



Sentido e razão do conhecimento intuitivo em Duns Scotus

Sense and reason of intuitive knowledge in Duns Scotus

Bruno Reiser¹

Resumo: O presente artigo tematiza o conhecimento intuitivo em Duns Scotus, qual seu sentido e razão. A pertinência da separação entre sentido e razão, que pode parecer artificialmente pressuposta deve então ser buscada não apenas como programa, mas sob suas condições conceituais. Depositário de uma longa maturação na escola franciscana, o conhecimento intuitivo ou intuição intelectual (em oposição à sensível), deriva diretamente da ênfase dada ao singular e ao contingente a partir do protoempirismo de Roger Bacon, e inscreve-se numa constelação de que partilha tanto o empirismo moderno quanto a filosofia transcendental.

Palavras-chave: Duns Scotus. Conhecimento Intuitivo. Transcendentais. Avicena

Abstract: This article examines the meaning and reason of intuitive knowledge in Duns Scotus. The relevance of the separation between sense and reason, which may seem artificially presupposed, must be sought as a program and according to its conceptual conditions. Bearing an extended maturation in the Franciscan school, intuitive knowledge or intellectual intuition (as opposed to sensible intuition) derives directly from the emphasis given to the singular and the contingent from Roger Bacon's proto-empiricism. It is inscribed in a constellation that shares modern empiricism and transcendental philosophy.

Keywords: Keywords: Duns Scotus. Intuitive Knowledge. Transcendentals. Avicenna

1 Doutorando em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, Unicamp. Atualmente, é membro do Grupo de Estudos Metafísica e Política (GEMP).

Introdução

Serei eu, porque todo o pensamento
 Podendo conceber, bem pode ser,
 Um dilatado e múrmuro momento,
 De tempos seres de quem sou o viver?
 Fernando Pessoa

O presente artigo tematiza o conhecimento intuitivo em Duns Scotus, qual seu sentido e razão. A pertinência da separação entre sentido e razão, que pode parecer artificialmente pressuposta deve então ser buscada não apenas como programa, mas sob suas condições conceituais. Depositário de uma longa maturação na escola franciscana, o conhecimento intuitivo ou intuição intelectual (em oposição à sensível), deriva diretamente da ênfase dada ao singular e ao contingente a partir do protoempirismo de Roger Bacon, e inscreve-se numa constelação de que partilha tanto o empirismo moderno quanto a filosofia transcendental. Nesse sentido, a solução de Scotus é quase paradigmática, uma vez que nem admite a radicalidade na afirmação do conhecimento direto do singular nem sua impossibilidade, mas vai ao encontro de uma solução de compromisso. Em contrapartida, seu âmbito de origem, a teologia, faz transvasar seus limites metodológicos com os da metafísica.

As primeiras ocorrências do termo na distinção 3 da *Lectura II* estão no contexto do conhecimento que os anjos têm de Deus (cf. DUMONT, 1989, pp. 582 - 583). Scotus o empresta ao *intuitus* empregado por Henrique de Gand no mesmo contexto. Enquanto Tomás de Aquino e Henrique de Gand negavam que os anjos tivessem um conhecimento distinto de Deus, senão indistinto por meio de alguma forma de representação, Scotus afirma que eles o tem distintamente por meio de uma espécie. Ele introduz então a distinção entre conhecimento abstrativo e intuitivo, opondo este, não propriamente ao conhecimento discursivo (*rationaliter*), mas ao por meio de uma espécie. Uma vez que o alcance intelectual dos anjos é o mesmo que o do ser humano, resolver o problema do conhecimento angélico de Deus é também resolvê-lo no caso humano. Mas, não só: como nota S. Dumont (*ibid.*, pp. 593 - 594), sob as condições que importam antes à teologia, o conhecimento de verdades contingentes seria antes periférico ao conhecimento intuitivo que tem a designação principal de conhecer as necessárias e teológicas. Essa mudança de perspectiva torna problemático, por outro lado, o conhecimento abstrativo, aquele dependente de uma espécie, porquanto se opõem duas ordens de conhecimento, não exatamente excludentes, mas que se anulam sob as condições mais perfeitas de conhecimento na bem-aventurança. Já sob as condições de conhecimento *in statu naturae lapsae*, o conhecimento intuitivo, restrito ao conhecimento do existente enquanto existente, parece quase supérfluo, ainda que aquelas mesmas condições

não possam alterar a capacidade do intelecto humano, mas restringir seu modo de recepção ao que é percebido, pois, do contrário, o que é simples seria alterado na bem-aventurança, o que implica sua destruição (cf. PICH, 2001, pp. 48 - 50).

A razão natural não pode discernir que o fim natural do homem seja a visão ou fruição da presença de Deus². Mesmo que envolva suas condições de possibilidade apenas, porquanto estas intimamente dependem de um fim que não pode ser alcançado, senão fugazmente pelo ser humano no mundo, e ainda assim por uma manifestação exterior, não pelo exercício normal de suas faculdades, sua admissão configuraria uma *metábasis eis allo genos*. Com o estabelecimento teológico de outro fim, não dado pela razão natural, desloca-se drasticamente todo o edifício de conhecimento escotista e invertem-se suas bases: o conhecimento abstrativo, que está mais próxima de nós, pelo modo como conhecemos conceitualmente, fica subordinado a um modo mais distante, pressuposto teologicamente como fim. Para Scotus, Aristóteles deixou apenas uma alternativa: ou a suprema felicidade (*felicitas/ εὐδαιμονία*) humana é alcançada no conhecimento adquirido, quer dizer, não empírico, das substâncias separadas, ou, se não o afirma determinantemente, não conclui haver outro com base na razão natural.³

Pois nem nossa alma nem nossa natureza são conhecidas por nós neste estado senão sob alguma razão geral, abstraível dos sentidos [...]E segundo tal razão geral nem convém a si ordenar-se àquele fim nem poder ter a graça nem Deus por seu objeto mais perfeito. [...] embora a mente seja a mesma para si, neste estado ela não é para si proporcional como objeto senão segundo razões gerais que podem ser abstraídas das imagens.⁴

Por si, portanto, como somente pode conhecer seus objetos abstratamente, quer dizer, através de conceitos universais, qualquer fim que a inteligência se dá a si mesma não pode corresponder senão parcialmente às necessidades de sua existência singular. A faculdade de intuição intelectual em nada parece alterar nesse sentido a estrutura gnoseológica da alma intelectual; antes, partilha de um mesmo modelo de conhecimento confinado à universalidade, e o conceito que a mente tem de si não lhe é proporcional. Enquanto existe como singular, tal proporcionalidade somente seria alcançada, se se conhecesse a alma em sua integridade e unidade também como um singular, não apenas sob sua razão universal. Aqui surge um segundo ponto conflitivo, cuja problemática filosófico-histórica inicial importa retrazar: o cruzamento do conceito de voũç de Aristóteles, tal como é definido na *Ética a Nicômaco* (1141a 7) faculdade de princípios (voũv εἶναι τῶν ἀρχῶν) com as aporias do voũç plotinianas.

2 *Ordinatio*, prologus, quaestio unica, n. 16. Doravante Ord. As referências entre parênteses às obras de Scotus, quando houver, são da edição Wadding-Vivès. Por restrições impostas pela pandemia da Covid-19, o acesso à edição crítica recente, como a outras obras de referência, ficou prejudicado e a pesquisa teve de ser feita mormente sobre a edição anterior.

3 Ibid, n. 14.

4 Ibid, n. 28 - 29.

A dificuldade inicial consistiria na derivação do particular do universal, a ideia, ou mesmo, da incompatibilidade desta derivação, do absolutamente inteligível ao particular que por ele se determina, mas em que não se esgota conceitualmente. Assim, por um lado, o uno não pode ter senão uma existência absolutamente separada, da qual tudo deriva, sem que, entretanto, tenha em si um princípio de diferenciação; por outro, a possibilidade de que seja conhecido por um intelecto implica uma exterioridade que não menos o diferencia no próprio conhecimento das coisas que dele participam. Porém, mesmo a participação (μέθεξις) resulta aporética, pois pressupõe uma diferença na unidade. É G. Mensching (1992, p. 26) quem diz

A atividade intelectual da contemplação, da θεωρία, não se restringe, por conseguinte, ao pensamento humano, mas determina, ao mesmo tempo e sobretudo, a relação das essencialidades verdadeiramente existentes umas com as outras. Como o paradigma do pensamento para Plotino não tem em geral um sujeito, assim, inversamente, o momento inteligível da natureza, do λόγος, que o faz inteligível, é também momento da teoria universal. As coisas contêm teoria em si. Elas *são* contemplação (*Betrachtung*) e podem assim ser contempladas pelo intelecto humano.

A unidade entre ser e inteligência, como se estabelece em Plotino, se rompe na medida em que a contemplação do sujeito avança e prova sua interdependência intelectual. Com isso, a própria natureza mostra-se como θεωρία, e por isso pode ser observada, conhecida e definida. Mas, se a forma conceitual universal é priorizada então como conhecimento e trazida ao mundo, sua conseqüente subjetivação e, portanto, individuação, perde a unidade do próprio singular, logo suprimido ao universal, visto como um processo mental do sujeito e não mais como uno inteligível, ideal. Que o Uno enquanto ser-em-si-inteligível dependa de uma inteligência externa a ele que o reflita enquanto inteligido, é já o sinal de uma ruptura da própria inteligência do Uno. Ele deixa de ser transcendente, como uma realidade separada, para ser transcendental, determinante das próprias coisas. Com Plotino o transcendente não é mais alcançado ao atravessar-se o conhecimento do mundo para fora dele, mas por um ultrapassamento de si mesmo do sujeito. Como diz O. Boulnois (2013, p. 25), “O Transcendente não é mais o que transcende o mundo, mas o que transcende o si mesmo.” A orientação do conhecimento não parte mais de sua unidade incólume no Uno para o sujeito de inteligência, dele divorciado, mas em uma via de transcendência de si mesmo como conhecedor do mundo. O transcendente não estaria assim além do mundo, mas além do sujeito, que se vê conhecedor do mundo no mundo. Essa subjetivação progressiva do conhecimento segue-se, portanto, a uma preocupação com o singular existente, substrato não mais transcendente do uno.

Em Duns Scotus, há uma consciência dessa problemática quando se demonstram as insuficiências da determinação do indivíduo tanto neoplatônicas

quanto aristotélicas que, na verdade, negam seu objeto (cf. MENSCHING, *op. cit.*, p. 71, n. 14). A noção de intuição intelectual no século XIII é mais um passo na tentativa de estabelecer uma relação de inteligência entre a essência conhecida e o existente singular e contingente. Não é por acaso que seu âmbito de investigação dependa do condicional de uma inteligibilidade ideal tal como pode ser pensada *a priori: a visio Dei*. Mas, se apenas Deus pode por natureza conhecer intuitivamente as verdades simples contingentes, tais verdades o podem ser intuitivamente pelos bem-aventurados ou pelos homens *in statu isto*, apenas pela ação sobrenatural dele (cf. PICH, *op. cit.*, p. 455). Por outro lado, enquanto faculdade de princípios, a intuição deve lidar com aquele mais proeminente, o *ens qua ens*, como o transcendental que a ultrapassa, porquanto, em última instância, sua intuição se confunde com a de Deus.

Baseado nessa premissa filosófico-histórica, o presente artigo deverá investigar as tensões e conflitos que emergem do conceito de conhecimento intuitivo sobre suas bases estritamente conceituais. Embora para o sentido do conhecimento intuitivo, não importe se a intuição ou visão é possível ou não para o ser humano *in statu naturae lapsae*⁵, a exposição inevitavelmente deve fixar-se a esse grau mais modesto do conhecimento intuitivo, pois é o único a que hipoteticamente se alcança pelos pressupostos da teologia e nunca teremos a *visio Dei*, a versão escotista da visão de si do voûç plotiniano, senão como problema.

A operacionalidade da intuição intelectual a partir da memória e do complexo proposicional

A função da intuição intelectual é, a princípio, fácil de delimitar: à intuição é assinalada a capacidade de apreender o singular e contingente enquanto tal. A condição de possibilidade para esse conhecimento é a visão imediata, perfeita, do singular, ou seja, a visão beatífica, tal como a tem Deus e a terão os bem-aventurados e os anjos, cada qual a seu grau de magnitude e perfeição.

A inteligibilidade do singular é dada por sua própria entidade. Scotus afirma então que “[...] o singular é inteligível para nós, pois a inteligibilidade se segue ao seu modo de ser (*entitatem*) [...]”⁶. Porém, se o singular sob sua razão própria de singular não pode ser conhecido por nós, devido às nossas condições de conhecimento *in statu ipso*, a diferença da singularidade somente pode emergir sob o pano de fundo de algo comum. Se não se puder compreender que duas coisas têm algo em comum, tampouco se saberá em que e por que são distintas. O absolutamente individual é impensável e indistintivo para nós.⁷ Sem poder conhecer

5 Embora concorde com R. Cross (2014, p. 45) que Scotus admite essa possibilidade, ao menos em seus escritos mais tardios.

6 *Quaestiones in libros Aristotelis de Anima* XXII, n. 4 (III: 629). Doravante QinAA.

7 “[...]nenhuma de nossas potências, nem a sensitiva, nem a intelectiva pode conhecer o singular sob sua razão própria de singular, pois a potência que conhece algum sujeito sob sua razão própria, pode conhecê-la, e distingui-la das outras, circunscrito qualquer outro que não tenha esta razão; mas permanecendo a razão própria, removidas as outras, não podemos distinguir entre dois singulares, nem pelos sentidos, nem pelo intelecto [...] pois a potência que conhece seu ob-

diretamente o singular, pela necessidade de discernir conceitualmente e apenas a partir de sua definibilidade, a intuição deve então demarcar a presença ou existência dos percebidos e tangencialmente o seu lugar de inerência que é o singular. Nesse sentido, o singular pode ser conhecido como tal (*secundum se*), quer dizer, como *esta-coisa-existente-aqui-e-agora* com essas características acidentais.

Por princípio, uma vez que os acidentes são primeiramente conhecidos pelos sentidos, e estes percebem o singular, a faculdade superior, o intelecto, não poderia não o conhecer. A comparação da intuição intelectual com a sensação visa, primeiramente, ressaltar a potencialidade superior de uma faculdade concomitante a outra mais primitiva. Um dos primeiros indícios da operacionalidade da faculdade intuitiva provém da memória que temos de coisas que aconteceram.⁸

Na questão *Quodlibet VI*, o aspecto sob o qual Scotus visa a questão é o da existência da alma após a morte, que deve lembrar-se de seus atos e receber sua condenação e recompensa. Sem os sentidos e, portanto, sem a memória sensitiva, deve restar apenas uma memória intelectual, a qual deve saber que tal ou qual coisa aconteceu e foi praticada.⁹ Não se trata, claro, das percepções, as quais são em si mesmas sensíveis, mas da percepção da passagem do tempo. Os sentidos podem perceber o movimento, mas nenhuma forma de sucessão temporal. “[...] podem-se encontrar no intelecto todas as condições já ditas pertinentes à recordação: pois pode perceber o tempo, como ter um ato após o tempo, e assim do restante.”¹⁰

Um segundo indício da operacionalidade da faculdade intuitiva é dado por Scotus em *Ord. III*, d. 14, q. 3, quanto à composição do complexo proposicional de proposições contingentes. Estas indicam os acidentes à substância não dedutíveis do conhecimento abstrato de seus termos. Em proposições como “Pedro está sentado” ou “O gato preto pulou ao telhado”, não há nada que necessariamente ligue os

jeto, segundo alguma unidade, pode distingui-lo de qualquer outro, que não tem esta unidade; mas o uno singular nem tem unidade, e essencialidade de outro, e, contudo, nem pelos sentidos, nem pelo intelecto, pode distinguir entre dois singulares, circunscrita a distinção acidental [...]”. *Ibid.*, n. 6 (630).

8 *Ord. IV*, d. 45, q. 3, n. 17 (XX: 349).

9 “Porém, há um ato de inteligência, que, entretanto, não experimentamos com tamanha certeza; porém, tal é possível, que, a saber, seja precisamente do objeto presente como presente, e existente como existente. Prova-se isso, porque absolutamente toda perfeição de conhecimento, que pode competir à potência cognoscitiva sensitiva, pode eminentemente competir à potência cognoscitiva intelectual; é, contudo, da perfeição no ato de inteligência, enquanto inteligência, alcançar perfeitamente o conhecido primeiro; porém, este não é alcançado perfeitamente, se não é alcançado em si, mas apenas em algum semelhante diminuto, ou derivado dele; a [potência] sensitiva, porém, tem essa perfeição em seu conhecimento, pois pode alcançar o objeto em si, como existente, e como presente em existência real, e não apenas alcançando-o diminutamente em alguma perfeição diminuída; logo, essa perfeição compete à [potência] intelectual no conhecimento; mas não pode competir a ela, senão conhecer o existente, e como está presente em sua existência própria, ou em algum objeto inteligível que o contém eminentemente [...]”. *Quaestiones quodlibetales VI*, n. 8 (XXV: 243 - 244). Doravante *Quodl.*

10 *Loc. cit.*

seus termos: sua relação é apenas circunstancial. A questão trata se Cristo teve ou não conhecimento de coisas que não presenciou por espécies infusas ou inatas. Ao concluir que isso não seria possível, Scotus diz

[...] pois as verdades inteligíveis por uma intuição intelectual dos existentes, tal como são existentes, a saber, as verdades contingentes, não podem ser conhecidas por quaisquer espécies inatas, pois do conhecimento dos termos não se podem conhecer as verdades de complexos contingentes daqueles termos, pois a verdade de seus complexos não se inclui nos termos, como nas espécies e termos deles inclui-se a verdade necessária de um complexo científico. Portanto, para conhecer as verdades contingentes, que são de existentes, como são existentes, deve haver alguns objetos presentes em si, tal que possam ser conhecidos e vistos intuitivamente; e isto não pode ser feito no próprio gênero, se não estão presentes as próprias coisas segundo sua existência [...]¹¹.

A existência não deve assim ser entendida sem qualificação, como abstratamente o ser em si, mas acompanhando um complexo entitativo cuja armação deve sustentar as proposições sobre ele. As espécies obtidas por meio de abstração, necessariamente presas à universalidade são, assim, incompatíveis com proposições contingentes sobre o existente tal como existe desta ou doutra maneira. Como o singular em sua razão própria não é conhecido, o complexo que confina com o proposicional, é intuitivamente apreendido como uma natureza comum contraída por uma singularidade em dadas circunstâncias. A precedência da natureza comum não implica na precedência da abstração, embora ambas as operações possam ser simultâneas.

[...] o conhecimento intuitivo não somente é do singular, enquanto é conhecimento intuitivo, mas essencialmente é da própria natureza do existente, tal como existe, pois primeiramente compete ser à natureza, do que a ser como esta, ou como singular, por isso que a essência é da mesma razão em todos os singulares, porém não a própria singularidade é da mesma razão em todos, mas diversa em cada singular de uma essência; do que se segue que a essência pode ser conhecida, porém não sua singularidade.¹²

Se o conteúdo da intuição se assemelha a um complexo proposicional, isso não significa que os termos que ele dispõe sejam conhecidos como se conhecem a definição e as categorias. A intuição não é uma faculdade de definições. Antes, ela consiste numa relação entre o intelecto e a coisa, entendida esta como uma natureza existente com o que é percebido num dado momento dos seus acidentes.

Conhecimento intuitivo como relação real

A relação estabelecida pela intuição intelectual deve ser real, porquanto compreende a própria realidade do existente, mas não o é nem pelo próprio existente

11 Ord. III, d. 14, q. 3, n. 6 (XIV: 527).

12 *Reportata parisiensia* IV, d. 45, q. 3, n. 13 (XXIV: 575 - 76). Doravante Rep. Cf. C. Bérubé (1964, pp. 218 - 19).

nem pelo intelecto senão pela própria operação, em que se realiza a alma humana em sua plenitude, que é conhecer. A operação funda a relação ao seguir-se à própria atualização da potência intelectual que tende para o objeto.

[...] toda relação real necessariamente segue-se ou é concomitante a seu fundamento próximo, ou à razão próxima do fundamento, e isto, posto o termo; porém, à própria potência operativa não é necessariamente concomitante uma relação atual ao objeto; portanto, a própria potência não é a razão próxima de fundamento de tal relação. Portanto, se se põe alguma relação atual do operante ao objeto, deve-se dar-lhe, por fundamento ou razão de fundamento próxima, algo posterior à própria potência, e como que um meio entre a própria potência, e aquela relação; este algo não parece ser outro, senão a própria operação.¹³

Entretanto, se a relação é real, não o é simplesmente. Esquemáticamente, ela pode ser apresentada como se segue. A relação do intelecto com o objeto pode ter um duplo aspecto: (1). por um lado ela pode dar-se como entre a medida e o mensurável; por outro, (2) como a de um alcance (*attinentia*) ou tendência (*tendentia*) de um termo a outro, o qual une formalmente, por razão de mediação, um e outro.¹⁴ Em (1), o mensurar-se o intelecto ao objeto como medida significa certificar-se de sua quantidade determinada por outro. A relação se faz entre o intelecto que é mensurado e que se certifica pela medida.¹⁵ Da parte do mensurado, a relação não é real, uma vez que o mensurado, o próprio intelecto é um ente de razão. Já da parte da medida, a relação é real pela dependência do causado à causa, não no ser (*in esse*), porquanto ambos preexistem um ao outro, mas no conhecer-se (*in cognosci*); a dependência consiste aí numa relação de extremos e não apenas na inteligência. O intelecto, como conhecimento em ato (*intellectus*), é mensurado por seu objeto, e sua certeza produz-se pela determinação e identidade entre sua razão formal e seu conteúdo coisal. Porém, quando pensada essa relação, não da própria intelecção à causa, mas entre o objeto enquanto conhecido ao objeto pelo qual se conhece, tal hábito relativo não é mais entre extremos que têm ser real (*esse reale*), mas apenas ser conhecido (*esse cognitum*), e não é portanto nem real simplesmente nem racional apenas.

O que assim se pode entender[...] mensurar-se atualmente é pender atualmente no *conhecer-se*, ou diz a dependência aptidária ou potencial no *conhecer-se*, ou diz a dependência na cognoscibilidade. Porém, cada qual se porta à cognoscibilidade, como se porta ao seu modo de ser (*entitatem*); portanto, por mensurável entende-se aquele substrato, em razão do qual este é mensurável, e o modo de ser (*entitas*) causado, ou participado é aquele [...] pelo qual, o que se diz algo, como mensurável para a medida, entende-se dizer tal como dependente em seu modo de ser daquilo de que participa em

13 Quodl. XIII, n. 5 (XXV: 509).

14 Ibid, n. 11 (525).

15 Ibid, loc. cit.

seu modo de ser (*entitatem*), tal que assim a relação é simplesmente real da parte do mensurável [...] pois assim se entende o ser por participação ou imitação em relação a outro.¹⁶

Na operação intelectual, quer dizer, ao mensurar-se o intelecto à medida, produz-se uma semelhança dele que é o próprio intelecto. O substrato em razão do qual, o intelecto é mensurável pela coisa tem ele mesmo um modo de ser causado ou, se se pode dizer, *causável*, disposta à causa. É o próprio substrato do ato intelectual o intelecto mensurado, conformado a seu objeto. Somente enquanto participa e depende em seu modo de ser da medida, a forma intelectual que resulta dessa relação é simplesmente real.

Em (2), porém, a relação de alcance ou tendência é real e compete à intuição, a qual

[...] tem necessariamente em si uma relação anexa real e atual ao próprio objeto; e a razão disso é que não pode haver tal conhecimento, se o cognoscente não tem uma hábito atualmente ao objeto, o qual requer necessariamente os extremos em ato, e realmente distintos, e também se segue necessariamente à natureza dos extremos.¹⁷

A intuição tende ao seu objeto, a natureza existente enquanto existe, a partir de uma separação clara, distintiva entre o termo que conhece e o conhecido, também enquanto naturezas distintas, uma intelectual, a outra inteligível.

Ordem de conhecimento universal e o singular

A tendência da intuição à realidade de seu objeto, e a concomitante relação real anexa, dão ao intelecto um atributo real em seu modo de recepção das imagens, a mensurabilidade, que as divide em duas formas: uma forma subjetiva e outra objetiva. Uma vez que a espécie na imaginação¹⁸ somente representa a coisa enquanto singular, seu correspondente universal não pode ser representável nem contido por ela. A espécie é uma forma de inerência de um atributo real no intelecto, cujo conteúdo intencional é conhecido como *objetivo*, não no sentido de um objeto fora da inteligência, mas *para* a inteligência, enquanto hábito. É o atributo real que a espécie contém, em contrapartida, que tem caráter *subjetivo* fora dele.¹⁹ Ela traz um indício de realidade, enquanto somente pode ser causada pela presença real da coisa singular.²⁰

16 Ibid, loc. cit.

17 Ibid, loc. cit.

18 Rep. I, d. 3, q. 4

19 Cf. P. King (2004, p. 73).

20 “[...] a presença real do objeto é a causa real da espécie, e nela o objeto é presente; com isso, em sua presença primeira o objeto é causa eficiente, mas na segunda a presença é presença formal da espécie: pois a espécie é de tal natureza que nela está presente o objeto inteligivelmente, não efetiva ou realmente, mas por modo de reluzência.” Rep., loc. cit.

Em sua presença primeira, o objeto é a causa eficiente da espécie que a sustenta habitualmente para o intelecto e para o conhecimento. A espécie é assim uma forma de reluzir a coisa no intelecto, tornando-a presente não efetivamente, mas como seu reflexo. Na análise da função da espécie mostra-se a duplicidade de seu conteúdo subjetivo-objetivo.²¹ Ao termo objetivo corresponde um termo subjetivo, o qual se converte por seu princípio categorial ou lógico apenas em inteligível ao intelecto no momento em que é compreendido ao seu modo próprio. À espécie resta, portanto, apenas a relação que sustenta o sentido unívoco da predicação enquanto esta se refere a um mesmo sujeito.

Pois parece que, dos inteligíveis por nós naturalmente conhecidos, a espécie no intelecto é como um instrumento do próprio intelecto, não movido pelo intelecto para que aja, como se recebesse algo do intelecto; mas por que o intelecto se une à sua ação, como quando o intelecto age, aquele espécie, como um agente menos principal coage ao mesmo como ao efeito comum.²²

É esta referência a um mesmo (*idem*), que a espécie sustenta como um meio, o que não pode ser explicado por ela mesma. Se a espécie é formalmente uma relação entre dois termos, um atributo real e uma objeto intencional, a realidade do próprio atributo não resulta da mesma espécie, mas do modo como é formada.

Por natureza, o intelecto divide e discerne o que está unido na coisa singular, no ser.²³ Porém, isso não significa que o intelecto tenha um dado bruto que represente a totalidade da coisa singular, do qual ele divide e abstrai o que pode ser dividido e abstraído conceitualmente, de modo que possa recuperar sua unidade intencionalmente, mas sim que ele somente a pode compreender já dividindo-a e abstraindo-lhe formas universais. Se, por um lado, a coisa não é vista em sua integridade, em total transparência, porque conhecida a partir do que dela se percebe sensivelmente, por outro, os conceitos dilucidam categorialmente os vários aspectos pelos quais se mostra e os reduz a uma definição, a um universal.

[...] na imaginação a substância com seus acidentes, ou muitos acidentes que se contraem mutuamente, é um todo confuso; o intelecto, ao inteligir o universal, abstrai cada qual dele; entretanto, ao inteligir para conhecer o singular segundo sua natureza, a qual é esta, não enquanto esta, mas com seus acidentes próprios, compõe com ela um sujeito com seus acidentes, e assim o termo *do qual* e *ao qual* da reflexão, é confuso, mas no meio é distinto. [...] Portanto, a natureza determinada por estes, é conhecida, e é um conceito não absolutamente simples quiditativo como *homem*, mas como por acidente apenas, como *o homem branco*, embora não assim pelos acidentes; e este é o conceito mais determinado, a que chegamos nesta vida, uma vez que não chegamos a nada, em que por sua razão

21 Cf. P. King (*op. cit.*, pp. 79 - 80).

22 Ord. I, d. 3, q. 8, n. 2 (IX: 399).

23 Ord. I., d. 8, q. 4, n. 5 (IX: 640).

é conhecido por nós, que repugne contraditoriamente ser em outro, e sem tal conceito o singular nunca é concebido distintamente.²⁴

Como a modulação do singular ao universal e seu retorno deixa aqui entrever, é através de uma composição de conceitos universais que o intelecto aproxima-se do singular, sem que tenha um conceito próprio a ele. É nesse sentido que o termo de origem e retorno da reflexão é confuso, mas distinto em sua mediação. O limite da abstração é o singular. O intelecto distingue, ao abstrair, o que existe em uma unidade na coisa.

Os conceitos mais distintos são os absolutamente simples (*simpliciter simplices*), além dos quais já não é possível uma resolução, senão que todos os outros são redutíveis a eles, como o próprio conceito de ser e as diferenças últimas. Os conceitos não absolutamente simples (*non simpliciter simplices*) são os que podem ser conhecidos pelo intelecto em um ato simples de inteligência, mas que ainda podem resolver-se em outros conceitos, concebidos a partir deles como o de espécie ou de definição.²⁵ Entretanto, antes de alcançar a claridade dos conceitos mais simples, o intelecto encontra os conceitos menos distintos, ou indistintos e confusamente conhecidos.

Pois confuso é o mesmo que indistinto, e assim há uma indistinguibilidade dupla a propósito, a saber, do todo universal em suas partes essenciais, e do todo universal em suas partes subjetivas, como há uma dupla distinção daquele duplo todo para suas partes; o confuso, portanto, se conhece, quando se conhece algo indistinto a algo dos modos supramencionados.²⁶

Apesar da escolha dos termos, a indistinção do todo essencial para as partes essenciais, em oposição ao todo universal para as partes subjetivas, é proporcional à própria universalidade: quanto mais universal um conceito, sem a distinção de suas partes essenciais e subjetivas, menos é conhecido. O conceito vai ganhando em distinção na medida em que ganha em determinação. Um conceito mais universal de gênero, por exemplo, permanece indistinto quanto à espécie, bem como a espécie ao indivíduo, se uma de suas etapas de discernimento não for cumprida.

Conhecer o confuso e o indistinto não é o mesmo, contudo, que conhecer confusamente. Diz Scotus “[...] diz-se conceber algo confusamente, quando se concebe, como se exprime pelo nome; já distintamente quando se concebe pela definição.”²⁷ Pela comparação, conhecer confusamente tem o mesmo valor do que indicar uma coisa, quer dizer, dar por sua existência em um determinado ponto

24 *Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, 15, n. 8 (VII: 439). Doravante QinMA.

25 “Conceptum simpliciter simplicem voco, qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptus simplex, sed non tamen simpliciter simplex, est quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet possit resolvi in plures conceptus seorsum conceptibiles, sicut est conceptus definitum vel speciei.” Ord. I, d. 3, q. 2, n. 21 (IX: 47 - 48).

26 Ibid, n. 48.

27 Ibid, loc. cit.

espaço-temporal, como *um isto*, mesmo que se chame por um universal como *um homem* ou *um animal*.

[...] primeiro se conhecem as espécies indistintamente, a saber, conhecendo o que é, o que se diz pelo nome; ou em seu universal, a saber conhecido distintamente o universal, então ao dividir-se e contrair-se este pela adição da diferença, faz-se um regresso a conhecer a espécie distintamente.²⁸

Em sua gênese intelectual, o intelecto tem para si somente o conteúdo inteligível de uma percepção qualquer (um audível, um visível, um tocável, etc.) que, determinado em sua qualidade, é conhecido confusamente, antes que distinga o elemento de sua própria percepção separadamente. A redução de um conceito para outro mais simples pode então decorrer à ordem inversa ao determinado: quanto menos confusamente se conhece até o gênero, mais seu conceito é indistinto, se entendido menos determinado, sem uma espécie. A determinação progredirá na medida em que mais se aproxima do ser enquanto existente, quer dizer, o singular material. A este Scotus chama *espécie especialíssima*.²⁹

Embora confusamente conhecido em um primeiro momento, o que o intelecto tem como objeto de seu primeiro ato é o próprio singular, o ente em sua determinação completa enquanto existente. Por outro lado, o singular nunca é conhecido sob sua razão própria. Assim, mesmo que o mais universal seja mais distintamente conhecido, é menos determinado, e o singular, mais confusamente é o mais determinado, por estar mais próximo da determinação absoluta do próprio ser, o qual por sua vez somente pode ser distintamente conhecido.

[...] conhece-se mais distintamente aquilo que entra na definição de outro, pelo qual algo se conhece distintamente; mas o ser que é universalíssimo, entra na definição de tudo, pois o conceito de ser inclui-se no conceito de qualquer coisa, porém ele mesmo não tem senão um conceito distinto, pois não tem como pode ser conhecido confusa ou indistintamente [...] Igualmente, porém, os outros universais: quanto mais algo é universal, mais pode inteligir a definição de muitos, e ser mais distintamente conhecido, uma vez que tem menos superiores, nos quais se conheça confusamente.³⁰

Os transcendentais, portanto, são absolutamente distintos porque não têm nenhum conceito superior ao qual se subordinam e em que se possam confundir. Antes, eles subordinam todos os conceitos de modo que a escala vai invertida: mais universal nesse sentido é mais distintivo, uma vez que todos os conceitos são distinguidos por eles.

28 QinAA XVI, n. 5 (III: 570).

29 “[...] o intelecto em seu primeiro ato de inteligência, que precede o ato de vontade, conhece o inteligível mais perfeito, em que pode terminar a ação mais perfeita que pode ter; porém, tal inteligível é a espécie especialíssima [...]” Ibid, n. 3 (568 - 569).

30 Ibid, n. 5 (569).

A proporção do menos ao mais distinto é acompanhada do conceito de ser que se inclui em todos os conceitos quiditativos. Cada coisa conhecida é distintamente conhecida à medida que seus contornos entitativos se vão delineando.

[...] nada se concebe distintamente, senão quando se concebe tudo o que se inclui em sua razão essencial; o ser se inclui quiditativamente em todos os conceitos quiditativos inferiores; logo nenhum conceito inferior se concebe distintamente senão for antes concebido o ser. [...] aquilo que está mais próximo a ele, é mais anterior, pois tem-se o conhecer distintamente pela definição, a qual se investiga por via de divisão, começando do ser até o conceito do definido. Porém, na divisão antes ocorrem os conceitos mais comuns, e então os gêneros e diferenças, nos quais se concebe distintamente o conceito inferior.³¹

A divisão conceitual, do simples ao composto, nada mais faz do que decompor as coisas em partes de sua constituição ontológica. Porém, ainda que possa ser dividido em muitas partes o ente composto é uno em seu modo de existência, que não pode ser esgotado pela divisão conceitual ou categorial. “[...] o *ser* de todo o composto é um, e contudo inclui muitos *entes* parciais, como o todo é um ente, e contudo tem muitas entidades parciais.”³²

Essa extensividade conceitual do ser deve manter a univocidade de seu sentido, distributivo e transcendental. Segundo uma ordem de perfeição, a forma última sempre será a determinante da *quidditas* da coisa, mas sua realidade depende de uma composição, a qual é ordenada sob aquela mesma forma última. A parcialidade entitativa das formas não se restringe às formas essenciais, mas estende-se a todas as categorias. Como o ser composto se divide em duas partes essenciais, no ato próprio, forma última, e na potência própria àquele ato, a matéria, os acidentes sucedem à divisão da própria matéria.³³

O que sustenta essa unidade essencial entre sujeito e predicação é a natureza comum. Ela mantém uma unidade substancial real, externa ao intelecto, a definição e seus componentes a espelham no intelecto como deve ser em realidade.

Existência e natureza comum: sua unificação pela intuição intelectual

Como a exposição até aqui já permitiu adiantar, a coisa singular tem uma dupla determinação, enquanto tem uma natureza comum, com outras coisas singulares além dela, e a própria individuação que contrai aquela em um singular atual. Pode-se igualmente dizer que Scotus rejeita qualquer princípio de individuação que não seja uma determinação interna à própria coisa. Nem matéria, nem seus acidentes, como a quantidade podem definí-la. Ele elimina desta maneira qualquer rastro subjetivo da inteligência da coisa singular. Mas, como a coisa se define por conceitos universais,

31 Ord. I, d. 3, q. 2, n. 24 (IX: 49 - 50).

32 Ord. IV, d. 11, q. 3, n. 46 (XVII: 429).

33 Ord., loc. cit.

que necessariamente a ultrapassam, não há equivalência entre a natureza como se manifesta singularmente e seu conceito inteligido. O que Scotus chama, portanto, natureza comum vem de um procedimento comparativo do intelecto e sua realidade é conhecida precisamente por essa possibilidade. Por outro lado, a *haecceitas* é tão universal quanto os conceitos de homem ou animal na medida em que é conhecida conceitualmente, mesmo enquanto princípio.³⁴ A distinção epistemológica dos conceitos conhecidos a partir dos acidentes da substância responde antes à ordem de conhecimento da coisa do que à própria coisa com a qual nunca pode coincidir nem ter paridade. Nota-se que, por mais completa que seja sua descrição, ela nunca a esgota, se não são seus atributos ou predicados que a definem em sua singularidade senão outra coisa, inapreensível ao nosso modo de conhecer, mas presente e, mais importante de tudo, positiva.

A universalidade conceitual só é possível porque há uma comunidade de forma no singular que o faz comparável a outros e sob a qual se identificam até ao ponto da própria singularidade. A espécie *homem*, por exemplo, e o gênero *animal*, podem ser predicados de um homem singular porque o homem singular apresenta traços distintivos de uma natureza. O modo de ser por si dessa natureza comum, como indicado de início, em Scotus recebe seu impulso decisivo de Avicena.

Quando fala de natureza comum, Scotus remete quase infalivelmente ao tratado V, cap. 1, da *Metafísica* de Avicena e ao seu exemplo da equinidade. Para Avicena, a definição de uma coisa, como a equinidade, a humanidade, a piscidade, etc., quer dizer, aquilo que a define abstratamente como uma espécie em um gênero, não é por si universal, mas algo a que pode ocorrer (*accidit*) ser universal. Logicamente, um universal tem uma definição outra que a da natureza da coisa.³⁵ Por si mesma, a natureza comum não é nem universal nem particular, mas indiferente tanto a um modo de ser quanto ao outro. Há, assim, uma unidade na própria natureza que é conhecida pelo intelecto e que pode sustentar seu conhecimento, a qual prescinde de ser universal ou singular. Porém, Scotus não pode assumir o essencialismo neoplatônico postulado por essa concepção de Avicena. Se o conhecimento da coisa prescindisse de sua percepção sensível, único indício de sua existência material, a própria realidade da natureza ficaria comprometida. Como é recebida por Scotus, a noção de definição aviceniana é confrontada com seus pressupostos empíricos, enquanto sua realidade é remetida a um outro nível de compreensão conceitual: o dos transcendentais.

34 “[...] universaliter est per se ratio intelligendi quodlibet intelligibile, non intellecta ut obiectum, nec ut pars formalis obiecti; sicut singularitas ratio formalis sentiendi, non ut obiectum, nec pars, sed praecise ratio, imo si debet intelligi, intelligitur sob ratione universalis.” *QinMA VII*, q. 15, n. 26 (VII: 426). Cf. C. Bérubé (1964, p. 157).

35 “Diffinitio equinitatis est praeter diffinitionem universalitatis; nec universaliter continetur in diffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas: inde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis.” *Liber de philosophie prima*, tractatus V, caput. 1.

Segundo sua unidade própria de natureza,

[...] como é natureza, a natureza é indiferente à unidade singular; pois por si não é assim una por aquela unidade, a saber a da singularidade. Como, porém, isso pode ser entendido, pode igualmente ser visto pelo que diz Avicena *V Metaph.*, onde pretende que a equinidade seja apenas equinidade, nem por si una, nem muitas, nem universal, nem particular. Entenda-se, não é por si una por uma unidade numeral; nem muitas, por uma pluralidade oposta àquela unidade; nem universal em ato, do modo como algo é um universal feito pelo intelecto, não como objeto do intelecto; nem é particular por si; embora nunca seja realmente sem algum destes, não é por si algo destes, mas é naturalmente anterior a todos estes. E segundo esta prioridade natural é uma *quididade*, e por si objeto do intelecto, e assim por si é considerada pelo metafísico, e expressa-se pela definição; e as proposições por si do primeiro modo são verdadeiras em razão da quididade assim entendida, pois nada se diz da quidade por si do primeiro modo, senão o que se inclui nela essencialmente enquanto a mesma é abstraída de todos estes, que são naturalmente posteriores a ela.³⁶

Essa passagem contrapõe dois aspectos da natureza comum conforme ela é universal no intelecto e na realidade. Enquanto tal, a natureza comum não é objeto do intelecto, senão enquanto tem prioridade sobre o universal que resulta da abstração intelectual, quando é para outro e não por si. A condição de que ela possa ser pensada sem o singular é que a ela não é contraditório pensar-se como comum, sem o singular.³⁷ Porém, ela indica também que enquanto existe individualizada em uma substância, a natureza comum é por si objeto da intelecto, definição e é considerada pelo metafísico. É nesse segundo caso que a natureza comum é considerada como um ente independente de seu modo de ser inteligida e comporta-se como um transcendental em paridade com o próprio conceito unívoco de ser. É o postulado mesmo de uma natureza comum que garante o sentido unívoco de predicação do ser entre a substância e seus acidentes, de outro modo apenas

36 “[...] ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis. Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae *V Metaph.*, ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis. Intellige, non est ex se una unitate numerali; nec plures, pluralitate opposita illi unitati; nec universalis actu, eo modo quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut obiectum intellectus; nec est particularis de se; licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis. Et secundum istam prioritatem naturalem est *quod quid est*, et per se obiectum intellectus, et per se ut sic consideratur a metaphysico, et exprimitur per definitionem; et propositiones per se primo modo sunt verae ratione quidditatis sic acceptae, quia nihil dicitur de quidditate per se primo modo, nisi quod includitur in ea essentialiter in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora ipsa naturaliter.” Ord. II, d. 3, q. 1, n. 7 (XII: 48)

37 “[...] etiam in se extra; sibi natura est cum singularitate, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam; et in quantum est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente.” Ibid, loc. cit.

analógico.³⁸ Nesse sentido ela não está em contradição com outras passagens, como em *Ord I*, d. 3, q. 1 - 2, quando Scotus afirma que o ser é o objeto mais adequado do intelecto e não a *quidditas*. Com efeito, a progressão da prioridade natural vai do *quod quid est*, a definição no intelecto para o objeto por si do intelecto a que ela corresponde, considerada pelo metafísico. Ademais, a natureza comum, como ao ente enquanto existente, tem uma unidade menor do que a unidade numeral, quer dizer, está submetida apenas ao uno em sentido transcendental, enquanto princípio e não ao seu subordinado numérico. Como o singular, a natureza comum tem “[...] uma unidade real menor do que a unidade numeral [...]”³⁹. Esta natureza comum, em sua unidade, é que fundamenta a realidade de tudo o que se diz dela *primo modo*, quer dizer, por predicação essencial; tudo que dela é abstraído pelo intelecto.

Conclusão

No quadro conceitual traçado até aqui, a determinação do conhecimento intuitivo em Duns Scotus busca, sob seus aspectos psicológicos e gnosiológicos, uma unidade de conhecimento, aparentemente dispersa pela abstração conceitual. Em um primeiro momento (§1), de um ponto de vista fenomenológico, a partir de um pressuposto mais uma vez teológico, a prova de uma intuição intelectual é buscada pela percepção que temos de memórias passadas como passadas, quer dizer, a percepção intelectual que temos da temporalidade das vivências, o que a imaginação por si não pode explicar; e como contraponto de um complexo proposional que se apresenta como integralidade do ente. A relação que se estabelece, então, entre o conhecimento intuitivo e o que se conhece é real (§2), enquanto o próprio intelecto se determina como seu conhecido em um hábito intencional de conhecimento. A intencionalidade da intuição define-se pela maneira como alcança o existência, e não apenas como tendência a ele, como no caso do conhecimento abstrativo. Por isso, depende da presença de seu objeto, sem o qual somente se reproduz como memória, uma forma de intuição de existência enfraquecida. Da ordenação conceitual (§3) que se segue à abstração, a qual torna o conhecimento intuitivo de fato conhecido por nós, reflexivamente, a distribuição unívoca do ser é repartida em parcialidades entitativas que compõem a definição da coisa singular e cujo correlato efetivo é a natureza comum (§4). Cada elemento que compõe sua definição participa da totalidade do existente e de sua realidade metafísica.

A unidade de conhecimento pressuposta como *visio Dei*, portanto, reproduz-se assim desde seu grau intelectual mais ínfimo, que é o do intelecto humano peregrino no mundo. Nesse escopo reduzido, ele ressent-se contudo do conflito inicialmente explicitado por uma finalidade, não obtida por razão natural, mas externamente conhecida, quer dizer, apenas por revelação. A intuição, como o voûç, depende do fundamento transcendental de uma visão fechada em si mesma, que em

38 Cf. O. Boulnois (1992, pp. 9 - 12).

39 Ibid, (49).

si mesma conhece tudo por sua essência, o que compete somente a Deus. Assim, o sentido do que *deve* conhecer a intuição intelectual humana está sempre além da razão do que é conhecido, *abstratamente*, por conceitos universais, sob as condições de que o intelecto deve ter-se mantido íntegro, sem perder nada de sua capacidade, após a queda. Os conceitos transcendentais seriam assim os reflexos determinantes de um modo de conhecimento cujo fundamento não é inerente ao intelecto humano, mas participado no ato mesmo de conhecer e sempre buscado. Em uma relação negativa apenas com sua forma própria, a qual ele não conhece proporcionalmente, o intelecto reconhece os limites de seu modo de conhecer abstrativo e é sempre novamente lançado para além deles, - um dos motivos recorrentes para a afirmação de um fim outro da alma é, precisamente, a falta decorrente dos limites empíricos do conhecimento. O disjuntivo transcendental *in-finito* nada mais significa do que a negação dessa finitude, cujo conteúdo é, entretanto, vazio. Embora não possamos analisar aqui em suas consequências para a ética de Duns Scotus, seria o desejo por esse sentido, vislumbrado apenas, o correspondente intelectual do ato de vontade que se lança para fora do que intelecto pode conhecer, como *caritas*.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- AVICENA. *Liber de Philosophia Prima*. Louvain-La-Neuve: Peeters, 1983.
- DUNS SCOTUS, João. *Opera omnia*. Ed. Wadding-Vivès. Paris: Louis Vivès, 1891–1895.
- _____. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Quaracchi, vv. I – VIII, 1950 – 1973.
- _____. *Opera philosophica*. Ed. G. J. Etzkorn et al. New York: Saint Bonaventure, vv. III – IV, 1997; V, 2006.

Fontes secundárias

- BÉRUBÉ, Camille (1964), *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Paris-Montréal, PUF.
- BOULNOIS, Olivier (2013), *Métaphysiques rebelles – Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF.
- _____. (1992), “Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot”, *Revue de Métaphysique et de Morale: Les Universaux*, ano 97, n. 1 (janeiro-março).
- CROSS, Richard (2014), *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford.
- DUMONT, Stephen (1989), “Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition”, *Speculum* 64 pp. 582 - 583.
- KING, Peter (2004), “Duns Scotus on Mental Content”, in Boulnois, O; Karger, E; Solère, J.-L; Sondag, G. *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout, Brepols.
- MENSCHING, Günther (1992), *Das Allgemeine und das Besondere – Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart, Metzler.
- PICH, Roberto (2001), *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn (Tese).

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.