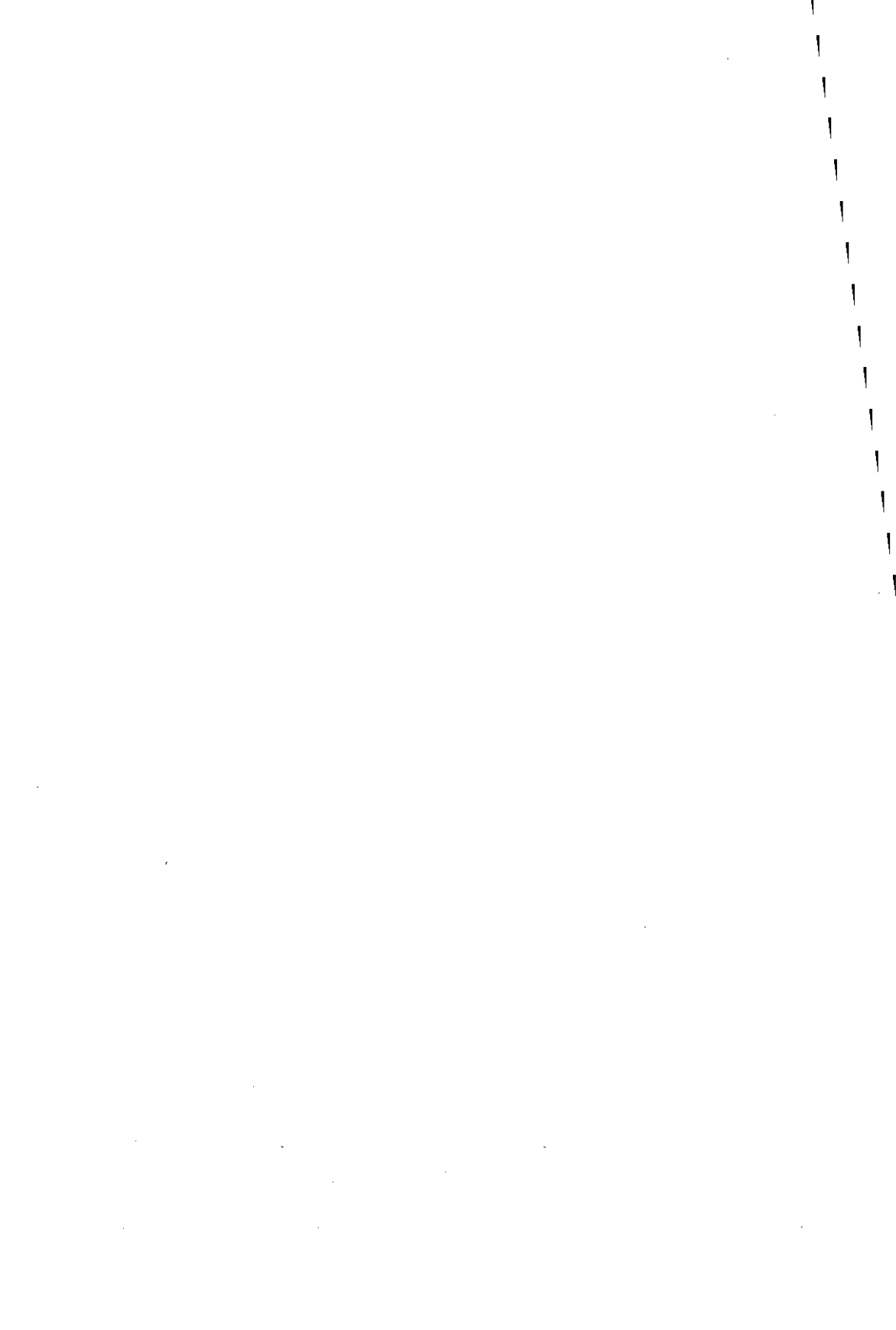
O título *Medievalia. Textos e Estudos* é propriedade registada pela  
Fundação Eng. António de Almeida

Depósito legal: 52780/92  
Registo D.G.C.S. 116 014  
ISSN 0872-0991

**PEDRO PARCERIAS**

Duns Escoto, o pensável e a  
metafísica virtual

Prefácio de Maria Cândida Pacheco



## ÍNDICE

<b>Prefácio</b> .....	9
<b>Nota prévia</b> .....	11
<b>1. introdução</b> .....	13
<b>2. a produção do conceito:</b>	
2.1. o comum e a possibilidade do conceito .....	21
2.2. abstracção, inteligibilidade e objecto .....	27
2.3. o valor do conceito .....	34
2.4. o imutável e a exterioridade do enunciado .....	41
<b>3. as coordenadas do conceito:</b>	
3.1. o encontro entre o pensável e a ciência .....	47
3.2. as coordenadas de origem .....	49
3.3. as coordenadas de (de)formação .....	54
3.4. as coordenadas de certeza .....	62
3.5. as coordenadas de virtualidade .....	67
3.6. diferenciar o indiferenciado .....	73
<b>4. a metafísica virtual:</b>	
4.1. a característica essencial da metafísica virtual .....	75
4.2. metafísica virtual e metafísica semiótica .....	76
4.3. necessidade, univocidade e distinção do conceito de ente .....	79
4.4. a produção do conceito de ente .....	83
4.5. a decisão da metafísica e o conceito de ente infinito. ....	85
4.6. o carácter transgenérico do conceito de ente e o modelo da Ideia .....	89
4.7. o primeiro objecto do intelecto .....	94
4.8. a diferença absoluta .....	101
4.9. a diferença e a descrição do conceito .....	105
4.10. o ente enquanto possibilidade de intensidade e a diferença infinita .....	111



4.11. o primeiro ente e a tripla primazia de eficiência, de finalidade e de eminência .....	116
4.12. a produção do conceito de ente infinito como problema fundamental da metafísica. ....	122
<b>5. conclusão: uma metafísica das intensidades .....</b>	<b>143</b>
<b>6. bibliografia .....</b>	<b>157</b>
<b>7. índice nomástico.....</b>	<b>161</b>

## PREFÁCIO

João Duns Escoto, o Doutor Subtil, ocupa, na viragem do século XIII para o século XIV, um lugar fulcral, sendo, actualmente, um dos autores medievais mais considerados pela sua projecção nos séculos futuros. Inserindo-se na corrente franciscana, o seu pensamento é uma crítica às tradições anteriores – sobretudo a tomista –, centrando-se em perspectivas gnosiológicas e metafísicas inovadoras. O conceito de ente na sua univocidade, a problemática do conhecimento do singular, a análise subtil do poder divino na redefinição da *potentia absoluta* e da *potentia ordinata* reflectem uma utilização criativa dos conceitos lógicos da modalidade, abrindo o horizonte dos mundos possíveis.

Ciente da relevante importância de Duns Escoto e do significado das suas perspectivas metafísicas, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, apresenta, neste número, a publicação de uma dissertação de mestrado que se centra nesta temática. O seu autor, Pedro Miguel Gonçalo Parcerias – que sempre evidenciou um grande rigor de fundamentação e notáveis capacidades especulativas – licenciou-se com distinção em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tendo frequentado o Mestrado de Filosofia Medieval na mesma Faculdade e, posteriormente, o Diplôme Européen d’Etudes Médiévales, em Roma. Obteve o grau de Mestre em provas públicas na Faculdade de Letras, tendo sido aprovado com Muito Bom, por unanimidade, estando actualmente inscrito para Doutoramento na mesma área filosófica dos estudos medievais.

Pedro Parcerias opta decisivamente pela abordagem do pensamento de Escoto centrando-se na sua elaboração metafísica e na sua consideração da univocidade do conceito de ente. Demonstrando que “a metafísica deve, previamente, mostrar que possui o direito especulativo de produzir os seus conceitos”, aponta para a obscuridade do pensável que, na sua origem, se interconexiona com o objecto, a memória e o intelecto. Desta forma se delinea “a recusa da abstracção a partir do fantasma”, aparentemente recuperando a tradição neo-platónica. O autor, porém, chama lucidamente a atenção para a transmutação operada por Duns Escoto no conceito agostiniano de memória e a sua articulação com a afirmação da exterioridade da razão, de “tonalidade aristotélico-aviceniana”, situando o intelecto

“entre uma tendência ilimitada e um poder limitado”. Então, não é a própria coisa que se projecta como objecto do conhecimento, mas “a inteligibilidade que uma quiddidade tem o poder de causar”. Aborda, em seguida, “a metafísica virtual”, como “pensamento de um objecto enquanto pensável”, como “pensamento do ente enquanto ente”, o que afasta a analogia e a equivocidade do ente. Partindo do conceito de ente como noção originária, “a metafísica é, conseqüentemente, a ciência primordial”. Pedro Parcerias salienta, com clareza, as indecisões do tipo de metafísica a adoptar que se encontram no texto escotista, as opções feitas em diálogo-confronto com outras perspectivas como a tomista, para a apresentar como “um pensar das propriedades metafísicas do ente”, o qual é primariamente dividido pelo infinito e pelo finito, em autoreferência interna e, como tal, como metafísica das intensidades.

Maria Cândida Monteiro Pacheco

## NOTA PRÉVIA

O presente trabalho tem por origem a dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no dia 6 de Junho do ano de 2001, com o mesmo título. O texto que agora é publicado, tirando algumas intervenções localizadas, mantém, quase integralmente, essa primeira versão.

Este projecto não teria sido possível sem a contribuição de algumas instituições e pessoas, às quais é devido um sincero e profundo agradecimento. O Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto que me permitiu a iniciação no estudo da filosofia medieval, na pessoa do Dr. José Meirinhos que primeiramente me incentivou nesta área dos estudos filosóficos; a Fundação para a Ciência e a Tecnologia que, ao conceder-me uma bolsa de investigação, permitiu o necessário decorrer da investigação bibliográfica na Biblioteca Vaticana; a Fédération des Instituts d'Études Médiévales, nas pessoas do seu, então, presidente, o agora falecido P<sup>e</sup> Leonard Boyle, e do seu, também então, secretário, a Professora Doutora Jacqueline Hamesse, que me acolheram em Roma, no decurso do Diplôme Européen d'Études Médiévales, para a realização da investigação bibliográfica; o Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho que, pela incisiva arguência aquando da apresentação a provas públicas da dissertação, contribuiu para uma clara melhoria do texto agora publicado; o Dr. Costa Macedo que, para além da leitura dedicada que fez do texto, tendo em vista a sua publicação, interveio decisivamente, durante a elaboração do mesmo, com inúmeras observações preciosas.

Um especial agradecimento devo-o à Professora Doutora Maria Cândida Pacheco que, sendo orientadora do meu trabalho, excedeu largamente e em todos os aspectos o que é requerido àquela relação institucional. A sua continua atenção científica e o seu desinteressado zelo, não só não podem ser dissociados do cumprimento deste meu trabalho, como já influenciaram e incentivaram a minha actividade ulterior.

Pedro M. Gonçalves Parcerias



## 1. INTRODUÇÃO

É a afirmação absoluta que mede e possibilita a totalidade das afirmações possíveis pois, sempre que há um mais e um menos, tem que haver um perfeito a partir do qual se organizam e distribuem as hierarquias. A metafísica, enquanto ciência do ente enquanto ente, deve, então, encontrar um absoluto de afirmação do ente que liberte a totalidade das posições do ente. Produzir a afirmação absoluta é construir um conceito que mostre a possibilidade dessa afirmação total. E essa possibilidade, enquanto limite da ciência, constituirá o seu direito especulativo. É o poder do objecto que confere à metafísica o seu direito especulativo. A possibilidade é uma propriedade do ente, enquanto o possível é aquilo que pode ser. Pensar o possível de um objecto é descrever a sua possibilidade ontológica, enquanto o ente é aquilo ao qual não repugna ser – *ens, hoc est cui non repugnat esse*<sup>1</sup>. A marca originária da verdade de um objecto, a sua possibilidade, é determinada pela sua não-repugnância formal com o conceito de ente, que assim se constitui como última nota quiditativa de todo o objecto e de toda a entidade, enquanto tudo o que é objectivamente positivo constitui uma entidade. A especulação de direito emerge no deixar-se conduzir pela regra originária da não-repugnância formal da constituição intrínseca do objecto. Produzir um conceito, segundo o direito especulativo, é fazer deslocar uma razão formal para o interior de um fundo comum, e aí demonstrar a compossibilidade intrínseca das partes formais. Produzir um conceito é, assim, produzir um objecto inteligível, na medida em que é a não contrariedade na composição das razões formais que determina a inteligibilidade do objecto. O ser-possível e o ser-inteligível são expressões de um mesmo fundo comum de objectividade, ou melhor, de um mesmo fundo comum de entidade, enquanto o ente é a própria essência do que é objectivo, pois o ente é a essência da possibilidade. Se a verdade originária do ente habita na sua possibilidade, a metafísica é uma ciência anterior à realidade efectiva das coisas, pois a inteligibilidade do objecto é independente da realidade. O ente, enquanto é aquilo ao qual é possível ser, é a última nota quiditativa de um objecto. O pensável é o que é causado pela possibilidade de um objecto.

Entre a coisa e o pensar encontra-se o espaço virtual do pensável: espaço

---

<sup>1</sup> *Ordinatio* IV, dist.8. q.1, n.2

afectado pelo poder do objecto, enquanto o pensável é o que é causado pela possibilidade do objecto. A virtualidade do objecto é o seu poder de causar distintos conceitos de si mesmo; conceitos que não se distinguem realmente, mas que são unicamente diferenciados pela virtude causativa do objecto. É no espaço do pensável que se instala a metafísica virtual, enquanto ciência do que é eternamente possível. O possível é o que é em-si não-contraditório – o princípio da não-contradição deve ser eterno porque perderia a sua validade se tivesse um começo no tempo. A possibilidade do ente é, então, afirmação eterna do que é possível. Longe do juízo de existência, a metafísica virtual não depende nem das manifestações semióticas do finito, nem das mesmas manifestações por parte do infinito. O ente não é um conceito plano atribuído, no juízo, àquilo que se manifesta como possuindo o ser. Constitui-se, sim, como fundo indiferenciado do qual brota a possibilidade do possível. Anterior ao signo, a metafísica virtual é anterior à existência. Numa metafísica do pensável causado pela possibilidade do objecto, é necessário que a totalidade do ente tire a sua possibilidade do mesmo fundo indiferenciado, pois o não-contraditório, enquanto somente referido a si mesmo, é sempre o mesmo idêntico que se posiciona na afirmação absoluta do que é possível. Logo o conceito de ente, enquanto sujeito da metafísica, deve ser unívoco – pois, o ente enquanto meio termo de um silogismo que demonstra um possível, deve ser suficiente para recusar a contradição. E, como o que exclui a contradição é o ente – porque o princípio da não-contradição é a primeira estrutura complexa do ente – o ente é a própria essência da univocidade.

Produzir um conceito unívoco de ente para além da realidade genérica, é fundar uma metafísica que tem o direito de pensar o maximamente inteligível, fazendo entrar o infinito intensivo no domínio do pensável. Porque é unívoco, o conceito de ente deve ser indiferente ao finito e ao infinito. Por outro lado, o infinito de uma perfeição deve-se exprimir como uma afirmação positiva, o que não é conseguido pelo conceito de infinito extensivo, o qual somente representa negativamente aquilo que não tem fim. O infinito da linha distingue-se do infinito da entidade como o extensivo do intensivo. O infinito de uma perfeição é uma totalidade onde nenhuma das suas partes formais é extrínseca. O conceito de ente infinito designa o modo intrínseco de uma essência enquanto afirmação absoluta de uma perfeição. No infinito intensivo o todo inclui as partes, tal como cada parte inclui o todo pois, o que se agrega intensivamente, não é afectado por nada de extrínseco. O enunciado *ens, hoc est cui non repugnat esse*, deve ser cruzado com o enunciado que afirma

o ente enquanto possibilidade de intensidade, a saber, *enti non repugnat infinitas*<sup>2</sup>, pois se o ente mostra o seu carácter de fundo indiferenciado perante o finito e o infinito, assumindo-os como suas possibilidades, o que é possível desdobra a sua possibilidade sempre segundo a intensidade dessa sua mesma possibilidade, porque uma essência não pode nunca ultrapassar o grau da sua afirmação possível. É assim que o finito é uma composição de posição de perfeição e de privação de afirmação dessa mesma perfeição, enquanto o infinito intensivo é pura e absoluta afirmação do ente. A metafísica virtual é, pois, uma metafísica das intensidades.

O ente enquanto não limitado é o ente entregue à sua espontaneidade, e esta é tendência para o infinito, na medida em que uma entidade possui o máximo grau possível à sua essência. A não-repugnância do infinito ao ente exprime a tendência do ente para a sua afirmação absoluta; para a sua posição infinita. Este tender não significa convertibilidade imediata do ente com o infinito, mas revela a possibilidade infinita enquanto fundo comum ao finito e ao infinito. E este indiferenciado originário não é uma realidade, pois o ente infinito e o ente finito não convêm em nenhuma realidade – sendo mesmo primeiramente diversos, enquanto uma essência excede infinitamente a outra –, mas somente num conceito<sup>3</sup>. O infinito não é uma paixão convertível com o ente, mas determina a verdade interior do *esse obiectivum* enquanto este exprime a não-repugnância do infinito ao ente como possibilidade infinita. Porque o ente é o núcleo formal do objecto, toda a entidade tira a sua possibilidade da possibilidade infinita. Se o ente infinito exprime a possibilidade infinita como perfeição infinita, é enquanto é absolutamente possível que o finito exprime a essência do ente.

O indistinto é da ordem do obscuro. O conceito com maior grau de determinabilidade é o conceito mais obscuro. No entanto, as noções mais comuns são, não somente as mais conhecidas e as mais certas, como são também aquelas a partir das quais se podem conhecer todas as restantes – são os *maxime scibilia*<sup>4</sup>. A metafísica, enquanto ciência originária, é a ciência desses primeiros cognoscíveis,

---

<sup>2</sup> *De primo principio*. c.4, n.78

<sup>3</sup> *Lectura I*, dist.8, p.1, q.3, n.84: “creatura et Deus conveniunt in uno conceptu absque unitate in aliqua realitate <...> sunt igitur primo diversa in realitate, sed non in conceptu.”

<sup>4</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum I*, prologus, n.16: “Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; vel quia sunt certissima cognoscibilia”



os quais são condições de possibilidade para o conhecimento de todos os objectos – a metafísica é, assim, a ciência dos transcendentais. A noção mais comum é o ente enquanto ente. A este conceito seguem-se as propriedades ou consequências do ente. O ente e as suas propriedades constituem-se como noções primeiras porque não podem ser dados a conhecer por nada mais notório<sup>5</sup>. Embora, dada a sua indistinção, o ente não manifeste nenhuma essência, o ente tem uma quiddidade, pois tudo o que é tem. O ente enquanto ente é o ente segundo a sua entidade<sup>6</sup>. O enunciado não é reduplicativo, mas denomina a consistência ôntica de tudo o que inclui o ente. Dizer que algo é um ente, não é enunciar uma tautologia, mas sim afirmar a onticidade do que inclui o ente. O impossível é aquilo que não tem consistência ôntica – é o que não pode ser, porque é em si contraditório. Ao contrário, o ente é aquilo ao qual não repugna ser: a essência de um ente é a sua possibilidade. Ao ordenar a dimensão ontológica a partir do campo do que é possível, Duns Escoto cria uma metafísica distante da existência e distante das realidades efectivas. É a possibilidade que determina a essência do que tem expressão ôntica, porque o ente é a última nota quidditativa de todo o objecto<sup>7</sup>. Enquanto maximamente determinável, é o fundo comum que recebe toda a predicação possível.

Pensar um objecto é produzir um conceito que descreva a possibilidade desse mesmo objecto. E, se a possibilidade é não-repugnância entre as partes formais de um conceito, descrever a possibilidade é demonstrar a compossibilidade entre as distintas formalidades de um conceito. Se se disser somente ‘ente infinito’, nada mais se possui do que um conceito nominal do objecto confusamente conhecido. Mas, se na composição dos dois conceitos se mostrar a sua compossibilidade intrínseca, obtém-se um conceito adequado que mostra a verdade do objecto. A possibilidade, enquanto essência de um objecto, é também o seu núcleo de inteligibilidade, pois a não-contrariedade na composição determina a sua cogitabilidade<sup>8</sup>. Deste modo, *esse intelligibile* e *esse possibile* equivalem-se no objecto. A realidade efectiva de uma coisa encontra a sua condição de possibilidade

5 ibid, n.17: “maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens. Dicit enim Avicenna I *Metaphysicae* cap. 5 a quod «ens et res imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se».”

6 ibid, l. q.1. n.78: “entis in quantum ens, id est, entis secundum suam entitatem.”

7 *Theoremata*, t.13, n.7: “*Quidditative resolvendo ad unum primum conceptus status erit. Est autem conceptus comunissimus <...> et est entis.*”

8 *De primo principio*, c.4, n.79: “in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile”

numa produção prévia do seu *esse obiectivum* no *esse possibile*<sup>9</sup>. O racional não é, então, somente o discurso possível sobre o objecto, mas a própria razão do objecto determinada pela sua possibilidade. A razão do objecto encontra-se descrita numa Ideia, a qual é causa exemplar de toda a coisa realizada. A Ideia é um produto da exigência de eternidade do princípio da não-contradição. Logo, se o pensar de um objecto reside na produção de um conceito que descreve a sua possibilidade, a Ideia é o início e o fim do conceito, pois o *esse obiectivum* descrito na Ideia é o mesmo *esse obiectivum* que o intelecto considera numa realidade efectiva. O *esse obiectivum* é o mesmo tanto na coisa-no-tempo como na verdade autêntica (*sincera*) que é descrita na Ideia<sup>10</sup>. A Ideia é a razão eterna no intelecto divino de todo o factível – é Ideia-razão interior à possibilidade de todo o objecto, pois Deus não produz coisas diversas segundo a mesma razão<sup>11</sup>. Porém, a mesmidade do *esse obiectivum* não conduz o intelecto finito ao conhecimento beatífico, pois a visão das Ideias não aumenta a bem-aventurança (estando esse papel reservado à contemplação da essência divina)<sup>12</sup>, mas sim ao conhecimento científico, enquanto conhecimento da verdade originária do objecto.

O comum, em Duns Escoto, não é abstraído a partir do singular por remoção do que é singular na coisa até encontrar o comum, mas parte de uma iluminação do intelecto que considera o comum na coisa, esquecendo a sua singularidade. O intelecto agente não produz o inteligível, mas opera a passagem do inteligível em potência, contido na coisa, para o inteligível em acto<sup>13</sup>, ou seja, como que ilumina o núcleo inteligível na coisa que se lhe oferece como objecto. A possibilidade de

<sup>9</sup> *Ordinatio* I, dist.43, q. unica, n.9: “ante omnem productionem rei ad extra, res habet possibile esse, quia <...> rem produci in esse intelligibili non est rem produci in esse simpliciter”

<sup>10</sup> *ibid.*, dist.36, q. unica, n.47: “motio intellectus nostri ‘a quiditatibus intelligibilius’ reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius ‘esse simpliciter’ illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum (quod est movens intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras)”

<sup>11</sup> *Lectura* I, dist.35, q. unica, n.29: “dicendum quod ex dictis Augustini ibidem potest haberi talis descriptio ideae: ‘Idea est ratio aeterna in mente divina, propria cuiuslibet formabilis, iuxta quam formatur quidquid formabile est’. Nam Deus causat omnia realiter, igitur habet rationes omnium causabilium; et haec ratio idea est, igitur idea-ratio. Sed Deus non producit diversa eadem rationem; igitur idea est propria ratio secundum quam aliquid est formabile.”

<sup>12</sup> *ibid.*, n.31: “quando dicitur quod harum visione beatus est, dico quod hoc oportet exponere, quia Augustinus dicit in libro *Confessionum*: ‘Qui haec et Deus videt, non propter hoc beator quia haec videt’, quia visio istorum concomitantur visionem essentiae.”

<sup>13</sup> *Theoremata*, t.3, n.2: “Quomodo itaque intelligitur universale? Respondeo, relinquendo quod singulare est in primo obiecto, et naturam intelligendo: nam obiectum compositum potest

compossibilidades entre formalidades é a condição da produção de conceitos. E, se as razões formais se podem compor, é porque, previamente, de algum modo se podem encontrar separada e distintamente nas coisas, pois o intelecto somente colhe o inteligível. Uma quiddidade contém virtualmente as suas distintas formalidades segundo as suas razões próprias, pois pode causar objectos distintos de diversas formalidades que inclui por identidade, a qual não é no entanto formal<sup>14</sup>. O que é, então, objecto do conhecimento não é a própria coisa, mas a inteligibilidade que uma quiddidade tem o poder de causar.

Pela sua natureza, o intelecto pode conhecer a totalidade do que é inteligível, logo pode conhecer tudo o que é um ente, pois o ente é a nota da possibilidade de tudo o que de algum modo é. O ente é o primeiro objecto do intelecto porque se inclui em todo o objecto enquanto objecto, isto é, enquanto inteligível. Embora quanto à origem do seu conhecimento, o intelecto esteja dependente dos dados que provêm dos sentidos, a quiddidade da coisa sensível não pode ser o primeiro objecto do intelecto, pois o ente enquanto ente é mais comum do que o sensível – é porque transcende a física, que a metafísica se institui como ciência de direito, ultrapassando os limites da sensibilidade<sup>15</sup>. Tal como o limite de uma essência é determinado pela sua possibilidade interna, a possibilidade da metafísica, enquanto sua essência, será determinada pelo seu limite. O limite de uma ciência é o máximo para o qual a dita ciência tende. O limite da ciência, a qual produz conceitos que descrevem a pensabilidade causada pelas coisas, é determinado pela possibilidade de pensar o maximamente pensável. Aquilo para além do qual nada mais se pode pensar é o

---

intellectus sua virtute distinguere, partem concipendum ut obiectum, et partem negligendo. Itaque intellectus agens non facit universale, quia circum obiectum actu intellectum nihil operatur: sed tantum circa intelligibile in potentia, et eius operatio terminatur ad intelligibile in actu, quod adhuc est singulare.”

- 14 *Ordinatio* I, dist.2, p.2, q.1-4, n.402: “potest vocari ‘differentia virtualis’, quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeminanter quasi duas realitates, quia utrique realitati ut est in illa una re competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa res esset distincta: ita enim haec realitas distinguit, sicut si illa esset una res et ista alia.”
- 15 *ibid*, dist.3, p.1, q.3, n.118: “quidquid per se cognoscitur a potentia cognoscitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo; ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica; igitur non potest aliquid esse primum obiectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ente in se nullo modo intelligeretur a nobis.”

que é possível no seu máximo grau de afirmação, ou seja, é o ente puramente afirmado – o ente infinito. Enquanto pura afirmação, não recebe nenhuma realidade do exterior. É um conceito somente afirmado na sua referência a si próprio, pois o infinito é absoluta totalidade, na qual, nenhuma parte mantém relações de exterioridade, de modo a que toda a parte formal inclua o todo. É, pois, um infinito intensivo – porque no infinito extensivo, enquanto este empre pode ser acedido por uma parte exterior, as partes relacionam-se extrinsecamente. Enquanto o infinito extensivo se dá na sucessão, o infinito intensivo agrega todas as suas formalidades simultaneamente e, como não carece de nada exterior, o infinito intensivo é o que não pode ser excedido<sup>16</sup>. O limite da ciência será, então, determinado pela possibilidade da produção do conceito de ente infinito, ou seja, pela não-repugnância entre os conceitos de ente e de infinito. A não-repugnância formal entre estes conceitos é determinada por uma não-repugnância virtual, uma vez que nem o ente nem o infinito manifestam as suas razões formais. Ao ente somente repugnaria o infinito se o finito fosse uma propriedade convertível com o ente<sup>17</sup>, ou seja, se a totalidade da razão do ente fosse finita.

<sup>16</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.5, n.7: “commutemus rationem infiniti in potentia in quantitate in rationem infiniti in actu in quantitate, si posset ibi esse in actu. Si enim nunc necessario semper cresceret quantitas infiniti per acceptionis partis post partem, sic et imagineretur omnes partes accessibiles esse simul acceptas vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia. Et omnes illae partes, quae in infinita successione essent reductae in actum et haberent esse post alias, tunc simul essent in actu conceptae; illud infinitum in actu vere esset totum, et vere perfectum totum, quia nihil sui esset extra; perfectum esset, quia nihil sibi deesset, immo nihil posset addi secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi.”

<sup>17</sup> *Lectura I*, dist.2, p.1, q.2, n.84: “si infinitum repugnaret enti, dicendo igitur ‘ens infinitum’, aut esset repugnantia formalis, ut ‘homo non-homo’, aut repugnantia virtualis, ut ‘homo non-visibilis’. Non prima, quia repugnantia formalis accipitur ex rationibus terminorum; sed ratio et conceptus entis non potest manifestari, sicut docet Avicenna in *I Metaphysicae*; similiter conceptus infiniti est manifestus, quia infinitum est illud quod excedi non potest; inter autem istos conceptus nulla contradictio est: non enim est contradictio quod sit ens et quod excedi non possit. Similiter non est repugnantia virtualis, quia prima passiones entis evidentissime insunt enti, ut verum et bonum et huiusmodi, sed non ‘finitum’, quia non includit ens ipsum finitum ut passionem convertibilem cum eo; unde haec non est primo vera ‘ens est finitum’, nisi sub disiunctione ad suum oppositum.”; nesta citação, as três últimas vezes em que aparece «finitum», a edição crítica dá como lição correcta «infinitum», a qual tem os manuscritos por fundamento, pois «finitum» somente aparece num manuscrito por uma só vez. No entanto, seguindo uma sugestão de Prentice, a lição assim corrigida, mantém uma maior conformidade com o argumento – cf. Robert Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De primo principio*, ed. Antonianum, 2ªed., Roma 1997, pág 158

A metafísica, enquanto ciência originária, tem por sujeito o conceito de ente<sup>18</sup>. No entanto, o conceito de ente, enquanto *habitus* científico, e o ente, enquanto primeiro objecto do intelecto, não coincidem. O ente, enquanto primeiro objecto, é o ente incluído confusamente em tudo aquilo que é conhecido. Aqui, a razão do ente não é ainda conhecida como comuníssima, porque indiferente ao finito e ao infinito. O conceito de ente, enquanto conceito científico, é um conceito que deve ser produzido como condição de possibilidade da ciência. A *coloratio*, enquanto é um transportar de uma nova cláusula para o interior de um enunciado, ou o compor de um conceito com uma razão formal outra, é o método de produção do conceito. Produzir um conceito é fazer entrar duas compossibilidades em composição. Produzir um conceito, que é em si absolutamente simples, como o conceito de ente, é mostrar as suas propriedades, tanto as ontológicas como as inerentes ao conceito enquanto conceito. A metafísica anterior a Duns Escoto, sempre tomou o ente como seu sujeito, porém, nunca o considerou como unívoco. Assim, produzir a univocidade do conceito de ente, é mostrar a sua não-repugnância em ser indiferente tanto ao finito como ao infinito. Produzir o conceito de ente é fazê-lo entrar em composição com novas compossibilidades, mostrando a latitude da sua determinabilidade pois, o que é indiferente ao finito e ao infinito, é o conceito que é somente determinável. O que é assim totalmente indeterminado é o indistinto – o obscuro. A construção metafísica residirá, então, na produção de conceitos que descrevam a obscuridade virtual do conceito de ente, enquanto totalmente determinável. Mas, para que possa produzir os seus conceitos, a metafísica deve, previamente, mostrar que possui o direito especulativo para o fazer.

---

<sup>18</sup> Com o advento das filosofias do sujeito transcendental, tornou-se habitual verter o termo latino *subiectum* por objecto, perspectivando-se de imediato o saber como aquilo que vem ao encontro do sujeito que conhece. Porém, operar esta tradução é incluir, a-criticamente, uma marca no texto medieval que este não conhece. Na metafísica escotista, o objecto é o que move o intelecto que conhece, mas o *subiectum* da ciência é independente da oposição contemporânea entre sujeito e objecto, entre o que conhece e aquilo que lhe é doado no seu horizonte, pois o *subiectum* de uma ciência é o que contém virtualmente todas as verdades dessa mesma ciência da qual é *subiectum* e, o que contém virtualmente, é o que detém o poder independentemente do que conhece. Por outro lado, é precisamente o tomar do ente como *subiectum* da metafísica que liberta o objecto, pois é porque o ente é *subiectum* que todo o objecto é dotado de entidade e detém, desta maneira, o poder de causar o pensável enquanto sua possibilidade ontológica.

## 2. A PRODUÇÃO DO CONCEITO

### 2.1. o comum e a possibilidade do conceito

O conceito é o que termina um acto de intelecção<sup>19</sup> e o termo de um acto de intelecção é a produção de um conhecimento – logo, o pensamento é o conhecimento por conceitos. A construção da ciência que se realiza na produção do conceito tem o seu início na ocasião do objecto que reluz no fantasma o qual, precisamente enquanto objecto, se apresenta ao intelecto agente. Posteriormente, a parte activa do intelecto transfere o objecto passando-o da ordem do sensível à ordem do inteligível, do potencialmente inteligível ao actualmente inteligível<sup>20</sup>. Uma mesma espécie não pode representar um objecto segundo dois modos de representação distintos. A espécie presente no fantasma, que representa o singular enquanto singular, não pode ser desviada para o tipo científico de representação universal<sup>21</sup>, porque não a contém nem formalmente nem virtualmente. Por outro lado, se o comum estivesse presente na imagem, nada impediria a imaginação de produzir o universal<sup>22</sup>. A abstracção escotista não consiste no processo segundo o qual do singular, por *via negationis*, se atinge o universal (como acontecia na noética tomista<sup>23</sup>), mas sim no acto de colher o inteligível no sensível<sup>24</sup>. O inteligível no singular é a sua natureza ou quiddidade<sup>25</sup>. A quiddidade de Avicena é o que é

<sup>19</sup> *Theoremata*, t.8,9 et 10: “*Conceptum dico quod actum intelligendi terminat*”

<sup>20</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.15, n.57: “*sic intellectus agens facit de potentia intelligibili actu intelligibile*”; *ibid*, n.59: “*intellectus agens ponitur ut per ipsum transferatur obiectum de ordine in ordinem*”

<sup>21</sup> *Ordinatio* 1, dist.3, p.3, q.1. n.352 *textus interpolatus*: “*eadem species et eiusdem rationis, non est per se repraesentativa obiecti sub oppositis rationibus repraesentabili; ratio ‘singularis’ et ratio ‘universalis’ sunt oppositae rationes in cognoscibili et repraesentabili; igitur nulla eadem species et unius rationis potest esse repraesentativa alicuius obiecti sub ratione universalis et singularis. Species in phantasmate repraesentat obiectum singulare sub ratione singularis, igitur non potest repraesentare illud obiectum sub ratione universalis*”

<sup>22</sup> *ibid*, n.358: “*quare non potest in imaginativa esse actus respectu obiecti actu universalis, si potest esse ibi species respectu obiecti talis, cum actus sit quaedam species?*”

<sup>23</sup> cf. Fernand Van Steenberghen, *La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d’Aquin* in *Revue Philosophique de Louvain*, 83-6 (1985), pág 547

<sup>24</sup> cf. Étienne Gilson, *Les seize premiers theoremata et la pensée de Duns Scot* in *AHDLMA XII – XIII*, (1937-38), págs 17-18, nota 2

<sup>25</sup> *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, 1 q.6 n. 33: “*natura est ratio formalis cognoscendi.*”

indiferente ao universal e ao singular; é unidade originária que possibilita todos os tipos de representação. A coisa, o ente e a necessidade são as primeiras noções impressas na alma; os mais conhecidos que possibilitam a representação dos restantes cognoscíveis<sup>26</sup>. É a partir deles que se desdobra toda a demonstração; que se explica todo o composto – a explicação de uma essência reside na resolução de todas as suas representações, até atingir as mais simples e mais comuns, aquelas que não são analisáveis<sup>27</sup>. O mais comum é onde o pensar se detém, mas é também o que retorna enquanto é aquilo que obriga a pensar no seu ser indemonstrável. Sem indemonstrável, a demonstração não passa de puro reconhecimento não produtor de conceitos, não produtor de ciência. Sem re-condução aos primeiros princípios, o conhecimento não passa da quotidianidade; de uma ideologia que se afirma como transparente no decalcar dos factos que depois re-agrupa segundo o conceito reconhecido/demonstrado. O mais comum obriga à produção: tem uma essência que permanece indemonstrável porque o seu conceito é absolutamente simples. Pensá-la é fazê-la entrar em composição, ou seja, é produzir novos conceitos. O simples tem primazia de anterioridade por relação ao composto: a quiddidade mais indeterminada é sempre o elemento mais primário de uma definição<sup>28</sup>. O simples enquanto simples é o núcleo de inteligibilidade originária que atravessa os vários estratos ontológicos, pois o simples é o ponto metafísico aquém da física, que compõe e possibilita não somente o imaterial como o corporal – para que existam compostos têm que existir simples<sup>29</sup>. O simples responde à questão ‘porquê o composto?’ – o núcleo de racionalidade originária é intrínseco à exterioridade da razão. O racional encontra-se duplamente no seu exterior: no corpóreo e no indemonstrável. A produção de conceitos é também um lançar-se na exterioridade. Produzir é construir um objecto; é fazer a racionalidade alcançar um ponto anteriormente não conceptualizável. Conhecer é lançar-se duplamente

---

<sup>26</sup> Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, Louvain – Leiden, 1977, A29, 2-5: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiruntur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea.”

<sup>27</sup> *Theoremata*, T.9.2: “*Conceptus stabit resolutio ad aliquos primos*”

<sup>28</sup> Avicenna Latinus, op cit, A200, 13 – A201, 35; cf. Jean Jolivet, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina in Philosophie Médiévale Arabe et Latine*, ed. Vrin, Paris 1995, págs 225-226

<sup>29</sup> *Ordinatio* 1, dist.8, p.1, q.2, n.27: “compositum componitur ex partibus, et illae non ex aliis, ergo partes illae sunt in se simplices.”

na exterioridade: construção de um ponto conceptual no limiar do não-saber; construção de uma representação no exterior do representado, pois o comum enquanto comum não pode ser concebido sob a razão do singular, que no entanto habita. Ao lugar enquanto comum, ou seja, ao habitado em geral, não repugna ser sem *ubi*; ser sem circunscrição – pois o que contém não depende do contido<sup>30</sup>. Deus pode aniquilar todos os elementos – que na sua forma são corruptíveis – sem modificar nada na natureza do céu que é incorruptível pois, embora o céu seja a forma dos corruptíveis, não é formalmente a razão da incorruptibilidade. Para conservar o mais necessário, não é necessário que se conserve o menos necessário<sup>31</sup>. Há pois uma exterioridade pura, um lugar puro sem qualquer tipo de relação com o que o ocupa. A possibilidade do vácuo não é a de um espaço vazio em acto, mas sim a pura possibilidade de dimensões positivas, onde não há dimensões em acto<sup>32</sup>. O vácuo é pura construção racional, enquanto pura possibilidade, é indeterminada disposição para ser afectado ou qualificado por um novo objecto. O não-saber é possibilidade do conceito, mas não o nada porque o conceito segue a entidade. O conceito é o encontro do não-saber com a representação no exterior do representado. A primeira representação é o lugar desse encontro, na medida em que é afectação de um espaço pela neutralidade e indiferença da pura possibilidade – tem uma razão formal que precisa de entrar em composição com outras para que seja explicada. O facto da sua razão formal precisar de entrar em composição para ser explicada, trás consigo uma outra conclusão paradoxal: a primeira representação,

---

<sup>30</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.11, n.19: “dico quod non apparet contradictio superficiem concavam esse sine respectu ad aliud corpus ut contentum, esto etiam quod aliud corpus sit quod esse natum contineri;”

<sup>31</sup> *ibid*, n.20: “Quia caelum est incorruptibile, et licet elementa secundum se tota sint incorruptibilia secundum Philosophum, non tamen eo modo sunt incorruptibilia quo caelum, quia forma elementi, cum sit eiusdem rationis in et in parte, non est formalis ratio incorruptibilitatis in toto sicut nec in parte; et licet non sit aliqua causa naturalis corruptiva totius elementi sicut partis, tamen istam possibilitatem intrinsecam ad corruptionem reduci ad actum non est ita impossibile sicut caelum corrumpi; aut saltem secundum theologos, possibile est Deum elementa annihilare quae, quantum ex formis suis, sunt corruptibilia, licet non annihilent caelum quod, secundum formam suam, est incorruptibile; quia in conservando prius et magis necessarium non requirit tanquam medium aliquod minus necessarium conservari.”

<sup>32</sup> *Ibid*, n.25: “sed vacuum istud, quod ponitur possibile a Deo in isto membro, non est aliquod spatium habens dimensiones positivas, sed tantummodo est ibi possibilitas ad tantas dimensiones positivas cum carentia cuiuscumque dimensiones in actu;”



porque indeterminada, é uma não-representação. Representar é trazer à presença, e o que se apresenta fá-lo segundo uma certa determinação, pois o não-determinado é privação e não pode haver presença de uma privação. O determinável sem determinante não pode ser representado. No entanto, Avicena afirma que o comum é o mais apto por si mesmo a ser representado<sup>33</sup>. O termo latino empregue na tradução medieval (*ad imaginandum*), pode não corresponder exactamente à enunciação original em árabe, que, em vez de representação – construção de uma imagem, tendo aqui imagem um significado mais lato do que o de um produto da imaginação, pois para esse efeito o termo usualmente empregue era o de *phantasma* –, prefere usar o mais abrangente ‘apreensão’<sup>34</sup>, enquanto esta é o correlato de uma «simples representação»<sup>35</sup>, sendo as simples representações princípio de representação, na medida em que são as mais conhecidas, isto é, enquanto são primeiras noções impressas. De acordo com a tradução latina, Duns Escoto interpretou-o como representação, ou seja, como espécie inteligível. A apreensão apresenta-se segundo dois tipos possíveis: a apreensão simples e puramente inteligível do comum, ou espécie inteligível, e a apreensão do singular como *species specialissima*. Ao designar a espécie inteligível como o que se deve apresentar no início do acto de intelecção, Duns Escoto separa as duas ordens do conhecimento em acto: o conhecimento distinto dos conceitos e a ordem das coisas conhecidas confusamente. O primeiro conhecido em acto confusamente é a *species specialissima* – aí, o singular move o sentido de modo mais eficaz, sempre que se apresenta na proporção requerida para o efeito<sup>36</sup>. O seu conceito representa confusamente o singular que se apresentou de forma natural. Logo, e porque as partes do conceito não são na sua totalidade distintamente representadas, o conceito é somente nominal e não proporciona um

33 Avicenna Latinus, op cit. A30, 25-27: “Quae autem sunt promptiora ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera.”

34 Para quem não conhece a língua árabe, o que é manifestamente o presente caso, não sobra outro remédio senão recorrer à tradução em francês a partir do original árabe: *La métaphysique du shifá*, vol. I, trad. Georges C. Anawati, ed. Vrin, Paris 1978, pág 107: “Les choses les plus aptes à être appréhendées par elles-mêmes sont celles qui sont communes comme l’existent, la chose, l’un, etc.”

35 no aparato crítico da *Philosophia Prima* de Avicenna Latinus, encontra-se a seguinte informação – A29 I.14: *imaginationibus: ar. al-tasawwurat*, «les simples représentations».

36 *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.2, n.73: “dico quod primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, et hoc, supposito quod sit in debita proportione praesens sensui.”

conhecimento imediato da substância enquanto tal<sup>37</sup>. O conceito do singular é privativamente indeterminado – do mesmo modo que é privativamente indeterminada a unidade originária de racionalidade que aí habita virtualmente<sup>38</sup> – não é absolutamente determinável como é o caso do comum, mas é algo indeterminado que não pode receber determinação ulterior. Logo não se pode apresentar; não pode ser representado. Em Duns Escoto como em Avicena, produz-se a mesma distinção. A quiddidade não é de si nem particular, nem universal, logo a primeira representação não pode provir da apreensão do singular. A apreensão aviceniana não pode ser senão representação (*imaginatio*) do comum; representação do determinável enquanto possibilidade da representação. A racionalidade, enquanto o pensamento é conhecimento por conceitos, segue o modo da representação, logo, a racionalidade originária é condição de possibilidade da representação. Por isso, aquilo a que o Doutor Subtil chama espécie inteligível, não é assim designado em virtude do seu grau de determinação, mas sim em virtude do seu poder representativo, ou seja, enquanto o inteligível que antecede a inteligência determina o poder de representar.

As comparações transversais, operadas demasiado rapidamente na história da filosofia, conduzem naturalmente ao erro. Querer ver na representação (*imaginatio*) pura de Avicena um manifestar da imaginação transcendental kantiana é disso um exemplo<sup>39</sup>. Em Avicena, tal como em Duns Escoto, o conhecimento não é reconduzido a um Eu transcendental puro, que deve acompanhar todos os pensamentos. Porque a quiddidade se situa no exterior, e aí habita independentemente do visar do intelecto, Avicena e Duns Escoto podem ser somente relacionados com a possibilidade da desestruturação fenomenológica e da sua conseqüente impossibilidade: a desestruturação fenomenológica acompanha a desestruturação do sujeito – pois, daquilo que acompanha todos os pensamentos, não se pode ter um conceito mas somente uma representação vazia. Algo que não se pode saber se

---

<sup>37</sup> cf. Allan B. Wolter, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, ed. The Catholic University of America, Washington D.C. 1946, págs 62-63

<sup>38</sup> *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, VII, q.18, n.45 *adnotatio interpolata*: “Secundum est universale dictum privative, et illud est natura ut in individuo determinata”

<sup>39</sup> esta posição é defendida por Alain de Libera no seu *La querelle des universaux*, ed. du Seuil, Paris 1996, págs 315-337

é um «eu», um «ele» ou «a coisa»<sup>40</sup>. Como o conceito deve acompanhar sempre a quiddidade, a razão estabelece-se no exterior, no encontro com a sua pura possibilidade.

Enquanto concebido num singular, o comum nunca é concebido na sua indiferença. O menos comum não pode conter o mais comum na sua total indiferença: a indiferença total do mais universal torna possível que, enquanto é concebido, é igual a qualquer um dos seus inferiores. Porém, na razão inversa, enquanto é concebido num dos seus inferiores, o comum é somente idêntico àquele no qual é concebido, mas aí, o intelecto pode pensá-lo na sua indiferença total – de modo preciso (*praecise*) – o que não era concebível precisamente enquanto contido na razão da singularidade<sup>41</sup>. O processo reside na ultrapassagem de uma situação de facto para uma especulação de direito. O intelecto tem o direito de, na consideração do objecto, concebê-lo enquanto *natura* e esquecer a razão da singularidade<sup>42</sup>. O que lhe confere esse direito é o facto de, embora o sensível seja o primeiro cognoscível na ordem do conhecimento confuso, o primeiro objecto do conhecimento distinto – do conhecimento científico – é a *natura* na sua indiferença total<sup>43</sup>. A ordem do conhecimento distinto é a ordem da certeza – estar certo é conceber um conceito excluindo todos os outros. Somente se conhece quando se

---

40 Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3ª edição, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1994, A345-A346, B403-B404: “Não podemos dar-lhe outro fundamento que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa), nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito”; cf. Alain de Libera, op. cit., pág 337

41 *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.1 n.365: “universalius nunquam apprehenditur secundum suam indifferenciam totam, quando apprehenditur in suo inferiore. Tota enim indifferencia universalioris est secundum quod ipsum, ut conceptum, est idem cuilibet suo inferiori; numquam autem communius ut conceptum in inferiore aliquo, est idem inferiori cuilibet, sed praecise illi in quo concipitur: ergo quodcumque universale conceptum in singulari, vel communius in minus communi, non concipitur secundum totam indifferenciam suam: potest autem intellectus concipere illud secundum totam indifferenciam suam, igitur non concipitur praecise communius in minus communi vel universale in singulari. - et ita non praecise universale in phantasmate.”

42 *Theoremata*, T.3, n.2: “Quomodo itaque intelligitur universale? Respondeo, relinquendo quod singulare est in primo obiecto, et naturam intelligendo: nam obiectum compositum potest intellectus sua virtute distinguere, partem concipendo ut obiectum, partem negligendo.”

43 *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, VI, q.1, n.94: “Hic nota ordinem intellectus nostri in intelligendo: quomodo confusum sensibile primo intelligit et in illo impercepte communissima; deinde illa communissima percipit et distincta notitia; deinde particularia distincte.”

resolve um conceito em todos os seus componentes simples – da *complicatio* à *explicatio* enquanto desdobrar de todas as partes compostíveis do conceito<sup>44</sup>.

## 2.2. abstracção, inteligibilidade e objecto

Depois de transferida da ordem do sensível para a ordem do inteligível, a espécie apresenta-se ao intelecto como actualmente inteligível. Nesse estado, encontra-se na parte intelectiva da alma enquanto presente à memória, ou seja, no *habitus* a partir do qual se gera a ciência; do qual se gera o conhecimento actual num segundo acto. O segundo acto é o próprio conhecimento actual. Num e noutro acto, intelecto e objecto são causas parciais concorrentes. No primeiro, intelecto agente e fantasma completam-se numa causa total integrante que visa a produção da espécie inteligível; no segundo, age a parte intelectiva da alma concorrendo com a espécie inteligível para a produção do conceito. Embora sejam as duas causas parciais, a parte intelectiva, em virtude da sua maior perfeição pela qual é mais movente que movida, conduz a espécie<sup>45</sup>. A espécie é como que um instrumento do intelecto, não no sentido de um instrumento movido pelo intelecto no seu agir, mas sim como algo do qual o intelecto se serve na sua operação – enquanto causa inferior, a espécie não age mas co-age<sup>46</sup>. Embora a espécie perfeccione a intelecção, somente é sua forma accidental no que diz respeito ao seu agir, pois o poder activo do intelecto não é aumentado em virtude da presença da espécie – a sua perfeição permanece a mesma<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q. 1-2, n.16: “<conceptus distinctus> explicat compossibilitatem, et in hoc ratione esse veram, et ex hoc ‘quid’ quod exprimit esse-quid rei possibilis.”

<sup>45</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.3, n.563: “primus actus est species, qua obiectum est praesens ut obiectum actu intelligibile, secundus actus est ipsa intellectio actualis <...> Ad primum autem actum agit intellectus agens cum phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma, et ambo integrant unam totalem causam respectu specie intelligibilis. Ad secundum actum agit pars intellectiva <...> et species intelligibilis sicut duae partiales causae, – et ibi agit pars intellectiva non mota a specie, sed prius movens, id est quasi agens ut species sibi coagat.”

<sup>46</sup> *ibid*, n.562: “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.”

<sup>47</sup> *ibid*, q.2, n.500: “accidit speciei in quantum est causa partialis respectu actus intelligendi, concurrans cum intellectu ut alia causa partiali, quod ipsa perficiat intellectum, quia etsi perficiat eum, non tamen dat intellectui aliquam activitatem, pertinentem ad causalitatem intellectus. <...> quia aeque perfecte est potentia motiva sine tali acutie”

Apesar de no texto escotista residir uma maior inclinação para a hipótese que afirma que é o intelecto possível que produz o conceito, pois somente o intelecto possível é inteligência<sup>48</sup>, a questão da distinção dos dois intelectos permanece na indecisão. A partir do momento em que a gnosiologia se deixa de fundamentar no fantasma, a distinção das potências do intelecto perde o seu significado<sup>49</sup>: a relação verdadeiramente problemática passará a ser a da relação do intelecto, enquanto inteligência pura que não depende dos sentidos nem do objecto, com esse mesmo objecto que, embora não necessário ou accidental, é sempre pressuposto pelo acto de conhecer. O que é aí pressuposto é a *natura indeterminata ex se* que é assim razão formal do conhecimento, ao encontrar-se presente tanto no inteligível em potência como no sensível, e sendo depois a possibilidade da operação da inteligência, enquanto é inteligível em acto depositado na memória. É a unidade originária da *natura* que a predispõe a ser razão formal do conhecimento, enquanto a faz ser a mesma tanto no sensível como no inteligível. A ciência é o *habitus* que se encontra na memória enquanto espécie inteligível – é a partir da memória que se gera o conceito e se desdobra a ciência<sup>50</sup>. Se a ciência se constrói por afastamento, enquanto o fantasma é somente ocasião do conhecimento, é a unidade absoluta da quiddidade que lhe confere realidade. Ou seja, embora a espécie seja forma accidental do agir da inteligência, no que diz respeito ao conhecimento enquanto processo total, a espécie é causa formal e é causa activa da realidade do conhecimento.

Na passagem do grau zero de conhecimento ao ponto de produção do inteligível pelo intelecto agente, dá-se uma mudança que afecta somente o intelecto mas não o objecto: o intelecto que estava em potência essencial e longínqua, encontra-se depois em potência próxima e accidental. A passagem à potência próxima é o atingir de uma forma pela qual o objecto inteligível é presente ao acto de intelecção. Se conhecer é produzir conceitos, a espécie, enquanto aquilo pelo qual é construído um conceito, deve ser dada no início de um acto de intelecção;

---

<sup>48</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.15, n.83: “quod solus <intellectus> possibilis est intelligentia, quia solus recipit actum intelligendi”

<sup>49</sup> cf. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot – Introduction a ses positions fondamentales*, ed. Vrin, Paris 1952, págs 538-539

<sup>50</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.15, n.23: “habetur quod illa memoria quam pecora non habent, hoc est proprie intellectiva, pro tanto habet similitudinem Patris, quia de ipsa, vel de scientia quae est in ea, nascitur verbum<=conceptum> nostrum, sicut Verbum aeternum nascitur de scientia Patris.”

deve pois precedê-lo<sup>51</sup>. O intelecto é uma faculdade distinta das faculdades sensoriais porque é capaz de conceber o universal, de compor e dividir as noções e de fazer silogismos, e isto mais do que em razão de poder conhecer o singular, se é que o pode fazer, pois os sentidos têm um certo conhecimento do singular<sup>52</sup>. Se o intelecto pode inteligir um universal, é necessário que tenha a possibilidade de dispor desse mesmo universal em acto, anteriormente ao acto de intelecção<sup>53</sup>. O universal no intelecto tem uma dupla acepção: o universal estrito, aquilo que é dito de muitos (e que no intelecto se encontra *actualiter*), e o universal enquanto pura razão da universalidade (que se encontra no intelecto *habitualiter*)<sup>54</sup>, ou seja, o princípio segundo o qual o intelecto intelege. Aquilo que o intelecto colhe e que possibilita o acto de intelecção é a natureza comum segundo a razão da universalidade que, enquanto dispositivo, é o modo de inteligir (tanto em Duns Escoto como em Avicena). Precisamente, a universalidade é somente dispositivo ou regra do inteligível e não parte do primeiro conceito – põe a possibilidade do objecto mas não o integra, pois a universalidade enquanto universalidade é um conceito lógico, e isto enquanto o conceito de quiddidade é metafísico<sup>55</sup>. A quiddidade em si

51 ibid., q.1, n.339: “Intellectus quandoque est in potentia propinqua et accidentali ad intelligendum, qui prius fuit in potentia essentiali et remota. Istud non est in intellectu nisi per aliquam mutationem: sed non obiecti, patet: ergo ipsius intellectus. Ista mutatio, quae fit ad talem potentiam propinquam, videtur esse ad aliquam formam, per quam obiectum intelligibile est praesens intellectui, - quae forma est prior actu intelligendi, quia prior naturaliter est potentia propinqua, qua quis est potens intelligere, quam actus intelligendi;”

52 *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.1, n.348: “intellectus ponitur potentia distincta a potentiis sensitivis propter intellectionem universalis, et propter compositionem et divisionem, et propter syllogizationem, quam propter cognitionem singularis, si possit intelligere singulare.”

53 ibid., n.349: “Ex hoc ergo manifesto, scilicet quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem: ‘intellectus potest habere obiectum actu universale, per se sibi praesens in ratione obiecti, prius naturaliter quam intelligat’.”

54 *Quaestiones super Libros Metaphysicorum* VII, q.18, n.44: “Et distingo quod dupliciter potest aliquid esse in intellectu obiective, sicut modo loquimur de ‘esse in’. Uno modo habitualiter, et alio modo actualiter; sive in actu primo et secundo.”

55 *Ordinatio* II, dist.3, p. 1, q.1, n.33: “Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare, sed et ipsa habens esse in intellectu non habet primo ex se universalitatem; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitatis non est pars conceptus eius primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici.”; Avicenna Latinus, op cit, V, 2, A211, 65-69: “Cum ergo dicimus quod natura universalis habet esse in his sensibilibus, non intelligimus quod ex hoc quod est universalis, scilicet secundum hunc modum universalitatis habet esse in istis signatis.”; Étienne Gilson, *Les seize premières* ..., pág 15: “or nous ne pouvons penser le commun que comme une sorte d’universel;”

é indiferente e ilimitada, mas no concreto é acedida pela singularidade, e no intelecto pela universalidade. Logo, a universalidade é a condição de possibilidade do objecto enquanto objecto – é sob esta razão que o objecto se deve apresentar<sup>56</sup>.

Tal como a quiddidade de Avicena, o universal de Duns Escoto, para além do universal de segunda intenção enquanto o predicável de muitos, pode ser dito de três modos: *universale dictum negative*, *universale dictum privative* e *universale dictum contrarie*. O universal dito negativamente é a *natura* de Avicena tomada absolutamente; é um universal incompleto – não é nem universal, nem particular, no entanto, a singularidade pode acedê-lo (tal como a universalidade completa). Não é completamente universal porque mantém a possibilidade da singularidade. No entanto, não se deve entender a descrição da *natura* indeterminada como universal incompleto, como se o comum fosse um-para-o-universal: a razão da universalidade não entra no conceito de comum. O que o Doutor Subtil exprime com tal descrição é, somente, a impossibilidade do intelecto do viador conceber o comum sem ser como uma espécie de universal. O universal dito privativamente corresponde à *natura* enquanto determinada no indivíduo – é a universalidade privada da sua razão. Somente pode devir universal completo pela acção do intelecto agente. O universal dito contrariamente é o que é absolutamente contrário a toda a determinação; é completo porque já sofreu a acção do intelecto agente, que o abstrai a partir do singular; é universal em acto, ao contrário da *natura* tomada absolutamente que é universal em potência. O *universale dictum contrarie* encontra-se no intelecto *habitualiter* e não *actualiter*, e por isso objectivamente e não subjectivamente<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.1, n.350: “Antecedens assumptum videtur satis manifestum, quia obiectum est prius naturaliter actu: ergo universalitas, quae est propria condicio obiecti in quantum obiectum, praecedit actum intellectus vel intelligendi; ergo sub illa ratione etiam oportet obiectum esse praesens, quia praesentia obiecti praecedit actum.”

<sup>57</sup> *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, VII, q.18, n.45 *adnotatio interpolata*: “praeter intentionem universalitatis, quae est intentio secunda sive relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile, est triplex universale. Unum est universale dictum negative, et illud est natura in se absolute sumpta, quo modo loquitur Avicenna de humanitate quod nec est universalis nec particularis. Et dicitur universale negative quod non est natum fieri universale completum sub illa ratione. Secundum est universale dictum privative, et illud est natura ut in individuo determinata, quia potest fieri universale completum per intellectum agentem. Tertium est universale dictum contrarie, et illud est universale completum, abstractum per intellectum a determinatione. Et dicitur contrarie ad differentiam naturae ut determinatae ad singularitatem, quae dicitur ut sic privative universale, quia est apta nata fieri universale sive indeterminata in actu. Istud tertium universale habet esse in intellectu obiective et non necessario subjective. Obiective, inquam, non

No conhecimento em acto, o conceito habita no intelecto consoante uma determinada intensidade de entidade – é um ente de razão. E, de acordo com as consequentes relações, formará ora um conhecimento somente lógico, ora um pleno conhecimento metafísico, conforme seja medido, ou por outros conceitos ou pelo objecto, respectivamente. O conhecimento habitual (enquanto *habitus*), refere-se à presença durável do objecto no intelecto<sup>58</sup>; o objecto é aí presente de modo a que o acto de inteligência se possa a ele dirigir como a um extremo ou termo enquanto disposição<sup>59</sup>. Mas o objecto presente no *habitus* não é um inteligido em acto, não é um sujeito que aí habita, mas somente disposição para o conhecimento – tal como a ciência habita o sábio, não como algo permanentemente em acto, mas como algo do qual se dispõe e que dispõe para o conhecimento. O objecto que desta maneira aí habita é presente ao intelecto segundo a razão de inteligível em acto<sup>60</sup>; a pura inteligibilidade não é senão o poder do inteligível que se desloca para o interior do intelecto, para o interior da memória.

É o intelecto agente concorrendo com a *natura indeterminata ex se*, que capta na consideração do singular concebendo aí a unidade originária indeterminada, que produz o objecto que é dado ao intelecto possível, que o compõe, seguindo a regra da inteligibilidade – que se encontra no intelecto possível enquanto memória –, enquanto universal<sup>61</sup>. É a iluminação (mas não a extracção), pelo intelecto agente,

---

actu sed habitu, vel non actu secundo necessario, sed actu primo. Sed universale primis duobus modis est in re; patet de se, sed alio et alio modo. Hic universale tertium quomodo est in re, patet; licet non sub eodem esse sub quo dicitur universale.”

<sup>58</sup> Olivier Boulnois in Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (*Ordinatio* I – dist.3 – 1re partie; *Ordinatio* I – dist.8 – 1re partie; *Collatio* 24), introdução, tradução e comentário de Olivier Boulnois, pág 345: “La connaissance *habituelle* (en tant qu’*habitus*) est la présence durable de l’object à notre intellect, qui rend possible chacun des actes”

<sup>59</sup> *Lectura* I, dist.3, p.1, q.2, n.80: “voco cognitionem ‘habitualem’ quando obiectum est praesens ut sufficienter actus intelligendi possit terminari ad ipsum;”

<sup>60</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.2, n.92: “‘Habitualem’ voco quando obiectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus possit statim habere actum elicited circa illud.”

<sup>61</sup> *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, I, q.6, n.39: “Aliter dicitur quod intellectus agens non causat universale; sed intellectus possibilis, considerans istam quidditatem ilimitatam, causat in eo universale, ita quod universale non est per se obiectum intellectus, sed consequitur etiam actionem primam intellectus possibilis; ita quod quidditas secundum se, sicut est obiectum sensus <...> ita etiam et intellectus.”; *ibid*, VII, q.18, n.48: “Intellectus igitur agens, concurrens cum natura aliquo modo indeterminata ex se, est causa integra factiva obiecti in intellectu possibili secundum esse primum, et hoc secundum completam indeterminationem universalis.”



do que é inteligível no sensível, que causa a espécie que é dada à memória no início do acto de inteligência. Ao recusar a abstracção a partir do fantasma, Duns Escoto faz deslizar as potências intelectivas de tipo aristotélico (intelecto agente e intelecto possível) para o interior da tradição neo-platónica que emerge, nomeadamente, em Agostinho e em Mateus de Acquasparta, bem como em Henrique de Gand. O fantasma não é directamente o objecto da operação intelectual, mas somente o seu objecto ocasional ou excitativo<sup>62</sup>. O discurso sobre os objectos exteriores, quando construído já não é exterior mas interior – quando se raciocina ou se significa uma coisa, o significado já não se refere ao exterior/material, mas sim à imagem imaterial impressa na memória; à verdade que habita no interior<sup>63</sup>. No entanto, é necessário colocar algumas reservas quanto à inserção de Duns Escoto nesta tradição. O Subtil irá traduzir o objecto excitativo por objecto como causa parcial do conhecimento, criticando mesmo o excitativo como determinação do objecto, porque deste modo somente se consegue pôr a necessidade do objecto no processo do conhecimento se se forjar uma nova espécie de causa para além das quatro existentes (formal, material, eficiente e final)<sup>64</sup>.

Em Agostinho como em Duns Escoto, a alma é uma certa imagem da Trindade divina: a memória representa Deus Pai, o intelecto Deus Filho e a vontade, enquanto amor, o Espírito Santo. A memória em Agostinho é o fundo metafísico da alma enquanto em Duns Escoto é o lugar do poder da inteligibilidade; a memória é nos dois discursos o princípio da ciência: *dico quod ista tria accipit Augustinus pro eodem, verbum gigni de memoria, et verbum gigni de scientia in memoria, et verbum gigni de re nota*<sup>65</sup>. O conceito é gerado a partir da memória, a partir da ciência que

---

<sup>62</sup> Mateus de Acquasparta, *Quaestiones de cognitione in Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, ed. Quaracchi. Florença 1957, q.3, pág 259: “non ponit receptionem ab extra, sed solum excitationem sive occasionem formandarum in se specierum”

<sup>63</sup> Agostinho de Hipona, *De Magistro in Obras de San Agustin*, vol III, ed. B.A.C., Madrid 1971, XI, 38: “De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti.”; cf. *ibid*, XII, 39

<sup>64</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.2, n.415: “Si enim ponatur obiectum 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?”

<sup>65</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.15, n.45

aí habita. O terceiro elemento da proposição – o conceito gera-se a partir da coisa conhecida – pode ser interpretado de dois modos se se mantiver a fidelidade ao texto agostiniano: a partir da coisa conhecida enquanto verdade *certa e sincera* na alma, ou da coisa exterior enquanto elemento que adverte a alma para o conhecimento, mas depois a faz voltar para o seu interior, para a verdade inata impressa na alma. Porém, o que o Doutor Subtil faz é *colorare* o texto agostiniano dando-lhe um sentido inteiramente outro, ao acrescentar-lhe o ‘seu princípio’, de tonalidade aristotélico-aviceniana, da exterioridade da razão: o conceito é produzido a partir da coisa conhecida *quia per scientiam intelligit actum primum, per quem anima est in actu sufficienti ad actum intelligendi, et in virtute illius primi actus gignitur verbum, et in illo actu primo relucet obiectum, et pro tanto dicitur gigni de obiecto*<sup>66</sup>. Pela ciência o intelecto intelege o acto primeiro, e aí a alma encontra-se suficientemente em acto para fazer a inteligência operar. Mas aquele primeiro acto dissolve a cisão agostiniana entre exterior e interior, pois o que se encontra no intelecto enquanto objecto e enquanto ciência é o *habitus* da pura inteligibilidade – é pelo poder (*in virtute*) da inteligibilidade que se gera o conceito. A mesma inteligibilidade que se encontra em potência na unidade originária de tipo aviceniano enquanto razão formal do conhecimento: *igitur de scientia gignitur, ut de principio formali gignendi*<sup>67</sup>. Inteligência e objecto concorrem para a produção do *habitus* e posteriormente para a construção do conceito, no entanto a primazia é dada à exterioridade, pois a memória somente é poder inteligível porque aí reluz o objecto. O conhecimento gera-se a partir de uma tripla coordenada: a memória, a ciência e o objecto: da ciência enquanto regra da inteligibilidade; do objecto enquanto a ciência a ele sempre se refere, quer a sua presença seja actual ou habitual, pois o objecto tanto pode ser o primeiro universal que dá a regra, como a coisa actualmente conhecida; da memória enquanto é esta que contém o princípio da inteligibilidade<sup>68</sup>.

---

66 idem

67 idem

68 idem: “de obiecto, autem ut relucente in illo principio; de memoria vero ut continente illud principium”

### 2.3. o valor do conceito

A produção do conceito suscita imediatamente a questão do valor do conceito construído. Pode um conceito exprimir uma verdade certa e sincera, um conhecimento autêntico? A problematização do valor do conhecimento assume, por si só, uma carga mais platónica do que aristotélica, pois é em Platão que é posto em dúvida o valor do conhecimento que se apresenta às potências da alma. O princípio aristotélico de proporcionalidade entre uma potência e o seu objecto, faz deslocar a problemática do valor para um outro campo: qual é o objecto adequado de uma ciência? O que é que podemos conhecer maximamente? Enquanto uma tradição se questiona mais sobre a autenticidade do conhecimento, a outra procura estender os seus limites ao maximamente pensável. O que não quer dizer que um e outro discurso não se cruzem por si mesmos, pois requerem-se mutuamente. O aristotelismo pressupõe a autenticidade, e o platonismo, ao se situar no campo da autenticidade, não pode deixar de colocar a questão do mais e do menos – se existe um conhecimento autêntico e um não autêntico, existem também fases intermédias que se devem ordenar hierarquicamente: do maximamente verdadeiro, que medirá todas as verdades que se distribuem no intervalo que separa aquele da falsidade, ao menos verdadeiro. O exemplo máximo desse sincretismo, antes da entrada dos *libri naturales* de Aristóteles na Idade Média latina será Anselmo de Cantuária. É o cristianismo, enquanto estrato teórico vigente, que, na procura de compreender o que lhe é doado na revelação deseja alcançar por meios naturais o ente sumamente verdadeiro, requer o texto aristotélico no interior do seu campo discursivo.

A verdade certa e sincera existe enquanto existe um ente sumamente perfeito que a detém na medida em que é causa de todas as coisas. A regra tem que ser eterna, pois o princípio de não contradição não pode ter sido gerado, pois se aí existisse potência *simpliciter*, o contraditório teria de ter existido. Se uma espécie começasse a ser, dado que não tem ser real, seria o mesmo que a matéria por si se movesse<sup>69</sup>. A regra eterna

---

<sup>69</sup> Para a tese segundo a qual a espécie não tem ser real mas accidental cf. Sigério de Brabante, *De Aeternitate Mundi*, ed. Bernardo Bazán, Louvain-Paris 1972, II, pág 116, 25-29: “Species autem humana, quamquam non sit generata per se, est tamen generata per accidens. Quod sic contingit. Si homo, sicut est abstractus est ratione ab individuali materia seu individuo, sic et esset abstractus in esse, tunc, sicut non generatur per se, ita nec per accidens.”; para a tese segundo a qual se uma espécie começasse a ser seria o mesmo que a matéria por si se movesse cf. *ibid*, IV, pág 131, 75-76: “quod res tempore infinito quivisse et postea motum esse, est materiam ex se mobilem esse.”

é a resposta do cristianismo à possibilidade da eternidade do mundo posta por Aristóteles e pelos filósofos da faculdade das artes em Paris no século XIII; resposta à exigência interna do princípio de identidade que reclama a sua eternidade. As Ideias divinas e a eternidade do mundo constituem-se como respostas divergentes para uma mesma necessidade. Assim, para todo o possivelmente factível existe uma Ideia eterna que determina a sua condição de possibilidade, pois constitui a razão segundo a qual todo o ente pode ser produzido. Toda a coisa possível encontra a sua expressão numa Ideia distinta no intelecto divino<sup>70</sup>.

A problemática do valor do conhecimento situa-se ao nível do viador. E, como há um ente que possui toda a verdade, é preciso determinar a possibilidade do viador atingir a verdade: enquanto causa primeira, o ente sumamente perfeito determina o conhecimento da verdade – mas pode fazê-lo de duas maneiras: ou por influência comum, ou por influência especial. Na primeira considera-se que as coisas exprimem por si só as regras eternas presentes na mente divina, bastando a consideração do comum para atingir a verdade de uma coisa. A segunda afasta a verdade extraída pelo intelecto das coisas criadas da verdade da regra eterna. E aí somente a acção directa do Criador pode fazer o intelecto suplantar o fosso entre verdade criada e verdade eterna. As duas hipóteses são sustentadas por uma indecisão na mesma origem, a saber, a tradição agostiniana. A alma do viador tanto aparece como aquilo que é presente a si porque existe em Deus como fundo metafísico<sup>71</sup>, como é profundamente mutável e incapaz de reconhecer a verdade, em contraponto com as regras eternas imutáveis<sup>72</sup>. Enquanto fala do conhecimento das coisas através da regra eterna, Agostinho refere-se ao conhecimento comum e natural; enquanto se dirige ao conhecimento da própria luz, na qual residem as

---

<sup>70</sup> *Reportata Parisiensia* I, dist. 36, q.4, n.20: “sed quodlibet praedictorum, cum sit per se factibile, sive in alio sive absolutum, sive respectivum, aliud tamen a Deo, est obiectum cognoscibile distincte ab intellecto divino, quia intellectus alius potest hoc distincte cognoscere, et potest esse obiectum distincte cognoscibile ab intellectu creatu; <...> omne positivum distinctum cognoscibile habet distinctam ideam.”

<sup>71</sup> Agostinho de Hipona. *De trinitate*, XV, 15, 21: “Domini autem Dei sui <anima> reminiscitur. Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: sed sicut nunquam non erit, ita nunquam non erat. Et ubique totus est: propter quod ista in illo et vivit, et movetur, et est: et ideo reminisci eius potest.”

<sup>72</sup> idem: “Ubi eas <regulas> vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles”

leis, ou seja, a essência de Deus, Agostinho indica o conhecimento místico como via autêntica.

A primeira tese, a que postula a necessidade de uma iluminação especial, opera no cruzar de um e outro extremo da indecisão agostiniana ao criar como dispositivo o princípio segundo o qual, para conhecer o verdadeiro é preciso conhecer previamente a verdade<sup>73</sup>. O conhecimento, em Henrique de Gand, tem uma dupla estrutura: um é o conhecimento natural que provém dos sentidos, aí o intelecto apreende o que é verdadeiro na coisa, mas não a sua verdade; a outra ordem do conhecimento é o conhecimento da verdade. Enquanto na primeira se conhece a coisa por simples apreensão no seu *id quod est*, na segunda ordem, o conhecimento compõe e divide para encontrar a verdade no enunciado<sup>74</sup>, pois o verdadeiro enuncia uma intenção segunda na relação ao seu exemplar<sup>75</sup>, e isto enquanto é um universal, por contraposição com o ente que em si, não é nem universal nem singular. Para atribuir uma ordem dupla ao conhecimento, a posição defendida por Henrique de Gand hierarquiza as propriedades do ente enquanto ente. De acordo com o *Liber de causis*, o primeiro criado é o *esse*<sup>76</sup>, logo a primeira intenção compreensível para o intelecto é a *ratio entis*. A razão do ente em si nada inclui, mas é incluída em todas as noções posteriores<sup>77</sup>. Assim, é possível que o ente seja conhecido segundo a razão da entidade, sem o ser segundo a razão da verdade. A partir do poder do intelecto pode-se estabelecer o mesmo, pois o ente pode ser concebido por um acto de intelecção simples, enquanto a razão da verdade somente se concebe por composição e divisão<sup>78</sup>. Logo, para que o ente seja

---

<sup>73</sup> Henrique de Gand, *Summae quaestionum ordinariam*, a.1, q.2, f.4B: “Et credunt hoc esse de mente Augustini in omnibus libris suis ubique tractat quod quicumque verum videt in prima veritate, sive in regulis aeternis, sive in luce aeterna illud videt”

<sup>74</sup> *ibid*, f.5C: “Cognitione igitur intellectiva de re creata potest haberi duplex cognitio. Una quae praecise sci sive cognoscitur simplici intelligentia id quod est. Alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei.”

<sup>75</sup> *ibid*, f.5D: “Quia igitur verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar, quae non est prima sed secundaria”

<sup>76</sup> *Liber de Causis*, ed. A. Pattin in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), págs 90-203, IV, n.37: “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.”

<sup>77</sup> Henrique de Gand, *op. cit.*, f.5C: “Ut enim dicit prima propositio *De Causis*, prima rerum creatarum est esse, et ideo prima intentio comprehensibilis per intellectum est ratio entis <...> quia nullam aliarum includit in se, et ipsa in omnibus aliis includitur”

<sup>78</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.208: “‘entitas’ est absoluta, ‘veritas’ dicit respectum ad exemplar. Ex hoc sequitur quod ens possit cognosci sub ratione entitatis licet non sub ratione veritatis. /

conhecido como verdadeiro, o complexo deve preceder o simples – pois o conhecimento da verdade é necessário ao conhecimento do verdadeiro. É exclusivamente na conformidade ao exemplar, enquanto este é regra autêntica do verdadeiro, que se pode apreender a razão da verdade do ente<sup>79</sup>. Porém, o exemplar pode se apresentar de dois modos: uma regra criada – a espécie inteligível causada pela coisa através do conhecimento puramente natural – que provém da abstracção realizada pelo intelecto a partir da imagem que lhe é fornecida pela imaginação; ou um exemplar eterno e incriado, ou seja, a Ideia no espírito divino. Logo, se pode haver uma dupla conformidade ao exemplar, dupla é também a verdade<sup>80</sup>. Uma é a verdade estritamente filosófica e natural, e outra é a verdade teológica que depende de uma iluminação especial. Henrique mantém assim a tese da dupla verdade que fora atribuída ao averroísmo latino por Tomás de Aquino, mas distinguindo uma verdade aparente, mais perigosa do que a falsidade, da verdade autêntica que reside no despojar progressivo das aparências que provém dos sentidos pois, pela simples conformidade ao aparente, não pode nunca resultar um conhecimento certo e sincero. O objecto a partir do qual é extraído o exemplar é mutável, logo não pode dar origem a um exemplar imutável que ilumine como regra verdadeira<sup>81</sup>. Por outro lado, a alma é mutável e passível de erro. Para produzir um conhecimento autêntico teria de ser conduzida por algo imóvel, o que não é o caso do exemplar criado<sup>82</sup>. Por último, o maior perigo para o intelecto, a saber, a possibilidade do aparente surgir no lugar da verdade. Aí, o exemplar criado não é suficiente para discernir o verdadeiro do aparente. A espécie pode se representar

---

Haec autem conclusio probatur ex parte intellectus, quia ens potest concipi simplici intelligentia, et tunc concipitur illud quod verum est; sed ratio veritatis non concipitur nisi intelligentia componente et dividente. Compositionem et divisionem praecedit simplex intelligentia.”

79 Henrique de Gand, op cit, a.1, q.2, f.5D: “Intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad exemplar.”

80 *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.210: “Sed si loquamur de cognitione veritatis, respondetur quod sicut est duplex exemplar, creatum et increatum, secundum Platonem in *Timaeo* (videlicet exemplar factum et non-factum, sive creatum et non-creatum: ‘exemplar creatum’ est species universalis causata a re, ‘exemplar increatum’ est idea in mente divina), ita duplex est conformitas ad exemplar et duplex veritatis.”

81 *ibid*, n.211: “obiectum illud a quo abstrahitur exemplar est mutabile, igitur non potest esse causa alicuius immutabilis;”

82 *ibid*, n.212: “anima est ex se mutabilis et passiva erroris, igitur per nihil mutabilius ea potest rectificare sive regulari ne erret; sed tale exemplar in ea est mutabilius quam ipsa animam sit;”

por si mesma ou como um objecto, o que acontece nos sonhos. No primeiro caso a espécie é verdadeira, mas no segundo somente o é aparentemente, logo por uma espécie deste tipo não pode haver princípio de distinção suficiente entre o verdadeiro e o falso<sup>83</sup>. Somente o que é imutável pode dar ao intelecto a certeza autêntica, e também somente o livro eterno, no qual está escrita a regra imutável, tem poder absoluto de doa-la ao conhecimento da alma<sup>84</sup>. Logo a alma, para conhecer, depende da contingência derivada do arbítrio da vontade divina. O encontro entre o que provém do conhecimento natural com a regra eterna depende da graça.

No entanto, para que o conhecimento se produza, o encontro tem de acontecer entre duas necessidades, pois de uma proposição necessária (exemplar eterno) e de uma proposição contingente (exemplar criado), segue-se uma proposição contingente. Do encontro entre uma certeza e uma incerteza, não resulta senão uma incerteza<sup>85</sup>. Por isso, o Doutor Subtil afirma que das razões de Henrique não se pode concluir a favor da tese que põe a necessidade de uma iluminação especial, pois, se o objecto é continuamente mutável, não se pode ter deste nenhuma certeza mesmo sob uma razão imutável – também sob a luz não se pode ter certeza quanto ao modo segundo o qual o objecto se apresenta<sup>86</sup>. O que Duns Escoto critica em Henrique é a contaminação, proveniente da indecisão agostiniana, do conhecimento científico pelo conhecimento místico. Se se procura uma certeza autêntica para o conhecimento comum, esta deve ser problematizada em termos puramente comuns e não no misturar de duas ordens que se excluem, a saber, a ordem do conhecimento

---

<sup>83</sup> *ibid.*, n.213: “notitiam veritatis nullus habet certam et infallibilem nisi habeat unde possit ‘verum’ discernere a verisimili, quia si non possit discernere ‘verum’ a falso vel a verisimili, potest dubitare se falli; sed per exemplar praedictum creatum non potest discerni ‘verum’ a verisimili; ergo etc. – Probatio minoris: species talis potest repraesentare se tamquam se, vel alio modo se tamquam obiectum, sicut est in somnis. Si repraesentet se tamquam obiectum, falsitas est, si se tamquam se, veritas est. Igitur per talem speciem non habetur sufficiens distinctivum, quando repraesentat se ut se, vel ut obiectum, et ita nec sufficiens distinctivum veri a falso.”

<sup>84</sup> *ibid.*, n.216: “in eius enim potestate est videri”

<sup>85</sup> *ibid.*, n.221: “secundum istam opinionem species creata inhaerens concurret cum species illabente. Sed quando aliquid concurret quod repugnat certitudini, non potest certitudo haberi: sicut enim exaltera altera de necessario et altera de contingenti non sequitur conclusio nisi de contingenti, ita ex certo et incerto, concurrentibus ad aliquam cognitionem, non sequitur cognitio certa.”

<sup>86</sup> *ibid.*, n.219: “quia si obiectum continue mutatur, nec potest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione immutabilis; immo nec in quocumque lumine posset certitudo haberi, quia non est certitudo quando obiectum alio modo cognoscitur quam se habet. Igitur nec est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile.”

intuitivo da essência de Deus, e a ordem dos princípios comuns representados no intelecto divino enquanto regras eternas comuns.

Uma relação é imutável quando entre dois extremos não pode existir uma relação oposta<sup>87</sup>. A composição de um princípio resulta da evidência dos termos e da necessidade do silogismo, e não do juízo interior ao intelecto. Da evidência dos termos decorre que a notícia do princípio é incorruptível, pois o verdadeiro necessário encontra-se no exterior do espírito. Depois de inteligida uma verdade evidente não se pode passar para a falsidade do enunciado senão por destruição dos termos – uma espécie inteligível verdadeira pode desaparecer, mas não pode enganar, conduzir à aparência ou ao erro. A notícia do princípio é imutável e absolutamente incorruptível, pois uma entidade verdadeira, como a espécie inteligível (mas não o fantasma), contém virtualmente – no seu poder como causa – a notícia verdadeira e imutável<sup>88</sup>. A verdade imutável é absolutamente pré-apofântica, pois o espírito não exerce sobre ela o poder de julgar, ao contrário do que acontece sobre o verdadeiro provável. O verdadeiro imutável é *supra mentem*<sup>89</sup>. Mas, se os extremos podem ser destruídos desaparecendo a espécie inteligível, de que modo se pode afirmar que esta é necessária? A identidade entre dois extremos somente é real se a coisa por essa identidade representada existe. Quando a identidade se encontra objectivamente no intelecto, a sua consistência ontológica é de algum modo débil – o seu grau de entidade é de *esse secundum quid* ou *esse diminutum*. O objectivo(=representação) distingue-se do formal(=representado) como o menos perfeito do mais perfeito<sup>90</sup>. O que é diminuído não é todo o ente *secundum quid*, mas sim todo o ente *secundum quid* de segunda intenção, ou seja,

---

87 ibid, n.247: “habitus est immutabilis sic, quia inter extrema non potest esse opposita habitudo”

88 ibid, n.246 *adnotatio*: “notitia principii est immutabilis a veritatem in falsitatem, non aliter, quia simpliciter incorruptibilis est: sic species intelligibilis – non phantasma – est debilis, sed immutabilis a vera representatione in falsam, et ideo est conformativum notitiae sibi seu causativum notitiae suae veritati in essendo, quia entitas vera, immutabilis in falsam, virtualiter continet notitiam veram immutabiliter, id est conformem entitati vera.”

89 idem: “secundum Augustinum ‘verum necessarium’ sive ‘immutabile’ est «supra mentem» <...> Sic intelligendo est quod mens non iudicat de vero immutabili, sed de aliis, quia dictatio hoc sit ‘verum’ – quae est actus iucandi – est in potestate mentis respectu probabilis, non autem respectu necessarij”

90 Armand Maurer, *Ens Diminutum: a Note on its Origin and Meaning in Medieval Studies XII* (1950), pág 221: “*Ens diminutum* is always *ens rationis*, *ens cognitum*, distinguished from the existant as the less perfect from the more perfect”



o que provém de uma relação de comparação no intelecto, e não provém de uma consideração imediata do que existe *in re extra* – tal é o caso da relação de identidade – mas não as intenções primeiras como as de ente ou de coisa<sup>91</sup>. O enunciado necessário enquanto no seu *esse diminutum* exprime uma imutabilidade mas sob uma necessidade não absoluta, representa uma identidade necessária que pode, no entanto, desaparecer. A relação *secundum quid* absolutamente necessária somente se encontra no intelecto divino<sup>92</sup>. Contudo, porque a relação dos termos é de uma evidência necessária, o *esse diminutum* sobe na gradação de entidade quando a relação que exprime se funda na mesma relação que se encontra no intelecto divino – a relação de identidade não é mais um ente somente de razão porque encontra o seu fundamento formal na relação *secundum quid* no intelecto divino<sup>93</sup>, embora, enquanto considerada sob a simples perspectiva do intelecto do viador, não deixe de ser um ente de razão. Mas, ao designar o necessário como algo exterior ao intelecto, o que Duns Escoto realiza é a separação entre juízo e enunciado<sup>94</sup>: o juízo é produzido pelo intelecto a partir de termos não necessários; no caso do enunciado, o único papel do intelecto é dar o seu assentimento a uma proposição necessária e evidente em si (embora não necessariamente para o intelecto).

---

<sup>91</sup> *Ordinatio* IV, dist.1, q.2, n.3: “Nec est tertio <definitio> entis rationis quod est tantum ens diminutum; quia proprie quid, sicut et ens, non competit nisi enti reali <...> Nec intelligo hic ens rationis quod est in intellectu obiective <...> sed intelligo ens in anima tamquam secundo consideratum, non tamquam primum consideratum, ad quod considerandum movetur primo anima a re extra, sed tamquam ens in primo considerato, in quantum consideratum; et tale ut in summa sit dicere, non est nisi relatio rationis, quia nihil habet praecise esse in considerato, ut considerato, nisi comparatio qua consideratum comparatur ad aliud per actum considerantis. Ens ergo diminutum, ut hic accipitur universaliter, est ens rationis.” – citado por Maurer in op. cit.

<sup>92</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.248: “quando res non est, non est identitas eius realis, – sed tunc si est in intellectu, est identitas ut est obiectum intellectum, et necessaria secundum quid, quia in tali ‘esse’ extrema non possunt esse sine tali identitate; tamen illa potest non esse, sicut extremum potest esse non intellectum. Ergo ‘propositio necessaria’ in intellectu nostro secundum quid, quia immutabilis in falsam; sed ‘simpliciter necessaria’ non nisi in intellectu divino, sicut nec extrema habent identitatem simpliciter necessario in aliquo ‘esse’ nisi in illo ‘esse’ intellecto.”

<sup>93</sup> *Ordinatio* I, dist.35, q. unica, n.32: “intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quocumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis”

<sup>94</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.246 *adnotatio*: “et haec assertio <de necessario> apud Aristotelem potest dici ‘iudicium’, sed Augustinus vult ‘iudicium’ esse in potestate iudicantis, non quod statim necessario determinetur ab alio./ Sic patet quomodo de conclusionem necessaria mens iudicat. Quia non est statim evidens ex se, ideo non determinat se ad evidentiam sui ipsi menti”

## 2.4. o imutável e a exterioridade do enunciado

A espécie que no intelecto representa o imutável é, no entanto, mutável, o que levou Henrique a negar o valor epistemológico da espécie inteligível. Porém, mesmo que somente o mutável pudesse ser conhecido pelo intelecto do viador, poder-se-ia ter um conhecimento certo do facto segundo o qual toda a coisa na sua mutabilidade, enquanto representada, se move continuamente<sup>95</sup> – ou seja, nessa permanência do mutável encontrar-se-ia a sua quiddidade, pois a *natura* é conhecida não enquanto mutável mas enquanto *natura*. O movente é por natureza anterior ao movido, logo não é o movido enquanto movido que é representado, mas a quiddidade que se apresenta ao intelecto<sup>96</sup>. O representativo, que é em si mutável, pode representar algo segundo a razão da imutabilidade, pois a essência de Deus é representada por algo mutável, seja por uma espécie (como no conhecimento do bem-aventurado), seja por um acto (como é o caso de um termo de um acto volitivo), assim como o finito pode representar algo sob a razão da infinitude<sup>97</sup> no conceito de ente infinito. Se o conhecimento é assim determinado pela exterioridade do enunciado, não será uma possível mutabilidade da alma que colocará em risco a possibilidade do conhecimento autêntico, pois a alma, graças ao que nela os termos do enunciado causam, somente é passível de determinados tipos de mobilidade que não podem afectar o enunciado no seu carácter de *supra mentem*. É o enunciado que move o intelecto; é a exterioridade que determina a interioridade. A alma pode ser movida por um objecto da ignorância à ciência e vice-versa, se em vez de dar o seu assentimento à verdade, introduzir razões sofisticadas nos termos. No entanto, esta é uma destruição pura e simples dos termos e não uma queda na aparência. Mas é impossível à alma a mutabilidade da verdade ao erro, a não ser que se trate de uma proposição cujos termos não são evidentes. Porém, esse já não é o campo

---

<sup>95</sup> ibid, n.246: “Non sequitur etiam, ‘si obiectum est mutabile, igitur quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicui sub ratione immutabilis’, quia mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile”

<sup>96</sup> cf. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu...*, pág 392

<sup>97</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1. q.4. n.249: “Patet etiam quod repraesentativum in se mutabile potest repraesentare aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei, sub ratione immutabilis repraesentabitur intellectui per aliquid omnino mutabile, sive illud sit species sive actus; hoc patet per simile, quia per finitum potest repraesentari aliquid sub ratione infiniti.”

do enunciado, mas sim o do juízo. Os humores e a aptidão da alma podem afectar o juízo, mas não o enunciado na sua independência<sup>98</sup>. À certeza repugna a aparência porque ambas se situam em ordens opostas. Ao argumento do Gandavense segundo o qual não se podia discernir, pela espécie inteligível, o verdadeiro do aparente, Duns Escoto responde pela exclusão recíproca entre a espécie inteligível e o fantasma: a pretensa espécie que pode representar o sensível como num sonho, não é uma espécie inteligível mas um fantasma<sup>99</sup>. A contaminação do científico pelo místico, da ordem do enunciado pela ordem do juízo, bem como da inteligibilidade pela fantasia, não são senão dobras de um princípio posto confusamente, a saber, o do conhecimento como via abstractiva continua da imagem ao inteligível: este é o caso do tomismo – ao decretar a impossibilidade de um conceito científico próprio de Deus, abre-se a possibilidade do conceito místico como complementaridade do discurso científico. Em Henrique de Gand esta complementaridade apresenta uma outra matiz: o inteligível está presente no fantasma<sup>100</sup>, pois no fantasma encontram-se representados o singular e o universal – somente podem ser distinguidos pela luz do intelecto agente mediante uma separação virtual das condições materiais e particulares<sup>101</sup>. Este universal que é proposto pelo intelecto agente ao intelecto possível é o resultar de um acto de simples apreensão. É um *universal confuso* no qual a coisa somente foi ainda captada na sua entidade. O *universal distinto* será o produto da operação de composição e divisão; do pensamento discursivo que enuncia a verdade mediante um juízo. Esta *notitia declarativa* é a formação do conceito (*verbum*) natural, da espécie expressa

---

<sup>98</sup> ibid, n.250: “dico quod in anima potest intelligi duplex mutabilitas: una ab affirmatione in negationem, et e converso, – puta ab ignorantia ad scientiam vel a non-intellectione ad intellectionem, – alia quasi a contrario in contrarium, puta a rectitudine in deceptionem, vel e converso./ Ad quaecumque autem obiecta, est mutabilis anima prima mutabilitate, et per nihil, formaliter in ea existens, tollitur ab ea talis mutabilitas. Sed non est mutabilis secunda mutabilitate, nisi circa illa complexa quae non habent evidentiam ex terminis. Circa illa vero quae sunt evidentia ex terminis, mutari non potest secunda mutabilitate, quia ipsi termini apprehensi, sunt causa necessaria et evidens conformitatis compositionis factae, ad ipsos terminos.”

<sup>99</sup> ibid, n.251: “illa species quae potest repraesentare sensibile tamquam obiectum in somniis, esset phantasma, non species intelligibilis.”

<sup>100</sup> Henrique de Gand, op cit, a.58, q.2, f.130G: “quarum species et similitudines sunt phantasmata particularia, sicut universalium illarum rerum particularium species sunt phantasmata universalia.”

<sup>101</sup> ibid, f.130H: “sed solum per quamdam separationem virtuaalem conditionum materialium et particularium”

que exprime a verdade do exemplar criado. Mas não é somente o intelecto enquanto activo (enquanto na operação formadora da notícia complexa o intelecto possível é também activo), que opera a transformação do inteligível confuso em inteligível distinto e declarativo, é a vontade que, em Henrique, é «actor epistemológico»<sup>102</sup>, e enquanto não pode amar o que não é perfeitamente conhecido, move o intelecto do conhecimento confuso para o conhecimento distinto<sup>103</sup>.

A doutrina da inteligibilidade da imagem esbarra no princípio escotista de separação das ordens da inteligibilidade e da materialidade, definindo a acção do intelecto agente como o que transfere o objecto da ordem material, na qual se encontra em potência, para a ordem inteligível, na qual se encontra em acto<sup>104</sup>. Ao conferir inteligibilidade à imagem, Henrique é obrigado a salvar a verdadeira inteligibilidade por intermédio de um exemplar eterno somente disponível por iluminação especial. Fazer deslizar a inteligibilidade para o seio do material, é impor um limite material à operação que é realizada pelo intelecto exclusivamente com os seus próprios meios naturais; é pôr a desproporção entre o que conhece e o que é cognoscível.

---

<sup>102</sup> Alan de Libera, *La querelle des universaux*, pág 311: “Avec Henri, la volonté devient un acteur epistemologique: c’est elle que pousse l’intellect à dépasser la connaissance confuse.”

<sup>103</sup> Henrique de Gand, op cit, f.130H-I: “Actio enim intellectus agentis est gignere, istius autem informari. <...> Et est ista actio pure naturalis agentis, et ista passio pure naturalis possibili, qua postquam informatus fuerit, ulterius est activus, et quo ad simplicium intelligentiam, et quo ad intelligentiam complexionum. Quo ad simplicium intelligentiam, quia propter separationem suam a materia cum est informatus simplici intelligentia, statim convertit seipsum super se et super actum intelligendi et super obiectum intellectum, ut ipsum informet notitia declarativa quae dicitur verbum. Et est ista conversio prima actio sua, sed quia ab eo ad quod convertitur non statim informatur notitia declarativa, ulterius agit in negociando circa intelligibili intellecta simplici notitia, ut intellecta fiant notitia declarativa. Licet enim agat in nobis intellectus agens circa intelligibilia intelligenda confuse in phantasmatibus secundum predictum modum, non tamen solus agit circa intelligenda distincte in intellectibus confusis. Cum enim intellectus possibilis informatus fuerit simplici notitia confusa eius cuius est quod quid est, <...> voluntas delectata in cognito sed imperfecte sicut imperfecte est cognitum flagrat per intellectum nosse quod restat, ut perfecte cognitum perfecte delectet <...> Quo aliquid notum est, sed non plenum notum est, eo cupit animus de illo nosse quod relinquum est. Propter quod suo imperio movet intellectum ut iam confuse cognitum, ut ad amplius cognoscendum intendat.”

<sup>104</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.15, n.59: “intellectus agens ponitur ut per ipsum transferatur obiectum de ordine in ordinem”

O enunciado difere do juízo como a verdade nas coisas difere da verdade atribuída por um cognoscente. Em Duns Escoto, o enunciado é o que está para além de toda a atribuição segundo uma dada proporção – enquanto verdade primeira, é o enunciado na sua exterioridade que mede o pensamento, numa relação não mútua, que deixa o pensável somente dependente de si mesmo: *'destructo scibili, destruitur scientia'*, *non e converso*<sup>105</sup>. Não é porque a potência não se encontra na devida proporção que o que é evidente deixa de o ser, pois o que é exterior à proporção não pode desta depender. Será, ao contrário, o exterior o que distribuirá a proporção do que apreende o enunciado. O intelecto conhece a sua disponibilidade para a ciência exactamente na medida em que conhece o enunciado evidente em si. A hipérbole do génio maligno é resolvida no exterior da consciência, pois o que dita a apercepção é o enunciado: o que conhece uma proposição evidente em si mesma sabe que a conhece pela evidência dos termos – o enunciado dissolve a aparência, porque se a proposição verdadeira fosse aparente, o que conhece não poderia ter notícia de mais nenhuma proposição evidente, logo somente uma potência indisposta pode ser seduzida por uma aparência no objecto<sup>106</sup>. Como dirá Leibniz, não é a história dos dados da consciência que determina a verdade, mas a conexão e a ordem natural das verdades<sup>107</sup>. Procurando a definição pela resolução do conceito nos seus componentes simples, o intelecto atinge a simples e perfeita intelecção dos termos. O conceito que era aí conhecido confusamente, é agora conhecido distintamente por intermédio de uma definição na qual se conhecem todos os elementos distintamente. O cumprimento da notícia intelectual é encontrado na conexão dos termos do enunciado, o que permite compreender o

---

<sup>105</sup> *Quaestiones super Libros Metaphysicorum*, V, q. 12-14, n.102

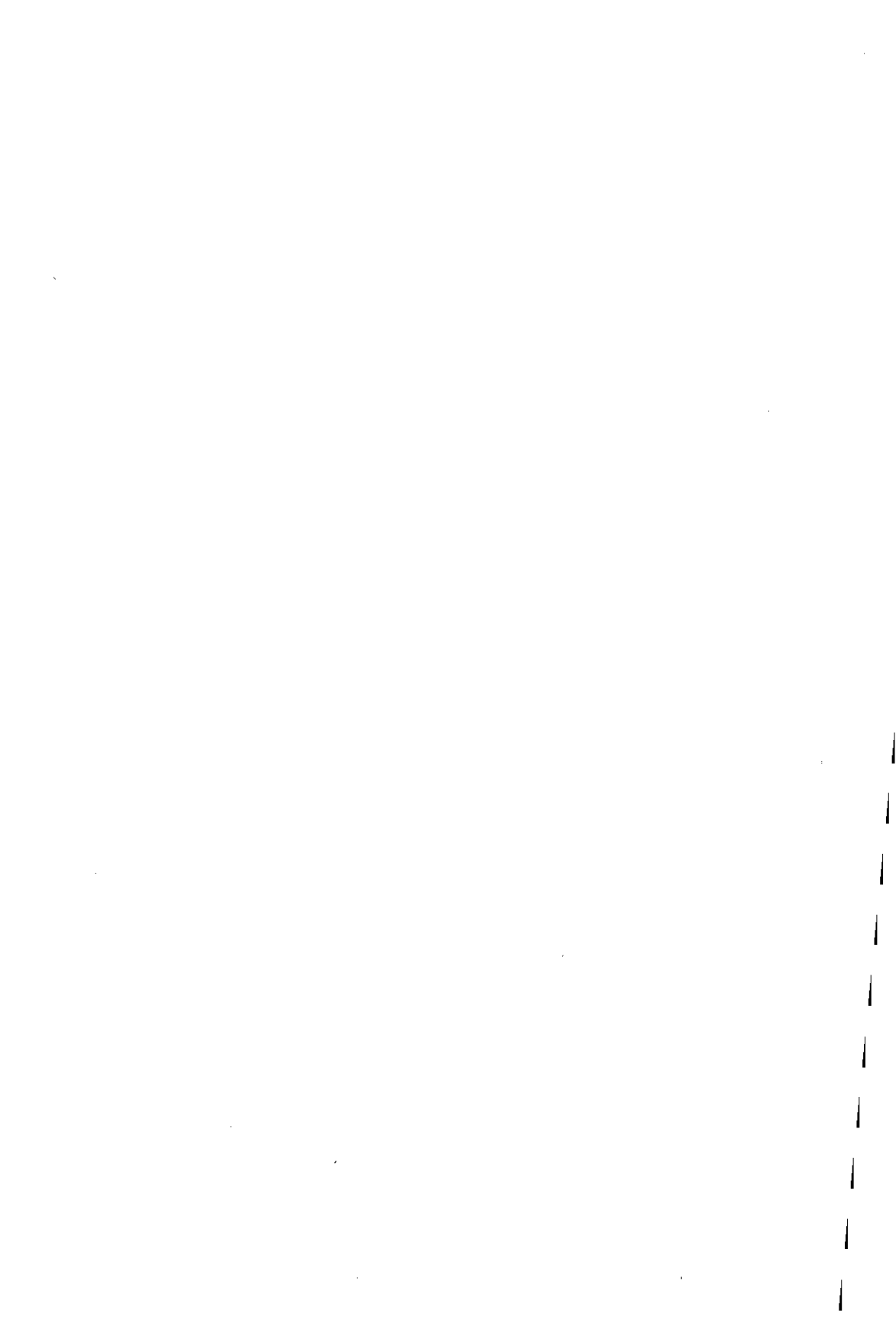
<sup>106</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.257: "sicut apparet somnianti se videre, ita posset sibi apparere oppositum unius principii per se noti, speculabilis, et tamen non sequitur quin illud principium sit per se notum, et ita non sequitur quin sit per se notum audienti quod audiat, quia circa utrumque potest potentia indisposita errare, non autem disposita: et quando sit disposita, et quando non, hoc est per se notum – alias non posset cognosci aliquam aliam esse per se notam, quia non posset cognosci quae foret per se nota, utrum illa cui intellectus sic dispositus, vel cui sic, assentiret."

<sup>107</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement* in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. D. Gerhardt, Berlin 1882, vol. V, I.IV, VII, §9: "il ne s'agit pas icy de l'histoire de nos decouvertes, qui est differente en differens hommes, mais de la liaison et de l'ordre naturel des verités, qui est tousjours le même."

princípio que os distribui segundo uma tal relação, e a partir dessa distribuição pelo princípio atingir a conclusão do silogismo. Não é, pois, necessário um pré-conhecimento da verdade para que se conheça o verdadeiro, porque a verdade está incluída virtualmente na conexão dos termos<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.259: “intellectus simplex omne quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definitionem illius cogniti per viam divisionis. Haec cognitio definitiva videtur perfectissima, pertinens ad intellectum simplicem. Ex tali autem cognitione perfectissima terminorum potest intellectus perfectissime intelligere principium, et ex principio conclusionem; et in hoc compleri videtur videtur notitia intellectualis, ita quod non videtur cognitio veritatis necessaria ultra veritates praedictas.”



### 3. AS COORDENADAS DO CONCEITO

#### 3.1. o encontro entre o pensável e a ciência

O conhecimento é produção de conceitos, logo, antes do conceito, reina o não-saber. Enquanto o conceito é critério daquele ponto de passagem, o conceito é o que emerge no encontro entre o saber e o não-saber. O não-saber é um lugar puramente teórico: tal como o vácuo é pura possibilidade do corpo, a não-ciência é a exterioridade da razão como espaço a conquistar pelo conhecimento. Deus pode agir fora do universo, aí onde presença nenhuma existe – pois no nada nem Deus é presente segundo a sua essência, mas somente segundo o seu poder<sup>109</sup>. Na ausência, a presença é puramente virtual enquanto poder de causar o *esse* no espaço da sua possibilidade, ou seja, aí onde não existe repugnância à entidade<sup>110</sup>. O exterior do pensamento não é o nada porque o conhecimento segue a entidade. Todo o pensável é um ente enquanto *esse possibile* no *esse intelligibile*. Presença virtual do pensável enquanto tem o poder de causar uma intelecção; presença virtual da causa enquanto tem o poder de criar um existente que primeiramente (num antes e depois estratigráfico e não temporal) era possível. O lugar do encontro entre o pensável e a ciência é plural: não existe somente uma conexão entre o saber, e o não-saber. Os pontos de encontro são múltiplos, e distinguem-se entre si consoante o tipo de conexão ou de coordenação. Podem se assim estabelecer quatro grupos de coordenadas que descrevem os distintos tipos de encontro, a saber, as coordenadas de origem, as coordenadas de (de)formação, as coordenadas de certeza e as coordenadas de virtualidade. A coordenada é o lugar da coordenação, enquanto esta é o que acontece no interior de um conceito no encontro entre os seus predicados ou entre as suas partes formais. Na coordenação predicamental<sup>111</sup>, um determinável

<sup>109</sup> *Ordinatio* I. dist.37, q. unica, n.2: “Potest causare aliquid extra universum, et tamen ibi non est secundum essentiam.”; sobre os diversos lugares da presença em Duns Escoto, nomeadamente o noético, o cosmológico e o teológico, cf. Olivier Boulnois, *La Présence chez Duns Scot* in *Via Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 1993, vol.I, págs 95-119

<sup>110</sup> *ibid*, n.8: “posset velle aliquid esse – in alio loco – cui non repugnaret esse, et per consequens suo velle illud haberet in illo loco ‘esse’, – et per consequens illud fieret ab omnipotente absque hoc quod omnipotens ibi esset praesens secundum essentiam.”

<sup>111</sup> Duns Escoto usa a expressão ‘coordenação predicamental’, por exemplo, quando se refere à existência como sendo algo exterior à essência de uma coisa, ou seja, exterior à sua coordenação



(potência) é determinado por um determinante (acto), como por exemplo, a determinação do género pela diferença. As coordenadas, enquanto lugar de encontro entre o conceito e o não-saber, descrevem as articulações entre o pensável em potência e a ciência em acto. Cada grupo de coordenadas descreve um lugar etiológico do conhecimento: as coordenadas de origem referem-se ao encontro do saber com o não-saber no que diz respeito à causalidade final; as coordenadas de (de)formação tematizam o encontro segundo a perspectiva da causalidade formal, enquanto a ciência deve formar o seu objecto; as coordenadas de certeza segundo a causalidade material; as coordenadas de virtualidade no que toca à causalidade eficiente. E, ao descrever o lugar de encontro entre uma causa e o que ela produz, a noção de coordenada estabelece um tipo de conhecimento: não um inteligir enquanto transparência na qual se inscreve a presença como em algo que espera ser activado ou escrito, ou seja, segundo aquela concepção que afirma que conhecer é um certo sentir; mas sim um conhecimento enquanto produção – o conhecimento não é intelecção da coisa mas descrição do pensável causado pela coisa. O pensável é a zona independente de encontro entre o saber e o seu exterior. Entre a coisa e o pensar está o espaço obscuro do pensável – o fim último do conceito não é definir a coisa na sua transparência mas descrever a sua obscuridade virtual<sup>112</sup>. A relação do pensável à ciência é uma relação na qual os termos não se relacionam mutuamente segundo a uniformidade ou a proporcionalidade. O que pensa refere-se ao pensável mas não a inversa, senão o pensamento seria pensamento daquilo que é pensado<sup>113</sup>, ou seja, a definição do pensamento seria dada por uma tautologia. Por isso o pensamento é pensamento do objecto. Mas o objecto é o pensável em acto, que se encontra na memória; e do pensável em acto, para que haja produção do conceito, deve se passar ao conhecido em acto na parte intelectiva da alma. Assim, se se destruir a ciência em acto destrói-se o conhecido em acto – é pois a ciência que

---

predicamental – *Lectura* II, dist.3, q.3, n.58: “in omni coordinatione praedicamentali potest invenire quodlibet quod est illius coordinationis, excepto et excluso quolibet quod non est illius coordinationis; sed esse existentiae non pertinet ad coordinationem substantiarum nec sicut species, nec sicut differentia, nec sicut genus”

<sup>112</sup> *Collationes Oxonienses*, q.4, págs 372-373: “Nec est inconveniens, quod Deus sit compositus in descriptione quam habeo *de eo* in mente mea, sicut intelligendo eum ens primum et purum actum non possum resolvere conceptus istos in unum conceptum simplicem; et ideo in descriptione ejus habeo conceptum compositum, non tamen compositum sicut in definitione, sicut alii ponunt.”

<sup>113</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* V, c.15, pág 113: “Nam intellectuale significat quia ipsius est intellectus, non est autem intellectus ad hoc cuius est intellectus; bis enim dictum utique erit”

produz o conhecimento. A relação mais obscura é a que se estabelece entre pensável em potência e ciência em potência, pois aqui existe mútua dependência, a qual o Doutor Subtil exprime num lacónico *destructo scibili in potentia, destruitur scientia in potentia, et e converso*<sup>114</sup>.

### 3.2. as coordenadas de origem

A origem é um extremo de uma relação – somente existe na referência ao outro extremo da relação, a saber, o fim. Somente se compreende a origem quando, pela análise do fim, se investiga sobre o que concorreu para aquele fim. O que origina o conhecimento é o que está ordenado para o seu fim – a origem é pois uma verdadeira causa final. O pensável, enquanto na relação à sua origem, encontra-se distribuído numa tripla coordenada, a saber, objecto, memória e intelecto. A sua descrição deve pois percorrer o pensável na sua transmutação em pensado nesses três lugares e as suas relações.

O que se encontra na memória e dá origem ao acto de intelecção é o inteligível em acto. O inteligível em acto é a ciência enquanto disposição permanente do objecto como *habitus*. A ciência é o princípio formal do conhecimento enquanto é aquilo a partir do qual pode ser gerado o conceito – é o princípio da inteligibilidade que aí se encontra em acto. Por isso, se se destrói a ciência em acto, destrói-se o conhecido em acto. Mas o inteligível em potência encontra-se no exterior da razão, enquanto universal privado de si *in rebus*. Logo, para que haja uma relação mútua entre ciência em potência e pensável em potência, também a ciência em potência se tem de situar no exterior da razão – porque na razão a ciência somente é em acto. Se a transmutação do inteligível em potência para o inteligível em acto é um atravessar de uma ordem para outra, a ciência, enquanto depende do pensável, deve seguir o mesmo percurso – ocupando a sua posição originária no seio do não-saber. A quiddidade de Avicena, enquanto privada da sua razão, é presença virtual da representação no não-representável – por isso existem dos tipos possíveis de conhecimento da coisa: a intuição que é pensamento da coisa enquanto existente;

---

<sup>114</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* V, q.12-14, n.103: “Dicitur quod hoc verum est, quod destructo scibili in potentia, destruitur scientia in potentia, et e converso. Similiter, destructo scito in actu, destruitur scientia in actu; et e converso, destructa scientia in actu, destruitur scitum in actu. Sed destructa scientia in actu, non destruitur scibile in potentia.”

e outro tipo que é o da coisa enquanto objecto presente habitualmente na memória<sup>115</sup>. A descrição do encontro do saber com o não-saber, e do seu consequente prolongamento mútuo um no outro, dissolve os limites do que entra em relação no encontro<sup>116</sup>. A espécie inteligível é qualidade absoluta (enquanto forma que qualifica uma coisa, pertence ao quarto tipo de qualidade segundo as categorias aristotélicas) enquanto é razão formal do inteligir, é por ela que se principia a acção imanente do intelecto. Porém, pela sua natureza, é *similitudo* ou forma imitativa e representativa da coisa na sua inteligibilidade originária. Logo o absoluto não é dito *praecise* porque a espécie inclui sempre relação ao objecto originário<sup>117</sup>. *Consimiliter est de vocibus significantibus operationem*<sup>118</sup>, pois também a operação do intelecto (que é uma qualidade do primeiro tipo enquanto *habitus*<sup>119</sup>) pressupõe sempre a relação à coisa na sua entidade, seja enquanto relação real à coisa enquanto existente na intuição, seja enquanto relação de razão, na medida em que o que termina a operação terá somente de *ter esse intelligibile*<sup>120</sup>. Ou ainda, relação real potencial ou tendencial (*aptitudinalem*) à coisa, como do

<sup>115</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.13, n.42: “Ista distinctione actus cognoscendi supposita, potest dici quod primus, scilicet, qui est rei existentis, in se necessario habet annexam relationem realem et actualem ad ipsum obiectum”; *ibid.*, n.49: “Secundus actus cognoscendi, qui scilicet non est necessario existentis, ut existentis, non necessario habet relacionem actualem ad obiectum, quia relatio realis actualis (non) requirit per se terminum realem et actualem”

<sup>116</sup> não é necessário que, na coordenação entre algo em acto e algo em potência, os limites das formalidades sejam fixos pois, o que é potencial num sentido da articulação, pode ser actual noutro, como acontece nas conexões entre intelecto agente e intelecto possível – *Collatio 7*, n.17: “activum respectu formae nobilioris sufficit ad productionem formae ignobilioris, sed actus intelligendi est forma nobilior, quam species abstracta a phantasmate, quae species est sicut dispositio requisita in intellectu possibili ad actum intelligendi; ergo si intellectus possibilis sit activus ad producendum actum intelligendi, poterit producere in seipso speciem intelligibilem.”

<sup>117</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, n.127: “species intelligibilis est qualitas absoluta, quod saltem oportet eos concedere qui ponunt speciem esse formalem rationem intelligendi, scilicet per se principiativum actus; et tamen communiter vocatur similitudo obiecti; non quod illa sit relatio quam per se importat hoc nomen ‘similitudo’, sed quia ipsa ex natura sua est quaedam forma imitativa et repraesentativa obiecti; ideo dicitur similitudo talis, scilicet per imitationem; et etiam cum significatur per hoc nomen ‘species’ adhuc non significatur sub ratione absolute praecise, sed includendo illam relationem sub qua communiter intelligitur; unde etiam species dicitur alicuius obiecti species.”

<sup>118</sup> *idem*

<sup>119</sup> *ibid.*, n.95: “In illa etiam prima specie videntur poni omnes qualitates spirituales, sive sint in esse quieto, sicut sunt habitus, sive in fieri, sicut sunt operationes.”

<sup>120</sup> *ibid.*, n.52: “obiectum quod terminat cognitionem abstractivam non oportet habere esse nisi in intellectu”

mensurável ao objecto, porque o conhecimento deve ser medido pela representação originária pois, como a ciência sempre tende uniformemente para o pensável (embora a inversa não o seja em todos os casos), o conhecido é o que nasce para ser medido pelo objecto originário, e a certificação pelo objecto pode ser realizada se ciência e pensável se encontrarem em acto<sup>121</sup>. A produção da ciência constrói-se na disformidade enquanto uniforme. Disforme é a razão da relação entre interior e exterior; uniforme é a razão da relação do conceito ao pensável em acto. Mas o interior supõe a relação ao exterior, o que faz deslocar a uniformidade interior para o pensamento na disformidade, que aí é possível devido à uniformidade originária entre pensável em potência e ciência em potência. Na sua relação interna, as ordens são uniformes, porém relacionam-se para o exterior segundo a disformidade. O conhecimento constrói-se, por isso, na construção do uniforme na reflexão de uma ordem na outra. Somente enquanto representa a uniformidade originária, o pensamento pode construir uma uniformidade virtual, não enquanto conhecimento da coisa, mas enquanto conceito tornado possível pelo cognoscível que a coisa causa. É enquanto comportam uma relação anexa ao objecto originário que as duas qualidades absolutas, intelecto e espécie inteligível, podem concorrer para o mesmo fim como duas causas parciais que integram uma causa teleológica total. É por que se encontram ordenadas para o mesmo fim que se ordenam essencialmente, numa escala em que a causalidade total distribui as funções tanto pelo superior como pelo inferior, de modo a que uma não determine a outra, mas concorram independentemente para o mesmo fim. A causa superior (o intelecto) dispõe de um poder mais perfeito que a causa inferior (a espécie), sem que, no entanto, este último seja determinado na sua forma causal pelo superior, e de modo a que a totalidade da causa seria imperfeita sem o concurso da inferior<sup>122</sup>. O intelecto

---

<sup>121</sup> *ibid*, n.50: “quod cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem et aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non existentis. Hoc probatur. Quia illud quod habet relationem actualem ad terminum existentem, et quantum est ex parte sui semper uniformiter se habet ad illum, habet relationem aptitudinalem ad illum terminum, quando non est existens; operatio est huiusmodi, quia est aliquid mensurabile per obiectum, hoc est, aptum natum in entitate sua dependere ad obiectum, hoc in speciali tali dependentia qualis est eius quod est similitudo per imitationem vel participationem ad illud cuius est similitudo. Haec omnia quantum est ex parte fundamenti essent in actu, si terminus esset in actu.”

<sup>122</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.2, n.496: “non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore, nec tota illa causalitatis est eminenter in causa perfectiore, sed aliquid addit causa

situa-se tragicamente entre uma tendência ilimitada e um poder limitado: está ordenado a conhecer a totalidade dos inteligíveis – a totalidade do ente –, no entanto, a sua perfeição não é suficiente para levar a cabo essa operação na sua totalidade, pois o intelecto não é infinito e não pode, assim, causar a totalidade do conhecimento do ente, porque não pode conter a totalidade do ente<sup>123</sup>. Porém, da tragicidade de uma potência operativa não resulta necessariamente a tragicidade da totalidade do processo. A partir da sua perfeição limitada, o intelecto não pode, exclusivamente, causar a cognição da totalidade do ente – mas a totalidade do processo, integrando duas causas parciais, pode causar a cognição da totalidade dos inteligíveis<sup>124</sup>. Intelecto e espécie inteligível integram uma causa total, enquanto as duas se ordenam essencialmente – concorrem as duas para um mesmo fim, mas o que é causado por cada uma somente pode ser causado por ela própria. E, na medida em que a espécie é forma accidental ou instrumental da intelecção, a sua unidade é accidental – pois não é necessário que uma causa total tenha uma razão de causalidade única. No entanto, cada uma das causas é uma *per se* na sua ordem – o intelecto na sua ordem tem uma razão formal de causalidade que é única, pois somente a inteligência pode causar a intelecção; a espécie, na sua ordem causal, é causa específica e tem também uma razão causal única. E, se a unidade accidental entre as duas causas é consequente à unidade de ordem que é *per se* – porque ordenada essencialmente a um fim –, isso é accidental pois a ordem essencial é uma *per se*, dado que a ordem é caracterizada pelo efeito ou pelo fim único<sup>125</sup>. Mas o fim encontra-se na origem –

---

imperfectior, in tantum quod effectus potest esse perfectior a causa perfectiore et imperfectiore quam a sola perfectiore.”

<sup>123</sup> *ibid*, n.510: “respondeo quod illa forma <=intellectus> 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 enti nisi haberet in se totum ens.”

<sup>124</sup> *idem*: “Sed in illa forma perfecta quae ordinatur ad totum ens, non potest poni talis causalitas respectu cognitionis totius entis (tunc enim poneretur in ea virtus activa ilimitata), sed potest poni partialis causalitatis in ea et partialis in obiecto, ut sic ipsa possit cooperari perfectioni suae circa quodcumque obiectum, et obiectum etiam quodcumque sibi cooperari, magnum ad magnam perfectionem eius et parvum ad parvum.”

<sup>125</sup> *ibid*, n.503: “in quocumque uno ordine causae, oportet ponere respectu unius effectus unam per se causam, et una rationem per se causandi (ita intellectus in suo ordine causalitatis est unus, et habet unam rationem formalem causandi, – et species vel obiectum in suo ordine causandi est una causa specialis, et habet unam rationem causandi), sed non oportet totalem causam prout

– se o fim é o conhecimento da totalidade dos inteligíveis, a origem tem de conter virtualmente a totalidade do pensável na sua relação com o que pensa; na sua relação com a ciência. A condição da ordem essencial entre intelecto e espécie inteligível habita na relação entre pensável em potência e ciência em potência. O fim do conhecimento estabelece virtualmente a totalidade do processo no exterior da racionalidade. É a unidade originária que permite percorrer a disformidade da relação entre pensável em potência e ciência em acto, pelo caminho inverso e segundo uma razão uniforme. Do inteligível em potência ao conceito dá-se uma transmutação da disformidade para a uniformidade. A importância da espécie cresce à medida que se estabelece o papel da exterioridade – de instrumento do intelecto no seu agir, a espécie passa a causa activa enquanto integrante de uma causalidade total e, finalmente, enquanto representação da exterioridade, contém virtualmente a totalidade do conhecimento. Por isso, o Doutor Subtil pode dizer que a quiddidade que brilha na espécie é causa formal do conhecimento<sup>126</sup>. Mas o pensável enquanto pensável não pode ser definido, nem a ciência na sua relação ao pensável – pensar o pensável é descrever a sua transmutação em pensado; é determinar o determinável ou atribuir uma forma ao disforme; é completar o universal incompleto. Para que o pensável seja pensado, a origem organiza as causas acidentais ordenando-as e determinando-as a concorrer para um mesmo fim: a ciência em acto ou produção do conceito.

Embora o comum constitua a materialidade do conceito, enquanto o comum é o que é determinável por um determinante, o comum é a razão formal do conhecimento, pois é a quiddidade que primeiramente é representada no conceito enquanto condição da sua possibilidade – é a quiddidade que primeiramente é impressa no intelecto. O simples é a razão que habita no seu exterior enquanto inteligibilidade originária no composto. O composto somente se torna inteligível quando todas as formalidades do conceito que o representa são explicadas, ou seja, compreendidas distintamente<sup>127</sup>. Para que cada formalidade do conceito possa

---

complecitur 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'."

<sup>126</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q.6, n.33: "natura est ratio formalis cognoscendi"

<sup>127</sup> *Theoremata*, t.8.4: "Omne illud et solum illud perfecte concipitur, cuius nihil latet. / Quod scilicet, in ipso essentialiter includitur, hic intelligitur perfecte, non actus in quantum elicitur a potentia; sed in quantum comparatur ad obiectum, ita scilicet quod nihil intrinsecum obiecto sit ignoratum, quocumque modo cognoscatur."

ser compreendida distintamente, é necessário que para cada uma o intelecto possa formar um conceito diferente. É no próprio objecto que habita já a distinção virtual, enquanto esta é poder de produzir no intelecto diferentes conceitos de si mesmo<sup>128</sup> – porque precede o intelecto, a distinção é real. A mesma coisa pode possuir virtualmente duas realidades distintas que não são *res et res*, tal como sobre Deus o intelecto tem o direito de conceber à parte a sabedoria divina e a bondade divina, que no entanto pertencem a uma mesma coisa. Se diferentes formalidades causassem conceitos de diferentes coisas, não seriam conceitos de diferentes formalidades na mesma coisa<sup>129</sup>. É formalmente distinto de algo aquilo que não lhe é idêntico por inclusão na sua razão formal<sup>130</sup> – a sabedoria não inclui formalmente a bondade, logo etc.

### 3.3. as coordenadas de (de)formação

As coordenadas de (de)formação são o lugar de encontro entre o conceito e as razões formais intrínsecas ao não-saber, enquanto estas se constituem como causalidade formal da produtividade da ciência – porque especificam o seu objecto, considerando o pensável enquanto comum – enquanto as razões formais, desempenhando causalidade activa, contêm virtualmente os distintos conceitos e as distintas partes ou virtualidades conceptuais<sup>131</sup>. O grupo das coordenadas de (de)formação distribui-se por quatro coordenadas: o comum enquanto contém virtualmente como poder a representabilidade; a universalidade enquanto possibilidade do objecto; a mesmidade do conceito por relação ao poder da unidade originária da quiddidade; a alteridade do conceito presente na condição ou método de produtividade que é a *coloratio*.

As razões formais do comum e do singular são irredutíveis. São em si formalmente distintas, e por isso o intelecto tem o direito de as separar considerando

<sup>128</sup> cf. Allan B. Wolter, *The Transcendentals and their function ...*, págs 18-19

<sup>129</sup> *Ordinatio* 1, dist.2, p.2, q.1-4, n.402: “potest vocari ‘differentia virtualis’, quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeminenter quasi duas realitates, quia utriusque realitati ut est in illa una re competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa esset res distincta: ita enim haec realitas distinguit et illa non distinguit, sicut si illa esset una res et ista alia.”

<sup>130</sup> cf. Étienne Gilson, *Jean Duns Scot...*, pág 246

<sup>131</sup> *Ordinatio* 1, dist.3, p.3, q.3, n.556: “‘continere virtualiter’ competit causae activae”

uma formalidade, esquecendo a outra. Uma potência que pode produzir um acto singular, pode produzir uma multiplicidade de actos singulares semelhantes. Os actos singulares são sempre reconduzidos a uma potência comum, logo nenhum singular é o primeiro objecto de uma potência<sup>132</sup>. Segundo a razão da singularidade, enquanto acção real, não pode senão ser produzido algo inteiramente diverso, fora do paradigma (*exemplum*) de produtibilidade<sup>133</sup>. O singular somente concorre para a produção da representação enquanto age segundo a razão da *natura*. A representação é da ordem da *similitudo* – logo, a sua causa formal tem de ser comum, pois a *natura* causa o semelhante. Na produção da representação a *natura est ratio agendi et producendi* – detém o poder da representabilidade<sup>134</sup>. As razões formais intrínsecas ao não-saber habitam na relação mútua entre pensável em potência e ciência em potência, enquanto o poder da representabilidade é virtualmente contido nesta relação. A (de)formação é a consideração, por parte do intelecto, do comum no singular. A partícula ‘de-’ significa aí separação e afastamento: separação actual do que se encontra virtualmente separado *in rebus*; afastamento do conceito confuso que é dado na definição nominal, a qual emerge na simples apreensão do singular<sup>135</sup>. É a (de)formação virtual que permite ao pensamento ultrapassar a disformidade entre pensável em potência e ciência em acto.

A demonstração é construída a partir de um silogismo cujas premissas são necessárias. Logo, somente existe ciência do necessário e não do contingente. A demonstração na ciência constrói-se sobre os atributos necessários de um sujeito.

---

<sup>132</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q.6, n.46: “Et omne illi actus sunt ab eadem potentia. Ex quo concluditur quod nullum unum singulare est primum obiectum potentiae, sed aliquid unum in multis singularibus”

<sup>133</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* V, 2, pág 85: “alio <causa dicitur> vero species et exemplum, hoc autem est ratio ipsius quid erat esse et huius genera (ut diapason duo ad unum et ex toto numerus), et partes in ratione.”

<sup>134</sup> *Theoremata* t.3, n.4: “Quod arguit loquens singulare agit, sed non in quantum singulare; natura enim est ratio agendi: et sicut in actione reali, productum non assimilatur producendi, secundum singularitatem producendi; sed secundum naturam, quae fuit ratio producendi ita in gignitione ista, species est similitudo naturae, non singularitatis, quae non fuit ratio gignendi, licet necessaria sit ad gignitionem.”

<sup>135</sup> *ibid*, n.12: “omnis igitur simplex apprehensio primo est confusi universalis, sicut in sensu, ita in intellectu; licet distinctiva quedam prius sit confusi essentialis.”



O atributo necessário de um sujeito é um atributo universal. O universal é o atributo de um sujeito por si próprio enquanto aquele é ele próprio<sup>136</sup>. Todo o X enquanto X tem Y por atributo, logo Y não pode ser separado de X. Y é atributo universal de X porque é dito de todo o X, e é atributo necessário de X porque pertence a todo o X enquanto X – todo o X para ser X tem de ter Y por atributo. O universal comensurável é o universal que é co-extensivo ao sujeito – permite a fundação da ciência enquanto é o atributo que lhe pertence essencialmente e primeiramente<sup>137</sup>. A verdade reside na conexão necessária dos termos e não na história das impressões da consciência – o conceito confuso que primeiramente é conhecido pressupõe o conceito simples e distinto. O confuso é determinado pela acção livre das faculdades e pelo objecto confuso causado pelo singular que, enquanto singular, causa uma dissemelhança – somente causa uma *similitudo* enquanto age sob a razão comum de produtividade. Mas o simples precede o confuso e o necessário precede o livre: ou seja, como o comum age necessariamente, goza de primazia de impressão em relação ao singular<sup>138</sup>, embora o singular pela história da consciência seja o primeiro conhecido confusamente. O conceito encontra a necessidade como forma ou regra da inteligibilidade. A necessidade situa-se duplamente no exterior: enquanto é aquilo que obriga a pensar (porque é uma primeira noção impressa, o comum é indemonstrável – fora da demonstração; fora da racionalidade); enquanto presente virtualmente *in rebus* como condição de possibilidade do objecto – como condição de possibilidade da representação. A acção uniforme ou semelhante habita o disforme – é a ciência em potência que permite o encontro do pensável em potência com a ciência em acto, porque é a necessidade virtual que causa a espécie originária. A necessidade é a razão formal do *habitus* científico. O enunciado aviceniano sobre os primeiros indemonstráveis – *res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione* – é citado por Duns Escoto sob a forma

---

<sup>136</sup> Aristoteles Latinus, *Analytica Posteriora* I, c.4, pág 196: “Et dicimus quod universale est predicatum de omni subiecto et essentiale ei et per quod ipsum primum est. Et cum universalis sit hec proprietas, tunc est necessarium subiecto.”

<sup>137</sup> cf. Stephen D. Dumont, *L'univocité selon Duns Scot* in *Philosophie* 61 (1999), pág 29: “Puisque seul un attribut universel commensurable a une connexion nécessaire envers son sujet, lui seul est l'objet d'une connaissance proprement scientifique.”

<sup>138</sup> *Theoremata* T3, n.5: “si singularitas est entitas aliqua, et ideo possibile est, quod sit ratio agendi, sive producendi propriam similitudinem, et si possibile, igitur et necesse quia natura non est libera, prius natura ipsa erit ratio gignendi; igitur species eius prius imprimetur”

reduzida: *Ad hoc est auctoritas Avicennae I Metaphysicae cap. 5: «Ens et res sunt quae primo imprimuntur in anima prima impressione»*<sup>139</sup>. Na proposição imediatamente a seguir, o Doutor Subtil explica a razão da supressão da noção de necessidade da listagem das primeiras noções impressas: *et loquitur ibi de impressione habituali*<sup>140</sup>. A *coloratio* do enunciado de Avicena destaca a necessidade enquanto razão formal do *habitus* científico: é supérfluo dizer que a necessidade é uma das primeiras noções impressas da alma – pois, tudo o que for um primeiro comum, é impresso no intelecto segundo a regra da necessidade. O conceito é produzido por (de)formação do contingente que existe *in rebus* – aí o intelecto pode considerar à parte o simples que subjaz ao composto, tal como o género é virtualmente diferente da sua diferença actual<sup>141</sup>, considerando *ex parte rei* o núcleo racional permanente do disforme<sup>142</sup>.

Se o comum antecede o composto enquanto noção originária, a universalidade é condição de possibilidade do objecto<sup>143</sup> – o necessário habita o contingente possibilitando-o. É o universal incompleto que primeiramente se oferece ao intelecto enquanto inteligível em potência. O pensável não é somente o núcleo de racionalidade que habita no seu exterior, mas a condição do próprio objecto. Um conceito não pode, então, ser produzido senão sob a razão da universalidade, ainda que esta não se inclua na sua razão formal. Todo o objecto é, assim, determinado por duas razões formais distintas – uma interior à sua própria razão formal: o seu atributo essencial; a outra exterior enquanto razão da sua possibilidade. A quididade é razão formal do conhecimento porque, como é razão da possibilidade do objecto, determina já a possibilidade da relação uniforme entre pensável em potência e ciência em potência. Posteriormente, habitará a memória como inteligível em acto enquanto *habitus* científico – determinando aí o conceito ao modo da universalidade. Enquanto a operação da inteligência deve, sempre, comportar anexa uma relação ao objecto, a determinação da possibilidade do objecto deve fazer o percurso da

---

<sup>139</sup> *Lectura* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.81

<sup>140</sup> *idem*

<sup>141</sup> *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.3, n.107: “Ista compositio realitatum – potentialis et actualis – minima est, quae sufficit ad rationem generis et differentiae”

<sup>142</sup> *De Primo Principio* 3, n.30: “Nulla enim difformitas perpetuatur nisi in virtute de alicuius permanentis quod nihil est sucessionis, quia omnia sucessionis sunt eiusdem rationis”

<sup>143</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.1, n.350: “ergo universalitas, quae est propria condicio obiecti in quantum obiectum, praecedit actum intellectus vel intelligendi”

exterioridade para o interior da razão. E é porque todo o objecto é determinado pela razão da sua possibilidade, que o interior sempre deve tender para o exterior. A memória, porque detém a regra da possibilidade do objecto, é a presença da exterioridade no interior da racionalidade. Mas a possibilidade de uma coisa, e consequentemente do seu objecto, reside no seu ser possível, enquanto produzida no *esse secundum quid* no interior da regra eterna<sup>144</sup>. A possibilidade de uma coisa reside na compossibilidade das suas razões formais, tal como a impossibilidade de uma outra resulta da impossibilidade de duas razões formais que, por si só antes da composição, poderiam ser possíveis<sup>145</sup>. A possibilidade do objecto, para além da compossibilidade das suas razões formais, é ainda determinada pela compossibilidade com a universalidade. E a compossibilidade, enquanto regra de produção originária interior à regra eterna, representa o eterno no interior do conhecimento finito – logo a eternidade é condição de possibilidade do conceito. A ciência que pensa o pensável, pensa-o enquanto pensa as Ideias divinas. As Ideias são os próprios objectos enquanto conhecidos<sup>146</sup> – o ser objectivo é o *esse secundum quid*. E é o *esse obiectivum* que move o intelecto finito ao conhecimento da verdade certa e sincera, enquanto o *esse obiectivum* eterno é condição de possibilidade do objecto<sup>147</sup>. O *esse obiectivum* é a razão da produção de todo o factível, de tudo o que é um outro em relação a Deus. As Ideias são, por isso, entidades positivas e distintas contendo as suas próprias razões formais, ou seja, todo o cognoscível positivamente distinto tem uma Ideia própria e, na medida em que são objectos cognoscíveis distintos de Deus, podem ser conhecidas por outro

---

<sup>144</sup> *Ordinatio* I, dist.43, q. unica, n.9: “ante omnem productionem rei ad extra, res habet possibile esse, quia <...> rem produci in esse intelligibili non est rem produci in esse simpliciter”

<sup>145</sup> *ibid*, n.16: “impossibile simpliciter” includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent duas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa ‘producta’ se ipsi formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis”

<sup>146</sup> *Reportata Parisiensia* I, dist.36, q.2, n.31: “ut cognita sunt a mente divina, in qua sunt objective”

<sup>147</sup> *Ordinatio* I, dist.36, q.unica, n.47: “motio intellectus nostri ‘a quiditatibus intelligibilibus’ reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius ‘esse simpliciter’ illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum (quod est esse movens intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras)”

intelecto que não o divino<sup>148</sup>. Para cada coisa existe, pois, uma Ideia que é a razão da sua produtibilidade. É a Ideia que determina os limites da coisa, distribuindo as razões formais segundo as compossibilidades intrínsecas. E, para cada objecto, existe também uma Ideia – para cada razão formal existe uma determinação eterna do seu limite e da sua possibilidade. Todo o produtivo encontra a sua possibilidade no seu *esse obiectivum* – o pensável é causado pela coisa mas, porque lhe é anterior, pensar o pensável é pensar a possibilidade da coisa; é pensar a verdade do factível enquanto esta brilha no enunciado que determina a compossibilidade das partes formais do respectivo objecto; mas é também, e principalmente, pensar cada razão formal enquanto objecto distinto e como princípio das compossibilidades. O que a razão colhe, assim, no exterior é a racionalidade originária – os objectos contêm a determinação da possibilidade da coisa, e o conceito é o pensamento do objecto.

A mesmidade está então presente na origem – todo o pensar é ciência do objecto originário. A quiddidade é a mesma tanto no singular, como no universal incompleto ou no universal completo<sup>149</sup>, e é ainda a mesma, originariamente, na Ideia. É a Ideia que expressa a determinação da quiddidade à sua unidade originária. Logo, é a Ideia que confere realidade ao conceito, enquanto é expressão da possibilidade da coisa, embora a sua verdade não seja a verdade da essência pois, no *esse intelligibile*, a Ideia somente tem *esse deminutum* e não *esse essentiae* ou *esse existentiae* – a relação de Deus às Ideias é puramente ideal pois, de outro modo, as coisas seriam produzidas duas vezes. No entanto, o que é inteligido a partir de um objecto, enquanto este representa o *esse essentiae* da coisa, não é senão *esse cognitum*. Ou seja, é sempre o mesmo *esse cognitum* que é pensado, quer a intelecção tenha por termo a Ideia, o ser de essência ou o ser de existência<sup>150</sup>,

---

<sup>148</sup> *Reportata Parisiensia* I, dist.36, q.4, n.20: “quodlibet praedictorum, cum sit per se factibile, sive in alio sive absolutum, sive respectivum, aliud tamen a deo, est obiectum cognoscibile distincte ab intellectu divino, quia intellectus alius potest hoc distincte cognoscere, et potest esse obiectum distincte cognoscibile ab intellectu creato; igitur omne tale positivum habet distinctam ideam”

<sup>149</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q.6, n.22: “sed est aliquid unum aliqua unitate priore – scilicet reali – a quo movetur intellectus ad causandum aliquid commune abstractum ab hoc singulari et illo eiusdem speciei magis quam diversarum. Aliter universale esset fictio solum.”

<sup>150</sup> *Lectura* I, dist.36, q.unica, n.26: “dico quod res ab aeterno non habuit esse verum essentiae vel existentiae, sed fundat relationem idealem secundum esse deminutum, quod habuit ab aeterno (quod est esse verum, distinctum contra esse essentiae et esse existentiae, sicut patet ex VI *Metaphysicae*): sicut si ponatur quod ego fuissem ab aeterno et quod ab aeterno intellexissem rosam, ab aeterno tunc intellexi rosam secundum esse suum essentiae et secundum existentiae;

pois a intelecção comporta sempre uma relação anexa ao objecto. Deus conhece as Ideias de modo secundário, na medida em que estas são conhecidas de modo equívoco a partir do conhecimento unívoco da essência divina, enquanto esta é o primeiro objecto do conhecimento divino<sup>151</sup>. Mas, ao conhecer no ser inteligível todas as entidades específicas factíveis, Deus conhece por uma intelecção particular a perfeição de uma entidade comum, enquanto a entidade específica expressa uma perfeição de uma intelecção comum do ente. Logo, ao conhecer todos os factíveis segundo a razão do *esse cognitum*, Deus conhece todas as quiddidades do ente, todas as entidades possíveis<sup>152</sup>. A indiferença da quiddidade, da qual resulta a sua unidade originária, é aqui absoluta. O objecto é absoluto: a mesma razão formal causa sempre o mesmo conceito, independentemente da sua densidade ontológica<sup>153</sup>.

A *coloratio* é o método do conceito. Produzir um conceito novo é determinar um comum por uma razão formal que ainda não tinha entrado em composição com esse comum. Ou seja, é trazer uma razão formal outra para um conceito que a tradição já pensava, mas não ainda com a expressão outra que a *coloratio* lhe adiciona. É seguindo este método que Duns Escoto pode *colorare* a necessidade, enquanto uma das primeiras noções impressas em Avicena, adicionando-lhe a razão do conhecimento habitual. Aí, o sentido do conceito devém outro: de primeira noção a partir da qual as conseqüentes são explicadas, o conceito de necessidade

---

et tamen non habuit esse nisi cognitum, – sicut si modo rosa omnino nihil esset, intelligo rosam et secundum esse essentiae et existentiae, et tamen neutrum habet. Unde terminus intellectionis est esse essentiae vel esse existentiae, – et tamen illud quod obicitur intellectui, tantum habet esse deminutum in intellectu.”

<sup>151</sup> *Ordinatio* I, dist.36, q. unica, n.39: “videlicet quod intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principjata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequivoca, – et ita magis principjata quam ut primi obiecti, quia sic est principjata quasi ratione formali obiectiva univoca.”

<sup>152</sup> *Reportata Parisiensis* I, dist.36, q.2, n.9: “Quaelibet entitas specifica dicit perfectionem respectum respectu communis intellectionis entis, et unumquodlibet addit aliquam perfectionem entitati in communi; igitur quaelibet dicit rationem intelligibilitatis in particulari; igitur intellectus divinus cognoscens omnia per se intelligibilia sub ratione, qua sunt intellegibilia, cognoscet omnes quidditates entium.”

<sup>153</sup> a expressão ‘densidade ontológica’ assume-se, aqui, como termo não-técnico, uma vez que o texto escotista não obriga, neste contexto, à utilização de um termo técnico, pois a variação de densidade ontológica é excluída da metafísica virtual porque esta, como se verá, é um saber anterior à realização efectiva.

enquanto noção primeira devém princípio de inteligibilidade – torna-se no próprio *habitus* científico.

O exemplo mais conhecido, e também o mais explícito, da *coloratio* é a *coloratio* da *ratio Anselmi*. Diz Anselmo no *Proslogion*: aquilo do qual se pensa que nada maior do que ele se pode pensar, não pode deixar de existir, pois a existência é maior do que aquilo que existe somente no intelecto. Logo, se aquele conceito existisse somente no intelecto, o maior existiria fora da mente, e aquele conceito já não seria o conceito daquilo do qual nada maior se pode pensar<sup>154</sup>. À prova da existência de Deus de Anselmo, o Doutor Subtil adiciona-lhe o princípio da não-contradição. A razão formal do maior não determina, por si só, o ente à existência, a não ser que a composição das duas razões formais não seja contraditória. A razão outra que chega com a *coloratio* da *ratio Anselmi* é o princípio segundo o qual tudo o que existe tem de ser possível. Depois da determinação do ser quiditativo pela racionalidade intrínseca à possibilidade, conseqüente ao princípio da não-contradição, torna-se possível a determinação do *esse existentiae*<sup>155</sup>. Ou seja, a racionalidade é o núcleo intrínseco da existência porque toda a quididade tem um conceito que a exprime<sup>156</sup>. A diferença entre um conceito

---

<sup>154</sup> Anselmo de Cantuária, *Proslogion*, c.2 in *Obras Completas de San Anselmo*, vol. I, B.A.C., Madrid 1952: “Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.”

<sup>155</sup> *De primo principio*, c.4, n.79: “Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo», cogitatio sine contradictione, «maius cogitari non potest» sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim tunc duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum. Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur Deus, primo de esse quiditativo <...> Ultra de esse existentiae”

<sup>156</sup> cf. Gilles Deleuze, *Le Pli – Leibniz et le Baroque*, ed. Minuit, Paris 1988. Particularmente a interpretação de Deleuze do Princípio da Razão Suficiente de Leibniz (cap. 4, págs 55-78), onde é enunciada a seguinte equação: Princípio da Razão Suficiente=Tudo tem uma razão=Tudo tem um conceito. Também em Duns Escoto, porque tudo tem uma razão de produtibilidade, tudo tem um conceito, porque tudo tem uma Ideia, enquanto regra eterna que descreve a possibilidade da coisa. No entanto, não se pode aí falar de um Princípio da Razão Suficiente com a carga teleológica que este adquire em Leibniz, pois na metafísica leibniziana toda a essência se deve concretizar como existente. Em Duns Escoto, somente serão existentes os inteligíveis que a vontade divina decidir produzir no *esse existentiae*.

real e um conceito nominal reside no facto pelo qual, a partir do segundo, se pode duvidar da possibilidade da coisa, enquanto, no conceito real, a possibilidade decorre das propriedades das coisas, as quais a manifestam<sup>157</sup>. À definição nominal de Anselmo, Escoto adiciona a razão *sine contradictione*, o que descreve a possibilidade metafísica do ente infinito<sup>158</sup>.

A *coloratio* é, assim, a produção de alteridade no seio da ciência, enquanto esta tem como fundo a mesmidade da Ideia. O outro irrompe no seio do mesmo por causa da infinitude dos inteligíveis – é sempre possível a um intelecto finito, que no entanto tende para o infinito, pois o intelecto pode apreender a totalidade dos inteligíveis, produzir novos conceitos a partir do mesmo fundo devido à infinitude deste. É sempre a imitabilidade da essência do ente infinito que se repete no conceito depois de se expressar, enquanto participado, na Ideia<sup>159</sup>, mas segundo uma infinitude de razões exemplares – a alteridade repete, pois, a mesmidade originária. A *coloratio*, enquanto é o produzir de um conceito outro sobre um conceito já existente, como é o caso da *coloratio* da *ratio Anselmi*, é o método do pensamento *in via*, uma vez que integra a tradição colectiva que precede o novo conceito<sup>160</sup>.

### 3.4. as coordenadas de certeza

As coordenadas de certeza são o lugar do encontro entre o conceito e o não-saber no que diz respeito à causalidade material. A causa material, enquanto substrato, do conceito é a certeza, pois todos os termos de um enunciado devem ser conhecidos distintamente. A causa material é aqui tomada no seguinte sentido: enquanto posta uma coisa se segue outra necessariamente, tal como nas premissas de um silogismo que constituem a causa material da conclusão. Porém, na verdade,

---

<sup>157</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, ed. Henri Lestienne, Paris 1975, §24: “j’appelle definition nominale, lorsqu’on peut encore douter si la notion definie est possible <...> mais lors que la propriété donne à connoistre la possibilité de la chose, elle fait la definition réelle”

<sup>158</sup> Étienne Gilson, *Jean Duns Scot...*, pág 167

<sup>159</sup> *Reportata Parisiensia* 1, dist.36, q.2, n.10: “Deus perfecte cognoscit suam essentiam, quae est entitas per essentiam participabilis, non participativa; ergo cognoscit omnem modum participabilem, quo sua essentia est participabilis; igitur cognoscit omnia imitantia suam essentiam, secundum enim talem, et talem imitationem ipsius participant ipsam; ergo cognoscit omne ens per participationem.”

<sup>160</sup> cf. Étienne Gilson, *ibid*, pág 167

posta uma coisa não se segue imediatamente a outra – é necessário que as premissas sejam pelo menos duas<sup>161</sup>. Tal como as premissas de um silogismo, as coordenadas de certeza são duas: o conhecimento dos princípios e das conclusões; impossibilidade de uma regressão ao infinito mesmo nos contingentes.

O contraditório não pode entrar como formalidade na produção de um conceito. Aí, o conceito incluiria partes formais que se destruiriam mutuamente pela sua repugnância formal<sup>162</sup>. Em vez de um conceito, o intelecto disporia de dois que entrariam em contradição. O conceito segue a entidade, e como o ‘um’ é uma das propriedades convertíveis com o ente, todo o conceito tem de ser unívoco, ou seja, tem de respeitar o princípio de identidade<sup>163</sup>. Deste modo, o intelecto que produz um conceito pela composição dos termos apreendidos, possui a causa necessária da conformidade da produção conceptual pois, os termos dos princípios conhecidos por si, possuem uma identidade tal que um inclui necessariamente o outro. A adequação da composição aos termos é a verdade do conceito, enquanto conexão ou coordenação necessária dos termos pois, dada a evidência da inclusão, da percepção, pelo intelecto, dos termos resulta necessariamente a conclusão verdadeira<sup>164</sup>. O intelecto não pode errar ou permanecer na aparência no que diz respeito à percepção dos primeiros princípios, pois é impossível que uma razão

---

<sup>161</sup> Aristoteles Latinus, *Analytica Posteriora* II, c.11, pág 262: “Quod est quia causa que est causa per intentionem yle non est cum assumitur propositio una, sed cum assumatur ad minus due propositiones inter quas est unus terminus medius”

<sup>162</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1. q.4, n.231: “oppositum primii principii non potest in intellectu alicuius venire, scilicet huius «'impossibile idem esse et non esse’, quia tunc essent opiniones contrarie simul in mente»; quod utique verum est de opinionibus contrariis, id est repugnantibus formaliter, quia opinio opinans ‘esse’ de aliquo et opinio opinans ‘non esse’ de eodem, sunt formaliter repugnantibus.”

<sup>163</sup> *ibid*, q.1-2, n.26: “Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem”

<sup>164</sup> *ibid*, q.4, n.230: “termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendit eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio, et etiam causam evidentem talis conformitatis; et ideo necessario patet sibi illa conformitas cuius causam evidentem apprehendit in terminis. <...> Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem istius veritatis.”



formal subsista com a causa do seu contrário formal<sup>165</sup>. O argumento segundo o qual o intelecto pode errar devido a um erro da notícia sensível também não colhe: *Respondeo – quantum ad istam notitiam – quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione*<sup>166</sup>. De facto, o intelecto não pode ter notícia dos simples senão pela experiência sensível. No entanto, uma vez recebidos os termos, o intelecto compõe-nos em conformidade com o seu poder, ou seja, com a espécie inteligível presente na memória enquanto *habitus* científico. E, se dessa composição, emerge uma conexão evidentemente verdadeira, o intelecto dá o seu assentimento segundo a regra da inteligibilidade e não segundo o poder dos sentidos, dos quais provém a notícia dos termos exteriores<sup>167</sup>. O encontro entre o sensível e o conceito acontece na exterioridade, pois o princípio de inteligibilidade é produzido totalmente no exterior, pela relação entre pensável em potência e ciência em potência. O sensível, enquanto disforme, encontra-se com a sua (de)formação, enquanto a espécie representa, por separação, o necessário intrínseco ao contingente; a universalidade enquanto possibilidade do objecto. Há qualquer coisa no experimentado que sempre proporciona uma certeza infalível ao conhecimento. Apesar de a experiência não ser acerca de todos os singulares, mas incidir sobre muitos, algo acontece em muitos que sempre confere ao intelecto a certeza de que, o que assim acontece, é infalivelmente verdadeiro pois, o que acontece em muitos, é o efeito natural de uma causa, e uma causa natural, ou seja, não livre, não pode produzir um efeito que seja ordenado para o seu oposto, ou contrário àquilo para o qual a sua forma está ordenada. Ou seja, à mesma natureza segue-se sempre o mesmo efeito<sup>168</sup>. O que se apresenta necessariamente à experiência é a exterioridade

---

<sup>165</sup> *ibid*, n.232: “Sicut enim impossibile est album et nigrum simul stare, quia sunt contraria formaliter, ita impossibile est simul stare album et illud quod est praecise causa nigri”

<sup>166</sup> *ibid*, n.234

<sup>167</sup> *idem*: “intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia, – et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius.”

<sup>168</sup> *ibid*, n.235: “licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, neque quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus – et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: ‘quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae’; quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminos eius a sensu errante, quia causa non libera non potest procedere ‘ut in pluribus’ effectum non libere ad cuius oppositum ordinatur, vel ad quem ex sua forma non ordinatur. <...> semper istam naturam sequebatur talis effectus.”

da razão, aquilo que não depende da causalidade livre do que intelege, não tendo aí o intelecto nenhuma actividade enquanto sujeito<sup>169</sup>. A verdade da experiência resulta do encontro entre duas exterioridades no interior da parte intelectual da alma: entre o que se apresenta aos sentidos sem o seu concurso e a representação da exterioridade, depositada como *habitus* na memória, que contém virtualmente a totalidade do conhecimento. A necessidade presente na memória precede a liberdade do sujeito, determinando-o inteiramente na experiência da exterioridade.

É pela ausência de actividade subjectiva do intelecto que se pode refutar o cepticismo, ou a posição de Henrique de Gand, enquanto esta é um desvalorizar da espécie inteligível devido à sua proveniência sensível. A experiência do sensível enquanto sensível é experiência do singular, ou seja, experiência do contingente. No entanto, mesmo nos contingentes reside a impossibilidade de uma regressão ao infinito. Nenhum sujeito contém nada a não ser verdades necessárias de si mesmo. Tal como para o predicado necessário o sujeito exclui o seu oposto, também o contrário do predicado contingente é excluído. Mesmo a contingência é ordenada, pois o necessário precede o contingente, enquanto núcleo originário que agrega a disformidade. Porém, isto não quer dizer que de uma causa necessária se siga um efeito contingente, mas sim que o necessário é o que mede o contingente. A ordem na contingência é consequência da sua medição pelo necessário, pois *nulla enim difformitas perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis*<sup>170</sup>. Logo uma primeira proposição contingente tem de ser necessariamente verdadeira. A certeza do que conhece funda-se na certeza de um primeiro contingente que é conhecido pela notícia dos extremos – a certeza na contingência decorre de um princípio, a saber, o de que mesmo a disformidade é ordenada, pois a sucessão somente é tendo um permanente por fundamento. A primeira proposição contingente é, assim, sujeito primeiro, isto é, imediato, de consequentes verdades contingentes ordenadas mediatemente<sup>171</sup>. Deste modo, não existe a possibilidade da aparência na vigília

---

<sup>169</sup> *Collatio* 7, n.22: “intellectus habens demonstrationem alicuius conclusionis sciblis, ita firmiter adhaeret conclusionis veritati, intelligendo ipsam et considerando; quod voluntas non potest facere intellectum dissentire tali conclusioni; ergo intellectus non habet activitatem subiectam”

<sup>170</sup> *De primo principio*, c.3. n.30

<sup>171</sup> *Ordinatio* prologus, p.3, q.1-3, n.169: “nullum subiectum continet nisi veritates necessarias de ipso, quia ad contingens de ipso aequaliter se habet ex se et ad oppositas. Tamen contingentium est ordo, et aliqua contingens est primo vera; et ita subiectum primum multarum veritatum

pois, a notícia dos primeiros termos simples, é o primeiro e imediatamente conhecido na ordem da contingência<sup>172</sup>.

Os princípios e a impossibilidade de os ultrapassar constituem a materialidade do conceito. A certeza é o substrato que, na produção do conceito, deve ser informado por uma razão formal. O substrato é também o sujeito da mudança, ou seja, é possibilidade da *coloratio* – possibilidade da alteridade na mesmidade. Enquanto formável, a matéria é permanente: é primeira, por relação com a forma, na ordem da independência, pois o que informa depende do formável informado – o formável concebe-se primeiramente do que o que informa<sup>173</sup>. O pensável em potência é independente em relação à ciência em acto, *non e converso*. O pensável é o que é possível ser pensado, e somente pode ser pensado o que respeita os primeiros princípios. São os primeiros princípios que agregam o número infinito de inteligíveis segundo uma mesma intensidade, a saber, o *esse possibile*. E é por isso que é possível ao intelecto tender para a intelecção da totalidade dos inteligíveis, enquanto uma totalidade é o que é agregado segundo uma mesma intensidade, não contendo nenhuma parte exterior<sup>174</sup>. Quanto mais intensivo é o poder de uma potência, mais perfeito é. Um mesmo acto de inteligir pode ter uma multiplicidade de objectos ordenados e, quanto mais perfeito for o acto, mais objectos intelecge<sup>175</sup>. Se o poder do intelecto fosse mais extensivo do que intensivo, nem sequer se poderia

---

contingentium potest poni illud de quo primo, id est immediate, dicitur praedicatum primae contingentis (quae est quasi principium in ordine contingentium) vel praedicata plurium primarum contingentium si plures sint primae. Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius, quia primum notum in contingentibus nihil est nisi per intuitionem extremorum; igitur primum intuitibile cui insit praedicatum primae contingentis est primum subiectum omnium veritatum contingentium ordinarum.”

<sup>172</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.238: “Ergo per ipsum, ibi, ‘nos vigilare’ est per se notum sicut principium demonstrationis; nec obstat quod est contingens, quia, sicut est dictum alias <cf. nota precedente>, ordo est in contingentibus, quod aliqua est prima et immediata, – vel esset processus in infinitum in contingentibus, vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria, quorum utrumque est impossibile.”

<sup>173</sup> *De primo principio*, c.2, n.16: “Videtur tamen materia prior secundum independentiam, quia contingens et informans videtur dependere a permanente et informato, quia informanti praeintelligitur formabile.”

<sup>174</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.5, n.6: “quia ‘totum’ est cuius nihil est extra”

<sup>175</sup> *De primo principio*, c.4, n.64: “Idem intellegere potest esse plurium obiectorum ordinarum; igitur quanto perfectior, tanto plurium”

dizer que se inclinava para o conhecimento da totalidade do ente, dada a continuidade discreta na razão da extensividade, na qual as partes se excluem mutuamente, estas não formam, por isso, uma verdadeira totalidade<sup>176</sup>. A mesmidade originária, no que diz respeito à causalidade material, é pois o formável enquanto *esse possibile*, enquanto é substrato das possibilidades que articulam as razões formais no interior da Ideia.

### 3.5. as coordenadas de virtualidade

O objecto como a coisa, para terem consistência ontológica – para possuírem um grau de entidade –, devem ser possíveis. O ser possível é representado no *esse obiectivum*, enquanto é conhecida no ente infinito a determinação da possibilidade da essência. Antes da sua produção efectiva, a possibilidade de uma quiddidade é conhecida pela articulação possível das suas razões formais no *esse secundum quid*. Como a razão primeira de uma quiddidade – a sua produtibilidade – habita no intelecto divino, e como o *esse obiectivum* é sempre o mesmo – quer seja representação do *esse essentiae* ou do *esse existentiae*, ou ainda representação no *esse possibile* do produtível –, o intelecto finito tem por objecto a Ideia que é originariamente presente no intelecto infinito. A verdade(=possibilidade) de um objecto é, então, vista *in regulis aeternis*.

As coordenadas de virtualidade descrevem a relação do conceito na sua relação com o pensável segundo a perspectiva da causalidade eficiente. A causa eficiente é o objecto que move o intelecto ao conhecimento. E, como a verdade é uma das propriedades convertíveis com o ente, é o objecto enquanto verdadeiro que move o intelecto, ou seja, é o objecto enquanto possível. O objecto no seu *esse possibile* é o objecto *in regulis aeternis*. O ‘in’ – enquanto designa o *esse obiectivum* – pode ser tomado quadruplicamente, e cada uma dessas dobras corresponde a uma coordenada de virtualidade, a saber, o ‘in’ como num objecto próximo; como no que contém um objecto próximo; naquilo em virtude do qual um objecto próximo move; como num objecto remoto<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> *Quaestiones Quodlibetales*. q.5, n.8: “Totius quidem, quia licet totum infinitum actu in quantitate nulla parte sui nec etiam parte quantitatis talis careret, tamen quaelibet pars esset extra aliam, et sic totum esset ex imperfectis.”

<sup>177</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.261: “dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod

Nos objectos presentes no *esse intelligibile*, estão contidas todas as verdades que lhes dizem respeito, não somente nas composibilidades intrínsecas, mas também nas relações com outros objectos. O intelecto que os pensa, vê nos objectos como em enunciados as conexões e as coordenações verdadeiras. As verdades necessárias são, assim, conformes ao seu objecto como a um exemplar, enquanto representam um objecto secundário no intelecto divino<sup>178</sup>. A causalidade exemplar é um modo metafórico de exprimir a causalidade eficiente, pois esta não representa uma razão distinta da razão da eficiência: a arte faz parte do género da causa eficiente – o que produz cria segundo um modelo de inteligibilidade<sup>179</sup>, ou seja, de acordo com a verdade da Ideia. E, a verdade que é contemplada na Ideia, é inteligida segundo o poder (*virtute*) do objecto. Mas a verdade é o que é dito de uma regra eterna, pois o *esse possibile*, enquanto não é ainda propriamente criação, é eterno. Porém, porque o *esse obiectivum* não representa uma quiddidade mas a sua possibilidade, a eternidade enquanto verdade do objecto é uma eternidade *secundum quid*. Mas, mesmo tendo somente *esse deminutum*, a eternidade é condição de todo o existente segundo a sua quiddidade ou natureza própria<sup>180</sup>, ou seja, segundo a composibilidade das suas partes formais. E, como não há diferença entre o *esse essentiae* e *esse existentiae*, pois não se pode conhecer o que existe, se não se possuir um conceito daquilo do qual se conhece o seu *si est*<sup>181</sup>, e porque um conceito real, ao contrário de um nominal, mostra sempre a realidade existente, dizer que a eternidade é

---

veritatis infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest ly ‘in’ accipi obiective, et hoc quadrupliciter: vel sicut in obiecto proximo, vel sicut in continente obiectum proximum, vel sicut in eo virtute cuius obiectum proximum movet, vel sicut in obiecto remoto.”

<sup>178</sup> *ibid*, n.262: “omnia intelligibilia actu intellectus divini habent ‘esse intelligibile’, et in eis omnes veritates de eis relucunt, ita quod intellectus intellegens ea et virtute eorum intellegens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias.”

<sup>179</sup> *Lectura I*, dist.36, q. unica, n.19: “causa exemplaris non est alterius rationis a causa efficiente, <...> quod ars reducit ad genus causae efficientis; <...> exemplans igitur – in quantum est exemplans – non habet aliam causalitatem quam efficiens, immo exemplans est efficiens”

<sup>180</sup> *Lectura I*, dist.3, p.1, q.3, n.192: “essentiam lapidis vel alterius rei, quae secundum esse intelligibile semper fuit aeterna, aeternitate tamen ‘secundum quid’, quia aeternitas est propria condicio alicuius existentis secundum propriam naturam”

<sup>181</sup> *Ordinatio I*, dist.3, p.1, q.1-2, n.11: “Nec <...> est distinguendum de cognitione ‘quid est’ et ‘si est’ <...> Numquam enim cognosco de aliquo ‘si est’, nisi habeam aliquem conceptus illius extremi de quo cognosco ‘esse’”

condição do existente segundo a sua natureza própria, é o mesmo que dizer, simplesmente, a eternidade é condição de todo o existente<sup>182</sup>.

O objecto presente na memória do viador, enquanto disposição para a ciência, contém virtualmente a eternidade enquanto sua condição – pois a eternidade da Ideia é uma eternidade *secundum quid*, e não uma eternidade actual. Assim, nesse objecto o que pensa não vê a relação da eternidade *secundum quid* à eternidade do ente infinito, porque não vê a relação à essência divina, mas vê no objecto a sua verdade – enquanto é o objecto secundário do intelecto divino que move o intelecto do viador – por investigação das suas razões formais<sup>183</sup>, o que é tornado possível pela unidade do *esse obiectivum*.

As regras eternas encontram-se escritas no livro eterno, isto é, produzidas no *esse intelligibile* no interior do intelecto divino. O intelecto contempla, assim, o objecto como naquilo que o contém, a saber, no ente eterno e imutável. O *esse obiectivum* é sempre contemplado na luz eterna, mesmo que esta não seja inteligida. A verdade do objecto é sempre inteligida, mesmo que não se tenha uma representação do sumamente verdadeiro<sup>184</sup>. É por mais uma coloração de um enunciado agostiniano que Duns Escoto encontra a sua formulação exacta. Enquanto em Agostinho, a memória era o lugar da eternidade, presença a si da alma na medida em que, aí, se move como na plenitude da presença<sup>185</sup>, a memória, em

---

<sup>182</sup> por esta razão, na *Ordinatio* (obra posterior à *Lectura*), Duns Escoto suprimiu a segunda parte do enunciado, exprimindo-o no mais breve *'aeternitas' est condicio existentis – Ordinatio I, dist.3, p.1, q.4, n.262*

<sup>183</sup> *Lectura I, dist.3, p.1, q.3, n.192*: “illa obiecta secundaria, ut obiciuntur intellectui divino, sunt lux quaedam sive luces et incommutabiles et aeternae et illa eadem obiciuntur intellectui viatoris <...> Et ideo viator videt essentiam lapidis, quae respectu intellectus divini est incommutabilis et aeterna, non tamen videt ut aeterna est et incommutabilis respectu intellectus divini, quia non videt relationem eius ad intellectum divinum ratione cuius habet incommutabilitatem; et videt in tali obiecto veritatem obiecti, et omnium quae virtualiter continentur in eo, per investigationem rationis circa tale obiectum.”

<sup>184</sup> *Ordinatio I, dist.3, p.1, q.4, n.263*: “intellectus divinus continet istas veritates quasi liber. sicut illa auctoritas Augustini dicit, *De Trinitate XIV cap. 15* (quod ‘istae regulae scriptae sunt in libro lucis aeternae’, id est in intellectu divino in quantum continet istas veritates), et licet ille liber non videatur, videntur tamen illae veritates quae sunt scriptae in libro illo primo. Et eatenus posset dici ‘intellectus noster videre veritates in luce aeterna’, hoc est in libro illo sicut in continente obiectum.”

<sup>185</sup> Agostinho de Hipona, *De Trinitate, XIV, c.15, n.21*: “Domini autem Dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: sed sicut numquam non erit, ita numquam

Duns Escoto, é o lugar da eternidade virtual. A razão formal que faz produzir um conceito outro é a da mesmidade do *esse obiectivum*. No entanto, há um argumento que pesa do lado do enunciado estritamente agostiniano: se o intelecto não intelege as verdades tal como existem no intelecto eterno, mas sim virtualmente, porque o intelecto não intelege pelo intelecto divino, como por um meio, que vê as verdades na eternidade *secundum quid*, não se pode dizer que o objecto tem o seu ser na luz increada como num intelecto cognoscente<sup>186</sup>.

A esta objecção responde a terceira das coordenadas de virtualidade: o 'in' enquanto naquilo em virtude do qual um objecto próximo move. Os objectos secundários do intelecto divino somente têm *esse secundum quid*. Nenhuma operação real se pode dirigir precisamente (*praecise*) a um ente *secundum quid*, em virtude do poder deste. Logo, a Ideia somente pode mover o intelecto finito pelo poder do intelecto infinito, que é *esse simpliciter*, pelo qual, igualmente, as Ideias têm *esse secundum quid*. O intelecto dispõe da Ideia enquanto esta contém virtualmente a eternidade – mas o que move o intelecto segundo a razão da eternidade não é a Ideia, porque esta não pode dispor de poder para mover o intelecto. O que move o intelecto é o que contém a eternidade *secundum quid*, ou seja, o intelecto divino – que é como que uma causa próxima que move o objecto próximo<sup>187</sup>. Ao produzir os inteligíveis no *esse intelligibile*, o ente divino confere-lhes uma razão de objecto=X, atribui-lhes *rationem obiecti*. Assim, o intelecto intelege na luz eterna como na causa do objecto em si, sendo, posteriormente, as

---

non erat. Et ubique totus est: propter quod ista in illo vivit, et movetur, et est: ideo reminisci eius potest.”

<sup>186</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.4, n.264: “Si enim non videmus istas veritates ut sunt in intellectu divino (quia non videmus divinum intellectum), quomodo dicemur ‘videre in luce increata’ ex hoc quod videmus in tali ‘luce aeterna secundum quid’ in luce increata sicut in intellectu cognoscente?”

<sup>187</sup> *ibid*, n.265: “illa ut sunt obiectum secundarium intellectus divini non habent ‘esse’ nisi secundum quid; operatio autem aliqua vera, realis, non competit alicui praecise ‘enti secundum quid’ virtute sui, sed si aliquo modo competit sibi, hoc oportet esse virtute alicuius cui competit ‘esse’ simpliciter; igitur istis obiectis secundariis non competit movere intellectum praecise nisi virtute ‘esse’ intellectus divini, quod est ‘esse’ simpliciter et per quod ista habent ‘esse’ secundum quid. Sic ergo in ‘luce aeterna increata’ sicut in obiecto proximo videmus, sed in ‘luce aeterna increata’ videmus secundum tertium modum, sicut in causa proxima, cuius virtute obiectum proximum movet.”

razões objectivas que movem o intelecto ao conhecimento do objecto<sup>188</sup>. O pensável é o que é causado por um ente infinito, enquanto este o contém virtualmente. O pensável enquanto Ideia não é um ente concreto – contingente – mas a necessidade do ente; a regra do objecto: aquilo que o ente deve vir a ser<sup>189</sup>. O pensamento da Ideia não depende do livre-arbítrio do ente infinito, pois o acto de inteligir os inteligíveis pelo intelecto divino é anterior a todo o princípio causal para o exterior. E, porque os produz antes do acto de vontade como causa, o intelecto divino como que co-opera (*videtur cooperari*) imediatamente com os inteligíveis no seu efeito natural. O contingente é posterior ao *esse obiectivum*. A apreensão das possibilidades entre as notas de uma Ideia é, para o intelecto divino, natural<sup>190</sup>, ou seja, necessária. A co-operação entre intelecto infinito e *esse obiectivum* desempenham um papel semelhante, segundo a analogia de proporção, à acção concorrencial do intelecto agente com o inteligível em potência<sup>191</sup>. Tal como o intelecto agente, o intelecto divino não é causa activa da intelecção por parte do intelecto finito – o mover é entregue à razão do objecto, tal como acontece com o inteligível em acto. No entanto, é o intelecto agente que opera a transmutação de uma ordem à outra, possibilitando ao inteligível a sua razão de motor. É também em virtude da presença infinita do intelecto eterno que a Ideia pode mover o intelecto finito e, como move somente enquanto é no intelecto eterno, contém a eternidade virtualmente pois, enquanto contém as razões formais da necessidade do ente, contém virtualmente a eternidade enquanto condição de todo o existente.

---

188 *ibid*, n.266: “videmus in luce aeterna sicut in causa obiecti in se: nam intellectus divinus producit ista actu suo in ‘esse intelligibile’, et actu suo dat obiecto ‘esse’ tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem obiecti – per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam.”

189 *Lectura I*, dist.3, p.1, q.3, n.200: “intuemur in regulis aeternis non qualis est animus, quod est contingens, sed qualis debet esse animus, quod est necessarium. Unde in regulis aeternis cognoscuntur necessaria, et non illa contingentia.”

190 *Ordinatio I*, dist.3, p.1, q.4, n.268: “Et sicut intellectus ut prior actu voluntatis producit obiecta in ‘esse intelligibili’, ita ut prior-causa videtur cooperari illis intelligibilis ad effectum eorum naturalem, scilicet ut apprehensa et composita causent apprehensionis conformitatem ad se. <...> causante illos terminos in ‘esse intelligibile’ naturaliter.”

191 *ibid*, n.266: “Et quod proprie posset dici intellectum nostrum ‘videre in luce quia luce est causa obiecti’, apparet per simile, quia proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa vel faciens obiectum in actu suo vel virtute cuius obiectum movet vel utrumque.”



A verdade do objecto pode ainda ser conhecida como num objecto remoto. Conhece-se perfeitamente um objecto quando este é conhecido na relação à sua causa. Conhecer um objecto na sua relação ao primeiro ente é conhecer a sua verdade, enquanto no primeiro ente não pode residir mistura alguma de não-verdade<sup>192</sup>, pois o ente infinito é o primeiro princípio dos inteligíveis, bem como o fim último das coisas práticas. Assim, o intelecto do viador pode reconduzir todo o objecto ao primeiro princípio, e deste modo entender na luz eterna como num objecto conhecido<sup>193</sup>. Porém, de um objecto remoto o intelecto somente dispõe de uma representação imperfeita, isto é, de um vestígio. A imperfeição é aqui dita não segundo a razão da espécie e do indivíduo, mas segundo a razão da parte e do todo. Ou seja, a representação imperfeita é uma imagem da parte enquanto se dispõe de um vestígio do todo, sendo a imagem da parte uma representação perfeita<sup>194</sup>. Conhecer a verdade como num objecto remoto é conhecer distintamente a parte, isto é, as razões formais do objecto, enquanto esta é uma imagem de parte da totalidade conhecida remotamente como um vestígio. O objecto move enquanto é imagem de parte da essência do ente infinito, segundo a razão de imitabilidade daquela essência<sup>195</sup>. O ente infinito causa o pensável e o pensável exprime obscuramente a essência do ente infinito. Obscuramente enquanto exprime aquela não plenamente mas parcialmente<sup>196</sup>. O pensável é o lugar opaco entre a luz e o que pensa.

---

<sup>192</sup> *ibid*, n.277: “Hoc modo sincera veritas cognosci dicitur, quia per illud cognoscitur quod est tantum veritas, non habens aliquid permixtum non-veritatis, quia per primum ens, a quo cognito sumuntur principia sic cognoscendi”

<sup>193</sup> *Lectura I*, dist.3, p.1, q.3, n.195: “intellectus viatoris potest videre sinceram veritatem in luce aeterna sicut in obiecto cognito, reducendo omnia speculabilia in ipsum sicut in primum principium speculabilium, et omnia principia practica reducendo in ipsum sicut in principium practicum.”

<sup>194</sup> *Reportata Parisiensia I*, dist.3, q.3, n.1: “Quamvis ‘vestigium et imago’ differunt per hoc, quod ‘imago’ perfecte repraesentat, et ‘vestigium’ imperfecte; hoc tamen non est secundum rationem speciei et individui, sed penes hoc, scilicet secundum rationem totius et partis; quia quod est vestigium totius est imago partis.”

<sup>195</sup> é um enunciado de Mateus de Acquasparta que ajuda a conhecer a razão escotista, se se suprimir desse enunciado o que não pode entrar no enunciado escotista, a saber, a doutrina da iluminação especial. A proximidade é no entanto manifesta – Mateus de Acquasparta, *Quaestiones de Cognitione*, q.2, pág 235: “vestigium dicitur comparationem ad Deum ut ad principium causativum; similitudo dicitur comparationem ad Deum sicut ad donum infusum; ergo imago, quae medium tenet, dicitur comparationem ad Deum ut ad obiectum motivum.”

<sup>196</sup> *cf. ibid*, pág 234: “Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam vel rationes ideales, et cernit quodam modo eas. non ut obiectum quietans, terminans et in se ducens, sed ut

### 3.6. diferenciar o indiferenciado

Os quatro géneros de causalidade podem ser agrupados somente em dois géneros superiores, a saber, o da causalidade extrínseca e o da causalidade intrínseca. No primeiro encontram-se a causalidade eficiente e a causalidade final, porque exteriores ao efeito causado; no segundo a causalidade formal e a causalidade material, que não são propriamente causas porque partes do causado<sup>197</sup>. A causalidade final não é senão uma razão metafórica da causa eficiente, pois o que move como fim amado move efectivamente – produz uma forma na matéria<sup>198</sup>. Como a forma é um efeito da causalidade efectiva, e como desta faz parte a razão da causalidade final, pois o que produz age de acordo com um fim, os quatro tipos de causalidade podem se ainda distribuir, de outro modo, por dois grupos segundo o acto e a potência, residindo no primeiro os tipos relacionados com a eficiência<sup>199</sup>, e sendo o segundo grupo ocupado somente pela causalidade material, enquanto parte potencial do efeito. Os princípios são a matéria do conceito, enquanto premissas de um silogismo que concorrem para formar um termo médio, ou seja, um conceito. Enquanto determinam a possibilidade do objecto pela articulação das compossibilidades, são o próprio pensável em toda a sua indeterminação como o puramente determinável. Determiná-lo é adicionar-lhe uma razão formal que produz um objecto distinto. Produzir um conceito é diferenciar o pensável: é diferenciar o indiferenciado. Mas a diferença, porque determina o indeterminado, além do conceito distinto, traz sempre anexa uma relação ao obscuro, ao indiferenciado<sup>200</sup> – ao pensável enquanto zona opaca do seu operar.

---

objectum movens et in aliud ducens; non ut objectum visionis, in quo defigatur rationantis aspectus, sed ut objectum motivum et rationem videndi; non plene, sed ex parte; non in sua claritate, sed in quadam obscuritate, quia necdum est plene deiformis.”

197 *Theoremata*, t.19.1a, n.1: “*Quattuor sunt genera causarum: materia, forma, finis et efficiens.*! Nota, materia et forma sunt principia intrinseca, et partes causati, et ita nullius simplicius sunt tales causae; finis et efficiens extrinseca et sunt cuiuslibet alterius a Deo”

198 *De primo principio*, c.2, n.11: “finis movet metaphorice ut amatus, ideo efficiens efficit formam in materia”

199 *Ordinatio* I, dist.3, p.3, q.2, n.414 *textus a Duns Scotus cancellatus*: “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)”

200 *Ordinatio* II, dist.3, p.1, q.7, n.242: “negatio inclusa in nomine ‘differentiae’ non tantum confundit terminum ‘huius’ relatione confuse et distributive, sed etiam illud quod specificat differentiam, ut in quo notatur esse differentia: haec quippe confunditur (quantum ad negationem inclusam in hoc nomine ‘differentia’), quia si Socrates differt a Platone in albedine, non est idem sibi nec in hac albedine nec in illa.”



## 4. A METAFÍSICA VIRTUAL

### 4.1. A característica essencial da metafísica virtual

Embora Deus e a criatura não convenham em nenhuma realidade comum, podem mover formalmente o intelecto a um mesmo conceito unívoco, a saber, o conceito de ente<sup>201</sup>. A possibilidade de duas quiddidades, que formalmente não incluem nenhuma realidade uma da outra, causarem um mesmo conceito unívoco – conceito que inclui uma e outra segundo uma mesma razão pensável – é a característica essencial de uma metafísica virtual. Se pode haver pensabilidade num conceito comum a duas quiddidades, as quais não convêm em nenhuma realidade, é porque a metafísica virtual é a ciência do pensável causado pelo objecto, enquanto essa pensabilidade é anterior à sua realização efectiva. A metafísica virtual instala-se no espaço obscuro do pensável. Como o *esse obiectivum* mantém a sua mesmidade tanto no *esse possibile*, como no *esse essentiae* ou no *esse existentiae*, a coisa contém virtualmente a pensabilidade da sua possibilidade. A metafísica virtual é conhecimento da possibilidade das quiddidades, enquanto a possibilidade é determinação da essência de uma coisa. O ente é primeiramente dividido em infinito e em finito<sup>202</sup>. Deus e a criatura não convêm em nenhuma realidade comum, pois o finito é o que é contraído pela predicação categorial e é, assim, intragenérico, enquanto o infinito excede toda a realidade genérica. A nota comum é a pura possibilidade de ser: *ens, hoc est cui non repugnat esse*<sup>203</sup>. A metafísica virtual é o pensamento de um objecto enquanto pensável, isto é, daquilo que a coisa contém virtualmente enquanto pensável, ou do pensável causado pela coisa, enquanto a pensabilidade da coisa é a sua possibilidade. O que une duas quiddidades que, genericamente, não incluem nenhuma realidade uma da outra, é o que previamente distingue as partes formais no interior dessas mesmas quiddidades. A distinção é

---

201 *Collationes Oxonienses*, q.4, pág 374: “nulla realitas est communis Deo et creaturae nec tamen intellectus est falsus, quoniam habet univocum conceptum de eis; quia utrumque, tam Deus quam creatura in se realiter bene possit movere intellectum ad huiusmodi conceptum faciendo in eo; nec tamen tum sunt unita in aliqua re.”

202 *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.3, n.113: “Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta”

203 *Ordinatio* IV, dist.8, q.1, n.2

condição da unidade, ou seja, a distinção formal, enquanto distinção virtual das possibilidades no interior do objecto, é o que revela a possibilidade de um conceito neutro unívoco. A neutralidade absoluta do conceito de ente é a sua não-repugnância formal com a totalidade do possível. O neutro é o indiferenciado: o ente, enquanto nota quiditativa da possibilidade de uma entidade, é indiferentemente incluído na totalidade do que é possível. É na produção, pela distinção formal, de um último traço formal comum à totalidade do possível, que se constrói a metafísica virtual<sup>204</sup>. A metafísica virtual é, pois, uma ciência de direito, construída a partir da regra conferida pelo poder das virtualidades do objecto. É o direito especulativo estabelecido pela distinção virtual interior ao objecto, enquanto distinção *ex parte rei*, que coloca o indistinto como fundamento de toda a distinção possível. O obscuro é condição de possibilidade do distinto, mas é, no entanto, a distinção que produz o indiferenciado como fundo da ciência. Porém, esta produção é exigida pela necessidade da metafísica, enquanto ciência da totalidade do ente. É o movimento histórico do encontro com a ciência que é determinado pela necessidade metafísica e não o contrário, pois a história das impressões da consciência não se pode sobrepor à conexão necessária dos termos. O indiferenciado é necessariamente anterior à diferença, tal como o indistinto é necessariamente anterior à distinção pois, o que distingue, opera a partir de um fundo indistinto: a distinção exprime sempre a indistinção enquanto sua possibilidade. E, como o direito especulativo da ciência reside na conformidade à regra do poder das virtualidades do objecto, o indistinto, enquanto fundamento da ciência, não pode deixar de ser um indistinto virtual.

#### 4.2. metafísica virtual e metafísica semiótica

Num campo oposto ao da metafísica virtual, encontra-se a metafísica semiótica – a que parte dos signos manifestados pelas coisas, enquanto o signo pode tomar o lugar da coisa identificando-a. A primeira é uma metafísica do conceito, enquanto a segunda se funda no juízo de analogia. O signo é a manifestação de uma substância

---

<sup>204</sup> embora a distinção formal não seja uma inovação de Duns Escoto, pois era já comum a todo o movimento agostiniano do século XIII – cf. P. Eprhem Longpré, *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, ed. Société et Librairie S. François d'Assise, Paris 1924, págs 239-256 –, é um novo operar através da distinção formal, na sua aplicação na produção de uma última formalidade quiditativa, que permite a construção de uma metafísica virtual.

– das operações que esta realiza – enquanto acto de ser<sup>205</sup>. O pensamento semiótico não pode ultrapassar o acto de ser, porque não pode ultrapassar o que se manifesta como signo<sup>206</sup>. Condicionado pelo juízo de analogia, o conceito joga aí um papel subalterno: é uma forma plana atribuída, tanto equivocadamente, como analogamente ou univocamente, pelo juízo a um signo segundo a sua proporção e «sem alterar a natureza do conceito». A metafísica semiótica – a metafísica de Tomás de Aquino<sup>207</sup> – jamais se pode afastar da imagem, na medida em que é esta que contém o signo. A partir do sensível, o intelecto constrói aí relações análogas entre os inteligíveis<sup>208</sup>. Segundo a proporção, o conceito de ser é atribuído de um modo ao ser imparticipado (*purum esse*) e de uma maneira análoga ao acto de ser (*actus essendi*) participado.

A metafísica virtual é estritamente um pensamento do ente enquanto ente, ou seja, do ente segundo a sua entidade<sup>209</sup>. O conceito de ente não denomina o que tem a existência actual como realização efectiva, é antes o sujeito do ser possível: *ens, hoc est cui non repugnat esse*. E, é enquanto é aquilo ao qual não repugna ser, que pode incluir duas realidades que nada têm em comum, porque lhes é anterior enquanto possibilidade do *esse*. A razão falsa é da ordem do não-ente<sup>210</sup>: um conceito falso é a definição de uma quimera, de um impossível. O impossível não

---

<sup>205</sup> cf. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, ed. Vrin, 3ª ed., Paris 1994, págs 52-53

<sup>206</sup> *ibid*, págs 53-54: “toutes les fois qu’une possibilité se réalise, dans une ordre quelconque et d’une manière quelconque, il y a acte, et par conséquent il y a être, c’est cela qu’il faut comprendre, et il faut bien que comprendre cela nous suffise, car la pensée ne saurait aller au-delà.”

<sup>207</sup> mas também a metafísica que subjaz ao pensamento fenomenológico contemporâneo em geral – cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, ed. Gallimard, Paris 1943, pág 11: “La pensée moderne a réalisé un progrès considerable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent.”

<sup>208</sup> Étienne Gilson, *Jean Duns Scot ...*, pág 101: “La doctrine thomiste de l’analogie est avant tout une doctrine du jugement d’analogie. C’est en effet grâce au jugement de proportion que, sans en altérer la nature, on peut faire du concept une usage tantôt équivoque, tantôt analogique, tantôt univoque. Dans une telle noétique, où le concept reste inséparable de l’expérience sensible don’t l’intellect humain l’abstrait, il n’y a pas de espoir qu’aucune manipulation lui fasse «représenter» l’être intelligible. <...> On ne pense jamais sans image même ce dont il ne peut y avoir d’image et c’est pourquoi le jugement d’analogie cherche à poser, à partir du sensible qui nous est représentable, des rapports correspondants entre des intelligibles qui ne le sont pas.”

<sup>209</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q. 1, n.78: “entis in quantum ens, id est, entis secundum suam entitatem.”

<sup>210</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* V, c.29, pág 113: “Oratio vero falsa quae est non entium, in quantum falsa, unde omnis oratio falsa diversi ab eo cuius est vera”

é uma propriedade do ente. O não-possível é precisamente o que é excluído do ente: o *esse quiditativum*, ou o ser segundo a sua entidade, é aquilo cuja razão não é em si falsa<sup>211</sup>. O ‘enquanto’ que determina o enunciado ‘ente enquanto ente’, não é reduplicativo mas especificativo: enuncia o sentido do ente na metafísica, isto é, o ente enquanto possível, pois tudo o que tem uma quiddidade ou essência agrega as suas partes de acordo com a não-repugnância formal: o ente é a primeira nota da compossibilidade das razões formais de uma essência. O não-falso é o possível: aquilo que é dotado de *esse obiectivum* no *esse possibile*. O que inclui contradição é um não-ente – a entidade estende-se a todo o que não inclui contradição: tanto ao pensado no intelecto, como ao ente concreto<sup>212</sup>. O ente enquanto sujeito da existência possível é o que causa o pensável. Esta nota de não-contradição, ou último traço quiditativo da coisa, porque pode ser pensada, deve poder causar um conceito distinto. E, para que o conceito possa ser produzido, a distinção formal tem de estar contida virtualmente na coisa. O conceito virtual não é puramente mental porque é produzido pelas distintas virtualidades da coisa.

Na metafísica semiótica o ser é predicado da existência actual: um ente é o que tem o ser, ou seja, é a substância enquanto subsiste na sua existência em acto<sup>213</sup>. No entanto, a existência actual é contingente. Logo, de acordo com o enunciado aristotélico segundo o qual não existe ciência do contingente, o conceito de ser não pode fundar a ciência. O ente enquanto ente deve, então, ser considerado como efeito, embora contingente, de um primeiro necessário o qual se situa no exterior da metafísica, fundando-a<sup>214</sup>. Como ciência do signo, a metafísica semiótica toma o ente na sua forma restrita de aplicável analogamente ao signo, segundo a relação a um primeiro análogo, que é puro ser ou puro acto de existir, estando a necessidade

---

211 *Quaestiones super libros Metaphysicorum* VI, q.4, n.10: “esse quiditativum – scilicet quod ratio eius non est falsa in se”

212 *Quaestiones Quodlibetales*, q.3, n.9: “Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam antitatem extra considerationem intellectus.”

213 Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.-R. Cathala, Turim-Roma 1964, lect. 1, n.2419: “ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit.”

214 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, ed. B.A.C., 5ª ed., Madrid 1994, I-II, q.66, a.5 ad 4: “ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”

da relação entre a substância e o seu acto de existência actual no exterior da ciência. O *ens communis* somente participa dessa relação necessária.

### 4.3. necessidade, univocidade e distinção do conceito de ente

A metafísica virtual é uma ciência do pensável: conhece por conceitos e não por juízos de atribuição. O ente não é o atribuível no juízo, mas o concebível enquanto possibilidade de uma quiddidade<sup>215</sup>. E, enquanto o conceito é o núcleo de uma demonstração, pois é o conceito que, enquanto termo médio do silogismo, permite a união de duas premissas, tem de conter uma marca da necessidade requerida para a possibilidade da ciência. O conceito tem de ser comuníssimo, e não restritivamente comum. O enunciado ‘todo o possível é um ente’, porque todo o ente é produzido no *esse possibile*, contém essa marca de necessidade<sup>216</sup>. O ente, enquanto última formalidade da coisa, é determinação universal da possibilidade. E, para fundar uma demonstração, além da marca da comunidade, o conceito de ente tem de ser unívoco. Essa é mesmo a definição de univocidade: o poder de servir como termo médio a um silogismo, ou seja, o ser suficiente para excluir a contradição<sup>217</sup>. E, como o que exclui a contradição é o ente, o ente é a própria essência da univocidade. Porque o ente o determina enquanto essência, todo o conceito unívoco é metafísico e todo o conceito metafísico é unívoco. Embora opere de acordo com a funcionalidade lógica, o conceito de ente não é lógico, pois, «do ponto de vista da lógica pura», o conceito de ente é sempre equívoco, não existindo aí nada que possa unir o ente infinito e o ente finito, a substância e o acidente<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.3, n.11: “Et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet conceptibile quod non includit contradictionem”

<sup>216</sup> Allan B. Wolter, *The transcendentals and their function...*, pág 68: “The notion of actual existence (as we experience it) does not contain any such necessary element, but the notion of possible existence does contain an element of necessity.”

<sup>217</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.26: “univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.”

<sup>218</sup> Étienne Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, pág 145: “Du point de vue de la logique pure, l’être d’une substance n’a rien de commun avec celui d’un accident”



Um conceito somente devém conhecido quando resolvido em todas as suas partes formais, ou seja, quando nada intrínseco ao objecto é ignorado<sup>219</sup>. Todo o conhecimento quiditativo deve parar num primeiro comum<sup>220</sup> sob pena de uma resolução ao infinito, pois qualquer coisa de primeiramente concebível habita sempre uma essência<sup>221</sup>. O primeiro comuníssimo concebido é o ente, pois sempre se pode duvidar, no interior de uma coordenação predicamental, de um qualquer conceito quiditativo, mas nunca se pode duvidar, no interior de uma razão verdadeira, do conceito de ente<sup>222</sup>. Na experiência do viador perante o conceito nominal de Deus, existe sempre uma primeira certeza de uma primeira nota essencial do conceito. Antes de se saber se o conceito é finito ou infinito, criado ou incriado, tem-se a certeza que é um ente. Logo, como o intelecto do viador está, no interior da coordenação, certo deste conceito e duvidoso de outros, o conceito de ente é distinto e unívoco<sup>223</sup>. A certeza advém da evidência do sujeito incluir o predicado, pois toda a razão verdadeira inclui o ente enquanto nota da sua possibilidade. A distinção provém da não inclusão, no conceito de ente, dos subsequentes conceitos no interior da coordenação predicamental. A primeira nota, enquanto traço quiditativo originário, deve ser *simpliciter simplex*. A univocidade é a consequência da neutralidade do conceito de ente – se se pode abstrair do finito e do infinito, é porque mantém a univocidade de sentido quer entre em coordenação com um ou com outro. A coordenação deve ser sempre reconduzida a um primeiro unívoco: o primeiro cognoscível que funda a ciência primeira – a metafísica. A unidade da metafísica depende da unidade do seu sujeito. Logo, deve existir somente um primeiro quiditativo comuníssimo como última formalidade quiditativa de um conceito. É impossível que exista mais do que um conceito comuníssimo quiditativo. Se fossem dois, ou um incluiria de algum modo o outro – o que conduz de novo a

---

219 *Theoremata*, t.8.4: “*Omne illud et solum illud perfecte concipitur, cuius nihil latet.*”

220 *ibid*, t.13, n.7: “*Quiditative resolvendo ad unum primum conceptus status erit.*”

221 *ibid*, t.8.7: “*Aliquid primo et perfecte concipi.*”

222 *ibid*, t.13, n.7: “*Est autem iste conceptus communissimus <...> et est entis. Cum certitudine namque de isto, potest stare dubitatio de quocumque conceptu alio quiditativo*”

223 *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.27: “*omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.*”

um primeiro –, ou seriam primeiramente diversos e, aí, um determinaria o outro, mas o que determina já não é quiditativo mas qualitativo<sup>224</sup> pois, o que diferencia, é sempre um outro exterior à quididade. Todo o conceito composto uno por si, como todo o composto uno por si, deve incluir acto e potência: as coordenadas formais e as coordenadas materiais. A análise conceptual deve encontrar, na coordenação, o absolutamente material e o exclusivamente actual. Ou seja, a análise de um conceito não-simplesmente simples deve sempre encontrar dois conceitos absolutamente simples que se excluem, na medida em que um é somente determinável, e o outro somente determinante. O conceito somente determinável é o conceito de ente – é a materialidade do conceito: o substrato de toda a predicação possível, aquilo que é dito *in quid*<sup>225</sup>. O conceito absolutamente determinante é o conceito de diferença última, e constitui-se como coordenada formal do conceito<sup>226</sup>. Ente e diferença última são conceitos *primo diversa*<sup>227</sup> – um é exclusivamente *quid* e o outro exclusivamente *quale*.

A ciência primeira tem por objecto os maximamente cognoscíveis ou primeiras noções impressas: aqueles que, segundo o enunciado de Avicena, não se dão a conhecer por nada mais conhecido do que eles próprios. A metafísica é ciência do ente enquanto ente e das suas consequências<sup>228</sup>, respectivamente das propriedades

---

224 *Theoremata*, t.13, n.8: “*Tantum est unus conceptus quiditativus comunissimus. /Quia si duo, uterque in quolibet alio includetur; aut igitur alter in altero: et tunc alter non communissimus <...> aut neuter in alio, et tunc unus determinabilis alter determinans <...> et ita tantum alter quidatativus.*”

225 *Super universalialia Porphyrii Quaestiones*, q.19, n.2: “*Praedicari in quid est praedicari essentiam per modum essentiae. Hoc convenit generi, quia genus accipitur a parte materiali et ideo praedicat essentiam per modum substantis, quia est modus essentiae*”

226 idem: “*accipitur a parte formali et ideo praedicat essentiam per modum informantis et qualeficantis*”

227 *Ordinatio I*, dist.3, p.1, q.3, n.133: “*sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. <...> oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus ‘tantum determinabilis’ est conceptus entis, et ‘determinans tantum’ est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius.*”

228 *Quaestiones super libros Metaphysicorum I*, prologus, n.17: “*maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens.*”

internas e das propriedades externas do ente enquanto ente. As propriedades internas são constituídas por tudo o que pertence ao ente enquanto conceito. As propriedades externas designam as paixões (*passiones entis*) que provêm do exterior para o qualificar – conceitos *simpliciter simplex* que não incluem o ente quiditativamente.

Explicar um conceito é desdobrar todas as suas partes conceptuais, de modo a que nenhuma destas permaneça ignorada, assim como mostrar todas as possibilidades entre as partes. Porém, explicar um conceito *simpliciter simplex* é fazê-lo entrar em composição, para que, pela análise posterior, se possam deduzir as suas propriedades internas. As propriedades internas do conceito de ente são a univocidade, o facto de ser uma *intentio prima*, a pura determinabilidade, ser *simpliciter simplex*, ser constituído por uma só nota quiditativa e o seu carácter não-genérico<sup>229</sup>, a partir do qual se mostrarão as paixões do ente.

Todo o conceito metafísico é unívoco. No entanto, isso somente acontece porque o conceito de ente, enquanto origem da metafísica é unívoco. Porque é determinação originária da possibilidade, o ente é a própria essência da univocidade. O unívoco é o que exclui a contradição no silogismo e o ente, enquanto é a nota da possibilidade da coisa, é o que mantém a contradição na sua exterioridade. O conceito de ente estende-se à totalidade do possível, por isso pode ser predicado *in quid*, e mantendo a univocidade de sentido, do criado e do incriado. Demonstrar que o conceito de ente é unívoco é provar que se pode abstrair sempre uma última nota quiditativa de todo o conceito composto e que, se o intelecto do viador pode ter dúvidas em relação ao que entra em composição com o ente, jamais pode ter dúvidas em relação ao conceito de ente porque este é uma *intentio prima* – melhor: é a primeira de todas as primeiras noções<sup>230</sup>. E, como o conceito de ente é a noção originária, a metafísica é, conseqüentemente, a ciência primordial. Por ser a noção mais comum, o ente não dá a conhecer a sua definição. Contudo, isso não quer

---

<sup>229</sup> a lista é apresentada por Robert Prentice em *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De primo principio*, págs 18-55, com algumas diferenças: por exemplo, em vez de pura determinabilidade, Prentice apresenta “emptiness”, fazendo deslizar a pura determinabilidade para o interior da característica *simpliciter simplex*. No entanto, a pura determinabilidade deve ocupar um lugar à parte e, até, mais associável à noção de vacuidade do que à noção de simplesmente simples, pois esta noção tipifica também o puramente determinante.

<sup>230</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.124: “Ens enim in quantum ens, communius est quocumque alio conceptu primae intentionis”

dizer que não tenha uma essência, pois tudo o que é tem essência – o ente tem essência porque é predicado *in quid* de outros<sup>231</sup>. Numa metafísica do conceito, não existe diferença entre *esse essentiae* e *esse existentiae*, ou entre o *quid est* e o *si est*. O conhecimento não é a partir da manifestação de um signo, mas da determinação das possibilidades das partes formais, sendo que um conceito adequado mostra a existência do objecto. Assim, nunca se sabe se um objecto é sem conhecer simultaneamente a sua quiddidade<sup>232</sup>.

#### 4.4. a produção do conceito de ente

A demonstração da univocidade do conceito de ente não podia deixar de aplicar a *coloratio* enquanto método do conceito. Na procura de um primeiro princípio, os primeiros filósofos indicaram sempre um ente. A água como o fogo, antes de serem criados ou incriados, primeiros ou não-primos, são entes. Embora discordando quanto à especificidade do primeiro, os filósofos gregos sempre mantiveram o acordo no ponto essencial: o primeiro princípio é um ente. E, embora os conceitos inferiores ao ente fossem, como primeiros, sucessivamente recusados, foi possível conservar dentro da razão do primeiro o conceito de ente pois, o que quer que seja a sua quiddidade, o ente predicar-se-á sempre *in quid* do primeiro<sup>233</sup>. Simultaneamente, a *coloratio* pode verificar que o conceito de ente mantém o sentido tanto num primeiro como num não-primos. Mas, se a *coloratio* é o trazer de uma nova razão formal para o interior de uma composição, como pode a *coloratio*

<sup>231</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q.1, n.75: “Tamen quodlibet habet quid; tum quia habet essentiam; tum quia alius non praedicaretur in quid de aliquo.”

<sup>232</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.11: “Nec <...> est distinguendo de cognitione ‘quid est’ et ‘si est’, quia in proposito quaero conceptum simplicem, de quo cognoscatur ‘esse’ per actum intellectus componentis et dividitatis. Numquam enim cognosco de aliquo ‘si est’, nisi habeam aliquem conceptus illius extremi de quo cognosco ‘esse’; et de illo conceptu quaeritur hic.”

<sup>233</sup> *ibid.*, n.29: “quilibet philosophus fuit certus, illud quod possuit primum principium, esse ens, – puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. <...> Et tali dubitanti si fieret demonstratio concludens vel destruens aliquem conceptum inferiorem, puta quod ignis non erit ens primum sed aliquod ens posterius primo ente, non destrueretur ille conceptus primus sibi certus, quem habuit de ente, sed salvaretur in illo conceptu particulari probato de igne, – et per hoc probatur propositio, supposita in ultima consequentia rationis, quae fuit quod ille conceptus certus, qui est ex se neuter dubiorum, in utroque istorum salvatur.”

ser o método de demonstração de um conceito *simpliciter simplex*? Exactamente no sentido em que, para demonstrar, a *coloratio* deve produzir o conceito. Enquanto é uma noção primeira, o conceito de ente habita a memória como um *habitus*. Como disposição originária para a ciência é *habitus* científico<sup>234</sup>. No entanto, somente se torna *habitus* científico quando conhecido adequadamente – somente aí o intelecto dispõe permanentemente do seu objecto na memória. Anteriormente, o intelecto somente dispõe de um *habitus* confusamente conhecido. O conceito de ente que se inclui na noção de água, por exemplo, como primeiro, não é um conceito distintamente conhecido, mas também não se pode dizer que o seja confusamente pois, sendo o conceito de ente *simpliciter simplex*, ou é adequadamente conhecido, ou não é conhecido de todo. O *habitus* nominal que o intelecto dispõe, antes da formação adequada da ciência, inclui um pré-conhecimento do conceito de ente, porque o ente é incluído *in quid* no conceito de tudo aquilo que é<sup>235</sup>. O pré-conhecimento do conceito de ente não é ainda *habitus* científico – o conceito de ente unívoco e distinto deve, pois, ser produzido enquanto *habitus* científico. Ao provar, pela análise, que o conceito de ente se pode abstrair do criado e do incriado, mantendo sempre o mesmo sentido, a *coloratio* mostra uma característica do conceito de ente outrora desconhecida, a saber, o ser predicado univocamente *in quid* do primeiro e do não-primeiro – logo todo o primeiro (no sentido em que uma proposição universal não depende da quantidade dos indivíduos designados sob o termo universal) é um ente. O conceito de ente, enquanto noção primeira, arrasta consigo uma certeza fundadora porque imediata<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> *Theoremata*, t.13, n.7: “unum obiectum primum intellectus, et primi habitus scientifici.”

<sup>235</sup> Por isso, na ciência originária, não é necessário um inquirido sobre a existência do seu sujeito. Este impõe-se simultaneamente com a origem do conhecimento, enquanto é sempre previamente conhecido – *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.17: “nota quod subiectum primae scientiae simul praecognoscitur: ‘quid’ dicitur per nomen et ‘si est’ et ‘quid est’. Quia nulla scientia de suo subiecto primo quaerit ‘si est’ vel ‘quid est’, ergo vel omnino non est quaeribile, vel tantum in scientia priore; prima nulla est prior; ergo de eius primo subiecto nullo modo est quaeribile ‘si est’ vel ‘quid est’.”

<sup>236</sup> cf. Olivier Boulnois, *Analogie et Univocité selon Duns Scot: la double destruction* in *Les Études Philosophiques*, 3/4 (1989), pág 356

#### 4.5. a decisão da metafísica e o conceito de ente infinito

Na 1ª questão do livro 1 das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, para, no discurso escotista, uma indecisão sobre a metafísica a adoptar. De um lado está a hipótese de Averróis: o conhecimento começa na física onde se prova, pela constatação do movimento, a existência de Deus e das substâncias separadas – a metafísica é posterior e tem por sujeito Deus e as substâncias separadas. A outra hipótese é a de Avicena: a metafísica é a primeira ciência porque a mais comum – é ciência do ente enquanto ente. A existência de Deus deve aí ser demonstrada. Ultrapassada a indecisão, Duns Escoto segue o espírito da metafísica de Avicena: *Tenetur ergo Avicenna*<sup>237</sup> – a metafísica, enquanto ciência mais geral, deve poder provar o ser de todos os objectos inferiores ao ente e, conseqüentemente, do ente infinito. Demonstração essa mais perfeita do que a demonstração dentro da física pois, nesta, o conceito de Deus mais perfeito que se pode atingir é o conceito de primeiro motor, o qual não passa de um conceito relativo ao móvel. Pelo contrário, a metafísica pode atingir um conceito mais perfeito, a saber, o conceito de primeiro ente – conceito absoluto, e não relativo, porque requer perfeição infinita<sup>238</sup> pois, o que é absolutamente primeiro em perfeição, excede todo o finito – estando para lá de todo o finito é infinito: aquilo que não pode ser excedido. Para demonstrar a existência do ente perfeito, através das propriedades metafísicas, é necessária uma metafísica que tenha por sujeito um conceito de ente unívoco. Para que seja encontrada uma propriedade do ente infinito, deve-se partir das perfeições na criatura não considerando, na razão formal da perfeição, a imperfeição a que esta está sujeita enquanto propriedade da criatura. Deste modo, atribuir-se-á à perfeição o seu grau máximo de suma perfeição. Este processo supõe um conceito unívoco da razão formal independentemente do seu grau. Como as propriedades metafísicas seguem o ente, enquanto são com este convertíveis, para que seja

---

<sup>237</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* VI, q.4, n.10

<sup>238</sup> *ibid.*, n.4: “perfectissimus conceptus de Deo possibilis physico est ‘primo movens’, possibilis autem metaphysico est ‘primum ens’. Secundo est perfectior: tum quia absolutus, tum quia requirit perfectionem infinitam. Nam primum perfectissimum non est perfectissimum quod non est infinitum. Sed enti non repugnat infinitas. Primum movens respectum tantum dicit, et non necessario ex formali ratione sui requirit infinitam perfectionem.”

possível um conceito de Deus ou qualquer tipo de conhecimento acerca do ente infinito, é necessário um conceito de ente unívoco<sup>239</sup>. Todos os conceitos das perfeições no seu máximo grau, pelo qual não convém à criatura, são conceitos perfeitíssimos atribuíveis a Deus – o conceito descritivo de Deus tem por partes formais todas as sumas perfeições. No entanto, existe um conceito descritivo mais perfeito do que os restantes, a saber, o conceito de ente infinito. O primeiro ente é o ente na sua perfeição absoluta, ou seja, é o sujeito do ser possível no seu máximo grau de perfeição – a infinitude. O conceito de ente infinito descreve mais adequadamente a simplicidade absoluta de Deus do que o conceito de ente sumamente bom ou do que o conceito de ente verdadeiro pois, enquanto o bom e o verdadeiro são razões formais extrínsecas à razão formal do ente, ao contrário, o infinito designa o modo intrínseco da essência não a fazendo entrar, como acontece com as restantes perfeições, numa quase-composição devido à não-inclusão recíproca das suas razões formais com o conceito de ente, tal como acontece com a intensidade da brancura e a visibilidade da brancura, sendo esta um acidente e a primeira o grau intrínseco daquela entidade<sup>240</sup>. A simplicidade absoluta e o infinito intensivo requerem-se mutuamente, pois a simplicidade absoluta, enquanto um todo, requer um infinito em acto, e o único que o pode suportar é o infinito intensivo. Por outro lado, o infinito intensivo somente é possível enquanto totalidade absolutamente simples em acto. Aristóteles recusara a possibilidade de um infinito

---

<sup>239</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.39: “Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud de Deo. <...> Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis.”

<sup>240</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.58: “dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, – cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‘infinitum’ non est quasi attributo vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinitum ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, – sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‘ens infinitum’.”

em acto, porque somente concebera o infinito quantitativo ou extensivo. O infinito quantitativo é o que pode sempre receber um número ilimitado de partes sem que nunca atinja o seu limite. Mas o que pode sempre receber uma parte, recebe-a enquanto esta é finita e exterior ao recipiente. Logo, a infinitude do que recebe não é senão potencial. O infinito extensivo somente tem a sua razão de infinitude no devir, enquanto recebe sempre mais uma parte, e por isso é um infinito em potência. Porém, ao infinito quantitativo falta-lhe a razão da totalidade, enquanto ao todo nada de exterior pertence, porque a adição é o que sempre provém do exterior. Logo, é um infinito privado da sua própria perfeição porque o perfeito é aquilo ao qual não falta nada que complete a sua razão<sup>241</sup>. No entanto, o Doutor Subtil estabelece um modo segundo o qual é possível dispor de um conceito de infinito quantitativo em acto: em vez de se supor a sucessão das partes do infinito em potência sucessivamente, para construir o conceito de um infinito extensivo em acto, o intelecto deve colocar a possibilidade de uma presença simultânea das partes em vez de uma sucessão infinita. Deste modo, todas as partes integrantes do infinito extensivo habitariam no interior da totalidade, enquanto o todo é aquilo que não pode ser excedido<sup>242</sup>. A possibilidade simultânea de duas extensões é um poder intensivo pois, se na extensividade as extensões se sucedem, na simultaneidade, duas extensões perdem o seu carácter extensivo para devirem puras virtualidades

---

<sup>241</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.5, n.6: “‘infinitum’, secundum Philosophum III *Physicorum*, «est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantumcumque accipientibus, semper aliquid restat accipere»; et ratio est: quia infinitum in quantitate, sicut loquitur Philosophus, non potest habere esse nisi in potentia, accipendo semper alterum post alterum; et ideo quantumcumque accipiatur illud non est nisi finitum et quaedam pars totius infiniti potentialis, et ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum. Ex hoc concludit quod, sicut infinitum habet esse in fieri et in potentia in quantitate, ita non habet rationem totius; quia ‘totum’ est cuius nihil est extra; sed extra illud infinitum, hoc est, extra illud habet esse de ipso, semper est aliquid extra, nec est perfectum quia perfectum est cui nihil perfectionis deest; si isti semper aliquid deest.”

<sup>242</sup> *ibid*, n.7: “commutemus rationem infiniti in potentia in quantitate in rationem infiniti in actu in quantitate, si posset ibi esse in actu. Si enim nunc necessario semper cresceret quantitas infiniti per accptionem partis post partem, sic et imaginaretur omnes partes acceptabiles esse simul acceptas vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia. Et omnes illae partes, quae in infinita successione essent reductae in actum et haberent esse post alias, tunc simul essent in actu conceptae; illud infinitum in actu vere esset totum, et vere perfectum totum, quia nihil sui esset extra; perfectum esset, quia nihil sibi deeseet, immo nihil posset addi secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi.”



intensivas, as quais se encontram virtualmente contidas num simples ponto metafísico, sem espaço nem tempo. De outro modo, as partes manteriam sempre relações de exterioridade recíproca. O infinito intensivo habita no conceito de ente infinito. E, se o ente infinito é a entidade no seu grau mais elevado, o ente infinito não pode ser excedido – a perfeição e a totalidade fazem, pois, parte da razão do infinito intensivo<sup>243</sup>. A intensidade não especifica uma essência como numa composição de acto e potência, ou de género e diferença específica. A intensidade é a denominação do grau de uma essência. Tal como o ente inclui virtualmente as perfeições em si, ou seja, segundo a sua razão própria, o ente infinito inclui virtualmente as perfeições no seu grau máximo, isto é, sob a razão de infinito<sup>244</sup>. Nenhuma formalidade no interior do infinito intensivo é exterior a outra porque todas se encontram virtualmente incluídas na razão de infinitude. Não é somente o todo que contém intensivamente as partes, mas cada parte contém também, intensivamente, o todo. Ao contrário, no infinito extensivo, as partes são sempre extrínsecas nas suas relações no interior do todo, pois cada parte, em razão do todo, necessita de outra para habitar o infinito. O infinito não é aí uma razão própria do que habita no seio da totalidade extensiva. No infinito intensivo, toda a perfeição inclui virtualmente a razão do infinito, pela qual não carece de nada exterior<sup>245</sup>. Porque cada parte contém a totalidade, o infinito intensivo é o que está para além de toda a proporção – logo para além de todo o limite e, por isso, para além de toda a determinabilidade –, excedendo todo o finito<sup>246</sup>.

---

<sup>243</sup> *ibid.*, n.8: “Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitate imaginatae infinitae in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitati excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti.”

<sup>244</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.59: “virtualiter plura includit – sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti”

<sup>245</sup> *Quaestiones Quodlibetales*, q.5, n.8: “Totius quidem, quia licet totum infinitum actu in quantitate nulla parte sui nec etiam parte quantitatis talis careret, tamen quaelibet pars extra esset extra aliam, et sic totum esset ex imperfectis. Sed ens infinitum in entitate sic nihil entitatis habet extra, quia nec eius totalitas dependet ex aliquibus imperfectis in entitate”

<sup>246</sup> *ibid.*, n.10: “Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem vel determinabilem’.”

#### 4.6. o carácter transgenérico do conceito de ente e o modelo da Ideia

Em Aristóteles o ente não pode ser unívoco porque, na metafísica aristotélica – desprovida do conceito de transcendental –, ser unívoco significa ser genérico. O género não inclui a razão da diferença específica. No entanto, as diferenças têm que possuir razão de entidade porque, caso contrário, o género seria contraído para a espécie por um nada. Assim, o conceito de ente não pode ser genérico, pois o mesmo não pode ser diferenciado pelo mesmo<sup>247</sup>. Como é o mais universal, o ente é um conceito vazio – havendo impossibilidade de diferenciar o mais universal, existe também a impossibilidade de o definir. O ente não pode ser sujeito, porque aí seria dele predicado o nada, nem pode ser atributo, porque seria predicado do nada. A solução aristotélica passa, então, pela noção de analogia de proporção. Cada categoria é dita ente segundo uma certa proporção, fazendo, deste modo, variar a noção de ente consoante a sua distribuição categorial. Mas a analogia de proporção de Aristóteles não é a analogia de atribuição de Tomás de Aquino. Na primeira há univocidade do ente no interior de cada categoria. O que primeiramente é dito ser é a substância – no interior da primeira das categorias o ente é distribuído sempre segundo a mesma proporção a toda a substância. É mais uma «analogia com o ser» do que uma analogia do ser, como é na metafísica tomista. Aí, mesmo dentro de uma mesma categoria, o ser é distribuído consoante a perfeição de uma essência. A essência do primeiro ente é a única que possui plena perfeição para poder dispor plenamente da existência. Logo, a essência de Deus é pura existência. A substância da criatura é, por outro lado, composta de essência e existência. A noção de ser varia no interior da categoria<sup>248</sup>.

Para além da impossibilidade aristotélica do ente possuir razão genérica, a metafísica medieval estabelece uma outra, estranha à metafísica de Aristóteles,

---

<sup>247</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* III, c.3, pág 49: “Tot igitur erunt entium principia quot prima genera, quare erunt ens et unum principia substantia; ea namque de omnibus maxime dicuntur existentibus. Non est autem possibile genus existentium unum esse neque unum neque ens; nam necesse differentias cuiusque generis et esse et unam esse quamlibet, impossibile autem predicari aut species de proprium generum differentiis aut genus sine suis speciebus; quare si unum genus aut ens, nulla differentia nec unum nec ens erit.”

<sup>248</sup> cf. Pierre Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de analogie de l'être* in *Les Études Philosophiques*, 3/4 (1989), págs 292-302

pela inclusão no universo dos *speculabilia* do conceito de ente infinito<sup>249</sup>. Estando para além de toda a determinabilidade, o ente infinito não entra na razão de um género, pois o género é sempre potencial – está sempre para a diferença específica. O género entra sempre numa definição como uma sua parte constituinte. Logo, como o ente infinito é absolutamente simples, não pode estar contido num género. O problema não é exterior à metafísica escotista: se o ente é indiferente ao finito e ao infinito deve poder contê-los virtualmente. Logo, o conceito de ente enquanto ente, no seu estatuto de comuníssimo, não pode ser um género. Enquanto o problema da fundação da metafísica tomista é o de encontrar uma unidade científica num sujeito não unívoco, o problema escotista é o de produzir uma univocidade não-générica. Produzir um conceito de ente unívoco, o qual não se limita à realidade genérica, é fundar uma metafísica que pode pensar o maximamente inteligível, fazendo entrar o infinito intensivo no domínio do pensável.

Aristóteles renuncia ao dispositivo da Ideia platónica enquanto princípio gerador separado. O que gera o composto não pode ser uma forma separada, porque o mesmo gera o mesmo<sup>250</sup>. Por outro lado, se o que gera a matéria, enquanto abstracto da forma, for um outro agente para além do que gera a forma, ou o abstracto e a sua forma seriam dois em acto, pois o um somente gera o um, o que é impossível; ou um acto enquanto acto uno seria gerado por dois agentes, o que é absurdo<sup>251</sup>. A Ideia não pode, pois, existir separadamente: o género – que no discurso aristotélico ocupa o lugar da Ideia – não é princípio de geração, estando esse papel reservado aos elementos, mas princípio de definição<sup>252</sup>. Somente existe nas coisas, podendo delas ser abstraído pelo intelecto. E, mesmo tomado enquanto constituinte do conhecimento, aí o género não será princípio de conhecimento mas sim a espécie,

---

<sup>249</sup> inclusão essa que remonta, historicamente, à patrística.

<sup>250</sup> Aristoteles Latinus, *De generatione et corruptione* II, c. 10, pág 74: “Idem enim et similiter habens semper idem innatum est facere”

<sup>251</sup> Averróis, *Metaphysica* VII, com.31, ed. Iuntina, f.85va: “Et si illud, quod generat subiectum formae esset aliud a generante formam, tunc subiectum et sua forma essent duo in actu, quod est impossibile <...> tunc unum actum, secundum quod est unum actum, generatur a duobus agentibus, quod est impossibile”

<sup>252</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* III, c.3, pág 48: “vocis elementa et principia videntur esse ea ex quibus componuntur voces omnes primi, sed non commune vox”; ibid, pág 49: “quodsi cognoscimus unumquodque per definitiones et principia diffinitionum sunt ipsa genera, necesse et diffinitionum principia esse genera.”

pois esta convém equitativamente a todos os indivíduos dos quais é predicada<sup>253</sup>. A última espécie, a qual é predicada imediatamente dos indivíduos, é mais una do que o género. Como a razão de princípio pertence mais ao uno, a espécie é mais princípio de definição do que o género, pois a espécie última tem mais unidade do que o género, que pode ser dividido nas espécies<sup>254</sup>. O conhecimento é o que é adquirido por estabilidade. O universal, enquanto possibilidade da demonstração, é o que há de estável na experiência. A metáfora aristotélica que expressa a estabilidade do universal, é a de um exército que pára para se reorganizar, encontrando aí o seu ponto de equilíbrio<sup>255</sup>. O universal está entre o individual, como o impossível de determinar, e o comum ou geral, enquanto indeterminado, porque demasiadamente extenso. O universal é o limite que gera conhecimento enquanto ponto de equilíbrio<sup>256</sup>. Para além disso, nas coisas hierarquizadas segundo o anterior e o posterior, não é possível que o que lhes é atribuído exista separado delas. As figuras e os números são caracterizados pelo género, mas não existe nenhuma figura em si para além daquela que é abstraída do triângulo e das figuras que lhe são consequentes. Porém, nos indivíduos não há anterior e posterior. Mas, aí, o género não somente não existe em si separadamente, como não é sequer princípio de conhecimento, pois no que há melhor e pior, o melhor é anterior segundo a razão. Como a espécie é mais acto do que o género, tendo por isso mais unidade, é mais princípio de conhecimento do que aquele<sup>257</sup>. Assim, se o mais comum, em

---

<sup>253</sup> cf. Jean-Michel Counet, *L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Duns Scot in Actualité de la pensée médiévale*, ed. J. Follon e J. McEvoy, Lovaina-Paris 1994, págs 306-308

<sup>254</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* III, c.3, pág 50: "Sed si magis principium speciale sit unum, et unum indivisibile, divisibile vero omne sive secundum quantitatem sive secundum speciem, et prius quod est secundum speciem, genera vero divisibilia in species, magis unum ultimum erit praedicatum; non enim est genus homo aliquorum hominum."

<sup>255</sup> Aristoteles Latinus, *Analytica Posteriora*, II, c.19, pág 281: "Verum non venamur eos nisi ex sensu, sicut accidit in duello; nam cum accidit pugnantibus reditio ex vitoria, ita ut redeat unus eorum et stet et veniat alter post ipsum et secundum illud, redit pugna secundum quod fuit. Similiter est forma anime"

<sup>256</sup> cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, ed. Quadrige/P.U.F., 3ªed, Paris 1997, págs 206-211

<sup>257</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* III, c.3, pág 50 "Amplius in quibus et prius et posterius est, non est possibile quod in hiis est aliquid esse preter ea (ut sit prima numerorum est dualitas, non erit numerus aliquis preter species numerorum; similiter autem nec figura aliqua preter species

Aristóteles, não tem unidade suficiente para ser princípio de conhecimento, muito menos para ser princípio gerador. Também segundo o mesmo princípio, o conceito de ente não tem unidade suficiente para poder constituir uma totalidade significativa anterior às categorias, habitando aí segundo o anterior e o posterior.

Porém, segundo Duns Escoto, Aristóteles não provou a impossibilidade da Ideia. Somente mostrou a sua não-necessidade na geração unívoca dos compostos particulares<sup>258</sup>. A Ideia é mesmo necessária na geração equívoca, pois o que age equivocadamente não o faz segundo a tendência natural unívoca, logo necessita de um exemplar a partir do qual produz<sup>259</sup>. A Ideia contém virtualmente a verdade do produtivo, enquanto determina internamente as possibilidades das suas partes formais. A quiddidade mantém a sua mesmidade originária tanto na coisa singular, como no conceito, ou ainda na Ideia. E esta, enquanto exprime a possibilidade da coisa, exprime a verdade da quiddidade. A Ideia não é conhecimento da coisa, mas exprime o pensável causado pela sua possibilidade. Embora o *esse obiectivum* da Ideia não seja conhecimento do que é causado pelo *esse essentiae* ou pelo *esse existentiae*, a representação aí produzida é a mesma que seria produzida a partir do já-realizado no *esse essentiae*, pois a essência da coisa não é mais do que a sua possibilidade. A sua possibilidade é a sua entidade, que mantém no exterior o contraditório – toda a quiddidade possível é previamente produzida no *esse possibile*. Em Aristóteles, o pensável era determinado somente pela última espécie – mas, em Duns Escoto, o pensável é causado pela possibilidade de toda a entidade possível – e aí, o que primeiramente é pensável, é a Ideia. O pensável não é a existência concreta, mas o que é causado pelo sujeito do ser possível. Será o modelo da Ideia que possibilitará a Duns Escoto ultrapassar as aporias aristotélicas da fundação da

---

figurarum; quodsi non horum, sistola et aliorum genera erunt; preter species enim horum maxime videntur esse genera); in individuis vero non hoc est primum et illud posterius. Amplius autem ubi hoc quidem melius illud vero vilis, semper quod est melius prius; quare nichil horum erit genus.”

<sup>258</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* VII, q.11, n.22: “Sed compositum particulare generat compositum particulare, et hoc univoce. Et magis est generatio illa univoca quam esset compositi generati ab idea, igitur non est necesse ponere ideam propter generationem. Tamen non probat quod non sunt possibles, et hoc sonat littera sua.”

<sup>259</sup> *De primo principio*, c.4, n.66: “artifex perfectus distincte cognoscit omne agendum antequam fiat; alias non perfecte operaretur, quia cognitio est mensura iuxta quam operatur”

metafísica como ciência. A aporia aristotélica expressa-se no seguinte enunciado: existe uma ciência do ente enquanto ente; toda a ciência tem por sujeito um género determinado; o ente não é um género<sup>260</sup>. Para além disso, se o ser se pudesse constituir como género, entraria no âmbito do excessivamente comum. O excessivamente comum é o infinito extensivo, o qual o conhecimento jamais pode atingir.

A Ideia contém virtualmente o infinito extensivo, enquanto contém a razão de produtibilidade de todo o factível. O múltiplo enquanto múltiplo não pode terminar um acto de intelecção. No entanto, o múltiplo pode ser conhecido segundo uma certa agregação de ordem – de acordo com um *unum secundum quid*<sup>261</sup>. O *esse secundum quid* é o *esse* da Ideia. Quanto maior a quantidade de objectos à qual se dirige um acto de intelecção, mais perfeito é o acto de intelecção. Mas um acto de intelecção segue sempre o um. Logo, esse mesmo acto, deve conter virtualmente todos os objectos inferiores à unidade *secundum quid*. O problema de Aristóteles residia no facto de um conceito demasiado comum perder o sentido, devido à excessiva extensividade dos objectos. Aristóteles recusa a Ideia porque isso seria admitir um infinito em acto. A aporia, em Duns Escoto, é resolvida através do conceito de infinito intensivo. A Ideia contém intensivamente a extensão dos objectos. Conter intensivamente é conter virtualmente a possibilidade de produzir a totalidade dos objectos simultaneamente. Com a impossibilidade de existir um em si no exterior do anterior e do posterior, a presença virtual do infinito é em Aristóteles impossível, e a presença do infinito extensivo em acto conduz ao absurdo: a diagonal do triângulo conteria actualmente os seus lados – a linha divisível infinitamente em acto, e não em potência, conduziria à vitória dos paradoxos de Zenão de Eleia<sup>262</sup>. A intensidade, em Aristóteles, nunca poderia denominar o modo da substância – o que primeiramente é ente –, porque não existia anterior e posterior no interior da categoria – todas as substâncias eram dotadas da mesma intensidade, o que fazia desta um conceito plano inoperativo. Em Duns Escoto, a relação entre o anterior e o posterior, o infinito e o finito, será

---

<sup>260</sup> cf. Pierre Aubenque, op. cit., pág 222

<sup>261</sup> *Lectura* I, dist.8, p.1, q.3, n.78: “Dicitur quod plura ut plura non terminant unum actum intelligendi, tamen plura ut unum secundum quid possunt”

<sup>262</sup> sobre a presença virtual do infinito na Ideia, cf. J.-M. Counet, op. cit., págs 306-312

transcategorial, pois o infinito é o que está para além de toda a categoria, para além de toda a proporção. Tudo o que seja possível atribuir ao ente infinito será um transcendental, pois um transcendental é o que antecede toda a predicação genérica.

#### 4.7. o primeiro objecto do intelecto

O sujeito da ciência originária é o primeiro objecto do intelecto. Tal como a cor está incluída em todos os objectos da visão, o ente incluir-se-á em todos os objectos do conhecimento. Para produzir o conceito de ente enquanto *habitus* científico, o Doutor Subtil terá, primeiramente, que afastar outras duas formulações no que diz respeito ao primeiro objecto do intelecto, a saber, a formulação do conhecimento como homogeneidade, em Tomás de Aquino, e a contaminação do científico pelo místico, em Henrique de Gand.

No Aquinate, o primeiro objecto do intelecto é a quiddidade da coisa material, porque uma potência deve ser proporcionada ao seu objecto<sup>263</sup>. O que se conhece é a quiddidade que brilha no fantasma, o qual é produzido pela imaginação. O conhecimento humano é um conhecimento intermédio, entre o puramente sensível e o conhecimento angélico. Não é o acto de um órgão, mas o acto de uma faculdade da alma a qual é forma de um corpo. O seu objecto próprio é o que existe numa matéria individual, mas não enquanto matéria individual – é o que desta se abstrai e que tem por resultado a forma representada nas imagens<sup>264</sup>. No entanto, responde Duns Escoto, a hipótese da quiddidade material não pode ser mantida por um teólogo, pois não salvaguarda a hipótese do conhecimento do bem-aventurado<sup>265</sup>. O

---

<sup>263</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.110: “In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto.”

<sup>264</sup> Tomás de Aquino. *Summa Theologiae* I, q.85, a.1, resp.: “Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis <...> Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.”

<sup>265</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.113: “istud non potest sustinere a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscat per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet fidem de anima beata.”

argumento tomista confunde o estado actual da alma com a potência de direito. O objecto primeiro de uma potência é o que é adequado à potência segundo a sua razão, e não o que lhe é adequado *pro statu isto* – não é objecto da visão somente o que se encontra num meio iluminado, mas tudo o que pode causar o visível<sup>266</sup>. Tudo o que pode causar o pensável deve estar incluído no primeiro objecto do intelecto, e o pensável ultrapassa a materialidade. Segundo Duns Escoto, a tese tomista limita a metafísica à física, tornando-se invisível a sua distinção<sup>267</sup>. O conceito é produção de alteridade no seio da mesmidade – não é necessário que a potência e o objecto sejam assimilados no modo de ser. Existe uma necessária heterogeneidade entre a ciência e o pensável, logo entre o objecto e a potência, enquanto se relacionam como motor e móvel. Aí, posicionam-se como dissemelhantes, como acto e potência, que se relacionam entre si disjuntivamente, e são no entanto proporcionados, pois esta proporção requer a dissemelhança dos proporcionados<sup>268</sup>. Porém, o conhecimento faz-se por assimilação: não entre um agente e um paciente, e sim entre um agente e um assimilável<sup>269</sup>. Mas a assimilação dá-se quando o cognoscível passa a conhecido e, essa mudança, provoca também uma transformação na potência, que deixa de se encontrar no seu modo de ser em si, para passar ou ao acto segundo, ou a um outro próximo do acto segundo, encontrando-se num modo de ser outro para além da natureza da potência. Somente aí há mutualidade ou homogeneidade entre a ciência em acto e o conhecido em acto, e isto porque a potência sofre uma transformação na sua natureza pela produção do conceito. No entanto, não se pode dizer que o bronze se assemelha a César em virtude da estátua que o representa. Na posição inicial, o conhecimento é um

---

266 *ibid.*, n.186: “Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu: quemadmodum primum obiectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato a candela, praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura visus.”

267 *ibid.*, n. 118: “ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis transcendens quam physica”

268 *ibid.*, n.120: “Potentia enim et obiectum non oportet assimilari in modo essendi: se habent enim ut motivum et mobile, et ista habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proporcionata, quia ista proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum”

269 *ibid.*, n.121: “operans in operatione cognitiva oportet assimilari obiecto circa quod operatur, quod non est ibi passum sed magis agens et assimilans.”



encontro entre dois dissemelhantes, sendo por isso marcado pela heterogeneidade<sup>270</sup>. O conhecimento que tem por primeiro objecto a quiddidade da coisa material, não é um conhecimento verdadeiramente científico. Limita a ciência ao poder fixo da potência; não estabelece, ao contrário da metafísica escotista, que tem o ente enquanto ente por primeiro objecto, a ciência como encontro entre duas realidades heterogêneas. Em Tomás de Aquino, a alma intelectiva – forma que informa um corpo, uma matéria – somente conhece outras formas informantes. O conhecimento é reconhecimento de si no outro, e não produção do outro no interior da mesmidade originária.

A metafísica de Henrique de Gand é uma metafísica do conceito. E, enquanto o conceito é um universal completo, Henrique é obrigado a recusar a metafísica restritiva de Tomás de Aquino, cujo objecto era o *ens communis*, mas enquanto causado por um ser perfeito que caía fora da região do *ens communis*<sup>271</sup>. O conceito de ente é um comum análogo a Deus e à criatura<sup>272</sup>, sendo que, o que estabelece a analogia dos dois conceitos *a parte rei*, é a dependência da criatura em relação a Deus<sup>273</sup>. Henrique segue o enunciado de Avicena: o ente é uma noção primeira e é o sujeito da metafísica. No entanto, o primeiro conceito não é uno, mas é constituído por dois conceitos diversos que, pela sua demasiada proximidade, no que diz respeito aos traços universais, se confundem num só análogo, por analogia de indeterminação num e noutro<sup>274</sup>. A confusão na semelhança é o que produz o conceito análogo. O conceito de ente comum é a produção de uma unidade a partir de duas realidades que nada têm em comum, pela impotência do intelecto humano em os conceber distintamente. A comunidade é negativa e não positiva. O que torna os dois conceitos

---

<sup>270</sup> *ibid.*, n.122: “Aliud est loqui de modo essendi ipsius potentiae in se, et aliud est loqui de ipsa in quantum ipsa est sub actu secundo, vel dispositione proxima ad actum secundum, qui sit aliud a natura potentiae. <..> est facere fallaciam accidentis et figurae dictionis; – sicut non sequitur ‘aes assimilatur Caesari quia per figuram inductum assimilatur, ergo aes in se habet similem modum essendi modo essendi Caesaris’”

<sup>271</sup> cf. Stephen Dumond, *op. cit.*, pág 42

<sup>272</sup> Henrique de Gand, *Summa Quaestionum Ordinarium* a.24, q.6, f.142V: “commune analogum ad Deum et creaturam”

<sup>273</sup> cf. Stephen Brown, *Avicenna and the unity of the concept of Being in Franciscan Studies*, 25 (1965), pág 123

<sup>274</sup> Henrique de Gand, *op. cit.*, a.24, q.6, f.142V: “quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso utrumque ut unum”

próximos, de modo a que se representem num só análogo, é a indeterminação de ambos. O conceito de ente dito da criatura é privativamente indeterminado – é abstraído da coisa pela não-consideração da sua determinação actual. O conceito de ente dito de Deus é negativamente indeterminado – o conceito afasta tanto a determinação actual como a potencial<sup>275</sup>. O conhecimento progride do mais indeterminado para o mais determinado: a noção primeiramente conhecida é o ente porque é a noção mais indeterminada. Como no conceito de ente se incluem de facto dois conceitos distintos, um deles será o primeiro objecto do intelecto devido à sua maior indeterminação. O conceito negativamente indeterminado é, então, o primeiro a partir do qual se conhecem os restantes conceitos pois, enquanto o conceito privativamente indeterminado representa ainda uma forma material abstraída do fantasma, o ente que é dito de Deus, enquanto atributo universal, é o *ens simpliciter* – o ente por si subsistente<sup>276</sup>. Deus é o primeiro objecto do intelecto: é a *ratio cognoscendi in esse universali* pela qual o intelecto conhece todos os restantes objectos<sup>277</sup>.

A contaminação do científico pelo místico tem por base o princípio segundo o qual, para conhecer a verdade, é necessário um prévio conhecimento do verdadeiro em si subsistente. No domínio ontológico, a contaminação segue o prolongar da tese agostiniana da iluminação especial na tese que coloca Deus como primeiro

---

<sup>275</sup> *ibid*, a.21, q.2, f.125S: “Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu. Verus enim conceptus primo concipiendo esse simpliciter indeterminatum quod ratione suae indeterminationis nihil ponit omnino neque determinat, ut ex hoc nihil sit re commune deo et creaturae positivum, sed negativum solum”

<sup>276</sup> *ibid*, a.24, q.7, f.144H: “indeterminatio duplex est. Quaedam privative dicta. Quaedam negative dicta. Cum enim dicitur hoc bonum, aut illud bonum, intelligitur ut summe determinatum, et per materia et per suppositum. Indeterminatio privativa est illa qua intelligitur bonum ut universale, unum in multis et de multis, ut huius et illius bonum, licet non ut hoc vel illud bonum, quod natum est determinari per hoc et illud bonum, quia est participatum bonum. Indeterminatio vero negativa est illa qua intelligitur bonum simpliciter ut subsistens bonum <...> Ergo cum semper intellectus noster naturaliter prius concipit indeterminatum quam determinatum <...> intellectus noster intelligendo bonum quodcumque in ipso naturaliter, prius cointelligit bonum negatione indeterminatum, et hoc est bonum quod deus est.”

<sup>277</sup> *ibid*, q.8, f.145O: “quod quid est in deo, dupliciter potest esse ratio cognoscendi quod quid est in creatura. Uno modo ut ipsa natura et essentia divina in propria ratione sit ratio cognoscendi quod quid est in creatura. Alio modo ut ipsa sit ratio cognoscendi quod quid est in creatura sub ratione alicuius generalis attributi eius.”

objecto natural do intelecto<sup>278</sup>. Porém, de acordo com as coordenadas de materialidade, ou coordenadas de certeza, da produção do conceito, não é necessária uma presença do verdadeiro em si, pois a verdade reside na conexão do enunciado – na coordenação produzida a partir dos primeiros princípios. A verdade é do domínio do complexo, mas o conceito de ente inclui virtualmente a primeira estrutura complexa pois, na medida em que é determinação da possibilidade, e porque o possível exclui a contradição, o princípio da não-contradição encontra-se contido virtualmente no conceito de ente<sup>279</sup>. O conceito de ente é determinação da verdade do objecto. A primeira estrutura complexa não pode ser, como pretendia Henrique, uma unidade de atribuição por indistinção entre dois conceitos, pois os conceitos são distintos pelas suas razões próprias, as quais são o fundamento da unidade de ordem e de atribuição, porque numa relação os termos devem ser conhecidos previamente<sup>280</sup>. É a própria demonstração da univocidade que refuta a unidade confusa de semelhança: dois conceitos absolutamente simples, como é o caso do ente nas suas indeterminações negativa e privativa, não podem habitar o intelecto a não ser que um e outro sejam conhecidos distintamente – não há erro em relação ao conceito absolutamente simples: ou se conhece ou se ignora. Logo, é impossível a certeza de um conceito absolutamente simples segundo uma razão e a aparência segundo uma outra. Tem de haver um outro conceito absolutamente simples que possui a condição da unidade, porque, de facto, aqueles dois conceitos não podem ser absolutamente simples, pois se dois conceitos habitam no interior de uma certa unidade, têm ainda de ter a razão da sua distinção<sup>281</sup>. A analogia não

---

<sup>278</sup> cf. Camille Bérubé, *Jean Duns Scot: critique de l'«avicennisme augustinisant»* in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, 1968, vol. I, págs 210-211

<sup>279</sup> *Lectura* I, dist.8, p.1, q.3, n.76: “primum complexum est ens vel ‘idem non potest esse simul et non esse’, et non alia complexio facta de Deo aut de creatura”

<sup>280</sup> *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.3, n.62: “ens in Deo et ens in creatura, si sint duo conceptus habentes attributionem, non possunt concipi in quantum habent unitatem attributionis nisi prius natura – vel saltem simul – concipiantur iste et ille in quantum sunt distincti, puta iste sub propria ratione et ille sub propria ratione, quia isti sub propriis rationibus sunt fundamenta unitatis ‘ordinis’ et ‘attributionis’.”

<sup>281</sup> *ibid*, n.64: “Conceptus duo simpliciter simplices non sunt in intellectu nisi uterque sit ibi distincte, quia talis conceptus aut omnino ignoratur aut totaliter attingitur (IX *Metaphysicae* cap. ultimo); ergo de illo non est intellectus certus secundum aliquid, et dubius vel deceptus secundum aliud. Formetur ergo ratio sic: intellectus habet duos conceptus; ergo aliquid sibi patet de utroque conceptu si ‘videntur’ unus; ergo neuter conceptus est simpliciter simplex, ergo non primi diversi et abstractissimi.”

é suficiente à unidade requerida pelo conceito. O conceito é uma composição de partes formais ou um absolutamente simples. Se é um absolutamente simples, tem uma só nota formal e é necessariamente unívoco. Se é uma composição, esta obedece à não-repugnância formal – e, aí, as compossibilidades são determinadas pela possibilidade originária, isto é, pela última nota quiditativa que é o conceito unívoco de ente que, enquanto essência da univocidade, mantém todo o conceito dentro da univocidade. Uma metafísica do conceito, que não seja uma metafísica do conceito unívoco, é uma metafísica impossível.

O primeiro objecto de uma potência natural é-lhe naturalmente ordenado. Deus, enquanto motor, não está naturalmente ordenado ao intelecto finito, mas sim enquanto atributo universal. Mas este atributo universal não pode ser o ente enquanto dito de Deus, mas sim o ente segundo a sua comunidade universal, pois o particular – Deus – é entendido sob a razão do universal – o conceito de ente. E, um particular que é inteligido sob uma razão comum, não pode ser o primeiro objecto do intelecto, estando esse papel reservado àquele comum<sup>282</sup>. O primeiro objecto de uma potência – deve gozar de primazia de adequação em relação a todos os objectos dessa potência – o primeiro objecto do intelecto deve estar incluído em todos os inteligíveis. Deus não tem primazia de adequação pois não se encontra incluído na totalidade dos inteligíveis. Se possui uma certa primazia de adequação, será por virtualidade, na medida em que contém virtualmente todos os inteligíveis por si. Porém, esta primazia não é suficiente para se constituir como primeiro objecto de uma potência pois, enquanto os outros objectos movem o intelecto ao seu conhecimento pela sua própria virtude, a essência divina não move o intelecto ao conhecimento de si e dos outros inteligíveis<sup>283</sup>. A

---

282 *ibid.*, dist.3, p.1, q.3, n.126: “*primum obiectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam: Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi, sicut poni illa opinio <Henrici>; ergo non est obiectum primum nisi sub ratione illius attributi, et ita illud attributum generale erit primum obiectum, vel secundum opinionem illam quam prius tenui, quod Deus non intelligitur nisi sub ratione entis, non habebit naturalem ordinem nisi sub tali conceptu universali. Sed particulare quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum obiectum intellectus, sed magis illud commune.*”

283 *ibid.*, n.127: “*certum est quod Deus non habet primitatem adaequationis propter communitatem, ita quod dicatur de omni obiecto per se intelligibili a nobis. Ergo si aliquam habet primitatem adaequationis, hoc erit propter virtualitatem, quia scilicet continet virtualiter in se omnia per se intelligibilia. Sed non propter hoc erit obiectum adaequatum intellectui nostro, quia alia movent*

contaminação, a nível ontológico, do científico pelo místico assenta no enunciado «nenhum ente participado pode ser conhecido se a sua razão de ente não for conhecida a partir do imparticipado», ou seja, nenhum ente pode ser conhecido se não se conhecer previamente o ente por si subsistente, o que verdadeira e absolutamente é ente. Mas daqui não se deve inferir que o por si subsistente deve ser presente como conhecido em acto, porque aí o enunciado devém falso por intromissão de um quarto elemento no silogismo, o que é estranho à regra da demonstração. O silogismo que expressa o primeiro objecto do conhecimento deve enunciar-se assim: todo o pensamento é conhecimento de um objecto e todo o objecto se apresenta ao intelecto enquanto ente, logo todo o pensamento é conhecimento do objecto enquanto ente. Se se introduzir a necessidade do conhecimento em acto do por si subsistente, aparecerá na conclusão uma especificação que não estava incluída na menor. A cognoscibilidade segue proporcionalmente a entidade, mas não *in cognosci* (a não ser no caso do intelecto divino), pois o ente causa o pensável e não o pensado. Do conhecimento do participado, o intelecto atinge o imparticipado enquanto pensável, não enquanto conhecido em acto, mas enquanto causando o *esse* do ente participado<sup>284</sup>. Ou seja, conhece no ente por si subsistente como num objecto remoto, incluído virtualmente no objecto adequado e primeiro<sup>285</sup>. O ente por si subsistente é incluído nas coordenadas de virtualidade da produção do conceito de ente, em virtude da eternidade que é incluída virtualmente em todo o conceito, enquanto determinação da sua possibilidade ou da sua verdade no *esse possibile*. No entanto, é o poder do objecto adequado que move o intelecto ao conhecimento do objecto remoto, e ao seu próprio conhecimento pois, a não-repugnância formal interior ao objecto enquanto sua verdade, não depende nem da sua essência, nem da sua existência, logo também não depende da sua causa no *esse*.

---

intellectum nostrum propria virtute, ita quod essentia divina non movet intellectum nostrum ad se et ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda.”

284 *ibid*, n.190: “si recte arguatur debet inferri quod ‘nullum ens participatum potest cognosci nisi sit ens ab ente imparticipato’, et non debet inferri quod ‘non potest cognosci nisi per rationem entis imparticipati cogniti’: tunc enim sunt quattuor termini, quia ponitur in conclusione ‘esse cognitum per ens imparticipatum’, qui terminus non fuit in propositione secunda. <...> Ita dico hic quod licet entitas participata concludat de necessitate cognoscibilitatem imparticipatam, et ita participatam habet cognoscibilitatem propter cognoscibile imparticipatum, non tamen ‘cognosci’ per cognoscibile imparticipatum ut cognitum, sed ut causam danter sibi ‘esse’”

285 *ibid*, n.123: “vel remota vel virtualiter inclusa, in idem redit utrumque”

#### 4.8. a diferença absoluta

O ente enquanto noção mais comum e enquanto conceito unívoco é o ente no interior do seu paradoxo, tal como este foi enunciado por Aristóteles: sendo comum a toda a realidade, somente pode ser especificado por algo exterior a esta – somente o nada o pode diferenciar. Porém, ser algo para além do ente, não implica necessariamente ser um nada; o que não é formalmente um ente não é necessariamente um não-ente pela sua razão formal – tal como racional não é por si animal, não se seguindo que seja não-animal pois, não sendo *in quid* animal, não quer dizer que não possa denominar aquela razão formal. Do mesmo modo, a diferença que contrai o ente não é em-si um ente, não sendo também um não-ente, mas uma razão formal outra que o denomina<sup>286</sup>. Um conceito composto uno por si é constituído por um conceito potencial e por um conceito actual. A análise dos conceitos deve atingir um ponto limite, onde somente encontra conceitos absolutamente simples, a saber, o conceito absolutamente determinável e o conceito absolutamente determinante – respectivamente, o conceito de ente e o conceito de diferença última; e estes são conceitos *primo diversa* – a razão formal do somente determinável nada inclui de determinante – é puramente *quid*, e a razão formal do determinante não inclui nenhuma formalidade determinável<sup>287</sup> – é puramente *quale*. O que difere do maximamente comum não tem de pertencer à categoria da

---

<sup>286</sup> *Lectura* I, dist.3, p.1, q.2, n.123: “Iste enim modus arguendi peccat in praedicationibus denominativis, nam ‘rationale non est per se animal, igitur est per se non animal’ non sequitur. Unde sicut ‘rationale’ dicitur animale denominative et non per se, sic illa differentia dicitur ens denominative, non per se primo modo, quia est praedicatio denominativa, et determinans est extra rationem determinabilis.”

<sup>287</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.133: “conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potenciali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius – alioquin non hoc primo esset actus nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitatis, non est primo actus) – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus ‘tantum determinabilis’ est conceptus entis, et ‘determinans tantum’ est conceptus ultimae differentiae.”

contradição. O paradoxo do ente funda-se numa falácia que envolve o conceito de diferença: «a contrariedade é a diferença máxima»<sup>288</sup>. Em Aristóteles, a contrariedade é a perfeição da diferença, porque a diferença é entendida como aquilo que divide um fundo comum – a diferença é alteridade sob uma certa identidade<sup>289</sup>, o que faz da diferença um género da alteridade. E, como a alteridade é uma espécie de oposição, pois o outro é o oposto do mesmo<sup>290</sup>, a diferença é reconduzida ao género superior da oposição<sup>291</sup>. Ou seja, a diferença é, aqui, sempre definida pelo seu outro, não é pois um conceito absolutamente simples porque, além do em si que inclui por si, inclui ainda a razão da oposição. Em Duns Escoto existe um conceito de diferença absoluta que ultrapassa a contrariedade. É um puro denominável que, formalmente, não possui essência, pois o contrário implicaria uma regressão ao infinito na definição. O que não tem quiddidade é o que nunca é por si incluído num sujeito – difere sempre e absolutamente por si e não por relação a um terceiro. A diferença absoluta é a diferença última – é um conceito *simpliciter simplex* somente determinante, o qual não é passível de ser diferenciado, porque é um produto último da análise<sup>292</sup>. É o conceito de diferença absoluta que resolve o paradoxo do conceito unívoco de ente, porque o que difere absolutamente não se inclui por si naquele conceito, nem é um não-ente porque não difere por um outro, mas sim por si. O ente é o conceito maximamente comum e unívoco, mas o ser dito de tudo quanto é pode assumir dois sentidos que se excluem – pode ser dito univocamente pela primazia de comunidade ou pela primazia de virtualidade, pois tudo o que é pensável – tudo o que segue a entidade enquanto possibilidade da coisa – ou inclui essencialmente a razão de ente, ou é contido virtualmente ou

---

288 Aristoteles Latinus, *Metaphysica* X, c.4, pág 192: “est aliqua maxima differentia, quam dicimus contrarietatem.”

289 *ibid*, V, c.8, pág 96: “Differentia vero dicuntur quecumque diversa sunt, idem aliquid entia, et non solum numero sed specie aut genere aut proportione”

290 *ibid*, X, c.3, pág 191: “Et aliud quidem oppositum et idem, quapropter omne ad omne aut idem aut illud”

291 sobre a crítica à noção aristotélica de diferença, cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, ed. P.U.F., 8ª ed., Paris 1996, págs 45-52

292 *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.131: “‘Differentia ultima’ dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quidditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quidditativum habet conceptum.”

essencialmente naquilo que contém a razão de ente<sup>293</sup>. A possibilidade do conceito de ente ser produzido como conceito unívoco, reside na possibilidade de o ente poder ser contraído por uma diferença. A solução do paradoxo radica no facto de o conceito de ente não ser dito *in quid* nem das diferenças últimas, nem das propriedades do ente<sup>294</sup>. A diferença tomada absolutamente é o que é puramente produtor – enquanto em Aristóteles a diferença era sempre reconduzida ao interior de um sujeito, a diferença em Duns Escoto é o que produz o um característico da subjectividade. É a autonomia da diferença que produz um universo ontológico «sobredeterminado» pois, sendo a diferença causa formal porque sempre produtora, todo o um é uma determinação do fundo indeterminado – e porque todo o um é uma entidade positiva, a diferença é também uma entidade positiva, na medida em que é o que determina uma natureza<sup>295</sup>: é a última formalidade – ou última perfeição da forma<sup>296</sup> –, no extremo que qualifica, de uma coordenação predicamental<sup>297</sup>. A diferença última, enquanto realidade do que é um, distingue-se da diferença específica porque não acrescenta nenhuma forma à quiddidade – é simplesmente a

---

<sup>293</sup> *ibid*, n.137: “primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis”

<sup>294</sup> *ibid*, n.131: “ens non est univocum dictum in ‘quid’ de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentis ultimis, nec de passionibus propriis entis.”

<sup>295</sup> *ibid*, II, dist.3, p.1, q.5-6, n.170: “Ergo praeter naturam in hoc et in illo, sunt aliqua primo diversa, quibus hoc et illud differunt (hoc in isto et illud in illo): et non possunt esse negationes <...> – nec accidentia <...> igitur erunt aliquae entitates positivae, per se determinantes naturam.”

<sup>296</sup> é necessário ter bastante cuidado quanto à terminologia a utilizar, porque esta é variável consoante a perspectiva no interior da coordenação predicamental. A diferença última não é uma forma porque não tem nenhuma nota quidditativa, não podendo ser por isso dita segundo o conceito de algo que tem quiddidade – *ibid*, n.188: “Non est igitur ‘ista entitas’ <=entitas individualis=differentia individualis> materia vel forma vel compositum, in quantum quaelibet istorum est ‘natura’”. A diferença somente pode ser dita formalidade, enquanto é formalmente distinta da quiddidade.

<sup>297</sup> a sobredeterminação é um conceito apresentado por Althusser, que tem por objectivo uma tipificação da contradição marxista, não somente como uma pura inversão da dialéctica hegeliana. Enquanto em Hegel a contradição é sempre simples – existe uma contradição principal no interior da Ideia, que não é mais do que a sua autoprodução –, em Marx existe sempre uma infinita dispersão da contradição no interior da superestrutura, produzindo uma infinidade de efeitos, que já não pode ser reconduzida à simplicidade da Ideia. cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, ed. La Découverte/Poche, 2ª ed., Paris 1996, págs 85-128. Em Duns Escoto a diferença é superior à contradição porque é dita somente por si, pois por si não inclui nenhuma nota quidditativa. Assim, o universo ontológico sobredeterminado é o universo que é habitado/produzido pela diferença.



última actualidade da forma<sup>298</sup>. O individual inclui essencialmente o ente. No entanto, os indivíduos Sócrates ou Platão não adicionam nenhuma realidade à sua quiddidade, ou seja, à humanidade – são somente modos da entidade constitutiva da humanidade; qualificações da essência. Platão é um homem, isto é, a humanidade é o seu *quod-quid-erat-esse*. A ‘platoneidade’ é o modo de ser do ser-homem em Platão, mas que não acrescenta nenhuma formalidade àquilo que Platão é. Enquanto é um homem, inclui quiditativamente o ente e, enquanto é Platão, inclui essencialmente a diferença última. Contudo, como a diferença última não é incluída por si no *quod-quid-erat-esse*, é virtualmente incluída na quiddidade da espécie, porque essencialmente incluída na essência de Platão. A diferença última permanece no exterior da constituição formal da entidade, sendo somente constituinte da materialidade da coisa, na medida em que é a última actualização do determinável<sup>299</sup>. Enquanto a diferença específica inclui formalmente o ente, porque é um constituinte formal da coisa, a diferença última somente inclui o modo do ente no indivíduo que produz<sup>300</sup>. A diferença absoluta posiciona-se na coordenada de (de)formação da produção do conceito unívoco de ente pois, é porque a diferença é autónoma, que o conceito de ente é predicável sem cair no paradoxo. A (de)formação operada é a separação entre a razão da comunidade e a razão do género. A diferença produz dois conceitos que concorrem para a possibilidade do conceito de ente se constituir como *habitus* científico: a comunidade simples e a comunidade de virtualidade. O ente comum, enquanto materialidade do conceito, porque é o que é absolutamente determinável, deve previamente ser produzido por (de)formação, a partir da distinção formal contida virtualmente na coisa. É, pois, a *coloratio* enquanto método do conceito que produz o conceito unívoco de ente.

---

<sup>298</sup> *Ordinatio* II, dist.3, p.1, q.5-6, n.180: “ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibile et potentialem, – sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma adita, sed praecise ab ultima realitate formae.”

<sup>299</sup> *Lectura* II, dist.3, p.1, q.6, n.171: “natura specifica est determinabilis et contrahibilis per realitatem a qua accipitur differentia individualis. <...> Sed tamen in hoc est dissimile, quod differentia cum natura generis constituit in esse quiditativo, quia est extra rationem quiditatis, et ideo non constituit in esse formali nec constitutivo, sed in esse materiali, prout esse materiale opponitur esse formali, praedicto modo accipiendo esse formale, prout Philosophus vocat formam quod-quid-erat-esse.”

<sup>300</sup> *ibid*, I, dist.3, p.1, q.2, n.122: “ultimam differentiam quae non includit ens formaliter, sed tantum importat modum entis.”

#### 4.9. a diferença e a descrição do conceito

Um atributo próprio é o que entra necessariamente em conexão com o seu sujeito, mas que não se posiciona no interior da sua definição essencial. É uma predicação necessária *per se secundo modo*. Ao contrário das predicções *per se primo modo* que se incluem na quiddidade do sujeito, definindo-o, na propriedade é o sujeito que é posto na sua definição como um adicionado não mediatizado, não se compondo formalmente com a sua propriedade<sup>301</sup>. Não definindo o sujeito, as propriedades descrevem-no<sup>302</sup>. A metafísica é ciência do ente enquanto ente e das suas propriedades. Porque o seu sujeito é o mais geral, a metafísica é ciência dos primeiros princípios. Mas, o princípio não é princípio do ente na sua totalidade – seria princípio de si mesmo. O princípio é somente princípio de um ente particular<sup>303</sup>. Assim, a ciência inclui no seu domínio não os princípios do seu sujeito, mas os seus consequentes<sup>304</sup> ou acidentes próprios, isto é, as propriedades do sujeito, enquanto são princípios de um ente particular. Porém, a procura das propriedades é a procura dos princípios, pois embora o ente não seja constituído pelos princípios também não é deles excluído. Os princípios dos particulares são como que consequentes ao ente enquanto ente, porque enquanto princípios dos particulares, seguem a comunidade do ente<sup>305</sup>. A ciência originária é ciência dos *maxime scibilia* – os que primeiramente se conhecem, sendo o seu conhecimento sempre determinado por uma certeza absoluta, e que são condição de possibilidade de

---

<sup>301</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.134: “subjectum ponitur in definitionis passionis sicut additum”

<sup>302</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, q.1, n.154: “quaecumque particulatio est per modum descriptionis, ut ‘animal risibile’, sicut cum dicimus ‘ens primum’.”

<sup>303</sup> Avicenna Latinus, op. cit., A14, 58-62: “principium non est principium omnium entium. Si enim omnium entium esset principium, tunc esset principium sui ipsius; ens autem in se absolute non habet principium; sed habet principium unumquodque esse quod scitur. Principium igitur est principium aliquibus entibus.”

<sup>304</sup> *ibid*, 49-50: “Inquisitio enim omnis scientiae non est de principiis, sed de consequentibus principiorum.”

<sup>305</sup> *ibid*, 50-56: “speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti, quia ens hoc vel illud, in quantum est principium, non constituitur ab eo nec prohibetur, sed, comparatione entis absolute, est quiddam accidentale ei et est de consequentibus quae sunt ei propria; principium enim non est communius quam ens, quasi consequatur cetera consecutione prima.”

conhecimento de todos os outros<sup>306</sup>. Os *maxime scibilia*, enquanto os que primeiramente se conhecem são os *communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens*<sup>307</sup>, e os mais comuns são os transcendentais<sup>308</sup>.

Nada do que é dito formalmente de Deus está num género, pois nada pode ser dito de Deus que seja limitado<sup>309</sup>. O género é algo limitado que entra numa definição como parte, mas nada pode ser dito de Deus que não possua a razão da totalidade absoluta, a qual é caracterizada pelo infinito intensivo. Assim, tudo o que é dito de Deus é um transcendental<sup>310</sup>, pois está para além de toda a predicação categorial. O carácter transgenérico é precisamente a definição de transcendental<sup>311</sup>, o que faz do ente um transcendental – o primeiro dos transcendentais, a partir do qual se podem seguir os restantes como suas propriedades. Os transcendentais são convertíveis com o ente, pois todo o ente é um, ou todo o ente é verdadeiro. O ente é uma perfeição porque pode ser dito de Deus: pode atingir o infinito enquanto grau máximo de intensidade. Todas as puras perfeições, enquanto podem ser incluídas virtualmente num ente formalmente infinito, são também transcendentais, pois é transcendental tudo o que é transgenérico e, conseqüentemente é indiferente ao finito e ao infinito. O ente é primeiramente dividido em infinito e em finito, sendo este comum às dez categorias. E, deste modo, tudo o que convém somente ao ente infinito, como a sabedoria, é também um transcendental, porque está para além das categorias. Tudo o que é comum a Deus e à criatura, convém originariamente ao ente, antes que o ente seja dividido nas dez categorias, pois é anterior à divisão primeira do ente<sup>312</sup>. O finito e o infinito são paixões disjuntivas do ente. Os atributos

---

<sup>306</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum* I, Prologus, n.16: “«*quae sit maxime scientia, illa scilicet quae est circa maxime scibile*». Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri, vel quia sunt certissima cognoscibilia.”

<sup>307</sup> *ibid.*, n.17

<sup>308</sup> *ibid.*, n.18: “igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia.”

<sup>309</sup> *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.3, n.112: “‘de quocumque formaliter dicto de Deo’, dico quod nihil tale est in genere <...> quia nihil dicitur formaliter de Deo est limitatum”

<sup>310</sup> *ibid.*, n.111 *Annotatio Duns Scoti*: “‘quodlibet dictum de Deo est transcendens’”

<sup>311</sup> *ibid.*, n.114: “transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur”

<sup>312</sup> *ibid.*, n.113: “Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est

disjuntivos são propriedades que dividem a totalidade do ente de maneira exaustiva, tais como necessário-possível, acto-potência, etc. E, como nenhum atributo disjuntivo determina o seu determinável ao interior de um género, são também transcendentais<sup>313</sup>. O infinito é condição da univocidade. Não só porque um conceito unívoco deve manter o seu significado no finito e no infinito, sendo-lhes indiferente, mas porque é o infinito que impede que o ente seja imediatamente dito no interior das dez categorias. Segundo Aristóteles, todo o conceito quiditativo, enquanto comum, deve ser ou um género ou uma definição, o que faz também o conceito ser dito de um género, porque este entra na definição como parte essencial<sup>314</sup>. Porém, a possibilidade do infinito torna o conceito de ente demasiado comum para o género, porque o que é dito do infinito jamais pode entrar como uma parte na definição. Tanto a enumeração aristotélica das categorias, como a dos predicados – género, definição, próprio, acidente – é insuficiente. Aristóteles introduziu a doutrina dos predicados contra as Ideias de Platão, de modo a demonstrar que uma Ideia não era um princípio de conhecimento. Todo o composto pode ser definido porque tem uma parte material e uma formal, ou seja, género e diferença. Mas, a definição deve parar nas partes simples do composto, como o que é impossível de definir. Logo, a Ideia enquanto representação do simples, é impossível de definir – logo, não é princípio de conhecimento. Também deste modo, não se pode construir nenhuma definição de Deus, dada a sua simplicidade absoluta<sup>315</sup>. A interpretação da tese aristotélica pode ser destrutiva ou construtiva.

---

transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, – ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.”

313 *ibid.*, n.115: “quia ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, – sicut unum, verum et bonum – sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia et huiusmodi. <...> ita passiones disjunctae sunt transcendentis, et utrumque membrum illius disiunctae est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus”

314 *ibid.*, n.120: “omnis enim conceptus dictus in ‘quid’, si est conceptus communis, vel est conceptus generis vel definitionis, alioquin erunt plura praedicata quam docuit Aristoteles I *Topicorum*.”

315 *ibid.*, n.123: “Aristoteles VIII *Metaphysicae* docet quale ‘praedicatum dictum in quid’ sit definitio. Inducit enim ibi contra ‘ideas’ Platonis, dicta antisthenicorum, – quos in hoc approbat, dicentes, «terminum esse rationem longam». Et post subdit quod «substantiae est cuius contingit esse terminum (puta compositae, sive sensibilis sive intellectualis), primorum autem ex quibus haec,

De maneira destrutiva: tudo o que pode ser dito *in quid* de algo é uma definição, logo Deus não está num género. O ente que é dito *in quid* de Deus não pode, então, ser o mesmo que é dito *in quid* da criatura. Logo, porque a criatura pode ser definida e Deus não, o ente não é unívoco. Porém, a tese destrutiva corresponde à destruição da metafísica, pois se existirem dois conceitos de ente, um será o princípio do outro. A metafísica não será a ciência originária porque o seu sujeito será passível de demonstração<sup>316</sup>. A interpretação construtiva é a que é sustentada por Duns Escoto: se algo pode ser dito *in quid* de Deus, o seu significado não será o de uma definição<sup>317</sup>. O conceito de ente infinito é somente descritivo.

Numa definição o singular inclui o comum através de uma diferença que o contrai. No conceito descritivo é o singular que inclui o singular. A descrição é uma composição sem materialidade e sem formalidade, sem género e sem diferença específica<sup>318</sup>. Uma descrição é uma Ideia – um indefinível que somente se refere a si mesmo na sua identidade perfeita e absoluta. Um conceito descritivo é um conceito simples – não é constituído por composições extensivas, mas por composições intensivas. O conceito mais perfeito de Deus, *in via*, é o conceito de ente infinito. É mais simples e mais perfeito que o conceito de ente sumamente bom, ou que o conceito de ente sumamente verdadeiro, porque o infinito não designa um quase-atributo ou uma propriedade consequente ao ente, mas diz o modo intrínseco de uma entidade; não um conceito quase accidental – o conceito de um sujeito com os seus atributos ou paixões, como a visibilidade na brancura –, mas o

---

non est» (supple, definitio), – et subdit rationem: «siquidem, aliquid de aliquo significans, est definitio» (hoc debet intellegi virtualiter, non formaliter, – sicut alias dictum est); et subdit: «oportet hoc quidem esse ut materiam, illud vero ut formam». Ex quo videtur ibi arguere quod quod 'idea' si poneretur non esset definibilis, et si ratio sua aliquo modo valeat propter simplicitatem 'ideae', multo magis negaret ipse definitionem a Deo, cuius est summa simplicitas. Sequitur ergo ex auctoritate eius quod nihil est dictum de Deo in 'quid' ut definitio."

<sup>316</sup> *ibid*, n.122: "«Avicenna:»«ens in se non habet principia, quapropter scientia non inquirer principia entis absolute, sed alicuius entium». Si autem ens haberet alium conceptum in Deo et creatura, bene entis esset principium secundum se, quia entis secundum unum conceptum esset ipsum ens principium secundum alium conceptum."

<sup>317</sup> *ibid*, n.124: "Si ergo aliquid est dictum de Deo in 'quid', arguendo ex auctoritate Aristotelis constructive, non destructive, sequitur quod illud non sit genus vel definitio"

<sup>318</sup> *Collationes Oxonienses*, q.4, pág 373: "et ideo in descriptione ejus habeo conceptum conpositum, non tamen conpositum sicut in definitione"

conceito por si do sujeito no seu grau de perfeição, neste caso, a infinitude<sup>319</sup>. O modo intrínseco é pura diferença produtora de identidade; é o que conduz o singular à sua auto-inclusão. O que está em diferentes categorias é primeiramente diverso porque não convém em nenhuma realidade genérica. Por maioria de razão, o que é diferente antes do género é ainda mais absolutamente diverso. Todos os transcendentais diferem absolutamente entre si, enquanto conceitos *simpliciter simplex*, tal como as diferenças últimas são puros *qualia* – são as diferenças primeiras<sup>320</sup>. Diferindo absolutamente do seu outro, o modo intrínseco significa a própria perfeição do sujeito, referida a si mesma na sua identidade absoluta. A diferença é a produção da Ideia. A distinção na cognição não se pode fazer pelo lado da *ratio intelligendi*, porque esta é indiferente a qualquer objecto – a distinção tem de se realizar a partir do objecto na sua identidade consigo mesmo. A diferença é eterna porque produz a Ideia no intelecto divino, enquanto razão de todo o formável – é a diferença que constrói a razão da própria possibilidade do factível, pois Deus não produz coisas diversas segundo a mesma razão<sup>321</sup>. No entanto, o que produz a Ideia de animal racional é uma diferença específica, e não a diferença absoluta. Porém, a diferença enquanto referida a si e à materialidade que contrai é sempre absoluta porque, enquanto considerada na sua razão absoluta, a diferença denomina somente a perfeição,

---

319 *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.1-2, n.58: “Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‘infinite’ non est quasi attributo vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ‘infinite ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinite, – sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‘ens infinite’.”

320 *Collationes Oxonienses*, q.4, pág 373: “primo diversa sunt diversa, scilicet per differentias primas et ultimas, et de talibus non dicitur ens quidditative, sed denominative”; noutro lugar, Duns Escoto refere-se ao modo intrínseco como não sendo uma diferença, pois a animalidade é sempre a mesma não importando o grau – *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.3, n.136: “differentiae autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicuius generis” – no entanto, é manifesto que aqui o Doutor Subtil distingue somente o modo intrínseco da diferença específica, e não da diferença pura, enquanto é aquilo que contrai uma formalidade.

321 *Lectura* I, dist.35, q. unica, n.29: “Idea est ratio aeterna in mente divina, propria cuiuslibet formabilis, iuxta quam formatur quidquid formabile est’. Nam Deus causat omnia realiter, igitur habet rationes omnium causabilium; et haec ratio idea est, igitur idea-ratio. Sed Deus non producit diversa eadem ratione; igitur idea est propria ratio secundum quam aliquid est formabile.”

indiferentemente ao finito e ao infinito<sup>322</sup>. Devém não-absoluta se, dependendo da posição no interior da coordenação predicamental, puder ainda ser contraída. Numa coordenação de dois termos, racional comporta-se como um puro *quale* enquanto contrai animal. Animal inclui o ente *in quid*; a racionalidade também enquanto parte essencial da quiddidade animal racional. Mas, racional, enquanto denomina animal é uma razão formal exterior à animalidade – enquanto denomina não é dita *in quid* do ente: diz somente o modo de ser da animalidade num racional. E, dizer o modo da entidade, é denominar o seu grau de intensidade ôntica, pois toda a criatura é privada da entidade na sua perfeição, possuindo o ente segundo o máximo grau possível à sua essência<sup>323</sup>, o qual não pode ser excedido porque, uma entidade, não pode nunca exceder a sua possibilidade. O universo ontologicamente sobredeterminado é um universo hiper-povoado de intensidades no mais alto grau possível à quiddidade determinada. A descrição é a origem e o fim do conceito: o conceito com uma só nota objectiva é um simples, logo somente descritivo; o conceito de coordenada simples, o que possui somente dois termos enquanto não se relacionam a uma determinação consequente, também é puramente descritivo; e o conceito último, o da realidade individual que contrai a última espécie, é também puramente descritivo, pois importa somente o modo da entidade da espécie última no singular. A posição intermédia é ocupada pela definição – o ponto de equilíbrio do universal aristotélico. Porém, a posição intermédia é do domínio da metafísica semiótica, e não do domínio da metafísica virtual. É uma mesmidade de intensidade que causa o conceito unívoco, tal como é uma distinção de intensidade que causa a análise do objecto complexo. O conceito de ente infinito pode ser resolvido, porque ente e infinito têm intensidades diferentes. A distinção formal não é somente entre a entidade e o seu modo intrínseco, mas uma distinção virtual entre duas intensidades, pois o ente enquanto ente tem uma intensidade, a saber, a possibilidade da intensidade – *Enti non repugnat infinitas*<sup>324</sup>. A definição é a ausência de intensidade – é um significado atribuído à manifestação de um signo. Na metafísica semiótica, o conceito é um significado plano e vazio que somente ganha poder de

---

<sup>322</sup> *De primo principio*, c.4, n.75: “absoluta ratio differentiae, quae absolute perfectionem dicit indifferentem ad infinitum et finitum”

<sup>323</sup> *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.2, n.32: “Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se”

<sup>324</sup> *De primo principio*, c.4, n.78

significação pela sua atribuição a um signo. O conceito é um significante desligado do seu significado pois, quem detém o poder de significar, é a atribuição operada no juízo. O conceito de ente é uma representação vazia que, por isso mesmo, tem significação análoga ou equívoca. Na metafísica virtual, o conceito não é significante, mas signo – é o próprio produto do pensamento e não o seu instrumento. O signo inclui o significado e o significante<sup>325</sup>, pois o conceito de ente mantém a univocidade significativa independentemente do enunciado, representando sempre a última nota quiditativa de uma entidade.

#### 4.10. o ente enquanto possibilidade de intensidade e a diferença infinita

Em Aristóteles, o conceito de ente não pode proporcionar a estabilidade necessária à fundação de uma ciência porque o ente, sendo a noção mais geral, não pode possuir conteúdo inteligível, pois não pode ser definido. A definição é sempre a partir de um género superior e o ente é o conceito mais comum, logo o ente é dito por um conceito excessivamente comum e, por isso mesmo, vazio<sup>326</sup>. Em Duns Escoto a estabilidade é produzida não por uma definição mas por uma descrição. O conceito de ente infinito é o conceito mais perfeito que o intelecto pode produzir, enquanto é denominação do sujeito, por si, do *esse possibile* no seu mais elevado grau de intensidade. O conceito de ente infinito é o maximamente pensável, e é no maximamente cogitável que o intelecto encontra a estabilidade necessária ao conhecimento – é o conceito no qual o intelecto «repousa» pois, aí, o intelecto encontra a certeza de poder pensar o seu objecto primeiro no seu mais alto grau<sup>327</sup>. De todos os conceitos que o intelecto pode produzir para pensar Deus, o conceito de ente infinito é o mais perfeito porque inclui virtualmente todos os restantes – inclui todas as perfeições absolutas, tal como o conceito de ente inclui virtualmente todos os transcendentais, sob a razão da infinitude<sup>328</sup>. Se a intensidade, enquanto

<sup>325</sup> cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de linguística geral*, trad. J. V. Adragão, ed. D. Quixote, Lisboa 1992, págs 121-124

<sup>326</sup> cf. Pierre Aubenque, op. cit., págs 227-228

<sup>327</sup> *De primo principio*, c.4, n.79: “quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo.”

<sup>328</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1. q.1-2, n.59: “sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‘perfectionem simpliciter’ sub ratione infiniti”



causa da distinção, é causa do conceito, o infinito é a perfeição do conceito. Enquanto o conceito de ente soberano é um conceito da suprema realidade, mas por relação de comparação com o exterior do conceito, o conceito de ente infinito é o conceito na sua relação a si, enquanto identidade máxima pois, mesmo tomando o conceito de soberano absolutamente, ou seja, enquanto aquilo que não pode ser excedido, e sendo assim concebido sob a razão da infinitude, o conceito em si de ente soberano não diz se é finito ou infinito<sup>329</sup>. O infinito é a própria identidade do conceito – é pura presença a si do conceito que, enquanto absolutamente idêntico na mesmidade, se diferencia absolutamente. É a inclusão virtual do infinito que individua o conceito, tal como é a inclusão virtual do infinito que individua cada um dos atributos divinos, fazendo-os, no entanto, remontar a um mesmo ente, pois tudo o que inclui a intensidade no máximo grau, é necessariamente incluído no único ente infinito. A mesma intensidade que individua formalmente os atributos, sob a razão da infinitude, é princípio da identidade não-formal *a parte rei*<sup>330</sup>. O maximamente pensável é «pura posição do ente»<sup>331</sup> na coordenada maximamente simples – o sujeito por si qualificado pelo seu modo intrínseco no mais elevado grau. O ente enquanto possibilidade da intensidade é pura posição numa coordenada. O infinito enquanto infinito é pura afirmação sem qualquer mistura de negação – a composição é descritiva e não *a parte rei*. Logo, a possibilidade da intensidade, a possibilidade do infinito, é somente afirmação pois, enquanto a possibilidade se refere exclusivamente a si mesma, não inclui privação – senão ao ente repugnaria a infinitude.

---

<sup>329</sup> *ibid.*, n.60: “respondeo quod si ‘summum’ intelligatur comparative, sic dicit respectum ad extra; sed ‘infinitum’ dicit conceptum ad se. Si autem intelligas absolute ‘summum’, hoc est quod natura rei non potest excedi perfectio illa, expressius concipitur in ratione infiniti entis. Non enim ‘summum bonum’ indicat in se utrum sit infinitum vel finitum.”

<sup>330</sup> *ibid.*, dist.8, p.1, q.4, n.194: “Et istud argumentum ‘de non formali identitate’ dixerunt antiqui doctores ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem quae tamen non esset formalis: ita concedo ego, per identitatem bonitatem esse veritatem in re, non tamen veritatem esse formaliter bonitatem.”

<sup>331</sup> “la pure position de l’étant” é a fórmula encontrada por Boulnois para exprimir a relação a si mesmo do infinito, enquanto é aquilo que é somente afirmação de uma perfeição, sem nenhuma mistura de negação – cf. Olivier Boulnois in Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu...*, págs 340-341

A diferença absoluta é condição de possibilidade da univocidade do ente, mas o conceito unívoco de ente é, também, o que liberta a possibilidade da diferença infinita pois, o que difere, fá-lo sempre no interior de um comum. A determinação mútua entre a diferença infinita e o *ens communissimum*, produz uma outra relação de equiparação entre os extremos, a saber, entre o infinito e o finito, entre Deus e a criatura que diferem no ente pelo seu modo intrínseco; por uma variação de intensidade no fundo comum<sup>332</sup>. A relação de mutualidade entre os extremos não é, porém, entre iguais, mas entre essências diferentes que se hierarquizam no interior do comum. Ao contrário da *analogia entis*, a univocidade do conceito de ente transporta as relações entre anterior e posterior para o interior da ordem ontológica – pois, não se pode conhecer o anterior e o posterior, se não se conhecer previamente aquilo pelo qual diferem as suas essências, ou seja, o fundo comum da hierarquia<sup>333</sup>. Em Duns Escoto, a univocidade é condição de possibilidade da analogia. A hierarquização entre indivíduos constitui uma ordem accidental, mas a diferença entre essências distintas constitui uma ordem essencial. A ordem essencial é uma propriedade do ente enquanto ente<sup>334</sup>, a qual descreve a comparação mútua entre o anterior e o posterior, enquanto estes dividem uma ordem exaustivamente<sup>335</sup>. O

---

332 *Ordinatio* I, dist.8, p.1. q.3. n.84: “Deus et creatura sunt diversa vel distincta, vel Deus est aliud vel alius a creatura. In omnibus istis determinabile distinctionis, sive expressae singularitas vel pluralitas, oportet esse commune utriusque extremo, – patet in omnibus exemplis, quia homo non est ‘alius homo ab asino’, sed ‘aliud animal’. Istud probatur ratione, quia in relatione aequiparentiae extrema sunt eiusdem rationis; alietas est talis relatio; ergo in quibuscumque ‘aliis’ est alietas unius rationis. mutua, et per consequens determinabile alietatis erit unius rationis.”

333 *Lectura* I, dist.3, p.1. q.1-2, n.24: “quilibet experitur in se ipso quod potest concipere ens non descendendo ad ens participatum vel non participatum. Si fiat descensus ad utrumque conceptum, quaero an stet conceptus entis, aut non? Si sic, habetur propositum; si autem indeterminate importat quasi unum, et quando fit descensus, est duo conceptus, tunc impossibile esset probare aliquid esse univocum, ut hominem respectu Socratis et Platonis; dicam enim quod ‘homo’ importat duos conceptus, videtur tamen tibi quod sit unus conceptus, quia illi conceptus sunt propinqui, sicut tu dicis de ente”

334 *De primo principio*, c.1, n.2: “Quamvis entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio fecundiori primo primo prosequar”

335 *ibid*, n.3: “Accipio autem ordinem essentialem non stricte – ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari, sed prius vel primum esse supra ordinem – sed communiter, prout ordo est relatio aequiparentiae dicta de priori respectu posterioris et e converso, prout scilicet ordinatum est sufficienter dividitur per prius et posterius.”

que divide exhaustivamente o ente enquanto ente são as paixões disjuntivas – a ordem essencial não é mais do que a relação de equiparação entre dois atributos disjuntivos, enquanto os membros da disjunção se comportam segundo a anterioridade e a posterioridade, dentro de uma mesma ordem. A divisão originária da ordem essencial é, pois, entre eminente e dependente, dado que o anterior, em virtude da sua essência, a qual é importada pelo modo de ser da anterioridade, é independente do posterior. Assim, todo o posterior depende do anterior, mas não a inversa, e, dado o posterior, o anterior deve se posicionar na conexão disjuntiva<sup>336</sup>. A diferença absoluta divide a ordem em excedido e naquilo que o excede<sup>337</sup>. Quando uma essência excede outra em perfeição, as duas não convêm em nenhuma realidade comum, mas somente numa ordem ou conceito<sup>338</sup>. A diferença absoluta distribui duas realidades absolutamente distintas numa escala virtual pois, os atributos disjuntivos, somente importam o modo de ser das essências hierarquizadas. A metafísica virtual é o que pensa o pensável que produz o conceito unívoco de ente, podendo pensar o ente infinito porque o mais comum não é uma realidade genérica. E, porque o pensável em potência se deve relacionar mutuamente com a ciência em potência, não é somente o conceito unívoco de ente que é exigido, logicamente, pelo infinito enquanto pensável, mas é também o infinito que é exigido pela pensabilidade do conceito unívoco de ente. Ao seguir o espírito da metafísica de Avicena, a metafísica de Duns Escoto é condição de possibilidade da teologia, oferecendo-lhe o seu objecto primeiro, na medida em que, o conceito de ente infinito, é o mais perfeito dos conceitos para pensar a verdade doada na revelação. Porém, a necessidade de provar a existência do ente infinito, não é somente suscitada pela necessidade de oferecer um primeiro objecto à teologia, mas também, e principalmente, pela própria possibilidade da metafísica enquanto ciência. Se o conceito unívoco de ente não pode ser um género, a sua determinabilidade não

---

336 *ibid.*, n.4: “Dico ergo quod ordo essentialis videtur primaria divisione dividi, sicut aequivocum in aequivocata, in ordinem eminentiae et in ordinem dependentiae. <...> omne posterius essentialiter a priore necessario dependere, non e converso, licet quandoque necessario posterius consequatur.”

337 *idem.*: “Primo modo prius dicitur eminentis et posterius quod est excessum.”

338 *Collationes Oxonienses*, q.4, pág. 374: “Dico quod ad unitatem conceptus simpliciter, non requiritur unitas rei simpliciter, sed tantum unitas ordinis vel aggregationis.”

deve ser limitada – se o fosse haveria também limitação do que determina<sup>339</sup>. A diferença absoluta, a diferença na sua referência interior enquanto posição extrema da coordenação predicamental, não pode ser limitada pela materialidade da sua acção produtora. A absoluta determinabilidade e a diferença absoluta implicam-se mutuamente – a univocidade do conceito de ente e a existência do ente infinito exigem-se reciprocamente.

A coordenação das paixões disjuntivas exige uma demonstração da existência de Deus, bem como uma demonstração da sua infinitude. As propriedades disjuntivas são conseqüências do ente enquanto ente, isto é, do *ens communis*. As propriedades comuns não necessitam de demonstração porque são as primeiras premissas, ou primeiras noções impressas. Porém, o membro superior da disjunção é demonstrável pelo inferior porque, para que exista possibilidade, tem que existir necessidade pois, enquanto disjuntivamente se relacionam, são simultâneos, porque, na relação, um extremo não pode existir sem o outro. O primeiro membro da disjunção é independente do segundo. No entanto, a partir do momento em que o intelecto constata a possibilidade do segundo, o primeiro não pode deixar de existir. A ordem essencial não permite a regressão ao infinito, nem o círculo na demonstração. Se a diferença absoluta produz uma disjunção em que uma perfeição excede absolutamente a outra, sendo a perfeição máxima, não pode deixar de ser absolutamente acto por si, pois a essência é mais perfeita em acto do que em potência<sup>340</sup>.

---

<sup>339</sup> *ibid*, pág 372: “conceptus entis est determinabilis, sed non sic determinabile quod sit genus; quia tunc haberet limitationem determinatam, et potentialitatem extra rationem cujuslibet actus, et ipsum cum differentia sunt addita faciunt compositum.”

<sup>340</sup> *De primo principio*, c.1. n.4: “Primo modo prius dicitur eminens et posterius quod est excessum. Ut breviter dicatur: quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam, est sic prius. Hoc modo prioritatis probat Aristotelis 9º Metaphysicae actum esse priorem potentia, ubi istud prius vocat secundum substantia et speciem”

#### 4.11. o primeiro ente e a tripla primazia de eficiência, de finalidade e de eminência

Demonstrar que existe um primeiro ente, é demonstrar que há compossibilidade entre as noções de ente e de primeiro, demonstrando em seguida que há repugnância formal entre a noção de ente primeiro e a noção de não-necessário. A possibilidade, enquanto não-repugnância formal entre as formalidades de uma essência, é a verdade da quiddidade. Ao contrário da demonstração aristotélico-averroísta, que partia das propriedades físicas, a demonstração da existência de Deus, apresentada por Duns Escoto, é uma demonstração a partir das propriedades metafísicas. A demonstração metafísica é mais perfeita porque pode construir um conceito por si de um ente perfeito, ao contrário da demonstração física, que somente produzia um conceito de uma perfeição relativa – o conceito de primeiro motor. Se a verdade da coisa é a sua possibilidade, o ente, enquanto última nota quidditativa, é sujeito de uma possibilidade. A demonstração da existência de Deus parte do possível real como propriedade metafísica por excelência. O possível real é a verdade da quiddidade, *in re*, como uma potência inerente ao sujeito, ou como termo para o qual este tende<sup>341</sup>, pois um sujeito não pode exceder a sua possibilidade – a entidade, enquanto possibilidade, é o limite da coisa; aquilo que é expresso na Ideia como limite da compossibilidade da coisa: a compossibilidade formal é a condição de possibilidade da coisa.

Alguma natureza possui efectibilidade – o possível real é constatado pelo intelecto através da experiência. Assim, se algo é efectível tem de existir um primeiro efectivo, pois um e outro são termos de uma relação<sup>342</sup>. E, se pela constatação do termo inferior, a relação é posta, o superior deve se seguir necessariamente. Nenhum ente pode ser a sua própria causa, nem pode derivar do nada. Como na ordem essencial não pode haver regressão ao infinito, nem circularidade na demonstração, é possível a existência de uma causa efectiva primeira – a possibilidade do posterior implica a possibilidade do anterior,

---

<sup>341</sup> *Ordinatio* I, dist.2, p.2, q.1-4, n.262: “possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re sicut potentia inhaerente alicui vel terminata ad illud sicut ad terminum.”

<sup>342</sup> *De primo principio*, c.3, n.25: “Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva. Consequentia patet per naturam correlativorum.”

porque não há posterioridade, na ordem essencial, sem um absolutamente anterior, ou seja, essencialmente primeiro<sup>343</sup>.

Nas causas essencialmente ordenadas é impossível uma regressão ao infinito. A consideração de causas essencialmente ordenadas resulta da comparação de duas causas entre si, enquanto a partir destas é produzido um causado. Diferem das causas acidentalmente ordenadas triplamente: a causa segunda depende, no seu causar, da primeira, enquanto nas causas acidentalmente ordenadas, não há dependência no causar ainda que possa haver no ser; a causa primeira é de outra razão ou ordem, relativamente à segunda, porque é essencialmente mais perfeita – nas causas ordenadas acidentalmente, a causalidade não é de distinta natureza, pois nenhuma causa da mesma natureza depende, essencialmente, da outra no seu causar; as causas essencialmente ordenadas são requeridas simultaneamente e na totalidade para o que causam; nas acidentalmente ordenadas basta uma razão para o efeito, logo etc<sup>344</sup>. Assim, é impossível uma regressão ao infinito nas causas essencialmente ordenadas e, do mesmo modo, é impossível nas acidentalmente ordenadas, pois estas devem depender essencialmente de uma estrutura anterior no seu causar – senão o filho poderia gerar o pai morto; o impossível, enquanto é o que é exterior à entidade, poderia ser causado: o acidental indefinidamente somente é possível

---

<sup>343</sup> *ibid*, n.27: “Aliquod est effectivum; sit A. Si est primum <...> propositum mox habetur. Si non, igitur est posterius effectivum, quia effectibile ab alio vel in virtute alterius effectivum; si negatur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum, sit B; de quo arguitur sicut de A argutum est: Aut procedetur in infinitum in effectivis, quorum quodlibet respectu prioris erit secundum, aut stabitur in aliquo non habente prius. Infinitas est impossibilis ascendendo; ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius”

<sup>344</sup> *ibid*, n.28: “Ubi sciendum quod aliud est loqui de causis «per se» et «per accidens», et de causis per se sive essentialiter et accidentaliter ordinatis. Nam in primo est tantum comparatio unius ad unum, causae ad causatum; et est causa «per se», quae secundum naturam propriam, non secundum aliquid sibi accidens causat. In secundo est comparatio duarum causarum inter se, inquantum ab eis est causatum./ Et differunt essentialiter et per se ordinatae in tribus ab accidentaliter ordinatis. Prima differentia est quod in «per se» secunda, inquantum causat, dependet a prima; in «per accidens» non, licet in esse vel in aliquo alio dependat. Secunda est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et ordinis, quia superior est perfectior; in accidentaliter non. <Et haec> sequitur ex prima; nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius ratione. Tertia sequitur, quod omnes causae per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui; non requiruntur simul accidentaliter ordinatae.”

em virtude de um permanente, pois toda a sucessão é de uma mesma natureza<sup>345</sup>. Na medida em que mantém o impossível no exterior da entidade, a ordem essencial é, pois, expressão da primeira estrutura complexa do ente, isto é, do princípio da não-contradição, e é por isso que é uma propriedade do ente. A ordem essencial exprime o ente enquanto pura possibilidade de composição formal. O ente enquanto ente não tem princípios mas consequências, as quais são princípios dos entes particulares. Neste sentido, a ordem essencial é o princípio ontológico que mantém as diversas realidades sob um mesmo conceito unívoco, porque os hierarquiza, segundo a sua perfeição, no interior de uma mesma ordem – a da univocidade do conceito de ente. E é porque é dada a univocidade ontológica, que a hierarquia ôntica exige um primeiro efectivo, que exceda toda a realidade em perfeição causal. Porque excede todo o finito, é infinitamente perfeito no seu causar, não dependendo de nenhum outro para produzir um efeito<sup>346</sup>.

O primeiro efectivo é aquilo ao qual repugna ser por um outro. Logo, se há composibilidade entre as suas formalidades, e repugnância em ser por um outro, o primeiro efectivo tem necessariamente que existir<sup>347</sup> pois, o possível por si e impossível por um outro, somente manifesta a sua possibilidade existindo<sup>348</sup>. O necessário tem primeiro que ser onticamente possível, pois a necessidade é demonstrada a partir da composibilidade entre as partes formais, sendo uma das

---

345 *ibid*, n.30: “infinitas accidentalis, si ponatur, hoc non est simul – patet – sed successive tantum – alterum post alterum – , ita quod secundum, licet aliquo modo fuerit a priore, tamen non dependet ab ipso in causando. Potest enim causare illo non existente, sicut filius generat patre mortuo sicut ipso vivo. Talis infinitas successionis est impossibilis, nisi ab aliqua natura infinite durante, a qua tota successio et quidlibet eius dependeat. Nulla enim difformitas perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis quod nihil est successionis, quia omnia successionis sunt eiusdem rationis; sed est aliquid prius essentialiter, quia quidlibet successionis dependet ab ipso, et hoc in alio ordine quam a causa proxima, quae est aliquid illius successionis.”

346 *ibid*, n.29: “superior est perfectior in causando <...> igitur in infinitum superior est in infinitum perfectior et ita infinite perfecte in causando; est igitur non causans in virtute alterius, quia omnis talis imperfecte causat quia est dependens in causando.”

347 *ibid*, n.33: “Cuius rationi repugnat posse esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se; rationi primi effectivi simpliciter repugnat posse esse ab alio”

348 *Ordinatio* I, dist.2, p.1, q.1-2, n.59: “ergo si potest esse (quia non contradicit entitati <...>), sequitur quod potest esse a se, et ita est a se.”; cf. Gilson, *Jean Duns Scot ...*, pág 142: citando esta passagem da *Ordinatio*, Gilson apresenta a seguinte fórmula: “si cet être possible ne peut pas tenir d’autrui sa possibilité, il ne la peut tenir que de lui-même, et comment l’en tiendrait-il, à moins d’exister?”

partes formais a impossibilidade de não-existir da essência, a qual exclui a possibilidade de ser causada<sup>349</sup>. Na demonstração mecânica da existência de Deus, o conceito encontrado é somente nominal porque não exprime a essência do seu objecto – não demonstra a compossibilidade das suas formalidades. Demonstrar a possibilidade é demonstrar a essência por um conceito adequado. O pensável é o que é causado pela possibilidade da coisa e, o conceito que o pensa adequadamente, é o que contém virtualmente a análise de todas as partes formais, bem como de todas as compossibilidades de coordenação – ao contrário, o conceito nominal não tem por objecto um pensável, mas um para além da pensabilidade do signo.

Tal como na ordem da efectividade, porque existem entes que agem segundo fins, é possível que exista algo ordenado a um fim. Logo, é possível que exista causalidade final. E, se existe causalidade final, tem de existir uma causa final que não seja ordenável a nenhum outro para além de si, pela mesma razão segundo a qual se provou a existência de um primeiro efectivo. Assim, a primeira causa final é incausável, porque é impossível que permaneça outro fim para além de si. Logo, tal como a primeira causa efectiva, a primeira causa final existe necessariamente em acto<sup>350</sup>. Na ordem essencial, umas essências excedem outras em perfeição, pois umas são mais limitadas do que outras, na medida em que existe o finito. Logo, tem de haver uma essência que seja primeira segundo a perfeição, ou seja, absolutamente eminente. E, porque ilimitado, o primeiro eminente tem de ser incausado, logo existe necessariamente em acto<sup>351</sup>.

A tripla primazia – de eficiência, de finalidade e de eminência – na ordem essencial, pertence a uma mesma natureza em acto existente pois, se existissem

<sup>349</sup> *De primo principio*, c.3, n.34: “*Incausabile est ex se necesse esse./ Probatur: Quia excludendo omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse.*”

<sup>350</sup> *ibid*, n.38: “*Aliqua est natura in entibus finitiva./ Probatur: Aliquid est finibile. Probatio: Quia aliquid est effectibile <...> igitur est finibile. <...>/ <...> Aliquod finitivum est simpliciter primum; hoc est, nec ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum finire alia. <...>/ <...> Primum finitivum est incausabile./ Probatur: Quia infinibile; alias non primum. <...>/ <...> Primum finitivum est actu existens, et alicui naturae actu existenti convenit ista primitas.*”

<sup>351</sup> *ibid*, n.39: “*In naturis entium aliqua est excedens./ Probatur: Aliqua est finita <...> ergo et excessa <...>/ <...> Aliqua natura eminens est simpliciter prima secundum perfectionem./ Hoc patet – ordo essentialis <...>/ <...> Suprema natura est incausabilis./ <...> Suprema natura est aliqua actus existens.*”



duas naturezas necessárias, teriam de possuir algo, para além da necessidade absoluta que as diferenciava, uma determinação última para além do género comum da necessidade. Porque a diferença é o que detém o maior grau de actualidade numa coordenação predicamental, esta seria mais actual que a necessidade. Ou seja, uma essência seria necessária pela sua formalidade menos actual – o que é absurdo pois, o que é por si, é-o pela sua maior actualidade. Outra impossibilidade residiria no facto de cada uma ser necessária, não pela necessidade, mas pela última actualidade, pois toda a natureza tem o seu *id quod est* a partir do seu último elemento formal<sup>352</sup>.

A natureza que detém, pela sua essência, a tripla primazia da ordem essencial deve ser infinita. A primazia que se encontra no termo máximo de cada ordem corresponde sempre a uma natureza infinita: a essência mais perfeita, porque excede todas as outras, não tem limites; a causa primeira deve conter virtualmente e simultaneamente todos os efeitos possíveis, tal como a causa final deve conter toda a finalidade de modo intensivo. A demonstração da infinitude da natureza primeira distribui-se por sete argumentos, tendo ainda um preâmbulo que será pressuposto em alguns argumentos, a saber, o facto da primeira natureza ser inteligente e ser dotada de vontade. A primeira natureza é agente por si, porque causa segundo um fim, ou seja, segundo uma causa por si anterior a qualquer acidente<sup>353</sup>. Agir por um fim é dirigir a sua operação por um amado, o que pode acontecer de duas maneiras que se excluem: ou tendendo naturalmente para o fim amado; ou agir por um acto de vontade. Mas, como se pode constatar que algo é

---

<sup>352</sup> *ibid*, n.35: “*Necessitas essendi ex se uni soli naturae convenit.* / Probatum sic: Si duae naturae possunt esse ex se necesse esse, communis est necessitas essendi; igitur et aliqua entitas quiditativa secundum quam est eis commune, a qua accipitur quasi genus ipsarum; et praeter hoc distinguuntur formalitatibus suis actualibus ultimis. / Ex hoc sequuntur duo impossibilia: Primum, quod utrumque erit primo necesse esse per naturam communem, quae est minoris actualitatis, et non per naturam distinguendi, quae est maioris actualitatis; quia si per illam formaliter sit necesse esse, ergo bis erit necesse esse, quia illa formaliter non includit naturam communem, sicut nec differentia genus. Videtur autem impossibile quod minor actualitas sit qua primo aliquid est necessarium, et maiore nec primo nec per se sit aliquid necessarium. / Secundum impossibile est quod per naturam communem, qua ponitur utrumque esse primo necesse esse, quia neutrum est sufficienter per illam naturam. Quaelibet enim natura est illud quod est, per formale ultimum. Per quod autem aliquid est necesse esse, per illud ipsum est in effectu, circumscripto omni alio.”

<sup>353</sup> *ibid*, c.4, n.55: “Primum est per se agens, quia omni causa per accidens prior est aliqua per se <...> agens per se omne agit propter finem.”

causado contingencialmente, a primeira causa causa contingencialmente – logo causa pela vontade. Se a primeira causa fosse necessária, a causa segunda também o seria, pois age enquanto movida pela primeira, e não poderia existir onticamente contingência. E, o que causa contingencialmente pela sua operação, somente o pode fazer pela sua vontade, pois o único princípio contingente operativo é a vontade, ou algo que a acompanha<sup>354</sup>. A causa primeira não pode amar outro fim último senão ela própria, pois nada está para além do fim último. E, como este acto de se amar, não pode ser exterior à primeira causa eficiente e final, porque aí seria causável, logo não seria amor do fim último, o amor de si inclui-se por identidade na essência da primeira natureza<sup>355</sup>. E, como nada pode ser amado sem que seja, previamente, conhecido, o intelecto é idêntico à vontade na primeira natureza, sendo também incluído por identidade na primeira essência. E, se o acto de inteligir é intrínseco à essência que excede todas as outras, o conceito de si – pelo qual é pensável, mas sempre em acto – é idêntico a si mesma e é, segundo uma relação de razão, anterior à intelecção do primeiro<sup>356</sup>.

---

<sup>354</sup> ibid, n.56: “Aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat. Probatio primae consequentiae: Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo se prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur. Probatio secundae consequentiae: Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter.”

<sup>355</sup> ibid, n.60: “*Primam naturam amare se est idem naturae primae.* Hanc probo sic: Causalitas et causatio finalis est simpliciter prima <...> et ideo causalitas primi finis et eius causatio est penitus incausabilis secundum quaecumque causationem in quocumque genere causae. Causalitas autem primi finis est: «movere primum efficiens ut amatum», quod est idem isti: «primum efficiens amare primum finem». Nihil aliud est: «obiectum amari a voluntate», nisi: «voluntatem amare obiectum». Igitur: primum efficiens amare primum finem est penitus incausabile, et ita ex se necesse esse <...> et ita erit idem naturae primae <...>/ Deduciter aliter, et in idem redit: Si «primum amare se» est aliud a prima natura, igitur est causabile <...> igitur effectibile <...> ergo ab aliquo per se efficiente <...> ergo ab amante finem, ibidem. Igitur «primum amare se» esset causatum ex aliquo amore finis priore isto causato, quod est impossibile.”

<sup>356</sup> ibid, n.62: “Nam sequitur primo quod voluntas est idem primae naturae, quia velle non est nisi voluntatis; igitur illa est incausabilis; ergo etcetera. Similiter: Velle intelligitur quasi posterius, et tamen velle est idem naturae; igitur magis voluntas. Sequitur secundo quod intellegere se est idem illi naturae, quia nihil amatur nisi cognitum; ergo intellegere est necesse esse ex se; similiter quasi propinquior est illi naturae quam velle. Sequitur tertio quod intellectus est idem illi naturae, sicut prius de voluntate ex velle argutum est. Sequitur quod ratio intelligendi se est idem sibi, quia necesse esse ex se, et quasi praeintelligitur ipsi intellectioni.”

#### 4.12. a produção do conceito de ente infinito como problema fundamental da metafísica

A «mais insólita»<sup>357</sup> de todas as provas da existência do primeiro ente, funda-se na infinidade dos inteligíveis. A partir de uma infinidade numérica pode-se inferir uma infinita perfeição, logo, se os inteligíveis, os quais são em número infinito, podem ser presentes, simultaneamente e em acto, no intelecto divino, este intelecto, que é idêntico à natureza que o possui, é infinito – logo também a natureza primeira. Deter um poder infinito não significa, somente, possuir virtualmente a infinidade dos efeitos, mas possui-los simultaneamente, pois o intelecto finito encontra-se também ordenado à totalidade dos inteligíveis, mas somente os pode conhecer sucessivamente – o intelecto finito encontra-se potencialmente ordenado à infinidade dos inteligíveis, não os inteligendo simultaneamente e em acto<sup>358</sup>. O poder infinito é um poder intensivo, pois conter a totalidade dos inteligíveis, enquanto totalidade, é contê-la de modo a que nenhuma das partes da totalidade seja exterior a uma outra parte. A intensidade infinita é a possibilidade do infinito em acto – da totalidade segundo a sua razão própria –, e Deus contém, deste modo, a totalidade dos inteligíveis, simultaneamente, porque os produz simultaneamente no *esse obiectivum*, após a consideração da sua essência, e segundo a razão da sua imitabilidade – pois a essência divina é medida de todo o produzido no *esse intelligibile*. A totalidade dos objectos equívocos do intelecto divino é produzida

---

<sup>357</sup> cf. Robert Prentice, *A prova de Escoto para a infinidade da Natureza Primeira, tirada da infinidade dos inteligíveis* in *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXIII-3 (1967), pág 261

<sup>358</sup> *De primo principio*, c.4, n.68: “Nonne, Domine Deus, intelligibilia sunt infinita, et haec actu in intellectu actu omnia intelligente? Igitur intellectus illa simul actu intelligens est infinitus. Talis est tuus, Deus noster <...> igitur et natura cui intellectus est idem est infinita./ Huius enthymematis ostendo antecedens et consequentia. Antecedens: Quaecumque sunt infinita in potentia, id est in accipiendo alterum post alterum nullum possunt habere finem, illa omnia, si simul actu sunt, sunt actu infinita. Intelligibilia sunt huiusmodi respectu intellectus creati, sicut patet; et in tuo sunt simul omnia actu intellecta, quae a creato sunt successive intelligibilia; igitur ibi sunt infinita intellecta./ Huius syllogismi probo maiorem, licet satis evidens videatur: quia omnia talia acceptibilia, quando sunt simul existentia, aut sunt actu infinita aut actu finita; si actu finita, ergo accipiendo alterum post alterum tandem omnia possunt esse actu accepta omnia, si actu simul sunt, sunt actu infinita./ Consequentia enthymematis ita probo: Quando pluralitas requirit vel concludit maiorem perfectionem quam paucitas, infinitas numeralis concludit perfectionem.”

simultaneamente no *esse possibile*<sup>359</sup>. No entanto, não é somente a partir de uma maior pluralidade de objectos sob uma mesma *ratio intelligendi*, que se pode concluir uma maior perfeição desta. Por outro lado, somente as espécies, no seu conteúdo, possuem perfeições formais distintas, logo somente as intelecções específicas compreendem diversas razões formais – e, continua a objecção, somente os indivíduos são em número infinito, mas não as espécies. Assim, somente um intelecto que intelissem, também, uma infinidade de espécies seria infinito. Porém, como cada conceito, incluído sob uma mesma *ratio intelligendi*, possui uma dada perfeição, a inclusão de um número infinito de conceitos inclui perfeição infinita, porque a infinidade é em acto e intensivamente – ao contrário, no intelecto criado, o conteúdo da espécie é virtualmente infinito em extensão. O intelecto finito somente compreende os indivíduos num conceito universal, não inteligindo toda a sua entidade positiva. Mas, o intelecto que apreende em acto e intensivamente a totalidade inteligível de cada indivíduo, intelege a totalidade das formalidades positivas de cada indivíduo, inteligindo uma infinidade de perfeições – porque, produzindo-os *in re*, produ-los previamente no *esse possibile* –, pois não há nenhum limite à produtibilidade dentro de uma mesma espécie, a qual contém virtualmente e extensivamente um número infinito de indivíduos. Para além da infinidade dos indivíduos no interior das espécies, o Doutor Subtil afirma ainda que, as espécies produzidas no *esse intelligibile*, são em número infinito, o que se pode deduzir dos números e das figuras<sup>360</sup>. O número infinito dos objectos designa uma infinidade

---

<sup>359</sup> *Ordinatio* I, dist.35, q. unica, n.32: “Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem”; *Reportata Parisiensia* I, dist.36, q.2, n.15: “Deus primo intelligit essentiam suam in se. et secundum se; secundum ut est imitabilis”

<sup>360</sup> *De primo principio*, c.4, n.69: “Dicetur: Quando per eandem rationem intelligendi multa intelliguntur, non concluditur maior perfectio ex pluritate./ Aliter: quod ratio de intellegere concludit, quando illa plura intelligere nata essent habere perfectiones formales distinctas, quales non sunt intellectiones nisi diversarum specierum. Tales non sunt infinitae intelligibiles, sed individua, quorum plurium intellectiones, quia non alias perfectiones formales dicunt, non concludunt maiorem perfectionem actus, qui est respectu plurium talium./ Contra primum: quia de ipsa ratione intelligendi arguitur sicut de intellectu et actu, quia maior perfectio concluditur ex pluritate illorum, quorum est ratio intelligendi, quia oportet quod includat eminenter perfectiones omnium propriarum rationum intelligendi, quarum quaelibet secundum propriam rationem aliquam perfectionem ponit; igitur infinitae concludunt infinitam./ Contra secundam responsionem: Individua in ratione universalis imperfecte intelliguntur, quia non secundum quidlibet entitatis

por privação do finito – algo que não tem fim, na sucessão, porque não existe nenhuma razão para tal. Da infinidade extensiva dos objectos, somente se pode concluir a infinitude do intelecto que os intelege, porque isto acontece não segundo a sucessão, mas segundo o infinito em acto, na medida em que o intelecto divino possui virtualmente a totalidade do factível<sup>361</sup>. Mas, possuir um infinito em acto, não significa directamente possuir uma perfeição infinita, pois é possível o conceito de infinito extensivo em acto, sem que a totalidade dos objectos constitua uma totalidade perfeita – ou seja, segundo a razão por si da totalidade pois, no infinito extensivo em acto, as partes são exteriores reciprocamente. É, então, necessário um objecto que contenha virtualmente e intensivamente a totalidade dos inteligíveis – é o que o Doutor Subtil mostra com uma outra demonstração da infinitude da essência primeira. Uma causa segunda não adiciona nenhuma perfeição à causa primeira no seu causar, porque esta pode causar a totalidade do efeito sem o concurso da causa segunda – é por isso infinita, pois somente o finito pode receber a adição de uma perfeição. Todo o conhecimento é naturalmente causado pelo objecto como sua causa próxima – mas, se existe um conhecimento do objecto sem o concurso deste, o intelecto que o produz depende de um objecto superior de infinita cognoscibilidade, ao qual nenhuma perfeição pode ser adicionada. Tal objecto é a essência da primeira natureza, a qual causa a intelecção sumamente perfeita. A pura presença da essência infinita contém, virtualmente e intensivamente, a pensabilidade de todo o produtivo no *esse possibile*<sup>362</sup>. A essência infinita é o primeiro objecto do intelecto divino, não porque o objecto seja comum, mas por primazia de adequação ao intelecto que o apreende – um intelecto intensivamente

---

positivae in eis, sicut in quaestione de individuatione ostendi; ergo intellectus intelligens quilibet intelligibile secundum omnem rationem intelligibilitatis positivae intelligit distinctas entitates positivas plurium individuorum, quae maiorem perfectionem ponunt in intellectione quam intellectio unius illorum; quia intellectio cuiuscumque entitatis absolutae positivae, ut est illius, est aliqua perfectio <...>/ Item: Infinitas intelligibilium specie concluditur ex numeris et figuris”

<sup>361</sup> Robert Prentice, *op.cit.*, pág 280: “A nosso ver, a infinidade dos objectos inteligíveis é de indefinidade, isto é, de sucessão sem fim; estes objectos são sem fim precisamente porque não há razão para que tenham fim. Quanto à Natureza Primeira, contudo, tal infinidade não é de sucessão; é de actualidade, pois representa os modos em que ela se pode reproduzir *ad extra*.”

<sup>362</sup> *De primo principio*, c.4, n.70: “Igitur si illud, quod natum est esse a causa secunda et prima simul, sit multo perfectius a sola prima, secundae nihil perfectionis addit primae. Sed omni finito aliud additum addit aliquam perfectionem. Ergo talis causa prima est infinita./ Ad propositum: Notitia cuiuscumque nata est gigni ab ipso sicut a causa proxima, et maxime illa quae est visio. Igitur si illa alicui intellectui inest sine actione quacumque talis obiecti, tantummodo ex virtute

infinito, porque a essência infinita o inclui por identidade, não poderia deixar de possuir um objecto que se lhe adequasse segundo o mesmo grau de intensidade, e segundo a perfeição da entidade por aquele grau denominada pois, se a razão do primeiro objecto fosse de comunidade, um inferior ao comum, sob a sua razão própria, moveria o intelecto infinito<sup>363</sup>, o que é contraditório com a cognoscibilidade máxima do seu primeiro objecto adequado. Em Deus, o acto de inteligir é idêntico à essência, não sendo, pois, accidental, ao contrário do que acontece com a operação do intelecto finito. Se a intelecção finita é accidental, a intelecção essencial deverá ser infinita<sup>364</sup>.

Demonstrar a infinitude da essência primeira é demonstrar que o infinito não é impossível com as restantes formalidades dessa essência. É impossível com a noção de ente eminente que exista um outro mais perfeito; e não é impossível com um ente finito que exista um mais perfeito, pois à entidade não repugna a infinitude, logo o eminente tem o ente segundo o modo da infinitude. A prova é ainda formulada de um outro modo: aquilo ao qual não repugna o infinito intensivo, não é sumamente perfeito – isto é, eminente – a não ser que seja infinito, porque, não sendo o infinito repugnante à entidade, se pode ser excedido, é porque é finito – logo o perfeitíssimo é infinito<sup>365</sup>. A possibilidade é a nota metafísica de

---

alterius obiecti prioris quod natum est esse causa superior respectu talis cognitionis, sequitur quod illud obiectum superius est infinitum in cognoscibilitate, quia inferius nihil sibi addit in cognoscibilitate. Tale obiectum superius est natura prima, quia ex sola praesentia eius apud intellectum primi, nullo alio obiecto concausante, est notitia cuiuscumque obiecti in intellectu <...> et perfectissime <...> Igitur nullum aliud intelligibile aliquid sibi addit in cognoscibilitate; igitur est infinitum; sic igitur et in entitate, quia unumquodque, sicut ad esse, sic ad cognoscibilitatem.”

363 *Reportata Parisiensia* 1, dist.35, q.2, n.6: “essentia divina, ut est primum, et non aliquid commune, est primum obiectum, primate adaequationis intellectus sui. Et hoc probatur sic: Quandocumque aliquid commune abstractum a pluribus est obiectum adaequatum alicujus potentiae, et primo movens eam, quodlibet per se inferius illius communis sub propria ratione per se est obiectum potentiae, et per se motivum illius”

364 *De primo principio*, c.4, n.75: “Nulla perfectio finita eiusdem rationis perfectioni accidentali est substantialis; intelligere nostrum est accidens, quia essentialiter qualitas; igitur nulum intelligere finitum est substantia. Sed intelligere primi est substantia”

365 *ibid.*, n.78: “Eminentissimo impossibile est esse aliquid perfectius <...> finito non est aliquid impossibile esse perfectius; quare, etc. Minor probatur quia infinitum non repugnat entitati; omni finito maius est infinitum. Aliter arguitur et est idem: Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat. Enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum.”

um conceito, enquanto o ente é possibilidade de um grau de intensidade ôntica. O impossível é o que não pode servir de meio termo a uma demonstração. O possível, independentemente da sua realização efectiva, é o fundamento de toda a demonstração. Todo o possível é um ente porque produzido no *esse possibile*. Mas há um ente cuja possibilidade não é senão possível existindo necessariamente. E, se ao ente não repugnar a infinitude, a essência mais perfeita e que existe necessariamente, deve ser infinita. No entanto, a proposição central do silogismo não pode ser demonstrada. Os não-contraditórios não se repugnam senão por razões próprias – demonstrar a priori a compossibilidade de duas noções é explicar as suas razões próprias, de modo a que, destas, se possa concluir a sua compossibilidade. Porém, o ente é um transcendental – sendo mesmo o primeiro objecto conhecido, não pode ser explicado por algo mais notório. A mesma impossibilidade afecta o conceito de infinito, pois é um conceito *simpliciter simplex*, e dele, o intelecto finito somente tem uma noção negativa, pois o infinito somente é conhecido, dialecticamente, pela negação do finito: o infinito é o que excede o finito para além de toda a medida finita e, mais ainda, para além de toda a proporção atribuível (*habitudinem assignabilem*)<sup>366</sup>. Estar para além de toda a proporção atribuível, é a característica pela qual o infinito na entidade não pode entrar em nenhuma definição como predicado, precisamente porque não é um predicado atribuível por um juízo. Estando para além da proporção, a extensão do conceito de infinito na entidade é nula – conceito negativo, aí somente conduz ou à teologia negativa, ou ao agnosticismo. O infinito é, para o intelecto finito, um conceito abstracto construído a partir de uma dupla negação – da negação de uma privação da perfeição; ou de uma negação de uma determinação na perfeição. O conceito de ente infinito é encontrado do mesmo modo que o conceito de sumo bem, pois pode se abstrair uma perfeição da sua inclusão nesta ou naquela entidade, e chegar a um conceito que exceda maximamente toda a proporção, fazendo entrar em conexão dois termos que embora existam *in re*, não existem aí coordenadamente.

---

<sup>366</sup> idem: “Minor huius <finito non est aliquid impossibile esse perfectius, quia infinitum non repugnat entitati>, quae in praecedenti argumento accipiebatur, non videtur posse a priori ostendi; quia sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non-repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum. Ens per nihil notius explicatur; infinitum intelligimus per finitum, et hoc vulgariter sic expono: Infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam finitam mensuram praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem adhuc excedit.”

Considerando as noções comuns na criatura, o intelecto pode compô-las de modo diverso àquele encontrado *in re*, produzindo novos conceitos comuns e, assim, conhecer Deus num conceito universal<sup>367</sup>. O infinito é incluído numa propriedade disjuntiva do ente, a par com o membro inferior da mesma disjunção – o finito. Uma propriedade de uma essência é demonstrada por um conceito intermédio – assim, a risibilidade é predicada do homem, não de modo imediato, mas mediamente através do conceito de animal racional. Porém, no caso do ente, não existe a possibilidade de recorrer a um conceito intermédio, porque o conceito de ente tem uma só nota quiditativa, e porque o intelecto não dispõe de um conceito mais conhecido do que o conceito de ente. As propriedades convertíveis com o ente são também primeiras noções – as mais comuns, os transcendentais – impondo-se também a priori com o ente. O que se predica imediatamente, ou é uma primeira noção e não necessita de demonstração, ou não, o que torna a demonstração *propter quid* impossível, dada a ausência de conceitos intermédios. As paixões disjuntivas são somente acessíveis pela experiência, e isto no que diz respeito ao membro inferior, pois não há experiência do membro superior da disjunção. O membro inferior é um possível real, do tipo da efectibilidade, que permite demonstrar, *propter quia*, o membro superior da disjunção<sup>368</sup>. A demonstração somente é possível porque a ordem essencial é uma propriedade do ente. Toda a essência é excedida por uma mais perfeita, a qual serve de medida à essência menos perfeita, dependendo esta da primeira. A regra é a seguinte: dada uma propriedade do ente na experiência – um possível real –, o intelecto deve averiguar se essa propriedade é convertível com a totalidade do ente. Se esta possibilidade não se concretiza, é porque a propriedade é o membro inferior, que

---

<sup>367</sup> *Lectura I*, dist.3, p.1, q.1-2, n.56: “Ideo dico quod intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum, summum bonum, et huiusmodi, isto modo: nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus igitur in concipiendo hoc ens, ut album aut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo; similiter, potest abstrahere summitatem ab hac summitate et illa, et sic cognoscere quid sit summum, et coniungere intentionem summitatis intentioni entis vel boni et sic cognoscere summum ens vel bonum, et sic de infinito ente, – sicut imaginativa imaginatur ‘montem aureum’, tamen tantum extrema sunt in re et non ipsum coniunctum. Sic igitur, abstrahendo a creaturis intentiones communes et coniungendo eas, possumus cognoscere Deum in universalis, et etiam illum conceptum dictum de Deo qui maxime sibi convenit prout a nobis cognoscitur.”

<sup>368</sup> cf. Robert Prentice, *The basic quiditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De primo principio*, págs 146-149



depende de um superior, numa disjunção que divide a ordem essencial. Aí, deve-se procurar o que entra em relação de equiparação com a propriedade encontrada, mas que a exceda absolutamente em perfeição, possuindo um razão inteiramente outra e superior. O membro inferior pode demonstrar o superior *propter quia*, mas a recíproca não é possível, porque o superior é independente<sup>369</sup>. Porém, para que a regra seja perfeita, falta ainda uma condição, a saber, que ao membro superior seja compossível o ente. Ou seja, o eminente, mesmo estando para além de toda a proporção, tem de habitar o interior da ordem sob pena de devir impossível, ao não possuir a marca quiditativa da possibilidade. A produção do conceito do membro superior da ordem é uma estranha produção — é a produção de um conceito imediato do qual não há nem intuição, nem experiência; é produção de um conceito que não pode ser demonstrado por um outro intermédio, mas somente *propter quia*. E, como a compossibilidade não pode ser demonstrada a priori por razões próprias, a ciência deve mostrar razões extrínsecas, a partir da hipótese contrária — isto é, como se o infinito não fosse compossível com o ente. Assim, tal como deve ser possível aquele que não manifesta impossibilidade, também será compossível o que não aparece como impossível. Como a razão do ente não é finita, e como a partir da razão do ente é manifesto que o finito não é uma paixão convertível com o ente — não esgotando, por isso, a totalidade do ente —, o intelecto tem o direito de compor um conceito a partir de dois objectos formais que não manifestam repugnância<sup>370</sup>. Se o infinito não repugna à quantidade segundo o modo da

---

369 *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.39: “quod sit contingentia in rebus, non potest – ut puto – probari per notius, nec a priori, quia ens dividitur per ‘necessarium’ et ‘possibile’. Et sicut passio est convertibilis cum aliquo subiecto quae immediate inest illi subiecto, nec probari potest per aliquid notius, ita nec passio disiuncta de subiecto suo – cui immediate inest – per notius probari potest. Si autem una pars illius passionis disiunctae dicatur de aliquo subiecto sibi appropriato, si illa pars sit ignobilior pars illius passionis, ex hoc quod inest suo subiecto potest concludi quod pars nobilior illius passionis inest subiecto sibi appropriato, licet non e contra (quia non potest pars ignobilior passionis inesse alicui nisi pars nobilior inest, licet e contra possit). Unde sequitur, si ens causatum sit finitum, quod aliquod ens sit infinitum; sed non sequitur e contra, si aliquod ens sit infinitum, quod aliquod ens sit finitum, quia ad veritatem primi non requiritur veritas secundi; et sic etiam sequitur, si aliquod ens sit contingens, quod aliquod ens sit necessarium, et non e contra.”

370 *De primo principio*, c.4, n.78: “Sicut quodlibet ponendum est possibile cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile cuius non apparet impossibilitas. Hic nulla apparet, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod finitum sit passio convertibilis cum ente.”

extensividade, também não pode repugnar à entidade segundo o modo da intensidade, sendo aí simultaneamente perfeito pois, uma perfeição que não repugna a um inferior, é atribuída por negação da limitação à natureza que detém a primazia na ordem, segundo a regra da construção de conceitos predicáveis do primeiro ente. Por outro lado, se a quantidade de poder é superior em perfeição à quantidade de massa, não há nenhum motivo para que o infinito seja possível relativamente à massa, e não o seja enquanto modo do poder. E aí, se é possível, como no caso da possibilidade de um primeiro efectivo, deve ser em acto<sup>371</sup>. As duas regras conduzem à possibilidade da produção do conceito de ente infinito – tanto a regra da dupla negação, como a regra derivada da relação de equiparação entre os membros de uma paixão disjuntiva. O princípio que permite a produção do sujeito da metafísica – o que permite a construção do conceito de ente como *habitus* científico – é o mesmo princípio que permite a construção do conceito que exprime o maximamente pensável, a saber, o poder do objecto. A metafísica virtual não é um pensar das coisas, mas a ciência do pensável causado pelas coisas, enquanto o pensável está virtualmente contido na coisa. A produção de um objecto formal, isto é, de um conceito, tem por condição de possibilidade o mesmo princípio. A ‘não-repugnância a X’ é intrínseca à verdade do objecto material – é determinada pela sua possibilidade enquanto essência. As conclusões tiradas da possibilidade de uma coisa são, então, necessárias, porque pertencem ao ente enquanto tomado quiditativamente<sup>372</sup>. O ente enquanto entidade, tomado quiditativamente, é a última nota quiditativa do objecto, ou seja, a sua possibilidade de ser. A possibilidade da coisa inclui também a possibilidade da não-repugnância formal a um outro objecto dado. Tal como a distinção formal tem por princípio a separação virtual contida na coisa, a possibilidade de uma não-repugnância formal é causada pela coisa, enquanto esta contém virtualmente a sua possibilidade. Logo, mesmo não apreendendo as razões próprias da não-repugnância formal, dada a imediatidade dos conceitos, o

---

371 idem: “Infinitem suo modo non repugnat quantitati, id est in accipiendo partem post partem; ergo nec infinitum suo modo repugnat entitati, illud est perfectum simul essendo. / <...> Si quantitas virtutis est simpliciter perfectior quantitate molis, quare erit possibilis infinitas in mole, non in virtute?”

372 ibid, c.3, n.26: “Illae <conclusiones> etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere.”

intelecto tem o direito de formar uma composição formal entre os conceitos de ente e de infinito, uma vez que o intelecto não considera aí nenhum tipo de repugnância – pelo contrário, seria sim repugnante, porque fora da ordem da entidade, que o intelecto não pudesse produzir o conceito de maximamente pensável<sup>373</sup>. O direito especulativo do intelecto, parte da coordenação entre coordenadas pertencentes aos quatro tipos de coordenadas de produção conceptual. O que se instala na memória, aí habitando e estando ordenado à finalidade da ciência, são os princípios, os quais constituem a materialidade da produção do conceito. Mas isso somente acontece porque o intelecto opera uma (de)formação na consideração do objecto, tomando apenas por objecto o que contém a marca da universalidade, mesmo que a universalidade não faça parte da razão formal do objecto, pois o intelecto não pode pensar o comum – ou universal incompleto – senão sob a razão da universalidade. Na consideração dos princípios, a *coloratio*, enquanto método do conceito, intervém, trazendo uma nova razão formal na consideração dos princípios – as primeiras noções impressas são comuns à totalidade do ente. Mas a regra que habita a memória, para que haja verdadeiro conhecimento, deve ser a mesma regra que está na origem da possibilidade de todo o produtivo. Essa garantia é dada pelas coordenadas de virtualidade, na medida em que o pensável causado pela coisa se mantém sempre o mesmo, quer seja causado pelo *esse essentiae*, quer seja causado pelo *esse secundo quid* – a mesmidade do *esse obiectivum* é absoluta pois, o que cria, fá-lo segundo um modelo de inteligibilidade; segundo a Ideia enquanto causa exemplar. As verdades necessárias são vistas, pelo intelecto finito, como num objecto exemplar, que é produzido como *esse cognitum* no intelecto divino. Como o *esse obiectivum* mantém sempre a mesma intensidade, pois exprime a possibilidade de uma essência, enquanto sua verdade – importa sempre o modo da quiddidade segundo a possibilidade –, o intelecto finito tem por objecto a Ideia que é originariamente presente no intelecto infinito: a verdade enquanto possibilidade da coisa é sempre vista *in regulis aeternis*. O possível, enquanto verdade do objecto, é possível eternamente, e é por isso que a eternidade é condição do objecto. Logo, a verdade do objecto deve incluir virtualmente a

---

<sup>373</sup> *ibid.*, c.4, n.78: “quia intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo ens infinitum; immo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens foret circa primum eius obiectum, cum discordia in sono ita faciliter offendant auditum.”

eternidade. A memória, enquanto lugar do *habitus* científico, inclui virtualmente a eternidade. E, enquanto a Ideia contém virtualmente o infinito extensivo, porque contém a razão de produtibilidade de todo o factível, a memória, enquanto contém habitualmente a Ideia, dispõe virtualmente do infinito extensivo. Em Duns Escoto, ao contrário do que sucede em Aristóteles, o anterior e o posterior deixam de ser os operadores que distribuem a ordem, para passarem a ser distribuídos pela diferença no interior da ordem. Sempre que há um mais e um menos, é necessário que haja um infinito que os possa medir, pois o mais e o menos somente têm sentido em virtude de um perfeito. Em Aristóteles, esta tese da Ideia era impossível porque fazia intervir um infinito em acto. Mas em Duns Escoto, é possível um infinito em acto intensivamente, enquanto essa intensidade máxima denomina a perfeição do ente. O infinito em acto intensivamente permite, não só, a existência de um ente em si e por si, como o posicionar de um conceito de ente, independentemente do anterior e do posterior<sup>374</sup> – os quais, na metafísica semiótica, contraem imediatamente o ente, fazendo deste um significante plano, que somente adquire significado no juízo. O conceito de ente, na metafísica virtual, tomando o modelo da Ideia, pode constituir-se como sujeito da ciência, devido ao seu poder de entrar em composição com a diferença que o transporta ao seu limite – no limite do ente, a diferença produz o perfeito que serve de medida ao mais e ao menos. É porque é indiferente ao anterior e ao posterior, que ao ente não repugna o infinito.

O direito especulativo, de produzir o maximamente pensável, é concedido pela presença da regra na memória enquanto *habitus* científico. O direito é assumido pela *coloratio* na produção do conceito. O maximamente pensável, que já havia sido tematizado por Anselmo no *Proslogion*, é colorado pela nota quiditativa intrínseca à verdade da totalidade do ente, ou seja, a não-contradição, pois o ente é a nota da possibilidade da coisa. Ao acrescentar-lhe a nota metafísica constitutiva de todo o ôntico, a *coloratio* produz um conceito adequado a partir de um conceito nominal. Para que o maximamente pensável seja pensável, é requerida a sua possibilidade – é necessário que a sua pensabilidade não inclua contradição pois, no pensado no qual se inclui a contradição, não existe, de facto, um conceito mas

---

<sup>374</sup> sobre a relação do modelo da Ideia, enquanto é um perfeito que mede o mais e o menos, e o conceito unívoco de ente cf. J.-M. Counet, op. cit., págs 306-312

dois: o seu conceito e o do seu contraditório<sup>375</sup>. O conceito de ente infinito, produzido a partir da análise do conceito de maximamente pensável, é o conceito onde o intelecto sumamente repousa, pois aí encontra a regra, da qual dispõe na memória, afirmada absolutamente enquanto levada ao seu limite – pois o conceito produzido é o conceito do *habitus* científico no máximo da sua intensidade. A nota da sua onticidade produz, primeiramente, consistência quiditativa no conceito, ao mostrar a não-repugnância das suas partes formais, constatada a partir do direito da regra. Posteriormente, a mesma regra tem de dar o seu assentimento ao *esse existentiae* do objecto material do conceito, pois é também nota formal do conceito a sua repugnância em ser *ab alio*. Senão, o objecto poderia ser e ao mesmo tempo não ser, pois seria no intelecto e não *in re*, o que produziria dois conceitos em vez de um – o maximamente pensável que existe como ser de razão, e a impossibilidade de existir do ente que detém onticamente o máximo grau de intensidade, logo o grau máximo de pensabilidade. Dizer, como fez Anselmo, que é maior o que existe *in re*, do que aquilo que existe somente no pensamento, não é afirmar que, uma coisa é o que existe e outra o seu conceito no intelecto, mas sim que o maximamente pensável tem que existir, porque é maior que o maximamente pensável somente enquanto ente de razão<sup>376</sup>. O conceito de ente infinito mostra, assim, a sua adequabilidade: descreve a possibilidade do objecto causado pela coisa, exibindo a necessidade exigida por esta possibilidade – pois um conceito adequado é o que mostra a possibilidade do seu objecto. No entanto, aqui paira uma indecisão no texto escotista, pois ao mesmo tempo que mostra a adequabilidade do conceito, afirma que esta é uma adequabilidade à qual a razão é somente persuadida, não se tratando de uma adequabilidade de facto, pois não se pode demonstrar a não-repugnância formal entre os dois conceitos por razões próprias. Porém, noutro

---

<sup>375</sup> *De primo principio*, c.4, n.79: “Per illud potest colorare illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio eius sic: «Deus est quo», cogitatio sine contradictione, «maius cogitari non potest» sine contradictione. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, et ita est; sunt enim tunc duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendum unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum.”

<sup>376</sup> *idem*: “Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur Deus, primo de esse quiditativo: quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo. Ultra de esse existentiae: Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante; quia tunc posset esse, quia cogitabile, et non posset esse, quia ratione eius repugnat esse ab alio <...> Maius igitur cogitabile est illud quod est

lugar da sua obra, o Doutor Subtil afirma mesmo que a não-repugnância formal é manifesta a partir da evidência dos próprios termos, ou seja, entre o infinito e o conceito de ente enquanto primeiro objecto do intelecto pois, se a contrária fosse verdadeira, o ente não seria o primeiro objecto em toda a plenitude requerida a um primeiro objecto<sup>377</sup>. Referindo-se nesse texto ao objecto do conhecimento beatífico, a não-repugnância formal entre o conceito de ente e o conceito de infinito é condição de possibilidade do próprio conhecimento beatífico, pois nenhuma potência passível de devir bem-aventurada pode repousar em algo que não seja o infinito<sup>378</sup>. Trata-se aqui de uma outra dobra do argumento que recusou a Tomás de Aquino a tese, segundo a qual, a quiddidade da coisa material é o primeiro objecto do intelecto. E, é precisamente enquanto refuta esta tese tomista, que emerge o princípio que origina aquela indecisão, a saber, o princípio de separação entre objecto motor e objecto adequado do intelecto. Apesar do ente ser o primeiro objecto do intelecto, segundo a sua razão de comuníssimo, nem tudo o que se inclui no ente pode, naturalmente, mover o intelecto – nem Deus, nem a substância, nem as partes essenciais da substância podem mover o intelecto pois, o único conceito no qual são concebidos *in quid*, é conceito de ente<sup>379</sup>. Se o intelecto fosse imediata e naturalmente modificado pela substância, através de um acto intuitivo a ela dirigido, seguir-se-ia que, mesmo não se apresentando a substância, poder-se-ia conhecer naturalmente

---

in re quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo quod idem, si cogigetur, per hoc sit maius cogitabile, si existat, sed omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile quod existit.”

377 *Quaestiones Quodlibetales*, q.6, n.39: “Cui <prími obiecti> non repugnat infinitas, illud non habet totalem plenitudinem sibi possibilem nisi sit infinitum; hoc patet, quia sola infinitas est summa plenitudo eius cui est compossibilis; nunc autem, primo obiecto tam intellectus quam voluntatis infinitas non est incompossibilis, quia sive sit ens sive verum, vel aliquod tale abstractum ab omnibus, sive primum ens vel primum verum, quod virtualiter continet alia, patet quod infinitas non repugnat sibi; ergo non habet totalem plenitudinem suam nisi habeat infinitatem.”

378 *ibid*, n.37: “infinitas sit per se conditio obiecti beatifici <...> ergo nulla potentia beatificabilis potest quietari in aliquo nisi sit infinitum”

379 *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.185: “Si ens secundum suam rationem comunissimam sit primum obiectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum <...> et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiae omnes immateriales quod negatum est; immo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus partibus essentialibus substantiarum, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi conceptu entis.”

que a substância não era presente, tal como no caso da visão nas trevas. O absurdo da consequência é demonstrado por um argumento teológico: haveria conhecimento natural do facto que, na hóstia consagrada no altar, não está presente a substância do pão<sup>380</sup>. Embora não possa haver conhecimento intuitivo da substância, e porque a abstracção não sofre com a ausência do seu termo, pode haver conhecimento abstractivo da substância a partir dos acidentes sensíveis, tal como as trevas são conhecidas pela argumentação e não pela visão<sup>381</sup>. O objecto primeiro é o que é adequado à potência segundo a razão da própria potência, e não segundo o que é adequado a essa potência num determinado estado, do mesmo modo que não é objecto da visão tudo o que se encontra num meio iluminado, mas tudo o que pode causar o visível. Porém, no estado actual em que se encontra o intelecto humano, é a quiddidade da coisa sensível que é objecto adequado segundo a razão de motor. O intelecto finito não pode entender naturalmente algo que não se encontre sob a razão do que detém a primazia da motricidade<sup>382</sup>. E, dada a organização das potências na alma humana, a separação entre objecto motor e primeiro objecto, não poderia deixar de acontecer da maneira descrita pois, se o ente na sua indiferença fosse o primeiro motor do intelecto, não se poderia dele ter um conceito de unidade inteligível por si porque, fundando-se esta na sua indiferença em relação a todo

---

380 *ibid*, n.140: “Quod autem est suppositum de substantia, quod non immutat intellectum nostrum immediate ad actum circa se, hoc probatur, quia quidquid praesens immutat intellectum, illius absentia potest naturaliter cognosci ab intellectu quando non immutatur, sicut apparet II *De anima*, quod visus est tenebrae perceptivus, quando scilicet lux non est praesens, et ideo tunc visus non immutatur. Igitur si intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate, ad actum circa ipsam, sequeretur quod quando substantia non esset praesens, posset naturaliter cognosci non esse praesens, – et ita naturaliter posset cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantia panis, quod est manifeste falsum.”

381 *ibid*, n.141: “probatio improbat cognitionem substantiae intuitivam, quia de illa maior est vera, non de abstractiva, quae non deficit propter absentiam realem obiecti; nec ergo absentia percepitur.”; *ibid*, n.144: “Tenebra cognoscitur arguitive, non a visu”

382 *ibid*, n.186: “Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu: quemadmodum primum obiectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui exsistenti in medio illuminato a candelâ, praecise, sed quod est natum adaequari visui ex se, quantum est ex natura visus. Nunc autem, <...> nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continetur sub isto primo motivo.”

aquele no qual o ente se inclui, não se poderia distinguir o ente comum dos singulares<sup>383</sup>. O objecto natural de uma potência é o objecto para o qual a potência tende naturalmente, ou o objecto que move naturalmente a potência. O intelecto está naturalmente inclinado a todo o objecto que inclua o ente, mas não pode ser movido, naturalmente, a partir de qualquer objecto sob a razão do ente<sup>384</sup>. Logo, alguns objectos somente podem mover o intelecto para além da natureza, isto é, sobrenaturalmente. Embora o intelecto possa receber, naturalmente, a totalidade dos objectos, necessita de um princípio sobrenatural que os manifeste. Assim, o que define a separação entre natural e sobrenatural, não é a natureza do paciente, mas a natureza do agente<sup>385</sup>. O que se encontra no intelecto possível, não tendo sido produzido a partir de algo que o moveu naturalmente, isto é, não tendo sido causado pela quiddidade de uma coisa material, informou-o de modo sobrenatural<sup>386</sup>. O conceito de ente, enquanto *habitus* científico, contém, ou por primazia de comunidade, ou por primazia de virtualidade, a totalidade dos inteligíveis. No entanto, o ente enquanto objecto material, não contém virtualmente, como uma causa, a totalidade dos inteligíveis pois, enquanto é uma representação confusa e comum, não pode conter virtualmente objectos mais perfeitos, ou seja, singulares e determinados<sup>387</sup>. Assim, e porque não se pode demonstrar a priori o conceito de ente infinito, não se pode conceber naturalmente que o ente é o primeiro objecto

---

383 *ibid*, n. 124: “probat quod ens ut ‘hoc intelligibile’ intelligitur a nobis, sed si esset primum obiectum, hoc esset secundum totam indifferentiam ad omnia in quibus salvatur, non ut aliquod unum intelligibile in se, – et quilibet illius indifferentiae posset intelligi. Ideo non est obiectum adaequatum pro nunc.”

384 *Lectura* prologus, p. 1, q. unica, n. 49: “obiectum naturale potest dici vel ad quod potentia naturaliter inclinatur vel a quo naturaliter movetur. Unde intellectus naturaliter inclinatur ad quolibet obiectum sub ente, sed non movetur naturaliter a quolibet.”

385 *Ordinatio* prologus, p. 1, q. unica, n. 57: “comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum.”

386 *ibid*, n. 60: “sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter.”

387 *ibid*, n. 90: “Potest enim accipi obiectum naturale vel pro illo ad quod naturaliter sive ex actione causarum naturaliter activarum potest potentia attingere, vel pro illo ad quod naturaliter inclinatur potentia, sive possit attingere naturaliter illud obiectum, sive non. – Posset igitur maior negari intelligendo ‘naturale’ primo modo, quia obiectum primum est adaequatum potentiae, et ideo



do intellecto finito, pois este não pode ter notícia natural das substâncias imateriais. Logo, não se pode saber naturalmente que o ente é indiferente ao material e ao imaterial, não se podendo, conseqüentemente, ter notícia, também naturalmente, do ente enquanto maximamente comum<sup>388</sup>.

A ausência de razões próprias, que permitam demonstrar a não-repugnância formal entre o conceito de ente e o conceito de infinito, tem, no entanto, uma razão, a saber, a ausência de manifestação das razões próprias do ente. A razão própria é um predicado que pertence essencialmente a um sujeito – mas o conceito de ente, enquanto última nota quiditativa, não inclui nenhum predicado essencial. O conceito de ente é determinação transcendental da possibilidade ôntica de uma coisa – enquanto determinação de conteúdos ônticos, não é em si próprio um conteúdo: conceito *simpliciter simplex* que, embora não sendo vazio porque é constituído pela textura da possibilidade, não possui em si qualquer conteúdo, é determinação ontológica da verdade dos objectos. Por outro lado, o conceito de infinito é um conceito manifesto, ou seja, evidente – o infinito é aquilo que não pode ser excedido. Embora enquanto objecto formal tenha uma origem negativa, pois é conhecido pela negação do finito, exprime uma entidade positiva através de uma dupla negação – negação da privação da perfeição. Não pode, então, haver contradição entre o conceito de ente e o conceito daquilo que não pode ser excedido, ou seja, daquilo que é afirmado absolutamente. A não-repugnância formal entre a pura possibilidade e a sua pura afirmação é (quase) evidente. Somente poderia haver repugnância formal entre o conceito transcendental da determinação da

---

abstractum ab omnibus illis circa quae potest potentia operari; non autem oportet quod si intellectus possit naturaliter intelligere tale commune, quod possit naturaliter intellegere quodcumque contentum sub illo, quia intellectio alicuius contenti multo excellentior est intellectione confusa talis communis; sic concessa minore in utroque sensu, conclusio intenta non habetur, scilicet de naturaliter attingibili, quia sic maior fuit falsa.”

<sup>388</sup> *ibid.*, n.33: “Ad aliud negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentia entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam – quae fuit secta Machometi – philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae: unde expresse ponit libro IX *Metaphysicae* cap. 7 animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se, et ideo sub obiecto primo intellectus habuit ponere substantiam immaterialem contineri. Non sic Aristoteles; sed secundum ipsum, primum obiectum intellectus nostri est vel videtur esse quiditas sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori; et haec est quiditas abstrahibilis a sensibilibus.”

possibilidade ôntica, se o conceito de ente fosse imediatamente convertível com o finito. Mas as primeiras paixões do ente são evidentiíssimas, e o finito não se encontra incluído nesse grupo. A proposição ‘o ente é finito’ somente é verdadeira se incluída na disjunção com a proposição que se lhe opõe. A não-repugnância formal é provada pela não-repugnância virtual<sup>389</sup>. A metafísica virtual é ciência dos transcendentais, das primeiras noções evidentiíssimas. Logo, tem o direito especulativo de, através das propriedades do ente – através das suas virtualidades –, demonstrar a não-repugnância formal no interior de uma essência, onticamente determinada pela possibilidade enquanto propriedade do ente. A metafísica virtual não é uma ontologia do existente, porque a existência se situa no exterior da coordenação predicamental, não adicionando nenhuma formalidade à essência. A metafísica virtual é, pois, uma ciência das essências e do modo como estas são determinadas, ontologicamente, pelas virtualidades do ente. O que determina, originariamente, uma quiddidade é a sua possibilidade, pois todo o factível deve previamente ser produzido no *esse possibile*. Assim, a possibilidade é a propriedade fundamental do ente, porque a mais originária de cada ente singular, e de toda a entidade possível. No entanto, não é imediatamente convertível com o ente – é incluída como membro inferior de uma paixão disjuntiva, que tem o necessário por membro superior. Porém, mesmo o necessário deve ser possível. O necessário é uma possibilidade num tal grau de intensidade que não pode senão ser necessária: é a possibilidade afirmada infinitamente. A possibilidade é a propriedade do ente que é anterior à contingência, pois situa-se absolutamente no interior da quiddidade, como sua determinação,

---

<sup>389</sup> *Lectura* I, dist.2, p.1, q.2, n.84: “si infinitum repugnaret enti, dicendo igitur ‘ens infinitum’, aut esset repugnantia formalis, ut ‘homo non-homo’, aut repugnantia virtualis, ut ‘homo non-visibilis’. Non prima, quia repugnantia formalis accipitur ex rationibus terminorum; sed ratio et conceptus entis non potest manifestari, sicut docet Avicenna in I *Metaphysicae*; similiter conceptus infiniti est manifestus, quia infinitum est illud quod excedi non potest; inter autem istos conceptus nulla contradictio est: non enim est contradictio quod sit ens et quod excedi non possit. Similiter non est repugnantia virtualis, quia prima passiones entis evidentissime insunt enti, ut verum et bonum et huiusmodi, sed non ‘finitum’, quia non includit ens ipsum finitum ut passionem convertibilem cum eo; unde haec non est primo vera ‘ens est finitum’, nisi sub disiunctione ad suum oppositum.” – sobre a correção operada neste texto em relação ao texto dado pela edição crítica ver *supra* nota 17, pág 19.

posicionando-se, por isso, anteriormente ao acto que torna uma possibilidade efectiva<sup>390</sup>. Deste modo, as conclusões tiradas da possibilidade de uma coisa, são necessárias. Logo, o intelecto tem o direito especulativo de produzir conceitos a partir da pura possibilidade de uma quiddidade, produzindo composições de formalidades que são, entre si, compostíveis.

Paradoxalmente, o universo ontologicamente sobredeterminado de Duns Escoto, é construído através da negação do «princípio de plenitude» aristotélico. Este princípio é expresso na proposição ‘nenhuma possibilidade autêntica permanece para sempre irrealizada’<sup>391</sup>. Aristóteles descreve a modalidade lógica segundo um paradigma estatístico, no qual uma possibilidade, para poder ser expressa numa proposição verdadeira, depende da frequência temporal. Porém o paradigma estatístico não salva a contingência. Aristóteles explicava a contingência a partir do princípio de degeneração causal, que a cadeia etiológica sofria na passagem da primeira causa necessária e perfeita, para a imperfeição causal das causas segundas, onde há perda da uniformidade causal, a qual era presente na origem do movimento<sup>392</sup>. Porém, na causalidade essencialmente ordenada da metafísica escotista, se a primeira causa é necessária, a segunda, porque da primeira depende no ser e no causar, não pode deixar de ser também necessária. A contingência designa a relação à causa e não uma propriedade de um dado ente particular pois, se não pode dar-se degeneração causal nas causas essencialmente ordenadas, ou a primeira causa causa imediata e contingentemente, ou não há de todo contingência. A primeira causa causa imediatamente aquilo que, de igual modo, poderia não causar<sup>393</sup>. Ou seja, o Doutor Subtil substitui o paradigma estatístico

---

<sup>390</sup> cf. Simo Knuutila, *Duns Scotus and the foundations of logical modalities in John Duns Scotus, Metaphysics & Ethics*, ed. L. Honnefelder et alii, Leiden-Nova Iorque-Colônia 1996, pág 140

<sup>391</sup> cf. Simo Knuutila, *Logica modale in La Logica nel Medioevo*, ed. N. Kretzmann et alii, trad. Pierluigi Fiorini, Milão 1999, pág 291

<sup>392</sup> Aristoteles Latinus, *Metaphysica* XII, 6, pág 212: “Quodsi idem semper circuitu, oportet aliquid semper quidem similiter agere. Quodsi <...> inest generatio et corruptio, aliud oportet agens esse aliter et aliter. Ergo necesse sic quidem secundum se agere, sic vero secundum aliud; aut ergo secundum diversum aut secundum primum. Necesse secundum hoc; iterum enim illud eique causa et illi. Ergo melius; et enim causa erat illius semper similiter; aliter vero diversum, sed semper aliter ambo palam. Ergo sic se habent motus.”

<sup>393</sup> *Ordinatio* I, dist.2, p.1, q.1-2, n.86: “dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit; ideo dixi

aristotélico por um paradigma sincrónico. A possibilidade, em Aristóteles, não só depende da frequência temporal, como também depende da focalização temporal da perspectiva em relação à possibilidade: o contingente descreve aquilo que é verdadeiro mas pode ser falso, enquanto o possível descreve o que é falso, mas pode devir verdadeiro<sup>394</sup>. Embora a proposição modal se possa encontrar em frases temporalmente indefinidas, somente ganha significância na referência a uma qualificação temporal pressuposta. A possibilidade é uma noção plana, que pode ser atribuída a uma medida temporal determinada, a qual determina o seu significado. O paradigma sincrónico é o modelo do poder infinito. Porque o infinito excede toda a proporção, a possibilidade não depende do tempo enquanto sua proporção, ou sua medida. A sincronia é a característica de um poder que pode produzir efeitos simultâneos, ou seja, intensivamente, desde que não haja entre eles repugnância conceptual. O único princípio operativo contingente é a vontade, e a perfeição da vontade é o poder de operar tendo como termo objectos opostos, tal como acontece com o poder intelectivo<sup>395</sup>. Assim, o poder infinito tem a capacidade de produzir efeitos opostos simultaneamente, desde que entre eles resida alguma compossibilidade conceptual, e mesmo que essa possibilidade não se verifique *in re*. Antes do mundo ser criado a proposição ‘o mundo é possível’ era já verdadeira, e no entanto não existia a realidade que permitiria verificar os extremos da proposição<sup>396</sup>. Este poder infinito não é metafísico, porque os dois opostos

---

‘aliquid contingenter causatur’, et non ‘aliquid est contingens’. Nunc dico quod Philosophus non potest consequens negare salvando antecedens per motum, quia si ille totus motus necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, id est inevitabiliter, ita quod oppositum non potest tunc causari; et ulterius, quod causatur per quamcumque partem motus, necessario causatur et inevitabiliter. Vel igitur nihil fit contingenter, id est evitabiliter, vel primum sic causat immediate quod posset etiam non causare.”

<sup>394</sup> cf. Simo Knuutila, *Logica modale*, pág 290

<sup>395</sup> *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.47: “libertas autem ad obiecta opposita est perfectionis, quia quod voluntas possit operari circa obiecta opposita, non est imperfectionis sed perfectionis, sicut quod intellectus possit intellegere obiecta opposita est perfectionis”

<sup>396</sup> *ibid*, n.49: “Sed adhuc illam libertatem voluntatis consequitur alia potentia, quae est logica (cui etiam correspondet potentia realis). Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit aliqua possibilitas in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset ‘mundus potest esse’; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet ‘mundum posse esse’, et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis.”

jamais acontecerão simultaneamente *in re*, mas um poder puramente lógico, que depende somente da não-repugnância conceptual entre os opostos, que são simultaneamente compostíveis. O contingente é, assim, todo o ente possível, cujo oposto real não implica impossibilidade conceptual<sup>397</sup>. Mas este poder lógico não significa que a metafísica dependa da lógica, mas precisamente o inverso, pois o poder somente existe porque a pura possibilidade é a intensidade da entidade no *esse possibile*. Deus conhece os inteligíveis antes do seu acto de vontade, logo conhece naturalmente a possibilidade enquanto determinação ontológica das coisas<sup>398</sup>. O conhecimento necessário que Deus tem da infinidade dos inteligíveis é, por isso, metafísico. A possibilidade conceptual de um objecto somente depende da sua quiddidade, e Deus somente tem poder sob a sua realização efectiva. A verdade da coisa é anterior à vontade divina e independente da causalidade da primeira causa. O possível enquanto possível não pode ser outro para além daquilo que é. A possibilidade conceptual de um objecto é expressão da sua possibilidade metafísica pois, nada é absolutamente impossível, a não ser que o ser lhe seja absolutamente repugnante. Algo é formalmente repugnante a partir da não-compossibilidade entre as suas formalidades, e não por relação a nenhum princípio exterior de afirmação ou de negação da sua efectividade. O possível e o impossível dependem exclusivamente da composição entre as formalidades de uma essência, enquanto esta é determinada pela sua possibilidade intrínseca. Pois, se o que é possível é possível exclusivamente por si, deve ser possível mesmo que se circunscrevam todas as relações para o exterior da essência. A possibilidade metafísica é possível mesmo que Deus não exista, ou seja, mesmo que não exista o poder que a possa tornar efectiva<sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup> *ibid*, n.50: “Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti: nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, ut si ponitur quod voluntas tantum habeat esse per unum instans et quod in illo instanti velit aliquid, tunc successive non potest velle et nolle, et tamen pro illo instanti et in illo instanti in quo vult  $\alpha$ , potest nolle  $\alpha$ ”

<sup>398</sup> *ibid*, n.43: “quia quidquid cognoscit ante actum voluntatis, necessario cognoscit et naturaliter”

<sup>399</sup> *Ordinatio I*, dist.43, q. unica, n.5: “nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repugnantia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripito quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se

O problema do conceito de ente infinito não é mais um problema, mas o problema da metafísica por excelência. Tal como uma entidade tem o máximo grau ôntico possível à sua essência, o valor de uma ciência é medido pelo seu limite máximo. O limite máximo é condição de possibilidade de todas as determinações ou produções ulteriores, pois é em virtude do seu limite máximo que uma ciência estabelece os seus direitos de produção. É no seu limite máximo que uma ciência encontra o seu ponto de estabilidade – o limite para além do qual não há mais significância possível. O conceito de ente infinito, enquanto conceito de afirmação absoluta, mede toda a afirmação possível, sendo por isso condição de possibilidade de toda a produção de conceitos – pois onde há um mais e um menos, tem de haver um perfeito em si, a partir do qual os consequentes se posicionam. O infinito – a diferença absoluta enquanto somente referida a si mesma – é a possibilidade da coordenação predicamental, porque é condição de possibilidade da univocidade do conceito de ente. Assim, é no seu limite máximo que a ciência encontra a validação dos seus princípios, pois a univocidade, enquanto essência de todo o conceito e núcleo de toda a demonstração, somente é possível se o maximamente pensável for possível. A indecisão escotista quanto à possibilidade de demonstrar a não-repugnância formal entre os conceitos de ente e de infinito, não é uma indecisão quanto à possibilidade do limite, mas sim quanto à sua proveniência, a saber, se o conceito de ente infinito pode ser produzido pela ciência, ou se é somente doado pela revelação. O motor do intelecto finito, *pro statu isto*, é a quiddidade da coisa material, a qual não pode conduzir ao conhecimento do imaterial e do infinito. Por outro lado, o sujeito da ciência mais perfeita não pode conter virtualmente o conceito de ente infinito, porque este é um conceito mais

---

ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repugnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset.” – tal como a repugnância formal depende exclusivamente da relação entre os extremos, também a não-repugnância formal depende apenas da relação interna das suas compossibilidades. Logo, a partir da afirmação segundo a qual o impossível é impossível mesmo que Deus não exista, é legítimo inferir que também o possível é em si mesmo possível mesmo que Deus não exista. O que o torna possível é o mesmo que permite que da não-repugnância formal se passe à possibilidade da quiddidade em questão, ou seja, é o ente enquanto determinação universal da possibilidade que une, num mesmo fundamento, possível e impossível.

perfeito do que o conceito comuníssimos de ente. A contrária conduziria à possibilidade de uma demonstração *propter quid* da existência do ente infinito. Porém, assim como não se pode confundir o ente enquanto objecto, incluído em tudo o que move o intelecto, com o conceito unívoco de ente enquanto sujeito da metafísica, também não se pode confundir o conhecimento pré-científico com o conhecimento científico. Enquanto o objecto material é doado, o conceito é produzido pela *coloratio*. O pensável em acto deve ser produzido para formar a materialidade do conhecimento científico – o comum, que enquanto determinável é a matéria do conceito, deve previamente ser produzido pela pura consideração do intelecto, que colhe o comum esquecendo o singular, a partir do direito especulativo concedido pela separação virtual que está contida no pensável que a coisa causa. As virtualidades contidas na pensabilidade causada pela coisa são não-problemáticas, pois os transcendentais, enquanto primeiras propriedades do ente enquanto ente, são o que primeiramente é conhecido – os mais conhecidos a partir dos quais se pode demonstrar todo o conseqüente. Assim, embora o conceito de ente infinito seja problemático quanto à sua origem, porque o objecto motor do intelecto finito não o pode causar, é não-problemático quanto à sua produção científica, pois esta depende da não-repugnância formal das suas formalidades, à qual é demonstrada a partir da não-repugnância virtual, através das propriedades do ente, as quais são originariamente não-problemáticas. O conceito de ente infinito, enquanto possibilidade da univocidade do conceito de ente, é um postulado produzido pela razão, e que esta doa a si própria. No entanto, o conceito de ente provém de uma realidade finita e a produção de um conceito não pode ignorar o objecto considerado. Porém, a partir do direito especulativo, pode separar o conceito da quiddidade do conceito do seu modo intrínseco. E, o *esse obiectivum*, aí considerado, é formalmente idêntico ao *esse obiectivum* no *esse possibile*. A produção da ciência é indiferente ao sujeito produtor, pois o *esse obiectivum* é sempre o mesmo, quer seja produzido pelo conhecimento divino, quer seja produzido pelo intelecto finito, porque mantém a sua mesmidade mesmo que não seja de todo produzido – mesmo que não exista Deus e coisa alguma. Mesmo que Deus não exista, o conceito de ente infinito é possível – e como a sua possibilidade é de uma intensidade tal que exige a sua necessidade, mesmo que o ente infinito não exista, o ente infinito tem que existir.

## 5. CONCLUSÃO:

### uma metafísica das intensidades

A metafísica virtual é um pensar do que é anterior à realização efectiva. O pensável não é o que é *in re*, mas a determinação da possibilidade de uma quiddidade, quer esta seja ou não realizada. A possibilidade é uma intensidade no sentido em que é o limite intensivo de uma essência, pois uma entidade possui sempre o máximo grau possível de intensidade à sua quiddidade. O ente é aquilo ao qual não repugna o infinito – excluindo o ente infinito, todo o ente tem um limite, em virtude da sua quiddidade, pelo qual é limitada a possibilidade ôntica do infinito. O ente é espontaneamente infinito porque o ilimitado, não no sentido da imperfeição, mas no sentido do que excede toda a proporção, detém a primazia na ordem relativamente ao limitado. O infinito é anterior ao finito, possibilitando-o e, contingentemente, causando-o, pois o perfeito é anterior ao imperfeito – o infinito é a perfeição do ente na medida em que, o conceito de ente infinito, é o mais perfeito dos conceitos: pura afirmação do sujeito no grau máximo de perfeição. O ente infinito é pura posição do ente. O não-infinito é, então, composto de posição e de privação da posição<sup>400</sup>. A privação da posição é privação da afirmação necessária da entidade, enquanto esta é a possibilidade da sua perfeição. A composição não é de infinito e de finito, mas composição da possibilidade do infinito, enquanto afirmação necessária, e de limite do necessário enquanto este constitui a perfeição do ente. A composição não pode ser de infinito e de finito, porque aí haveria composição de *res et res*, hipótese que é afastada pelo Doutor Subtil. A criatura é simples, embora não absolutamente simples, porque o que é composto de partes reais, é necessariamente composto de partes simples. Se os simples não entrarem como elementos originários na composição, dar-se-á regressão ao infinito. Mas o que é simples, é simples em si<sup>401</sup> – logo, não pode entrar numa composição de partes subjectivas. Segundo Tomás de Aquino, a criatura é composta de acto e de potência.

---

400 *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.2, n.35: “nulla creatura est vere simplex, quia composita <...> ex positione et privatione”

401 *ibid*, n.27: “Iuxta hoc quaero utrum aliqua creatura sit simplex. Et arguo quod sic: compositum componitur ex partibus, et illae non ex aliis, ergo partes illae sunt in se simplices.”



O argumento segue o princípio de uma estrutura cosmológica hierarquizada. A criatura não pode ser pura potência porque não seria – seria pura privação de entidade. Também não pode ser acto puro porque, aí, seria Deus<sup>402</sup>. A composição da criatura é ainda afirmada de um outro modo: a criatura é ente por participação, logo é composta de participante e de participado<sup>403</sup>. Duns Escoto e o Aquinate situam-se em paradigmas divergentes, porque os princípios das duas metafísicas não são os mesmos. Enquanto a metafísica tomista é um prolongamento da física especulativa, seguindo a linha averroísta das provas físicas da existência do primeiro ente, a metafísica escotista é, estritamente, um pensar das propriedades metafísicas do ente – não é um pensar a partir das realidades efectivas, mas uma produção de conceitos a partir das possibilidades metafísicas das quiddidades. Assim, enquanto Tomás define a criatura como composta, realmente, de acto e de potência, porque o acto não pode ser puro, Duns Escoto descreve a criatura como um absolutamente possível, pois toda a quiddidade é possível em virtude das suas possibilidades internas, e não pelo poder da sua realização. Por outro lado, a criatura é absolutamente possível porque é não-necessária, ou seja, contingente. A contingência da criatura não se deve ao facto de, por não ser pura afirmação do ente, a sua entidade ser composta com outra realidade qualquer, mas sim à impossibilidade da essência do que é criado receber a intensidade no grau de perfeição que é possível à perfeição na entidade, tal como uma dada luz não é impura porque misturada com outra entidade positiva, mas simplesmente porque carece do grau máximo de perfeição possível à luz enquanto luz<sup>404</sup>. A criatura é simples porque não é composta de duas afirmações, de duas entidades positivas *ex rebus*. No entanto, a criatura não é perfeitamente simples porque, de algum modo, é composta e componível. A composição da criatura reside na composição de entidade e de privação da perfeição da entidade, para a qual esta tende pela sua natureza – a criatura é privada da perfeição para a qual a entidade em si tende,

---

<sup>402</sup> *ibid.*, n.29: “Hic dicitur quod ‘quaelibet creatura est composita ex actu et potentia’: quia nulla est pura potentia, quia tunc non esset, – nec purus actus, quia tunc esset Deus.”

<sup>403</sup> *ibid.*, n.30: “Praeterea, ‘quaelibet creatura est ens per participationem’, – ergo est composita ex participante et participato.”

<sup>404</sup> *ibid.*, n.36: “non enim est actus purus qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quae caret aliquo gradus lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva sed tantum carentia perfectioris gradus lucis.”

enquanto toda a entidade segue a espontaneidade do ente<sup>405</sup>. Assim, dizer que o infinito não repugna ao ente, não quer somente dizer que os dois conceitos são compossíveis, mas que o ente em si é infinito, isto é, enquanto o ente se refere somente a si próprio na sua identidade absoluta, tal como a diferença na sua identidade absoluta é infinita. Porém, o infinito não é uma paixão convertível com o ente.

O que mede a possibilidade de uma quiddidade é a sua Ideia, enquanto regra eterna – enquanto eterna possibilidade de uma essência: o *esse obiectivum* tem consistência ontológica mesmo que Deus não exista. A Ideia é um produto equívoco do intelecto divino. A infinidade dos inteligíveis reside na infinitude da imitabilidade da essência do ente infinito. É porque a essência é infinita que contém virtualmente e intensivamente a infinidade das Ideias, produzindo-as naturalmente no *esse possibile*, que a possibilidade depende somente da compossibilidade interna de uma quiddidade. Conhecer perfeitamente pressupõe conhecer o fundamento do conhecido. A Ideia, além de descrever as compossibilidades internas, descreve ainda o fundamento do objecto, enquanto possibilidade do objecto – por isso a eternidade, sendo condição da existência, encontra a sua pensabilidade virtualmente contida num objecto, porque o objecto, enquanto existente, tem o poder de causar a eternidade enquanto objecto formal ou conceito. A eternidade do objecto é uma eternidade *secundum quid*. No *esse intelligibile* dos objectos, brilham todas as verdades que lhe dizem respeito. A verdade na Ideia é a verdade eterna conforme ao seu exemplar, ou seja, segundo a *ratio imitandi* do fundamento<sup>406</sup>. A Ideia descreve, ainda, a relação à infinidade dos inteligíveis, ao número infinito das Ideias para além da considerada. E a Ideia, porque é em si simples, só tem uma

---

<sup>405</sup> ibid, n.32: “Concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis./ Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est esse entitati in se”

<sup>406</sup> ibid, dist.3, p.1, q.4, n.262: “omnia intelligibilia actu intellectus divini habent ‘esse intelligibile’, et in eis omnes veritates de eis relucunt, ita quod intellectus intelligens ea et in virtute intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias. Illa autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt ‘veritates’, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt ‘lux’, quia manifestae, et sunt immutabiles, ibi, et necessariae.”

maneira de descrever uma relação a um termo infinito, que é também um número infinito de relações, na medida em que toda a relação pressupõe os seus termos, a saber, a Ideia contém virtualmente e intensivamente o infinito, não somente como razão do seu fundamento, mas também como razão da imitabilidade infinita da essência do ente infinito<sup>407</sup>. A possibilidade de uma quiddidade é a mesma possibilidade de um número infinito de inteligíveis. A diferença indiferencia – o ente infinito é o mesmo fundo comum do qual emerge toda a possibilidade, segundo a razão da imitabilidade do ente infinito. Todo o possível é possível em virtude da possibilidade infinita. A razão do ente infinito é, então, incluída virtualmente em toda a entidade. Mas o possível é possível somente em virtude da sua estrutura interna de compossibilidades, mesmo que o ente infinito não exista. Ou seja, a Ideia deve exprimir, exclusivamente a partir de si, a possibilidade infinita. E, o modo que a Ideia tem de o fazer, reside na expressão da identidade absoluta produzida pela diferença absoluta, enquanto esta somente se refere somente a si e ao que determina. A diferença absoluta é a possibilidade da univocidade do conceito de ente. Assim, a diferença enquanto somente referida a si e ao determinável que contrai, denomina somente uma onticidade possível ou, o mesmo é dizer, uma possibilidade pois, quando se diz ‘X é um ente’, não se produz uma pura tautologia – porque tudo é de algum modo ente –, mas afirma-se a onticidade de uma quiddidade: a diferença é pura afirmação de uma possibilidade. Dizer ‘um ente é ôntico (*entale*)’ é denominar a sua possibilidade, enquanto esta é a verdade de uma essência<sup>408</sup>. Do mesmo modo, quando ‘racional’ contrai ‘animal’, exprime somente a possibilidade infinita que é contida em toda a quiddidade, enquanto possível pela sua compossibilidade interior. Aqui, a diferença somente exprime uma identidade não-formal enquanto referida

---

<sup>407</sup> *Reportata Parisiensia* I, dist.36, q.2, n.11: “quod si Deus perfecte cognoscit suam essentiam imitabilem, igitur perfecte cognoscit omnem modum imitandi eam, et ita omnes imitationes ipsius et fundamenta et entitates in quibus fundantur hujusmodi imitationes, quia non perfecte cognoscitur imitatio, nisi cognoscatur fundamentum, et terminus imitationis. Unde si tollatur ratio entis infiniti, tollitur etiam ratio non solum imitationis, quae est quidem respectus, sed rationes fundamentorum, et imitantium, et omnium in eis contentorum, quia omnia ista continentur in ente per essentiam; sic verum est quod sic cognoscens omnem modum imitandi essentiam divinam, cognoscit perfecte omnia imitantia eam”

<sup>408</sup> *Ordinatio* I, dist.3, p.1, q.3, n.161: “Et ideo sicut est denominativa ista ‘animal est album’, ita ‘ens’ quod est superius ad ‘album’ potest denominare ‘animali’: puta si illud denominativum esset entale, haec esset vera ‘aliquid ens est entale’.”

a si mesma; afirma absolutamente a possibilidade de um conceito. E, como a possibilidade de um conceito, é a mesma possibilidade infinita da infinidade dos inteligíveis, o conceito inclui virtualmente a razão do ente infinito, mesmo que este não exista. O infinito é a perfeição do conceito – é na identidade absoluta com a sua possibilidade infinita que o conceito se individua e se afirma absolutamente, pois posiciona uma possibilidade infinita. Porém, o infinito não diz por si uma suma perfeição, pois de algo concebido enquanto perfeito no ente, não se segue o ente perfeito, pois da perfeita quantidade não se segue o ente perfeito. O infinito somente denomina o que não pode ser excedido. Logo, somente se segue algo perfeito na ordem da entidade, se se diz o infinito enquanto perfeito<sup>409</sup>. O infinito que denomina a perfeição ôntica é o infinito intensivo – a totalidade que agrega intensivamente todas as suas partes de modo a que, entre si, não resida nenhuma relação de exterioridade. O conceito agrega intensivamente todas as suas composibilidades no seu puro posicionar-se. E, na medida em que inclui virtualmente o infinito, o conceito – enquanto Ideia ou simples descrição – é um transcendental. A metafísica virtual, enquanto ciência dos transcendentais, é um pensamento por conceitos. O simples é o que deve ser posto no início do conhecimento. O conceito é produzido pela ciência enquanto pura afirmação e, é segundo este seu puro posicionar-se, que o conceito é um transcendental, a partir do qual se pode pensar. O transcendental é um transgenérico – como a realidade genérica é uma realidade proporcionada, porque mensurável no interior de uma categoria, todo o transcendental excede a proporção. O que pode ser medido é extensivo – toda a realidade genérica pode ser, extensivamente, incluída num género superior: todo o homem é animal. O conceito, enquanto pura afirmação de uma possibilidade infinita, excede toda a proporção. No conceito, nenhuma parte intensiva pode ser mensurável por algo de exterior, porque nenhuma parte mantém qualquer tipo de relação externa pois, cada parte intensiva, ou cada composibilidade, inclui o todo enquanto possibilidade infinita. A metafísica, enquanto ciência

---

<sup>409</sup> *ibid*, dist.8, p.1, q.3, n.119: “Ita ergo cum infinito, quod non tantum dicit perfectionem summam sed etiam non possibile excedi, non sequitur infinitum ens nisi praecise ad infinitum tale quod est perfectissimum, in quo est ratio entis, quod scilicet dicit perfectionem simpliciter. Et ideo licet esset quantitas infinita in ratione quantitatis, cum tamen quantitas non sit perfectio simpliciter, non sequeretur quod sit ens infinitum, quia non sequeretur quod sit ens quod non potest excedi in perfectione.”

dos conceitos, é o pensamento dos simples, enquanto primeiros princípios, auto-referindo-se interiormente, desdobrando as suas compossibilidades internas. E, como o que não mantém entre as suas partes nenhuma relação de exterioridade, é uma intensidade, a metafísica virtual é uma metafísica das intensidades.

O infinito não é uma paixão convertível com o ente, mas é a verdade interior do *esse obiectivum*. Todo o objecto contém virtualmente a razão do ente infinito, não enquanto causa – pois o efeito não contém virtualmente a sua causa –, mas enquanto sua possibilidade interior. O objecto é, assim, inteligido como na luz eterna do ente infinito porque a Ideia, enquanto objecto secundário do intelecto divino, somente possui *esse secundum quid*. O infinito da Ideia é um infinito *secundum quid* – é um infinito relativo ao fundo do qual a Ideia tira a sua possibilidade. No entanto, o objecto é independente pois, como a Ideia é produzida naturalmente no *esse possibile* pelo ente infinito, é o *esse obiectivum* da Ideia que requer a produção natural pelo ente infinito. E, deste modo, deve incluir virtualmente e intensivamente o infinito enquanto razão da sua possibilidade. A verdade do objecto é conhecida na luz eterna como num objecto remoto, pois a luz increada é o primeiro princípio teórico da entidade<sup>410</sup>. Mas, como um objecto deve a si mesmo a sua possibilidade, não é somente o objecto que é incluído virtualmente na sua causa, mas também a compossibilidade com o infinito, enquanto razão afirmada no ente infinito, deve ser incluída virtualmente no objecto, enquanto nota da sua possibilidade: a parte inclui intensivamente o todo.

O ente, segundo a sua natureza, tende para o infinito porque segue a sua possibilidade interior. O ente infinito possui a possibilidade infinita segundo a razão da determinação absoluta pelo infinito. A determinação não é, aqui, entendida como o determinar por uma parte determinante, a qual contrai uma parte determinável, mas como o absolutamente perfeito no sentido da completude, isto é, da totalidade. O infinito, enquanto denomina o ente no máximo grau de perfeição, é pura afirmação do ente porque é pura posição da sua tendência natural. O finito, pelo seu lado, é afirmação do ente segundo a privação da espontaneidade do ente. Enquanto o ente infinito exprime a possibilidade infinita como perfeição infinita,

---

<sup>410</sup> *ibid*, dist.3, p.1, q.4, n.277: “potest concedi quod cognoscuntur veritates sinceræ in luce aeterna sicut in obiecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium”

o ente finito exprime a essência do ente enquanto é absolutamente possível, ou seja, o ente distribui a possibilidade infinita segundo a necessidade e a contingência. O ente finito exprime a sua contingência de dois modos que se completam, nos quais manifesta, também em dois modos distintos, a possibilidade infinita como fundo da sua quiddidade, a saber, a composição e a componibilidade do finito. A composição do finito é de acto e de potência, sendo a composição tomada objectivamente e não subjectivamente. A luz menos intensa não é mais composta que a luz na sua perfeição intensiva, ou seja, não é o sujeito posicionado na afirmação não-infinita que recebe uma determinação ulterior a partir de um outro ente pois, no universo intensivamente sobredeterminado, todo o subjectivamente positivo é um ente. A criatura também não é composta de duas realidades distintas, mas significa composição porque não inclui a perfeição sem privação, pois nada é um termo imperfeito de uma produção, a não ser que o *esse obiectivum* da sua quiddidade inclua alguma potencialidade<sup>411</sup>. A potencialidade do objecto manifesta-se enquanto este mantém a sua possibilidade independentemente da sua realização efectiva. Assim, o que constitui a contingência do finito, não é somente a privação de uma perfeição, mas também a sua independência, enquanto a sua quiddidade é constituída intensivamente pela sua possibilidade, em relação à causalidade do infinito. A distinção entre a possibilidade infinita expressa na perfeição infinita do ente, e a possibilidade infinita expressa enquanto ente absolutamente possível, é uma distinção de intensidade. Como toda a intensidade se relaciona somente com o seu interior, pois nenhuma das suas partes mantém uma relação de exterioridade, a possibilidade do ente finito é totalmente independente da realização efectiva da sua possibilidade pelo ente infinito. O segundo modo de expressão da possibilidade infinita pelo finito reside na sua componibilidade. Tudo o que é passível de receber um outro é componível: é o caso do acidente que é componível com o sujeito, e da

---

<sup>411</sup> *Lectura I, dist.8, p.1, q.2, n.38*: “quando arguitur quod nulla creatura est actus purus, dico quod sicut dicimus quod lux minor non est pura lux sed lux intensior est lux pura, et tamen lux minor non est magis composita ex diversis rebus quam lux pura maior, sic in proposito similiter aliqua creatura, quae non habet realem compositionem diversorum realiter, dicitur esse composita quia aliquid imperfectionis habet; unde componitur <...> ex perfectione et privatione perfectione. Et istam compositionem, qua creatura componitur ex perfectione et privatione perfectionis, sequitur compositio ex actu et potentia obiective, et non subjective; nihil enim tale terminat productionem cum imperfectionem nisi fuerit in potentia obiective.”

substância que é componível com o acidente; é também o caso tanto da matéria como da forma, e de toda a substância em geral à qual pode aceder o acidente. Mesmo que os entes não sejam componíveis, subjectivamente, de partes intrínsecas positivas, podem ser componíveis uns com os outros, enquanto um é substância e o outro acidente. Logo, nenhuma substância pode ser acedida, senão em virtude da sua perfeição – tal como a substância do ente infinito que, sendo infinitamente perfeita, não pode receber nada de exterior. À completude intensiva do ente finito falta o grau máximo da perfeição, logo o ente finito pode ser acedido por algo que, no entanto, não altera a sua intensidade subjectiva, ou seja, a intensidade da sua essência. O poder ser acedido é a manifestação da possibilidade infinita na componibilidade. Toda a inteligência pode inteligir uma infinidade de inteligíveis. Como, exceptuando a inteligência divina, todo o acto de inteligir é não-essencial – porque se fosse substancial, em virtude da infinidade dos inteligíveis, toda a substância dotada de inteligência seria infinita –, toda a substância dotada de inteligência mantém uma possibilidade infinita de ser acedida, pois pode inteligir o número infinito dos inteligíveis<sup>412</sup>. Mas a inteligência não contém virtualmente a totalidade dos inteligíveis, porque não pode causar um inteligível sem o concurso do objecto. O que a inteligência contém virtualmente é, sim, a possibilidade de ser acedida pelo número infinito dos inteligíveis. E, quanto mais perfeita é a inteligência, maior é o grau de perfeição da sua possibilidade de ser acedida. O aumentar do grau de perfeição de uma inteligência não é extensivo, porque o número infinito dos inteligíveis não pode ser aumentado, mas intensivo – o poder de uma inteligência é tanto maior quanto maior é o poder dos objectos formais produzidos por si. Quanto maior a extensão de objectos agregados intensivamente num conceito, maior é o poder do conceito e maior o poder da inteligência que o produz. O aperfeiçoamento

---

<sup>412</sup> *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.2, n.34: “Est etiam quaelibet creatura componibilis:/ Quod patet de accidente, quod est componibile cum subiecto. In substantia etiam patet, tam de forma quam de materia. De substantia etiam per se generabili et corruptibili, patet quod est receptiva accidentis; nulla ergo esset non-receptiva nisi propter suam perfectionem. – Sed perfectissima intelligentia est receptiva accidentis, quia capax est suae intellectionis et volitionis, quae non est sua substantia: tum quia tunc esset formaliter beata se ipsa, cuius oppositum est probatum distinctione 1. Tum quia quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile; ergo si intellectio sua esset sua essentia, posset habere essentiam infinitam, quia haberet unam intellectionem infinitorum.”

de uma inteligência processa-se por apropriação de uma extensão, e conseqüente dissolução da extensividade enquanto exterioridade, por parte de uma agregação intensiva enquanto totalidade. E, não é somente a inteligência que detém um poder intensivo de ser acedida, pois todo o ente finito, independentemente de ser ou não inteligente ou dotado de vontade (pois também a vontade detém um poder intensivo sobre os seus objectos), em virtude da sua contingência, isto é, enquanto é absolutamente possível, detém um poder intensivo mínimo pois, a contingência, manifesta-se pela possibilidade lógica de dois não-incompossíveis, conceptualmente, co-existirem. Assim, no finito, enquanto composição de posição e de privação da perfeição da posição, a possibilidade infinita manifesta-se como intensidade subjectiva e como apropriação intensiva daquilo ao qual é possível que aceda a um sujeito.

O ente é o primeiro objecto do intellecto pela dupla primazia de comunidade e de virtualidade. Tudo o que é inteligível por si, ou inclui essencialmente a razão do ente, ou é contido essencialmente ou virtualmente no que inclui essencialmente a razão do ente. O que não é dito do ente *in quid*, é incluído num outro que é dito quiditativamente do ente. Os géneros, as espécies, os indivíduos e o primeiro ente, constituem a lista do que inclui quiditativamente o ente, enquanto as diferenças últimas, embora se prediquem qualitativamente do ente enquanto ente, incluem-se essencialmente no que é individual. Por outro lado, as propriedades do ente somente são incluídas virtualmente no que inclui essencialmente o ente<sup>413</sup>. A diferença última mantém uma dupla predicação: é predicada qualitativamente do ente

---

<sup>413</sup> *ibid*, dist.3, p.1, q.3, n.137: “primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas. scilicet comunitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omne enim genera et species et individua, et omnes partes essentialiter generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus entis non est univocum dictum in ‘quid’, includuntur in illis quibus ens est sic univocum. – Et ita patet quod ens habet primitatem comunitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quididativus generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibiliis, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.”



enquanto ente, mas é incluída essencialmente na quiddidade do que é individual, ou seja, na quiddidade do que inclui essencialmente o ente. Assim, posiciona-se no exterior da estrutura formal da entidade, na medida em que perfecciona somente o que é materialidade na quiddidade – o que aí é determinável –, mas constitui a essência individual. A entidade individual é o modo do ser-específico no individual, mas não acrescenta nenhuma formalidade áquilo que o indivíduo é formalmente.

As propriedades do ente mantêm-se exclusivamente no domínio da predicção qualitativa, pois não se incluem quiditativamente no que inclui quiditativamente o ente, podendo somente ser ditas de todo o ente enquanto ente – todo o ente é verdadeiro ou um –, mas não quiditativamente. Se uma propriedade incluísse o ente quiditativamente, não o incluiria exclusivamente, porque o ente seria propriedade de si próprio. Logo, incluiria quiditativamente o ente e qualquer coisa de outro, e este outro ou incluiria o ente ou não. No primeiro caso, o ente seria incluído duas vezes na propriedade, o que conduziria a uma regressão ao infinito. Na segunda hipótese seria esse outro que seria propriedade do ente e não a propriedade e, como esse outro não inclui o ente quiditativamente, uma propriedade não pode incluir o ente quiditativamente<sup>414</sup>. Porém, o mesmo não sucede com as propriedades disjuntivas, onde o membro superior é incluído essencialmente num ente particular. O primeiro ente é essencialmente necessário porque a sua possibilidade, enquanto determinação da sua essência, requer a necessidade como parte intensiva do seu conceito. No membro superior, a propriedade disjuntiva individua como uma diferença última. Enquanto no ente infinito, o membro respectivo da propriedade disjuntiva coincide com a diferença última, no finito não. A distinção de intensidade entre o ente infinito e o ente finito é determinada pela proximidade da denominação pelo infinito à essência. Como o infinito é perfeição da intensidade, a essência somente possui a perfeição intensiva, quando

---

<sup>414</sup> *ibid*, n.136: “quia si ‘unum’ includit ens quiditative, non includit praecise ens, quia tunc illud ens esset passio sui ipsius; ergo includit ens et aliquid aliud. Sit illud *a*: aut igitur *a* includit ens, aut non. Si sic, ‘unum’ bis includeretur ens, et esset processus in infinitum, – vel ubicumque stabitur, illud ultimum, quod est de ratione ‘unius’ et non includit ens vocetur *a*. ‘Unum’ ratione entis inclusi non est passio, quia idem non est passio sui, – et per consequens illud aliud inclusum quod est *a* est primo passio, et est tale quod non includit ens quiditative; et ita quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quiditative.”

inclui o infinito na sua estrutura formal. A essência do perfeito é a pura afirmação da possibilidade da intensidade máxima como necessidade. A possibilidade infinita do ente é formalmente idêntica a si mesma, pois a diferença infinita não faz aí mais do que afirmar a possibilidade infinita do ente. No ente finito, a diferença infinita é um constituinte material da quiddidade: enquanto contrai a possibilidade infinita, determina o finito enquanto absolutamente possível, constituindo a intensidade subjectiva. E é a mesma materialidade que manifesta a possibilidade infinita enquanto possibilidade de apropriação intensiva do que é possível aceder a um sujeito, precisamente porque a matéria é o que sempre pode ser acedido. A diferença que contrai, tanto o infinito como o finito, mantém a sua mesmidade tanto num perfeccionar como no outro – a diferença é sempre infinita, sendo o infinito distinto do finito somente porque no primeiro a diferença se instala na constituição formal, enquanto no segundo habita a estrutura material. A diferença não somente indiferencia o fundo comum que contrai, distribuindo-o na sua produção de distintas intensidades, como indiferencia a própria intensidade que se constitui no que é diverso<sup>415</sup>. Toda a essência de todo o ente enquanto ente é produzida pela diferença infinita. Mas a diferença infinita é também condição do conceito unívoco de ente, ao constituir um outro para além do ente que, no entanto, não é não-ente. E, como todo o conceito, enquanto objecto formal, segue um objecto material, tal como o conceito de humanidade segue o que é comum em todos os homens, o conceito unívoco de ente deve se referir a um objecto material.

O enunciado *ens, hoc est cui non repugnat esse* foi muitas vezes interpretado por comentadores contemporâneos na fórmula 'o ente é o sujeito da existência possível'<sup>416</sup>, ou ainda 'o ente é tendência para a existência'<sup>417</sup>. Porém, a metafísica escotista situa sempre a existência no exterior da coordenação predicamental. A metafísica virtual é uma metafísica das intensidades e não das realidades efectivas que nada acrescentam a uma essência enquanto possibilidade. A existência é uma

---

<sup>415</sup> *ibid*, II, dist.3, p.1, q.7, n.242: "quia negatio inclusa in nomine 'differentiae' non tantum confundit terminus 'huius' relationis confuse et distributive, sed etiam illud quod specificat differentiam, ut in quo notatur esse differentia"

<sup>416</sup> cf, Allan B. Wolter, *op. cit.*, pág 69

<sup>417</sup> Timotheus Barth, *De fundamento Univocationis apud Ioannem Duns Scotum in Antonianum XIV* (1939), pág 286: "sed tantum id cui non repugnat esse in effectum, inde quod potest existere (tendentia ad existentiam)."

realidade efectiva que acede a uma essência, logo a existência não tem consistência ontológica, porque não faz parte da constituição intensiva da possibilidade de uma quiddidade<sup>418</sup>. A existência é mesmo menos que um acidente pois, enquanto um acidente descreve uma quiddidade, a existência não<sup>419</sup>. O enunciado deve, então, ser lido na proximidade à letra: ‘o ente é aquilo ao qual não repugna ser’. O que não tem repugnância ao ser é o que é possível. Este enunciado deve ainda ser cruzado com o enunciado que formula a não-repugnância entre o ente e o infinito, pois a perfeição é a tendência natural do ente. Assim, o que é possível é dotado de possibilidade infinita, porque no ente enquanto possível está incluída a possibilidade do infinito. O que é possível é o que exprime a possibilidade infinita enquanto fundo comum. O comum que é contraído pela diferença infinita é a possibilidade infinita. O enunciado ‘o ente enquanto ente’ não é reduplicativo, produzindo um sujeito demasiado comum porque não determinado, mas especificativo. O ente enquanto ente, como sujeito da metafísica, é o ente segundo a sua possibilidade infinita. A metafísica encontra, assim, a estabilidade requerida ao seu sujeito num conceito descritivo porque, o ente segundo a sua possibilidade infinita, é a denominação ôntica do ente. A possibilidade infinita é o fundo indiferenciado comum ao ente finito e ao ente infinito. E esse fundo comum não é uma realidade, pois Deus e a criatura não convêm em nenhuma realidade, mas somente num conceito<sup>420</sup>. Mas o facto de o ente finito e o ente infinito somente convirem num conceito, não quer dizer que o conceito de ente não distinga um objecto, pois todo o conceito distinto distingue o seu objecto de si mesmo<sup>421</sup> – todo o conceito

---

418 *Reportata Parisiensia* IV, dist.22, q. unica, n.13: “Unde quando vocat hominem in universalis subjectum, et individuum in genere substantiae existens, hoc non arguit ex se existentiam: nam quiddid est illius coordinationis, est in genere, antequam comparatur ad existentia. Unde *hic homo* abstrahit ab existentia sicut *homo*, hic tamen homo existens non est ens per accidens tamquam aliquid compositum ex rebus diversorum generum; sed existentia formaliter est extra rationem essentialem illius hominis, et totius illius coordinationis in genere substantiae, et pro tanto dicitur *existentia* sibi esse accidens.”

419 cf. Allan B. Wolter, *Is existence for Scotus a perfection, predicate or what?* in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. II, págs 180-181. Embora Wolter descreva neste texto a existência como um quase-acidente, não deixa de afirmar que o ente é o sujeito da existência possível.

420 *Lectura* I, dist.8, p.1, q.3, n.84: “creatura et Deus conveniunt in uno conceptu absque unitate in aliqua realitate <...> sunt igitur primo diversa in realitate, sed non in conceptu.”

421 *Ordinatio* I, dist.8, p.1, q.3, n.65: “intellectus habens conceptum distinctum potest illo distinguere ‘obiectum cognitum’ ab illo conceptu quam habet”

adequado mostra a possibilidade do seu objecto. À unidade do conceito é suficiente uma unidade de ordem ou de agregação<sup>422</sup>. O ente enquanto possibilidade infinita não é uma realidade, mas tendência para a intensidade infinita. É a agregação intensiva que constitui a unidade do objecto e a univocidade do seu conceito. Porque é contraído pela diferença infinita, o fundo comum é infinitamente indiferenciado: contém virtualmente a totalidade da possibilidade agregada sob uma mesma intensidade, pois todo o ente contém a possibilidade infinita como seu fundo determinável. O ente é a última nota quiditativa de um conceito, logo a possibilidade infinita é incluída na estrutura formal de toda a quididade. Todo o ente finito contém virtualmente a razão do ente infinito como fundo do qual tira a sua possibilidade, pois a possibilidade de todo o finito é sempre a mesma enquanto razão da imitabilidade do fundo infinito. Porém, também o ente infinito tira a sua possibilidade de um fundo comum ao finito, ou seja, do ente enquanto possibilidade infinita. Dizer que ao ente não repugna o infinito é afirmar que o ente contém virtualmente o infinito, pois contém virtualmente a sua máxima perfeição enquanto tendência natural. Não é conceito de ente que contém virtualmente o conceito de ente infinito – porque aí o conceito de ente infinito poderia ser demonstrado a priori –, mas sim o ente enquanto objecto: o ente enquanto possibilidade infinita que segue a sua tendência natural para a intensidade máxima, pois todo o ente contém a máxima intensidade possível à sua essência. Logo todo o ente, tanto o finito como o infinito, contém virtualmente, não a razão do ente infinito – porque o fundo tem que ser comum e o ente infinito contém formal e identicamente a sua razão –, mas a não-repugnância do ente enquanto ente com o infinito. Esta não-repugnância é incluída formalmente na estrutura do ente infinito porque, aí, a possibilidade infinita é contraída pela diferença infinita que, sendo virtualmente incluída no ente enquanto ente, se inclui essencialmente na estrutura do ente infinito. A não-repugnância entre o ente e o infinito é incluída virtualmente no finito, porque a diferença infinita é, aí, uma parte intensiva da estrutura material da essência, e não da estrutura formal. A diferença infinita afirma a possibilidade infinita no ente finito enquanto este se manifesta como absolutamente possível, constituindo a sua

---

<sup>422</sup> *Collationes Oxonienses*, q.4, pág 374: “Dico quod ad unitatem conceptus simpliciter, non requiritur unitas rei simpliciter, sed tantum unitas ordinis vel aggregationis.”

- *De generatione et corruptione, translatio vetus*, ed. J. Judycka, vol.IX.1 Leiden 1986.
- Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, ed. Quadrigue/P.U.F., 3<sup>a</sup>ed, Paris 1997.
- *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de analogie de l'être* in *Les Études Philosophiques*, 3/4 (1989), págs 292-302.
- Averroës. *Metaphysica* in *Aristoteles opera cum Averrois commentariis*, vol. XIII, ed. Iuntina, Venezia 1550-1552.
- Avicena. *La Métaphysique du Shifâ'*, trad. G.C. Anawati, ed. Vrin, Paris 1978-1985.
- Avicenna Latinus. *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet, Lovaina – Leiden 1977.
- Barth, Timotheus. *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum* in *Antonianum* XIV (1939), págs. 181-209, 277-298, 373-392.
- Bérubé, Camile. *Jean Duns Scot: critique de l'«avicennisme augustinisant»* in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, 1968, vol. I, págs 207-243.
- Boulnois, Olivier. in Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, tradução (*Ordinatio* I, dist.3, p.1; *Ordinatio* I, dist.8, p.1; *Collatio* 24), introdução e comentários de Boulnois, ed. P.U.F., Paris 1988.
- *La présence chez Duns Scot* in *Via Scoti* (vol.I), *Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scotus, Atti del Congresso Scotistico Internazionale*, Roma 1993, págs 95-119.
- *Analogie et univocité selon Duns Scot. La double destruction* in *Les Études Philosophiques*, 3/4 (1989), págs 347-369.
- Brown, Stephen F. *Avicenna and the Unity of the Concept of Being* in *Franciscan Studies* 25 (1965), págs 135-148.
- Counet, Jean-Michel. *L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Duns Scot* in *Actualité de la pensée médiévale*, ed. J. Follon et J. McEvoy, Lovaina-Paris 1994, págs. 287-328.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, ed. P.U.F., 8<sup>a</sup> ed., Paris 1996.
- *Le Pli, Leibniz et le baroque*, ed. Minuit, Paris 1988. Dumond, Stephen D. *La doctrine scotiste de l'univocité et la tradition médiévale de la métaphysique* in *Philosophie* 61 (1999), págs 27-49.
- Jolivet, Jean. *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina* in *Philosophie Médiévale Arabe et Latine*, ed. Vrin, Paris 1995.

- Gilson, Étienne. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* in *ADHLMA II* (1927), págs 89-149.
- *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot* in *ADHLMA XII-XIII* (1937-38), págs 5-86.
  - *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, ed. Vrin, Paris 1952.
  - *L'être et l'essence*, ed. Vrin, 3<sup>a</sup> ed., Paris 1994.
- Henrique de Gand. *Summa quaestionum ordinarium*, Paris 1520.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão, ed. Calouste Gulbenkian, 3<sup>a</sup> ed., Lisboa 1994.
- Knuutila, Simo. *Duns Scotus and the foundations of logical modalities in John Duns Scotus, Metaphysics & Ethics*, ed. L. Honnefelder et alii, Leiden-Nova Iorque-Colónia 1996.
- *Logica modale* in *La Logica nel Medioevo*, ed. N. Kretzmann et alii, trad. Pierluigi Fiorini, Milão 1999.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux Essais sur l'Entendement* in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. D. Gerhardt, Berlin 1882.
- *Discours de Métaphysique*, ed. H. Lestienne, Paris 1975.
- Libera, Alain. *La querelle des universaux*, ed. Seuil, Paris 1996.
- Longpré, P. Éphrem. *La Philosophie du Bienheureux Duns Scot*, ed. Société et librairie S. François d'Assise, Paris 1924.
- Mateus de Aquasparta. *Quaestiones Disputatae de fide et de cognitione*, ed. Quaracchi, Florença 1957.
- Maurer, Armand. *Ens Diminitum: a Note on its Origin and Meaning in Medieval Studies XII* (1950), págs 216-222.
- Pattin, Adriaan (ed.). *Le Liber de Causis* in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), págs 90-203.
- Prentice, Robert. *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De primo principio*, ed. Antonianum, 2<sup>a</sup>ed., Roma 1997.
- *Aprova da infinidade da Natureza Primeira tirada da infinidade dos inteligíveis* in *Revista Portuguesa de Filosofia XXIII-3* (1967), págs 261-280.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*, ed. Gallimard, Paris 1943.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, trad. J. V. Adragão, ed. D. Quixote, Lisboa 1992

- Sigério de Brabante. *De aeternitate Mundi*, ed. B. Bazán, Lovaina-Paris 1972.
- Steenberghen, Fernand Van. *La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin* in *Revue Philosophique de Louvain*, 83-6 (1985), págs 537-549.
- Tomás de Aquino. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M.-R. Cathala, Turim-Roma 1964.
- *Summa Theologiae*, ed. B.A.C., Madrid 1994.
- Wolter, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Dun Scotus*, ed. The Catholic University of America, Washington D.C. 1946.
- *Is existence for Scotus a perfection, predicate or what?* in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, 1968, vol.II, págs 175-182.

## Índice Onomástico

### A

AGOSTINHO de HIPONA: 32, 33, 35, 36, 69.  
ALTHUSSER, Louis: 103.  
ANSELMO de CANTUÁRIA: 34, 61, 131, 132.  
ARISTÓTELES: 33, 34, 35, 48, 55, 56, 63, 77, 89-93, 101-103, 107, 111, 116, 131, 138, 139.  
AUBENQUE, Pierre: 89, 91, 93, 111.  
AVERRÓIS: 85, 116, 144.  
AVICENA: 21, 22, 24, 25, 29, 30, 33, 49, 56, 57, 60, 85, 96, 105, 114.

### B

BARTH, Timotheus: 153.  
BÉRUBÉ, Camille: 98.  
BOULNOIS, Olivier: 31, 41, 47, 84, 112.  
BROWN, Stephen F.: 96.

### C

COUNET, Jean-Michel: 91, 93, 131.

### D

DELEUZE, Gilles: 61, 102.  
DUMOND, Stephen D.: 57, 96.

### J

JOLIVET, Jean: 22.

### G

GILSON, Étienne: 21, 28, 29, 54, 62, 77, 79, 118.

### H

HEGEL, G. W. F.: 103.  
HENRIQUE de GAND: 32, 36-38, 41-43, 65, 94, 96-98.

### K

KANT, Immanuel: 25, 26.  
KNUUTILA, Simo: 138, 139.

### L

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: 44, 62.  
LIBER DE CAUSIS: 36.  
LIBERA, Alain de: 25, 26, 43.  
LONGPRÉ, P. Éphrem: 76.

### M

MARX, Karl: 103.  
MATEUS de ACQUASPARTA: 32, 72.  
MAURER, Armand: 39.

### P

PLATÃO: 34, 107.  
PRENTICE, Robert: 19, 82, 122, 124, 127.

### S

SARTRE, Jean-Paul: 77.  
SAUSSURE, Ferdinand de: 111.  
SIGÉRIO de BRABANTE: 34.  
STEENBERGHEN, Fernand Van: 21.

### T

TOMÁS de AQUINO: 37, 77, 78, 89-91, 94-96, 133, 143, 144.

### W

WOLTER, Allan B.: 25, 54, 79, 153, 154.



