

CROSS, Richard, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014; 240 pp.; ISBN 9780199684885.

A cognição e tudo o que ela implica é um dos temas fundamentais da filosofia de todos os tempos, e a idade média não é exceção. O objetivo de Richard Cross em *Duns Scotus's Theory of Cognition* é traçar as posições de Duns Escoto quanto aos problemas fundamentais daquilo a que chama a psicologia cognitiva medieval. A recepção de Agostinho e de Aristóteles, bem como as releituras e transformações do mesmo por autores árabes como Avicena, abriu no ocidente cristão questões acerca das quais, na generalidade, parece haver uma base de consenso entre os vários autores. No entanto, apenas uma leitura detalhada e aprofundada dos vários matizes e das pequenas mas relevantíssimas diferenças entre autores como Tomás de Aquino, Henrique de Gand, Godofredo de Fontaines e, claro, Duns Escoto, nos permite ver a riqueza e relevância de todo este trabalho intelectual em torno da questão da cognição. O objetivo de Richard Cross é o de mostrar precisamente essas diferenças fundamentais de perspectiva em Duns Escoto, afirmando à partida que, enquanto intérprete do Doutor Subtil, apresentará novidades relativamente a algumas das interpretações mais canónicas, bem como a outras mais recentes.

O livro, para atingir os objetivos propostos de uma forma clara e acessível, apresenta uma lógica interna bem delineada, dividindo-se em duas partes fundamentais: os capítulos 1 a 7 tratam do nível do real e os capítulos 8 a 10 do nível do intencional. No primeiro nível, os problemas abordados são: a sensação, a relação entre real e intencional, a cognição intuitiva, a cognição abstrativa, a questão das espécies inteligíveis e a natureza dos atos cognitivos. No segundo, aborda-se, por sua vez, as bases, a natureza e o estatuto ontológico da intencionalidade.

Antes de expor resumidamente os conteúdos de cada uma destes capítulos, convém mencionar que Richard Cross apresenta para cada um dos assuntos uma grande quantidade de fontes textuais que são comentadas exaustivamente e trata de enfatizar a novidade das afirmações que considera serem revisões a algumas imprecisões e incompreensões de eminentes intérpretes de Escoto como Giorgio Pini, Robert Pasnau ou Peter King, apresentando, igualmente, as teses desses mesmos intérpretes de uma forma salutar, permitindo ao leitor fazer o seu próprio juízo. Outra virtude da organização interna deste livro é que se torna fácil para um desconhecedor da obra de

Escoto (e até mesmo da escolástica em geral) seguir a discussão, sem que isso tire nada à profundidade de análise. A comparação dos problemas medievais com contextos filosóficos mais recentes e a transposição cuidada, embora perigosa, da terminologia utilizada por Escoto para o aparato conceptual utilizado nas questões contemporâneas relativas à cognição, constituem uma boa ajuda nesse aspeto. Posto isto, apresentarei resumidamente o conteúdo de *Duns Scotus's Theory of Cognition*, tentando evidenciar qual a utilidade, o interesse e a novidade desta obra.

Na introdução, é-nos apresentado, por um lado, o contexto de Duns Escoto, e, por outro, o dos problemas da cognição na idade média. Além disso, são já indiciados alguns dos aspetos estruturais das teorias da cognição de Escoto relacionados com algumas das suas teses metafísicas mais conhecidas. A tendência à hipostasiação de tudo, exemplificada na assunção de inspiração aviceniana de uma unidade não-numérica dos universais, ou pelo conceito de *haecceitas*, é uma pista para compreender para onde vai tender Escoto: os atos cognitivos serão tratados como uma realidade, como algo com uma existência efetiva, que pelas suas virtudes internas, pode representar objetos do mundo. Nesta pequena afirmação, resumem-se muitas discussões controversas e imbricadas, e é acerca delas que os outros capítulos se desenvolvem.

O primeiro capítulo trata do problema da sensação. O seu objeto, para Escoto, é o singular, mas não naquilo que o faz ser singular – o indivíduo é conhecido, sim, mas não naquilo que o diferencia de todos os outros (na sua *haecceitas*). Assim, o objeto da sensação é o indivíduo nas suas naturezas comuns, que partilha com outros indivíduos do mesmo género. Tomás de Aquino, ou também Tomás de Sutton, descreveriam os mecanismos da sensação sob um ponto de vista passivo – o objeto, através das *species in medio*, seria a causa de toda a sensação, sendo que o sentido funcionaria como receptor dessas espécies intermédias que se sucedem umas às outras entre o objeto e o sentido. As espécies sensíveis que apareceriam na sensação estariam na continuidade dessas espécies intermédias, como que impressas nos sentidos. Para Escoto, os sentidos têm de ter um certo poder causal neste processo, caso contrário não se compreende a passagem entre as espécies externas e a sensação, que de certa maneira, não tem matéria, ao contrário das espécies externas. Além disso, não haveria a possibilidade do erro, nem da alucinação, nem da preservação dessas espécies que depois são utilizadas pela memória e pela imaginação, que as deve, de alguma forma, ter presentes. As espécies sensíveis são, assim, causadas parcialmente pelo objeto exterior, parcialmente

pelo sentido. Nas palavras de Richard Cross: «the object causes de species; the production of the species is a necessary precondition for the production of the acts; and the object and sense power jointly cause the act of sensation» (pág. 26). Esta teoria das causas parciais aplica-se, igualmente, à relação entre o «fantasma» e a imaginação, e à relação entre a espécie inteligível e o intelecto, que são os outros casos, além do da sensação, daquilo a que o Doutor Subtil dá o nome de cognição intuitiva. Esta será contraposta à abstrativa, como veremos. A internalização dos mecanismos da sensação torna ambígua a posição de Escoto quanto ao facto de sabermos se os atos de sensação apresentam algo externo ao que esse ato produz – de acordo com Escoto, é esse o caso, mas isso tornaria as espécies sensíveis algo igual às espécies que mediam o objeto da sensação e o sentido que as recebe, que é exatamente aquilo que se pretende negar. Richard Cross pensa que não há uma resposta conclusiva, frisando, no entanto, que Duns Escoto se consideraria a si próprio um externalista, para utilizar uma terminologia anacrónica.

Até aqui, com as espécies sensíveis, ainda não nos encontramos no nível do intelecto, mas, como será dito no capítulo 7, no da imaginação e da memória (sensível). O célebre conceito de intelecto agente do *De Anima* de Aristóteles servirá a Duns Escoto para explicar a passagem do material para a alma propriamente dita. O capítulo 2, «Intuitive Cognition», abre estabelecendo a distinção da *Quodlibet 6* (entre outros textos) entre cognição intuitiva e cognição abstrativa. Esta distinção não é análoga à distinção entre material e intelectual que acabei de dizer, ou seja, há, para Escoto, cognição intuitiva intelectual, ao contrário do que afirmará Kant, mais tarde. O que distingue a intuição da abstração é a indiferença ou não da presença e existência do objeto. Na cognição intuitiva, o objeto encontra-se, de alguma maneira, presente. No entanto, tanto numa como noutra, aquilo que se conhece do objeto são as suas naturezas comuns. Isso conduzir-nos-á a uma outra distinção feita no capítulo 8 entre uma intencionalidade como «mensurabilidade» e outra como um «tender para» (um «acerca de»). Antes de lá chegarmos, há que explicar o que entende Escoto por cognição intuitiva intelectual e por que razão a postula. A partir da assunção de que o intelecto é superior em dignidade e poder aos sentidos, ele tem de ser capaz de conhecer o que estes conhecem. Mas daqui surge um problema – como se dá a passagem do sensível para o «conceptual»? (cf. pág. 47) É aqui que entra o intelecto agente, que é descrito por Escoto de uma forma bastante peculiar para a sua época – o intelecto agente tem como função transferir um estado cognitivo da ordem material para a alma, descrita como substância imaterial. Tal como no caso do

objeto e do ato da sensação, aqui as causas parciais da intuição intelectual são o «fantasma» e o intelecto agente. Antes de avançarmos, há que acrescentar que, estranhamente ou não, para Escoto, a intuição intelectual é considerada direta, uma vez que dá informações sobre o objeto, e não sobre a sensação: «the act of sensation is not itself the object of intuition in such cases, and intuition gives information about objects as present» (pág. 52).

Ainda neste capítulo, nas secções seguintes, é apresentada a possibilidade da introspecção como um tema em que o Doutor Subtil foi variando de posição ao longo dos seus escritos. Ora a considera imediata, ora mediada por um processo inferencial pelo meio da cognição de objetos exteriores. Richard Cross considera, sem dar certezas (até pela dificuldade de estabelecer a cronologia dos textos), que os escritos mais tardios tendem para a intuição sem mediação da própria alma: «It seems to me that Scotus later abandons this claim, and explicitly comes to accept not merely that we can introspect our mental acts, but that we can introspect the soul directly too.» (pág. 55)

Nos dois capítulos seguintes, Richard Cross trata da cognição abstrativa. Numa visão pouco detalhada, Duns Escoto parece defender uma ideia perfeitamente convencional na sua época de que a abstração é o processo pelo qual abstraímos universais – isto é, naturezas comuns despidas dos aspetos accidentais da sua presença e existência efetiva – de um indivíduo, de maneira a percebermos a sua essência. Aquilo que diferencia uns autores dos outros é, justamente, a descrição dos processos envolvidos nesta capacidade. Como se dá a abstração? E porque é que havemos de abstrair dos fantasmas (isto é, espécies sensíveis armazenadas na memória ou na imaginação já na ausência do contacto direto com o objeto) as suas características certas, de modo a obtermos uma essência? A resposta de Escoto à segunda destas questões permite-nos ver as suas motivações para discordar de Godofredo de Fontaines, que considerava que o intelecto «filtra» os acidentes e mantém o conteúdo essencial que já se encontraria no fantasma. Em vez disso, Escoto apresenta o intelecto e o fantasma como causas conjuntas da cognição. Richard Cross argumenta que o faz por ser esta a única maneira de explicar porque é que abstraímos do fantasma as espécies inteligíveis certas, embora isto nunca seja dito explicitamente por Escoto, que, pelo contrário, nos comentários ao *De Anima* de Aristóteles, parece descrever o processo de abstração da mesma forma que Godofredo de Fontaines, embora objetando contra o mesmo... Na *Ordinatio 1.3.3.1 e 2.*, a posição de Duns Escoto altera-se. Partindo da ideia de que a filtragem dos acidentes não é suficiente, é levado a discutir o estatuto ontológico dos atos cognitivos e das espécies inteligíveis e a conside-

rar, contra Henrique de Gand, que os atos cognitivos têm uma natureza real, e não apenas intencional.

Atingida a espécie inteligível, ainda não nos encontramos no nível da definição – para formar a definição a partir da espécie inteligível é preciso de uma passagem do confuso ao distinto, do «descrito por um nome» ao «definido». Isso requer um trabalho intelectual consciente, que, ao contrário da abstração, não se dá automaticamente, ou, por assim dizer, inconscientemente. O caminho do mais específico ao mais genérico poderia ser visto como um caminho do mais distinto ao mais confuso, tal como acontece em Tomás de Aquino, mas em Escoto não se pode dizer isso, uma vez que chegados ao mais geral de todos os conceitos – ente – este só pode ser distinto, por ser «simplesmente simples». O caminho inverso do da abstração, desde o mais geral para o mais específico, é chamado de divisão ou análise. Resumindo o caminho ascendente e descendente da cognição abstrativa, Richard Cross diz o seguinte: «In the whole process, the motion is from names of species to definitions of the most general concepts, by abstraction, and then from these definitions to definitions of specific kinds, by division.» (pág. 73). A espécie inteligível é identificada, no capítulo 4, com o próprio ato cognitivo, que é visto por Escoto como uma qualidade real que estabelece uma relação real com um objeto, qualidade esta que, exercitada, se torna num hábito – uma espécie inteligível cuja forma é «intensificada» (pela vontade, como veremos).

No capítulo 5 discute-se, precisamente, qual a categoria em que se integra o ato cognitivo – na da ação, da paixão, da relação, ou da qualidade? Como já atrás foi dito, Escoto integra-o na categoria da qualidade, embora a classificação categorial permaneça sempre ambígua na sua obra.

De seguida, são comparadas as posições de Pedro João de Olivi (teoria da mente ativa), de Godofredo de Fontaines (teoria da mente passiva) e a de Escoto, no que toca à descrição dos mecanismos de uma cognição enquanto ela ocorre (*occurrent cognition*). Escoto não concorda com a atribuição do poder causal da cognição inteiramente à alma pelo facto de que isso levar-nos-ia a duas absurdidades – o poder cognitivo seria infinito e o conteúdo do ato cognitivo não diria nada sobre a sua perfeição. Não aceita que os atos cognitivos sejam passivos pela própria superioridade do intelecto face ao fantasma. O intelecto deve ter um papel causal predominante na produção do ato cognitivo. De seguida, desenvolve-se a ideia já indiciada no capítulo 4 de que a cognição só é perfeita quando a vontade puxa a atenção na sua direção. Por outras palavras, mesmo que não se controle os mecanismos da intuição e da abstração, que são automáticos e, de certa maneira, anteriores

ao próprio ato cognitivo, este é controlado pela vontade, que trata de dirigir a atenção para o mesmo, intensificando-o.

A fechar a parte do livro concernente ao real, o capítulo 7 trata de sistematizar todas as discussões anteriores, descrevendo o que são, então, para Escoto, a alma e os seus poderes. Seria demasiado extenso fazer uma descrição detalhada de todas as potências da alma, pelo que apenas apresentarei aquilo que Richard Cross considera original na mistura que Escoto faz entre as classificações aristotélica e agostiniana das faculdades da alma. No que toca às potências sensoriais: a estimativa (*vis aestimativa*) não faz grande sentido – a ovelha foge do lobo porque tem medo, não porque capta a intenção «ser-perigoso» em conjunto com a espécie sensível do lobo; o que distingue a memória e a imaginação, ambas armazenadoras de espécies sensíveis, é que as espécies armazenadas na memória são acompanhadas por uma certa noção de que apresentam intuições passadas, enquanto que as da imaginação não. No que toca às potências intelectuais: há possibilidade de movimento autónomo por duas razões – o intelecto possível divide-se em inteligência e memória e são estabelecidas relações entre elas, e há potências ativas (intelecto agente) e passivas (o intelecto possível) envolvidas nas operações intelectuais. Outra novidade de Duns Escoto é a aplicação da sua famosa distinção formal à relação entre a alma e as suas faculdades, vista por analogia com a distinção formal entre as pessoas da Trindade. As potências são formalmente distintas da alma, isto é, são propriedades necessárias da alma que podem ser distinguidas dela e essa distinção não é meramente racional, tem uma certa realidade. Nas *Quodlibetum*, textos tardios, é dada a possibilidade de que a distinção seja apenas de razão, ou que haja uma certa realidade nas distinções de razão – sob uma certa descrição, a alma é memória, sob outra, inteligência. Mas há uma assimetria entre alma e potências: «the soul is the basic entity that explains the powers, and the soul is the entity that is the agent» (pág. 149).

Nos três capítulos finais, Richard Cross apresenta as posições de Escoto relativas à intencionalidade, dando ênfase à distinção entre dois tipos de relação entre o objeto e a intenção: a mensurabilidade e o «tender para». Inicialmente, o facto de, para Escoto, a causa e o objeto de certo ato cognitivo poderem não ser necessariamente a mesma coisa parece ser uma questão meramente teológica, sem consequências filosóficas, apenas para garantir a possibilidade de haver em nós imagens causadas diretamente por Deus. Mas a proposta de Richard Cross vai no sentido de valorizar filosoficamente esta posição. Para dar um exemplo da aplicação desta distinção, as essências mais elevadas são a medida das mais baixas sem que isso conte como uma relação

semântica, isto é, a mais baixa não é necessariamente um signo da mais alta (e tão pouco o contrário). A medida é vista como uma certa semelhança (*similitudo*), que deve ser distinguida da intencionalidade enquanto um «acerca de» (*aboutness*). A *aboutness* existe apenas na cognição intuitiva, enquanto que o conteúdo mental que tem uma certa relação de semelhança com o objeto que parcialmente o causou existe igualmente na cognição abstrativa, sem que na abstração nos dirijamos para um objeto, porque aquilo que torna a intuição diferente da abstração é precisamente a presença do objeto e o tender para ele. A consequência filosófica mais interessante a tirar desta distinção é a internalização do conteúdo semântico de um ato cognitivo – o ato cognitivo tem algo intrínseco que o torna mensurável com o mundo. A medida acaba por ter de ser o conjunto das ideias divinas – os objetos do mundo são signos das ideias do seu criador e, dada a semelhança entre as ideias de Deus e as nossas, o conteúdo semântico dos nossos atos cognitivos é intrinsecamente balizado de uma maneira que o torna mensurável com o mundo exterior. Richard Cross apresenta o exemplo da relação entre um corpo, o conhecimento da largura desse corpo e uma fita métrica (cf. pág. 162). Dele podemos retirar que a medida é a causa do conhecimento, embora não seja o seu objeto, e que o conhecimento é, assim, internalizado, porque, nos nossos atos, aquilo que desempenha a função de fita métrica é o nosso conteúdo mental. Além disso, é preciso acrescentar que o «acerca de» ou «tender para» exige uma relação real com um objeto e o «ser medido» apenas uma relação de razão, o que é algo perfeitamente condizente com a distinção entre cognição intuitiva e abstrativa.

Mas o que é este conteúdo mental que se mencionou? O capítulo 9 explora esta questão, mostrando a forma como Duns Escoto trabalha a noção agostiniana de verbo ou discurso mental. Apesar de ser insipiente no tratamento desta questão, pode dizer-se que a tendência de Escoto é a de achar que os conteúdos semânticos que temos nas nossas espécies (que, como vimos, não são produzidas pelos atos cognitivos, mas são, antes, os próprios atos) é simples e que o conteúdo complexo é a copulação «sintática» entre conteúdos simples: «distinct real qualities, with distinct semantic content – being combined into one syntatic complex» (pág. 176). O estatuto ontológico destes mesmos conteúdos é explorado no capítulo seguinte, em que Richard Cross crê fazer uma correção face a uma ideia muito discutida entre os escotistas, decorrente da tese da univocidade do ente e da utilização de expressões como *esse intelligibile* ou *esse intentionale*, de que Duns Escoto atribuiria realidade (ainda que diminuída, de alguma forma) aos conteúdos

intencionais. Richard Cross pensa que Escoto não antecipa as teorias de Meinong neste aspeto e que isso é bastante visível na *Quodlibet 3*, em que se fala do ente de razão como um não-nada, mas separando isso da assunção da sua realidade, dando o exemplo da comparação entre o homem e a quimera: se o homem não tivesse existência atual (como já foi o caso), seria tão nada como a quimera – «neither is more nothing than the other» (pág. 196). A única diferença é que o homem poderia ser o conteúdo de um conceito (e daí o seu não-nada) e a quimera não, porque inclui contradição. Não-nada, no caso dos entes de razão, significa, não existência efetiva, mas apenas possibilidade de ser concebido intelectualmente. Nas suas «Concluding Remarks», Cross considera inútil o esforço exegético de compreender o que Escoto queria dizer com *esse intelligibile*, porque Escoto é um reducionista. Esta é, talvez, a posição mais revisionária de todo o livro – «While his followers supposed him to posit *esse intelligibile*, and to do so in order to do some heavy metaphysical lifting, Scotus himself does no such thing.» (pág. 200).

Julgo que se torna evidente, por tudo o que ficou dito, que *Duns Scotus's Theory of Cognition* tem um interesse próprio que vai para além do de um manual ou da exposição extensiva do pensamento de um autor. Resta acrescentar ainda que quer a vasta bibliografia apresentada, quer os índices, sobretudo o *index locorum*, apontando todas as passagens de todas as fontes utilizadas neste livro, constituem uma preciosíssima ajuda para quem queira levar a cabo um estudo aprofundado sobre as matérias apresentadas.

Mário Correia

(Mestrando em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
Medieval and Early Modern Philosophy – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto; Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)