



## A primazia da alma em Durandus de St. Pourçain

### The primacy of the soul in Durandus de St. pourçain

Maria Clara Pereira<sup>1</sup>  
pemariaclara@gmail.com

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar a relação entre o corpo e a alma no processo de conhecimento humano segundo Durandus de St. Pourçain em In II Sent [A], dist. 3, q. 5 e In II Sent [C], dist. 3, q. 6. Com base no princípio de hierarquia ontológica, Durandus afirma que as capacidades corpóreas não podem operar sobre o ato do intelecto. Por isso, Durandus descarta a necessidade de espécies que informem o intelecto possível com a forma accidental presente no objeto sensível. Para ele, não há espécies subjetivamente recebidas no intelecto, pois o intelecto tem, por natureza, a capacidade de conhecer seu objeto. Os órgãos dos sentidos internos têm a capacidade de processar as afecções de modo a armazenar um conteúdo que seja um possível objeto da atenção intelectual, uma vez que a alma está unida ao corpo. Entretanto, a capacidade de atenção é uma capacidade intelectual e todo o processo intelectual tem seu início apenas a partir desta operação da alma. Assim, a intelecção é compreendida como uma capacidade totalmente ativa. Neste sentido, argumento que presença objetiva e presença subjetiva são noções fundamentais para a constituição de sua teoria a respeito do conhecimento intelectual do sensível.

**Palavras-chave:** ato vital, conhecimento, presença objetiva, presença subjetiva, relação

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze the relation between body and soul in the process of human knowledge according to Durand of St. Pourçain in In II Sent [A], dist. 3, q. 5 e In II Sent [C], dist. 3, q. 6. Overdue to the ontological hierarchy principle, Durand affirms that corporeal capacities cannot operate upon the intellectual act. Therefore, Durand denies the necessity of species informing the possible intellect with the accidental form of the sensible object. For him, there are no subjectively received species in the intellect, because, naturally, the intellect possesses the capacity to know its proper object. The internal sensible organs are capable of elaborate the affections and store a content that could be a possible object of intellectual attention, since soul and body are united. However, the capacity of

1 Maria Clara Pereira e Silva é doutoranda do Instituto de Filosofia de Ciências Humanas da UNICAMP. É bolsista CNPq. Atualmente, é membro do Grupo de Estudos Metafísica e Política (GEMP).

attention is an intellectual capacity. Thus, this intellectual operation, and anything else, triggers the intellectual process. Accordingly, intellectual cognition must be a completely active capacity. In this regard, I argue that objective and subjective presence are fundamental notions to his cognitive theory.

**Keywords:** Vital act, knowledge, objective presence, subjective presence, relation.

### Seção I: Pressupostos teóricos

Este artigo tem o objetivo de analisar como ocorre a relação entre o corpo e a alma no processo de conhecimento humano segundo Durandus de St. Pourçain. Para tanto, evidenciarei que no *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5 e *In II Sent* [C], dist. 3, q. 6, Durandus descarta a necessidade de espécies com a função de informar o intelecto possível com a forma accidental presente no objeto sensível. Segundo ele, o intelecto tem, por natureza, a capacidade de conhecer seu objeto, uma vez que tenha todas as condições necessárias para isso. A intelecção, portanto, é compreendida como uma capacidade totalmente ativa, logo, nenhuma espécie inteligível poderia ser subjetivamente recebida como uma forma no intelecto. Neste sentido, pretendo argumentar que, por intermédio das noções de presença objetiva e presença subjetiva, Durandus se opõe à teoria das espécies inteligíveis de Tomás de Aquino e constitui uma teoria própria sobre o conhecimento intelectual do sensível.

Herdeiro do hilemorfismo, Durandus precisa lidar com as dificuldades de afirmar que o homem é composto de alma imaterial, dotada de capacidade intelectual, e também de um corpo material, dotado de órgãos sensíveis. De fato, Durandus afirma que tudo que conhecemos do mundo material, deve primeiro passar pelos sentidos, não sendo possível que o homem conheça aquilo que não se encontra presente nos seus sentidos. Entretanto, Durandus afirma também que apesar da alma ser capaz de mover o corpo, o contrário é impossível: a alma, por ser ontologicamente superior, não pode receber nada do corpo e pelo corpo ela não é movida.

A relação entre corpo e alma pode guardar uma contradição, sobretudo porque Durandus parece afirmar que os sentidos possuem um papel importante no processo cognitivo, apesar de afirmar também que os sentidos não podem fornecer nada que possua valor cognitivo para as faculdades cognitivas. Se os sentidos não possuem uma função no processo de conhecimento é preciso perguntar em que medida é possível defender a existência de uma relação na qual um dos seus pólos é considerado como desnecessário. Se, pelo contrário, os sentidos fazem parte deste processo, é preciso esclarecer qual a função que desempenham. Para tanto, em primeiro lugar, é preciso analisar a afirmação segundo a qual o corpo não é capaz de agir na alma, mas a alma é capaz de agir no corpo.

Dois são os princípios inegociáveis, para Durandus, no que diz respeito ao conhecimento humano. O primeiro é que a intelecção é uma capacidade ativa da

alma e o segundo é que existe uma hierarquia ontológica. O primeiro se explica a partir da noção de ato vital, apresentada por Durandus no contexto de refutação da teoria das espécies inteligíveis<sup>2</sup> de Tomás de Aquino:

É ridículo dizer que o ato vital enquanto tal seja principal ou totalmente a partir daquilo que não é vivente, mas que advém do que é extrínseco. Pois entender e conhecer totalmente são atos vitais, a espécie não é própria dos viventes, mas advém do extrínseco. Portanto, é inconveniente que o entender seja total ou principalmente uma espécie para o intelecto.<sup>3</sup>

A nutrição, o crescimento, o sentir e o entender são atos realizados apenas por viventes<sup>4</sup>. A partir destes atos é possível distinguir viventes de não-viventes, pois os viventes possuem princípios intrínsecos de movimento e sentido, enquanto que os não-viventes apenas de movimento.<sup>5</sup>

O movimento local de um ser vivo pode ocorrer a partir de seu princípio interno ou por um intermediário, a causa eficiente externa. Os atos vitais, em contrapartida, só ocorrem a partir de princípios intrínsecos ao ente. Assim, a nutrição e o crescimento não ocorrem em entes inanimados, mas apenas em entes animados justamente por possuírem os princípios intrínsecos para a atualização de tais potências. E se a nutrição e o crescimento, admitidamente menos nobres do que o sentir o entender, não podem ocorrer por meio de um princípio ativo extrínseco, muito menos poderia ser o caso destes últimos que são operações mais nobres<sup>6</sup>. Por este motivo, Durandus não pode admitir a existência de espécies com

2 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 5: “A primeira opinião diz que entender é um ato do intelecto informado por espécies das coisas inteligíveis reais das quais difere, do que se tem que o intelecto é informado por espécies, assim como a água torna quente a mão ou o pé pelo calor”. “*Prima dicitur quod intelligere est actio intellectus informati specie rei intelligibilis realiter ab utroque differens, ad quam se habet intellectus specie informantis, sicut aqua facta calida ad calefactionem pedum uel manum*”..

3 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 7: “*Istud autem est inconueniens propter multa. Primo quia ridiculum est dicere quod actus uite in quantum huiusmodi sit principaliter uel totaliter ab eo quod nichil est uiuentis, set aduenit ab extrinseco; set intelligere et totaliter cognoscere est actus uite, species autem nichil est ipsius uiuentis, set aduenit ab extrinseco; ergo inconueniens est quod intelligere sit totaliter uel principaliter a specie quam ab intellectu*”.

4 Ver também SOLÈRE, 2013. p.195. Noção de ato vital em Jacobus de Viterbo e Durandus de St. Pourçain.

5 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 19: “Visto que os viventes se distinguem dos não viventes pelo sentido e pelo movimento e mais pelo sentido do que pelo movimento, pois os viventes são movidos segundo local por si próprios a não ser que sejam efetivamente movidos por algo extrínseco. Portanto, por razão ainda mais forte, sentir não é em nós um princípio ativo extrínseco.” “*tibus sensu et motu et magis sensu quam motu, quia uiuentia mouentur secundum locum a se ipsis nisi mota effectiue ab aliquo extrinseco; ergo fortiori rationis sentire non est in nobis a principio actiuo extrinseco*”.

6 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 19: “Visto que seria muito inconveniente que o ato vital, como é o sentir e o entender, seja em nós como um efeito de um não vivente, por dois motivos. Primeiro, porque os atos vitais menos nobres, como o nutrir e o crescer, são em nós um princípio intrínseco e de nenhum modo efetivados extrinsecamente”. “*Inconueniens ualde uidetur quod actus uitalis, ut est sentire et intelligere, sit in nobis effectiue a non uiuente propter duo. Primo, quia actus uitalis minus nobiles, ut nutriri et augeri, sunt in nobis a principio intrinseco et nullo modo ab extrinseco effectiue*”.

a função de informar o sentido e o intelecto com o conteúdo da sensação e da intelecção. Ora, se fosse admitido que a espécie é capaz de atualizar estas potências humanas, admitiria-se também que o princípio da sensação e da intelecção não se encontra no vivente, mas no não-vivente que ele busca conhecer. Portanto, de nenhum modo se o objeto de conhecimento for extrínseco pode ser princípio ou causa do conhecimento sensível ou intelectual, seja causa próxima ou remota, seja causa direta ou por intermédio de espécies<sup>7</sup>.

O segundo princípio pelo qual Durandus estabelece sua teoria da cognição é este segundo o qual o que é ontologicamente inferior não pode afetar o que é ontologicamente superior, mas o que é ontologicamente superior pode, e de fato afeta o que é ontologicamente inferior.

Nenhum objeto move efetivamente, seja a potência sensitiva, seja a intelectiva, à sua cognição, mas apenas como uma *causa sine qua non*. Donde, assim como o céu age na esfera inferior, pela qual não é afetado, visto que não compartilha com ela da matéria, apesar de tocar nela pelo ato metafísico, assim a alma imaterial unida a corpo move o corpo e pelo corpo não é movida, nem recebe algo pelo corpo<sup>8</sup>.

O princípio de hierarquia ontológica, não se restringe à discussão sobre o conhecimento, mas rege também a compreensão de toda a cosmologia de Durandus. Para ele, o princípio deve ser levado às últimas consequências e não é possível admitir exceções, como no caso do conhecimento que o homem pode adquirir do mundo material. Efetivamente, é possível compreender a organização de todo o mundo por intermédio deste princípio. Os corpos celestes podem agir, e agem, nos corpos da esfera sublunar, mas por eles não podem ser afetados, pois são hierarquicamente diferentes. Os corpos celestes, compostos por éter e forma incorruptível, possuem um grau de perfeição superior aos corpos presentes abaixo da esfera da lua e que são compostos por matéria e forma corruptível, por isso, os primeiros são capazes de agir sobre os últimos. De certo modo, os primeiros são causa dos últimos e, como causa, contêm parte de seu efeito em si.

7 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 10: “Visto que nenhuma potência natural ao produzir um ato conatural e proporcionado a si necessita de algo extrínseco tal qual um princípio causal do ato, pois este seria um ato iniciado de modo conatural. E o intelecto está para o inteligir tal qual um ato a si proporcionado e conatural”. “*Quia nulla potentia naturalis ad eliciendum actum sibi conaturalem et proportionatum indiget aliquo extraneo tamquam principio causativo actus; esset enim illud conaturalis actu elicitio; set intellectus se habet ad intelligere tamquam ad actum sibi proportionatum et connaturalem; quare etc*”.

8 *Additiones In I Sent* [A]: “*Nullum obiectum movet effective potentiam quamcumque sensitivam vel intellectivam ad cognitionem sui, sed solum est causa sine qua non. Unde sicut celum agit in hec inferiora, et ab eis non patitur, quia non communicat cum eis in materia, tangit tamen ea in actu metaphysico, sic anima immaterialis unita corpori movet corpus et a corpore non movetur nec aliquid recipit a corpore*”.

O intelecto separado, caso paradigmático para o estudo da inteligência, não conhece nem por espécies nem por sua própria essência<sup>9</sup>. Isto porque, como intelecto separado de toda a matéria, possui em si o princípio ativo intrínseco de inteligência e não necessita receber nenhuma espécie subjetivamente para que sua inteligência aconteça. Necessita apenas que o objeto esteja presente para que o conheça intuitivamente. Assim, conhece primeiro aquilo que está ontologicamente mais próximo, e depois o que está mais distante. Deste modo, o intelecto separado pode conhecer intuitivamente na seguinte ordem: outros intelectos separados, os corpos celestes e, por último, os entes sublunares. Primeiro, os outros intelectos separados porque estão mais imediatamente presentes. Segundo, os corpos celestes porque ao serem menos materiais e mais formais estão ontologicamente mais próximos do intelecto separado. Terceiro, enfim, os corpos sublunares na medida em que são efeitos dos corpos celestes.

De modo análogo é possível pensar a relação da alma com o corpo no âmbito humano. No homem, ambos estão unidos, mas não agem um no outro mutuamente. Durandus afirma explicitamente que “a alma imaterial unida ao corpo move o corpo e pelo corpo não é movida, nem recebe algo pelo corpo<sup>10</sup>”. Um corpo é dito animado, pois tem a alma como princípio vital. Assim sendo, a alma age no corpo, como princípio de movimento e vida e atualiza as potências corporais, mas não há nenhuma potência da alma que o corpo possa atualizar. Nesse sentido, semelhante ao intelecto separado, embora com uma potência inferior, o homem pode conhecer intuitivamente o que está imediatamente presente a ele, sem a necessidade de que espécies informem as faculdades sensíveis. De fato, não seria possível que o objeto agisse ou por si ou por intermédio de espécies, causando a cognição, pois, sendo material e inanimado é ontologicamente inferior à alma que é imaterial e princípio de vida. Ainda que o homem seja compreendido como um ente composto de corpo e alma, na relação entre estes dois componentes não ocorre reciprocidade de operação.

## Seção II: A alma humana

A noção de alma em Durandus, pelo que se nota, possui a primazia também quanto à explicação sobre a cognição. A alma, além de possuir a capacidade de atualizar as potências do corpo, executa uma operação que independe dos órgãos corporais, qual seja, a inteligência. A inteligência é a operação própria da alma racional, aliás, é justamente a capacidade de inteligência que diferencia o homem de todos os outros animais. Por isso, Durandus afirma que a inteligência é o ato vital do homem, negando a possibilidade de que o ato próprio da alma tenha como princípio algo

9 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 41.

10 *Additiones In I Sent* [A]: “*Nullum obiectum movet effective potentiam quamcumque sensitivam vel intellectivam ad cognitionem sui, sed solum est causa sine qua non. Unde sicut celum agit in hec inferiora, et ab eis non patitur, quia non communicat cum eis in materia, tangit tamen ea in actu metaphysico, sic anima immaterialis unita corpori movet corpus et a corpore non movetur nec aliquid recipit a corpore*”.



externo à ela. É, pois, a crítica de Durandus às teorias que afirmam que o intelecto é informado, através do corpo, por formas acidentais presentes nos objetos externos. A intelecção, em suma, é ato vital, isto é, não pode ter como princípio algo inanimado. Ademais, a capacidade de intelecção é a diferença específica do homem, logo, não pode ter seu início a partir do corpo que é precisamente o que o homem compartilha de semelhança com o gênero animal.

A função do objeto sensível, todavia, ainda precisa ser esclarecida. Apesar de não ser compreendido como princípio do ato de conhecimento, ele ainda é necessário para que o ato ocorra, no estado atual da vida humana, pois se não houver nenhum objeto sensível a ser conhecido, nenhuma intelecção ocorrerá na vida presente. Assim, o objeto sensível é a causa sem a qual o ato de conhecimento não pode acontecer, mesmo não sendo ele a causa eficiente do conhecimento intelectual.

A compreensão de Durandus sobre o objeto cognoscível como *causa sine qua non* do ato cognitivo extrapola a tradição das quatro causas aristotélicas. Ao recusar a quatripartida compreensão aristotélica de causalidade, Durandus recupera a noção de *causa sine qua non* de Cícero,<sup>11</sup> utilizando-a no contexto da cognição. Ou seja, Durandus afirma que o objeto é uma condição necessária, mas não suficiente, para que a relação de conhecimento se estabeleça. Assim, o objeto não age na faculdade intelectual, embora estabeleça a condição necessária para que a faculdade intelectual, ela mesma, realize sua atividade própria de conhecer o objeto.

Para esgotar todas as possibilidades de sustentação da afirmação de que o corpo poderia mover a alma, seja por si, seja por intermédio de espécies, Durandus examina um caso de aparente exceção à regra:

Primeiro, visto que parece que nem sempre um agente é superior ao paciente segundo seu *suppositum*, como no caso do fogo que não é superior ao homem no qual age. Entretanto, é próprio ao agente universal que seja superior ao princípio no qual age e mais nobre é o calor do fogo pelo qual age sobre a secura ou umidade do homem que é afetado pelo fogo. Logo, a qualidade sensível pela qual o sensível age no sentido, como estes dizem, não é mais nobre e perfeita do que a potência sensitiva e igualmente o objeto inteligido [não é mais nobre do que o] intelecto ou a potência intelectual. Portanto, o objeto do sentido e do intelecto não pode causar no sentido e no intelecto o sentir e o inteligir<sup>12</sup>.

11 Sobre o uso da noção de *causa sine qua non* por Durandus de St. Pourçain, Roberto Kilwardby, Henrique de Gand e Pedro de João Olivi, ver SOLÈRE, 2014, pp. 217-227.

12 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 13: “*Primo, quia, quamvis agens non semper sit prestantius patiente quantum ad illud quod est secundum suppositum, puta ignis non est prestantior homine in quem agit, tamen oportet uniuersaliter agens quantum ad principium quo agit esse prestantius et nobilior est caliditas ignis per quam agit quam sit siccitas uel humiditas hominis per quam ab igne patitur; set qualitas sensibilis per quam sensibile agit in sensum, ut isti dicunt, non est aliquid nobilior et perfectius potentia sensitua et idem intelligitur de obiecto intellectus et potentia intellectiua; ergo obiectum sensus et intellectus non potest causare in sensu et intellectu sentire et intelligere*”.

Aparentemente, conforme a passagem, é possível encontrar um caso no qual um agente que é ontologicamente inferior ao paciente opera sobre ele, como no caso do fogo que aquece o homem. Entretanto, o que realmente ocorre é que o calor do fogo atua estritamente sobre a secura ou umidade presente no corpo humano, causando a calefação, porém, não causando propriamente a sensação de calor, ato estritamente humano. O agente material, o fogo, portanto, só é capaz de agir noutro agente material, o corpo humano entendido como substrato estritamente material.

A causa da calefação, o fogo, não age no homem como um todo, não aquece a alma, mas a qualidade sensível do fogo modifica apenas as qualidades sensíveis do corpo humano, aliás, como faz com qualquer outro corpo. É possível, portanto, afirmar que o calor do fogo é superior à secura ou à umidade presente no corpo humano sem, por isso, afirmar que o fogo é superior ao homem ou que, sendo ontologicamente inferior, ainda assim é capaz de agir no homem, que é ontologicamente superior.

A distinção traçada por Durandus é essencial para a compreensão de que o objeto cognoscível não age sobre a potência sensitiva, obviamente superior. As qualidades sensíveis do objeto sensível podem afetar as qualidades sensíveis dos órgãos dos sentidos externos por intermédio de espécies sensíveis, mas sua ação encontra seu término exatamente neste ponto. Para Durandus, por conseguinte, afirmar, a partir disto, que o objeto atualiza a potência sensitiva é uma extrapolação indevida que não leva em conta a própria natureza da potência segundo a qual ela é definida e admitida como parte da alma. A potência sensitiva é compreendida como uma capacidade da alma de conhecer o objeto sensível presente. Logo, o princípio deste conhecimento deve ser interno à alma, não externo.

A análise precedente diz respeito também ao primeiro argumento de Durandus contra a teoria da cognição de Godofredo de Fontaines<sup>13</sup>. Entretanto, a recusa da teoria das espécies inteligíveis de Tomás de Aquino<sup>14</sup>, em *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5, ocorre tendo em vista estes mesmos pressupostos:

A primeira opinião diz que entender é um ato do intelecto informado por espécies das coisas inteligíveis reais das quais difere, do que se tem que o intelecto é informado por espécies, assim como a água torna quente a mão ou o pé pelo calor<sup>15</sup>.

13 Sobre isso, ver SOLÈRE, 2013, pp. 196-202. E ver HARTMAN, 2014, pp.235-238.

14 *ST*, I, q. 76, a. 2, resp: “Mas o próprio fantasma não pode ser a forma do intelecto possível, mas sim a espécie inteligível a qual é abstraída dos fantasmas. E um único intelecto não abstrai se não uma única espécie inteligível a partir de diversos fantasmas da mesma espécie”. “*Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis: sed species intelligibilis quae a phantasmatis abstractitur. In uno autem intellectu a phantasmatis diversis eiusdem speciei non abstractitur nisi una species intelligibilis*”.

15 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 5: “*Prima dicitur quod intelligere est actio intellectus informati specie rei intelligibilis realiter ab utroque differens, ad quam se habet intellectus specie informantis, sicut aqua facta calida ad calefactionem pedum uel manum*”.

Durandus apresenta a teoria, sem nomear seu representante, usando o mesmo caso que parece contradizer o princípio segundo o qual o agente deve ser sempre superior àquilo sobre o que age. Assim como a água pode tornar a mão do homem quente por meio do calor, o objeto sensível também poderia informar a faculdade sensível por intermédio das espécies inteligíveis. Deste modo, o intelecto seria compreendido como princípio passivo da inteligência. Ademais, também seria possível afirmar uma capacidade ativa da alma que deve abstrair a forma accidental dos fantasmas, mas, ainda assim, o intelecto deveria ser informado por espécies da coisa sensível e seria, de certo modo passivo<sup>16</sup>. Como Durandus não pode admitir tal passividade ao ato próprio do intelecto, ainda que seja parcial, busca levar ao limite a teoria das espécies inteligíveis de Tomás de Aquino e analisa quais seriam suas implicações:

Se o inteligir é de fato causado por uma espécie em um intelecto, a virtude divina, que pode nos fazer inteligir sem espécie, como na visão beatífica, muito mais poderia nos fazer inteligir sem intelecto, o que é um absurdo. E digo que não, visto que Deus pode fazer um efeito sem sua causa eficiente média, mas não sem a causa material ou subjetiva. Pois não pode fazer uma figura sem a quantidade. Se a espécie é o princípio ativo que inicia o ato inteligente, o intelecto é o princípio passivo no qual ela é recebida subjetivamente<sup>17</sup>.

Ao examinar a teoria segundo a qual a espécie inteligível é de algum modo recebida como uma forma no intelecto, Durandus aponta para a consequência inevitável de que a espécie seria identificada como princípio ativo da inteligência. Portanto, o intelecto seria princípio passivo de um ato segundo o qual sua própria existência é afirmada. O absurdo desta defesa é explicitado pelo exemplo da ação divina. Se a espécie fosse considerada a causa formal ou eficiente da inteligência, o intelecto teria de ser identificado como causa material. Se o poder de Deus é tão grande a ponto de causar uma visão sem uma espécie correspondente no mundo, ou seja, se pode criar um efeito sem o que seria sua causa formal, muito mais fácil seria que realizasse um efeito sem a sua causa material, de modo que poderia fazer uma inteligência sem intelecto. Isto é obviamente impossível, pois não há inteligência sem intelecto, assim como não é possível que se faça uma figura sem a quantidade.

A teoria das espécies inteligíveis leva seus adeptos a defenderem que estas formas são recebidas subjetivamente no intelecto e são de certo modo princípio da

16 *ST*, I, q. 79, a. 2, resp: “Assim, portanto, é exposto que o nosso inteligir consiste em receber uma ação de um certo modo, segundo o terceiro modo de receber uma ação. Consequentemente, o intelecto é uma potência passiva”. “*Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva*”.

17 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 8: “*Si intelligere uerius causetur a specie quam ab intellectu, cum uirtute diuina possit fieri quod intelligamus sine specie, ut in uisione beata, multo magis posset fieri quod intelligeremus sine intellectu, quod est absurdum. Set dices quod non, quia Deus potest facere quemcumque effectus sine causa efficiente media, set non sine causa materiali uel subiectiua. Non enim potest facere figuram sine quantitate. Species autem est principium actiuum quo elicitur actus intelligendi; set intellectus est principium passiuum in quo recipitur subiectiuè*”.



intelecção, pois teriam a função de informar o intelecto. Assim, as espécies recebem o grau superior de princípio formal e o próprio intelecto é considerado princípio material, notadamente inferior, o que é incoerente com o princípio de hierarquia ontológica.

A distinção entre presença subjetiva e presença objetiva<sup>18</sup> é preponderante para a exclusão das espécies inteligíveis do processo de conhecimento sensível e, de modo ainda mais importante, para a explicação da relação entre corpo material e alma imaterial na constituição de uma teoria nova. Tal teoria tem por objeto evitar a adição de noções supérfluas que não tem a capacidade de explicar como o objeto material de fato pode se apresentar ao poder cognitivo, que é imaterial, mas tem por sua natureza a capacidade de conhecer o objeto material. Por ser definida pela sua capacidade de conhecer seu objeto, não é necessário afirmar que a potência sensitiva ou a potência intelectual necessita de um agente externo que inicie sua operação própria. Neste sentido, Durandus afirma que: “Sentir e inteligir não dizem de algo realmente adicionado ao sentido e ao intelecto fazendo com eles uma composição real”<sup>19</sup>. Sentir e inteligir são relações que se estabelecem entre um objeto de conhecimento e um poder cognitivo. Para que tal processo se dê não é necessário afirmar que o que é conhecido é recebido subjetivamente naquele que conhece, seja por si, seja por meio de outro, como afirmam os autores que defendem a existência de espécies inteligíveis:

E porque não se deve pôr espécies no sentido [faculdade sensível], por exemplo na visão, para representar a cor para a visão de modo que a cor seja vista, é exposto assim: tudo aquilo que, por ser uma representação, é aquilo pelo que uma potência cognitiva é levada a conhecer uma outra coisa, é conhecido primeiro. Mas a espécie da cor no olho não é conhecida primeiro, nem é vista por si mesma, nem muito menos é vista de nenhum modo por outro. Portanto, a visão não é levada a um objeto através de uma espécie com a função de representar este objeto. A prova da premissa maior é a seguinte: visto que qualquer [coisa que] esteja objetivamente presente à potência cognitiva, por ser cognitiva, é para ela cognoscível ou conhecida. Mas tudo que representa algo a uma potência cognitiva está objetivamente presente à ela (assim, quando é uma representação da coisa, é completamente vista, pois estando presente, segundo si, à potência cognitiva adquire ser objetivo). Portanto, tudo que de tal modo [representa algo a uma potência cognitiva] é cognoscível ou conhecida [por ela]. E como leva ao conhecimento de outro é conhecida primeiro temporal ou naturalmente. E uma vez provada a premissa maior, a menor é feita manifesta. Pois a espécie da cor existe no olho não de modo a ser vista, nem pode ser vista por si

18 Solère afirma que a distinção entre modo de ser objetivo e modo de ser subjetivo, traçada por Durandus, pode ser identificada como um eco das inovações de Henrique de Gand que distinguiu as noções de presença real e presença intencional. Ver SOLÈRE, 2013, pp. 209-218.

19 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 22: “*Sentire et intelligente non dicunt aliquid reale additum super sensu et intellectum facies cum eis reale compositione*”.

própria assim como qualquer um pode provar. Portanto etc. (...) E, sem dúvida, é evidentemente absurdo que a potência cognitiva seja levada à cognição de outro por tal representação que é totalmente desconhecida. E, contrariamente, é manifestamente verdadeiro que o conhecimento procede do que é conhecido ao que não é conhecido<sup>20</sup>.

Espécies sensíveis e espécies inteligíveis são compreendidas como representações capazes de representar perfeitamente a essência do objeto, uma vez que são subjetivamente recebidas, ou seja, uma vez que são recebidas como uma forma em um sujeito. Durandus concorda com apenas parte desta afirmação. As espécies sensíveis não são excluídas de sua teoria da percepção. Ele as compreende como representações físicas que ocorrem na natureza independente da existência de um intelecto. Espécies sensíveis são naturais, estão presentes no meio e podem afetar os órgãos dos sentidos externos<sup>21</sup> de animais racionais ou irracionais. Entretanto, uma espécie sensível não age no olho humano de modo diferente do que age no meio. Por conter um *esse intentional* ou um *esse debile*, uma espécie sensível da cor não colore nem o meio, nem o olho. Além disso, a afecção da espécie sensível não ultrapassa o limite do corpo<sup>22</sup>. Por isso, apesar de ser possível afirmar a existência de espécies no olho, não é possível afirmar a existência dessas mesmas espécies na faculdade sensível responsável pela visão. Estas duas instâncias estão unidas, mas são diferentes. A primeira é material, por ser órgão do corpo, e a segunda é imaterial, por ser capacidade da alma, embora o objeto se apresente à faculdade sensível por meio da percepção sensível.

A espécie sensível do objeto material, que se encontra no meio, portanto, pode atingir a extremidade material do corpo humano. A potência sensível, por sua vez, sendo uma capacidade da alma que está unida ao corpo, é capaz de perceber

20 *In II Sent* [C], dist. 3, q. 6. n. 10/11: “*Et quod non sit ponere speciem in sensu, puta in uisu ad representandum uisui colorem ut uideatur, patet sic, omne illud per quod tanquam per representatiuum potentia cognitiua fertur in alterum est primo cognitum. Sed species coloris in oculo non est primo cognita, seu uisa ab ipso, imo nullo modo est uisa ab eo, ergo per ipsam tanquam per representatiuum uisus, non fertur in aliquid aliud. Probatio maioris, quia quicquid se habet obiectiue ad potentiam cognitiuam, ut est cognitiua, est ab ea cognoscibile seu cognitum. Sed omne quod representat aliquid potentie cognitiue se habet ad eam obiectiue (supplet enim uicem rei quam representat, que si secundum se presens esset, haberet se obiectiue ad potentiam cognitiuam). Ergo omne tale est cognoscibile uel cognitum. Et cum ducat in cognitionem alterius est prius eo cognitum tempore uel natura. Et hec fuit maior, minor de se manifesta est. Species enim coloris existens in oculo nullo modo uidetur, nec uideri potest ab ipso sicut quilibet experitur, ergo et cetera.(...) Et sine dubio de se uidetur absurdum quod potentia cognitiua ducatur in cognitionem alicuius per tale representatiuum, quod est sibi totaliter incognitum. Contrarium enim uerissimum est, uidelicet quod per notum ducitur in cognitionem ignoti*”.

21 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5, n. 10: “(...) a mesma forma que está no sentido está no meio. Por exemplo, a visão: a mesma espécie que é recebida no olho é recebida no meio”. “(...) *eandem formam secundum speciem quam habet sensus, puta uisus, habet medium: qualis enim species recipitur in oculo, talis recipitur in medio*”.

22 *In I Sent* [C], dist. 3, q. 5, n. 5: “Toda virtude que é recebida no corpo, nem por si, nem segundo espécie pode ser senão no corpo, é completamente corpórea”. “*omnis uirtus que recipitur in corpore et nec ipsa nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, est mere corporea*”.

as mudanças ocorridas no órgão corporal por meio da afecção realizada pela espécie sensível. Esta possui a mesma natureza da qualidade sensível do objeto, ela mesma, porém, não é o objeto de conhecimento da potência sensível, mas é uma representação tão perfeita do objeto que a potência sensitiva não a conhece, mas passa por ela e é levada automaticamente ao conhecimento do objeto externo<sup>23</sup>.

A relação de conhecimento ocorre, então, quando um objeto capaz de ser conhecido se apresenta a uma potência capaz de conhecer. Não é necessário, entretanto, que seja defendida a recepção de espécies também na potência sensitiva. Ora, a própria faculdade é afirmada e definida pela sua capacidade de conhecer o objeto. Assim, ao ser informada por uma espécie, a própria faculdade concederia o modo de ser objetivo à espécie. Com outras palavras, a espécie, presente como uma forma na faculdade, se tornaria um objeto de conhecimento e seria conhecida pela faculdade. A espécie inteligível, portanto, não poderia ser o tipo de representação capaz de representar sem ser conhecida, mas, estando presente na faculdade capaz de conhecer e levando ao conhecimento de outra coisa, seria conhecida primeiro temporal ou logicamente. Como uma representação objetivamente presente à faculdade capaz de conhecer, seria conhecida por esta faculdade, e como não conhecemos que existam espécies inteligíveis em nossa mente e nem mesmo afirmamos que elas deveriam ser objeto de nosso conhecimento, logo, não se deve afirmar a existência de espécies inteligíveis na potência sensitiva com o objetivo de representar um objeto para a visão. E o mesmo se diz a respeito da potência intelectual.

Durandus detalha ainda mais esta diferenciação necessária entre órgão do sentido do corpo e potência sensitiva da alma:

O sensível não age na potência sensitiva, mas no órgão, razão da própria disposição qualitativa, e ação, pois quando está presente ao sentido, não se oculta dele e é, portanto, sentido. Pois não é possível sentir senão aquele sensível que está presente e não se oculta ao órgão do sentido; porque, segundo si, não é um certo conhecer e do mesmo modo é dito do intelecto<sup>24</sup>.

A afecção é condição necessária para o conhecimento do sensível, mas ela não é condição suficiente, nem causa deste conhecimento. Só é possível conhecer aquilo que não se oculta aos órgãos dos sentidos, pois é por meio deles que se estabelece a relação entre objeto cognoscível e poder cognitivo.

23 Por este motivo, o conhecimento sensível é definido como um conhecimento intuitivo. É o conhecimento mais evidente, pois diz respeito a algo que está imediatamente presente, e não é precedido por nenhum outro tipo de conhecimento. Este é o único tipo de conhecimento propriamente intuitivo que o homem pode alcançar durante sua vida, uma vez que o conhecimento intelectual é sempre precedido pelo conhecimento sensível.

24 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 29: “*Sensibile non agit in potentiam sensitivam, set in organum ratione qualitatum disponentium ipsum, que actio, cum sit presens sensui, non latet ipsum, et ideo sentitur, nec est aliud sentire nisi sensibile presens non latere sensum; qui secundum se non est quoddam cognoscere, quemadmodum dictum est de intellectu*”.

Poderia-se questionar, ainda, o motivo de não conhecermos primeiro a espécie sensível da cor e depois a cor. É importante ressaltar que os órgãos dos sentidos, por si mesmos, não possuem capacidade cognoscitiva. Ao receber uma espécie sensível como uma forma accidental, o órgão não confere modo de ser objetivo a esta espécie, pois não tem a capacidade de realizar tal ação. O órgão está no domínio do corpo, e as faculdades sensíveis são capacidades da alma racional. São estas as responsáveis por conferir modo de ser objetivo ao seu próprio objeto, quando este é feito imediatamente presente à elas por meio da percepção sensível. E o que se faz presente à faculdade sensível não são espécies sensíveis ou espécies inteligíveis, mas as próprias qualidades sensíveis que modificam o corpo ao qual a alma está unida. As espécies sensíveis do objeto sensível são recebidas subjetivamente nos órgãos dos sentidos externos e, por isso, são capazes de causar uma alteração na matéria corporal. Esta é, contudo, a única função das espécies sensíveis no processo de percepção sensível. Elas não são o objeto de conhecimento, mas aquilo através do que a faculdade sensível é levada a conhecer o objeto sensível, pois as espécies são similitudes perfeitas da coisa.

Durandus admite, em suma, que as espécies sensíveis podem ser representações capazes de representar o objeto sem serem conhecidas pelo poder cognitivo, pois elas não são recebidas subjetivamente no poder cognitivo, como ocorreria com as espécies inteligíveis, mas são recebidas apenas nos órgãos dos sentidos. Quando as espécies sensíveis são recebidas nos órgãos, a faculdade sensível, que possui a capacidade de atenção para as mudanças do corpo, é capaz de conhecer o objeto ele mesmo. Isso porque, as espécies possuem a mesma natureza do objeto, tendo por diferença um modo de ser intencional, enquanto o objeto possui modo de ser real. Assim sendo, Durandus defende que, por meio do aparato da percepção, o objeto é imediatamente presente ao poder cognitivo, sem a necessidade de que este último seja informado por espécies inteligíveis.

A noção de atenção<sup>25</sup> é central para a compreensão da relação entre corpo e alma no processo cognitivo:

Agostinho diz assim em *De Musica VI*: *Visto que a minha alma, que é com o sentido no corpo, não recebe a afecção de outro por ele, mas sua atenção age sobre a paixão, e esta ação não se oculta dela, e isto é o que dizemos ser o sentir. Quer dizer, que o sensível não age na potência sensitiva, mas no órgão, razão da própria disposição qualitativa, e ação, como seja do sentido presente, não se oculta do próprio [intelecto]. E é o mesmo para o sentido, ele não sente nada senão aquele sensível presente que não se oculta do sentido; visto que segundo si não é um certo conhecer e do mesmo modo é dito do Intelecto*<sup>26</sup>.

25 Ver SOLÈRE, 2013, pp. 202-203.

26 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 29. “*Augustinus VI Musice, dicens sic: (...) uidetur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, set in passionibus eius attentius agere, et has actiones (...) non eam latere; et hoc est quod sentire dicimus. Vult dicere, (...) quod sensibile non agit in potentiam sensitivam, set in organum ratione qualitatum disponentium ipsum, que actio, cum sit presens sensui,*

O intelecto, segundo a citação, ao possuir a capacidade de atenção é compreendido como totalmente ativo na realização de seu ato próprio, a saber, inteligir. Uma vez que ocorre uma paixão, uma alteração na disposição qualitativa dos órgãos do corpo, a alma pode ter um objeto capaz de ser conhecido. O intelecto, como capacidade de inteligir da alma, é capaz de conhecer a si e ao corpo ao qual está unido. Assim, é o próprio intelecto o princípio do ato de inteligir, pois voltando-se para as mudanças que ocorrem no corpo, pode intuir o objeto que realizou tais afecções nos órgãos dos sentidos. Através da percepção sensível, portanto, o objeto se encontra presente às faculdades sensíveis. E, uma vez que a própria faculdade é definida e tem sua existência afirmada pela sua capacidade de conhecer seu objeto, não há impedimento para o conhecimento, e o conhecimento ocorre: a faculdade confere modo de ser objetivo e torna este que se apresenta a ela um objeto para sua cognição, sem a necessidade de ser informada por ele através de espécies inteligíveis. Em outras palavras, poderia-se dizer que a afecção é de fato causada pelo objeto, mas a interpretação desta afecção, a intuição do objeto que causou tal afecção, a constituição de um conhecimento sensível a respeito da paixão e de um raciocínio a respeito do processo é iniciado pela própria faculdade sensível e intelectiva<sup>27</sup>.

### Seção III: Considerações finais

O pressuposto de que o intelecto é totalmente ativo, entretanto, não é ponto pacífico<sup>28</sup>. Neste ponto, Durandus conscientemente se opõe à tese de que algo não pode passar da potência ao ato por si. Ele se antecipa e responde à crítica de que se o intelecto pode ser princípio de seu próprio ato, então sempre conheceria a tudo:

---

*non latet ipsum, et ideo sentitur, nec est aliud sentire nisi sensibile presens non latere sensum; qui secundum se non est quoddam cognoscere, quemadmodum dictum est de intellectu”.*

27 *In II Sent* [A], dist. 3, q. 5. n. 42. “[Respondo] ao primeiro argumento dizendo que, para que o intelecto entenda basta que a coisa inteligível esteja presente objetivamente segundo si ou segundo um outro que a represente. Mas que esteja subjetivamente no que entende, é acidental, assim como o que quer que seja [presente] ao intelecto, alcança nossa alma especialmente pela potência sensitiva. A coisa distante, como a cor da parede, é feita presente à visão por aquilo que causa no órgão, ainda que seja um acidente, é nele [órgão] como em um sujeito. Pois, porque seja feita presente à visão, é necessária à visão; mas porque seja nele como em um sujeito, é acidental à visão. Entretanto, é dito que a coisa, ou por si, ou mediante uma causa sua, é objetivamente presente ao intelecto angélico. Assim, não é próprio que seja subjetivamente presente nem segundo si, nem segundo suas espécies”. *“Ad primum argumentum dicendum quod ad hoc, quod intellectus intelligat, sufficit quod res intelligibilis sit presens obiective intellectui secundum se vel secundum aliquid eam representans. Quod autem sit in intellectu subjective, accidit, sicut in anima nostra contingit, maxime in potentiis sensitivis, quidquid sit de intellectu. Res autem distans, ut color parietis, efficitur presens visui per illud, quod causat in organo, quod cum sit accidens, est in eo ut subiecto. Quod enim sit praesens visui, necessarium est ad visionem; quod autem sit in eo ut in subiecto, accidit visioni. Dictum autem est quod res se ipsis uel mediantibus causis suis sunt presentes obiective intellectui angeli. Nec oportet quod sint in angelo subjective nec secundum se nec secundum suas species”.*

28 Os dois oponentes escolhidos por Durandus são exemplos de teses diferentes. Godofredo afirma que o intelecto é totalmente passivo e que o objeto age diretamente como princípio de intelecção. Tomás, por sua vez, acredita que o intelecto é em parte ativo, ao abstrair, e em parte passivo, ao ser informado por espécies inteligíveis. Conferir em: Godfrey, *Quodl. IX*, q. 19, p. 276. Apud: SOLÈRE, 2013, p.198. A posição de Tomás pode ser verificada em *ST, I*, q. 76, a. 2, resp. e *ST, I*, q.79, a. 2, resp.



E é por isso que, tendo intelecto, nem sempre inteligimos, visto que nem sempre há um inteligível atualmente presente. Pelo que, então, a potência de inteligir é reduzida ao ato? Dizendo, no que diz respeito a isto, que por aquilo que dá o inteligir por si, visto que ter intelecto é inteligir o objeto presente. Mas o objeto apresentado ou o objeto presente é causa *sine qua non* deste [inteligir] pois o inteligir não é uma perfeição meramente absoluta, mas em comparação a outro.<sup>29</sup>

Segundo Durandus, apesar de possuímos um intelecto capaz de inteligir, não inteligimos tudo, a todo momento, pois nem sempre temos objetos imediatamente presentes ao nosso poder cognitivo. Deste modo, é importante compreender a distinção de duas categorias de processos. Existem processos que são realizados por si e processos que são em relação a outro. Os primeiros necessitam de uma causa eficiente externa para passarem da potência ao ato, os segundos, por seu turno, não necessitam de outra causa<sup>30</sup>. De tal modo, ser um homem composto por corpo e intelecto dotado de capacidade de conhecer é uma perfeição absoluta. Assim, para este homem passar da potência ao ato, para existir atualmente no mundo, necessita de uma causa eficiente externa a ele, neste caso, o gerador. Uma vez que o gerador atualiza a potência essencial de existir do homem, este homem existe em ato. Que este homem, atualmente conheça alguma coisa, entretanto, não é uma perfeição absoluta, mas em relação a outro. Portanto, para que exista um homem com a capacidade de conhecer um objeto é necessário apenas que exista atualmente um homem e potencialmente algum objeto capaz de ser conhecido no mundo. Mas, para que a potência accidental de conhecer deste homem seja atualizada é necessária a presença atual de um objeto capaz de ser conhecido, caso contrário, mesmo tendo um intelecto perfeitamente capaz de conhecer alguma coisa, este intelecto nada conheceria, se coisa alguma lhe fosse apresentada<sup>31</sup>.

29 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 28: “*Propter quod habens intellectum non semper intelligit, quia non semper habet intelligibile actu presens. Per quid ergo reducitur de potentia intelligendi ad actum? Dicendum, ut tactum est, quod per illud quod dat intellectum per se, quia habere intellectum est intelligere presens obiectum. Obiectum autem presentatum uel presentans obiectum est causa sine qua non pro eo quod intelligere non est perfectio mere absoluta, set in comparatione ad alterum*”.

30 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 28: “*Ad cuius euidenciam sciendum est quod actus primus et secundus quandoque perficiunt rem secundum se et absolute et sic significantur, ut calor et calere, albedo et albescere. Et in talibus simul et inseparabiliter res ab eodem efficitur sub primo actu et secundo; simul enim et ab eodem aliquid et calidum et calet, album et albescit. Quandoque autem actus primus et secundus perficiunt rem non absolute, set in habitu ad alterum et sic significantur, ut calefactiuum et disgregatiuum, calefacere et disgregare; et respectum talem importat actus primus secundum potentiam, actus autem secundus secundum actum, et in talibus non semper simul est aliquid sub actu primo et secundo, set contingit quandoque habere actum primum sine secundo*”.

31 *In II Sent [A]*, dist. 3, q. 5. n. 28: “*Cuius ratio est, quia actus primus requirit presentiam eius ad quod dicitur solum secundum potentiam, set operatio uel actus secundus requirit presentiam eius secundum actum. Ad hoc enim quod aliquid sit calefactiuum, sufficit quod possit habere calefactibile, set ad calefacere requiritur actualiter presens calefactibile. Et quia contingit aliquid esse presens secundum potentiam, quod tamen non est actu presens, ideo contingit aliquid esse sub actu primo absque actu secundo. De numero autem talium actuum sunt intellectus uel principium intellectiuum et intelligere. Dicitur enim utrumque non omnino absolute, set in habitu ad intelligibile, quam habitu ad importat intellectus secundum potentiam, intelligere autem secundum actum*”.

Deste modo, estando presentes um ao outro, um intelecto capaz de conhecer e um objeto capaz de ser conhecido, a relação de conhecimento ocorrerá sem a necessidade de nenhuma outra causa externa, pois não há nenhum impedimento para a atualização desta potência. Nestas circunstâncias, é tão natural que o intelecto conheça, quanto é natural que uma pedra desempenhe movimento retilíneo para baixo, pois, a não ser que encontre um impedimento, a pedra seguirá seu curso até o seu lugar natural. O impedimento para o conhecimento, no limite, é a ausência de objetos capazes de serem conhecidos. Uma vez que um objeto se apresente, o impedimento é retirado e a atualização da potência intelectual se dá naturalmente. Sendo assim, o intelecto não é compreendido como causa da intelecção, mas apenas como uma causa sem a qual ela não poderá ocorrer, como uma condição necessária, afinal, para que uma relação se estabeleça, ambas os *relata* são necessários.

O comprometimento de Durandus com o princípio de total atividade da alma no processo intelectual somado ao princípio de hierarquia ontológica, resulta em uma compreensão da cognição como uma relação entre objeto cognoscível e poder cognitivo. A faculdade cognitiva é o princípio ativo que estabelece esta relação e o objeto é uma condição necessária, uma vez que recebe o *status* de objeto de conhecimento pela faculdade da alma. Uma vez que o objeto sensível é feito atualmente presente por intermédio das espécies sensíveis que afetam os órgãos dos sentidos internos, a alma, dotada de capacidade de atenção, nota as mudanças qualitativas no corpo ao qual está ligada e é capaz de conhecer intuitivamente o objeto que causou tais alterações. Para tanto, não é necessário afirmar a existência de espécies inteligíveis com a função de informar as faculdades cognitivas e, nem mesmo, de um processo abstrativo que vise abstrair uma forma preexistente na coisa sensível. O objeto sensível modifica apenas as qualidades sensíveis dos órgãos dos sentidos externos, não ultrapassando este âmbito material, pois não é capaz de atingir a alma que é ontologicamente superior, e porque não contém nenhum universal em si. O singular, portanto, só pode conter singularidades. O universal, enfim, não existe independente do intelecto e é compreendido como resultado do processo intelectual.

## Referências bibliográficas

### - *Literatura primária*

Durandus de St. Pourçain

- \_\_\_\_\_. *Durandu de Sancto Porciano Scriptum super IV libros Sententiarum*. (A) Distinciones 1-5 libri Secundi, ed. Fiorella Retucci. Recherches de théologie et philosophie médiévales, Bibliotheca 10.2.1 Leuven/ Paris/ Walpole, 2012.
- \_\_\_\_\_. *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentarium libri I*. (C) Venice, 1571; repr. Ridgewood, NJ: The Gregg Press, 1964.
- \_\_\_\_\_. *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentarium libri II*. (C) Venice, 1571; repr. Ridgewood, NJ: The Gregg Press, 1964.

### - *Literatura secundária*

- HARTMAN, P.J. Durand of Saint-Pourçain and Thomas Aquinas on Representation. In: *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 30, n. 1, 2013. p. 19- 34.
- HARTMAN, P.J. Causation and Cognition: Durand of Saint-Pourçain and Godfrey of Fontaines on the Cause of a Cognitive Act. In: SPEER, A; JESCHKE, T; RETUCCI, F. (eds). *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary: Historical, philosophical and theological issues*. Leuven: Peeters Publishers, 2014. p. 229-256.
- SOLÈRE, J. Durand of Saint-Pourçain's cognition theory. In: FRIEDMAN, R.; COUNET, J-M.S(eds). *Medieval perspectives on Aristotle's De Anima*. Leuven: Peeters Publishers, 2013. p. 185-248.
- SOLÈRE, J. Sine Qua Non Causality and the Context of Durand's Early Theory of Cognition. In: SPEER, A.; JESCHKE, T.; RETUCCI, F. (eds). *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*. Leuven: Peeters Publishers, 2014. p. 185-228.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



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