

Márcio Paulo Cenci*

Apreensão de tipo *in quo* e *ut quo* em Alfonso Briceño

Resumo: Neste artigo, analisamos a distinção *in quo* e *ut quo* respectiva ao modo de apreensão cognitiva, tal como se encontra na *Nona Controvérsia* escrita pelo filósofo chileno Alfonso Briceño (1587-1668) sobre o *Primeiro Livro das Sentenças* de João Duns Scotus. Esta distinção é necessária para explicar a função das espécies dada a possibilidade do intelecto criado conhecer a Deus. O nosso principal propósito é mostrar que essa distinção acerca da apreensão é coerente com a distinção scotista entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*.

Palavras-chave: Alfonso Briceño, pensamento franciscano, teoria da cognição, *scholastica colonialis*.

Abstract: In this article, we analyze the distinction *in quo* and *ut quo* respective to the way of cognitive apprehension, as we find it in the *Ninth Controversy* written by the Chilean philosopher Alfonso Briceño (1587-1668) on John Duns Scotus's *First Book of the Sentences*. That distinction is necessary to explain the function of the *species* in the knowability of God by a created intellect. It is one of our purposes to show that this account of the apprehension of the object is coherent with the Scotist distinction between *notitia intuitiva* and *notitia abstractiva*.

Keywords: Alfonso Briceño, Franciscan thought, theory of cognition, *scholastica colonialis*.

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) em Porto Alegre / RS. Professor do Centro Universitário Franciscano (UNIFRA). Rua dos Andradas, 1614, Santa Maria, RS, Brasil, mpcenci@gmail.com

Introdução

Alfonso Briceño¹ (1587-1668) publicou em Madri, entre 1638-1642, dois grandes tomos intitulados *Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*². Os dois tomos das *Controvérsias* perfazem um vasto material que inclui uma história do pensamento franciscano, que Briceño chama de um aparato histórico sobre a vida de Scotus³, uma longa introdução na forma de Proêmio, índices temáticos e metafísicos e, é claro, doze controvérsias. À primeira, sobre *A essência e a simplicidade de Deus*, seguem-se as seguintes controvérsias: (2) sobre a *unidade*, (3) sobre a *verdadeira essência de Deus*, (4) sobre a *bondade*, (5) sobre a *infinitude*; depois disso, constam controvérsias sobre (6) a *eternidade*, (7) a *imensidade* e (8) a *imutabilidade*. A *Nona Controvérsia*

¹ Sobre a trajetória acadêmica e eclesiástica de Alfonso Briceño, pode-se consultar I. MANZANO, «Alonso Briceño (1587-1668) Franciscano, Pensador, Obispo», *Archivum Franciscanum Historicum* 85 (1992) 333-366; A. M. GARCÍA, «Alonso Briceño, Filósofo De Venezuela y América», *Patio de Letra* ano 1, v. 2 (2004) 115-130; M. SKARICA, «Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la Filosofía en Chile», *La Cañada* 1 (2010) 6-21; J. L. SARANYANA, *Teología en la América Latina, II*, Iberoamericana, Madrid 2005, pp. 298-300; R. URDANETA, *Alonso Briceño. Primer Filósofo de América*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1973. Sobre apontamentos com ênfase descritiva na produção bibliográfica, cfr. W. HANISCH, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1963; W. B. REDMOND, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Martinus Nijhoff, 1972; M. P. CENCI, «Notas Bibliográficas sobre Alfonso Briceño», *Cauriensia* VI (2012) 203-222.

² A. BRIZEÑO, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis Theologorum facile Principis*, ex Typographia Regia, Matriti 1638 (1642), pp. [34], I-CXCVIX, 148, 738; segue a referência do Tomo II: A. BRIZEÑO, *Partis Primae Celebriorum Controversiarum In Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis. Tomus Alter Qui est De Scientia Dei, et Ideis*, ex Typographia Regia, Matriti 1639 (1642) pp. [12], 565, [262]. Doravante, as citações serão «C.» para Controvérsia; «d.» para disitinação; «sd.» para subdistinação; «a.» para artigo; «n.» para número do parágrafo e «p.» para paginação ou «f.» para fôlio não paginado. As traduções de trechos da obra de Briceño podem ser conferidas em Alfonso Briceño, *Disputaciones metafísicas (1638)*, tradução por J. D. GARCÍA BACCA, Facultad de Humanidades, Caracas 1955; Alfonso Briceño, «Si los futuros contingentes son conocidos por Dios en sí mismos, o sea, en sua verdad determinada», tradução de M. SKARICA, *Philosophica* 15 (1992) 205-251. Para uma apresentação e descrição das *Controvérsias*, principalmente dos exemplares encontrados em Santiago de Chile, cfr. M. P. CENCI, «Notas Bibliográficas sobre Alfonso Briceño», *Cauriensia* VI (2012) 203-222.

³ R. URDANETA, *Alonso Briceño. Primer Filósofo de América...* p. 27, afirma ter sido Briceño o primeiro a fazer história da filosofia no Chile. Cfr. também R. H. PICH, «Alfonso Briceño (1587-1668) and the *Controversiae* on John Duns Scotus's Philosophical Theology – The Case of Infinity», *The Modern Schoolman* (2012), 65-94, em partiuar «1 Introduction», 65-69., onde há uma síntese bio-bibliográfica acerca de Briceño. Cfr. ainda M. P. CENCI, «Notas Bibliográficas ...», 203-222.

é sobre a *possibilidade de conhecimento de Deus por nós*, a propósito, a mais extensa de todas as controvérsias, com 325 páginas impressas. Depois disso, tem-se, ainda no primeiro tomo, a (10) controvérsia sobre a *incompreensibilidade* de Deus. O Segundo Tomo contém (11) a controvérsia sobre o *conhecimento que Deus possui das coisas*, e (12) a controvérsia sobre as *ideias ou os exemplares no intelecto divino*. Mas, antes mesmo dessa publicação Briceño era conhecido pelas suas capacidades intelectuais. Isso se nota na *Carta do Censor*, publicada no início dos tomos, em que o professor de teologia de Lima, Pedro de Ortega Sotomayor, faz um elogio acerca da agudeza e sagacidade de Briceño, e afirma ter sido chamado na juventude de «*pequeno Scotus*, depois de *Scotus*»⁴.

As *Controvérsias* demonstram que Briceño é um revisionista⁵, que exige uma correta exegese para que se emita um juízo sobre as obras de *Duns Scotus*. Ele considera que o scotismo⁶, figurado naqueles que ele chama de «*Scotizantes*», merece revisão por ser superficial na leitura de Scotus. Mas, essa crítica aplica-se também aos «*Thomistae*», por realizarem uma interpretação *via* comentários das teorias de Scotus. Ele entra em debate com os autores⁷, como Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Pedro Hurtado, Domingo Báñez, apresentando as suas teorias de modo consistente e à luz dos textos de Scotus, ou refutando-as e fazendo refinamentos necessários. Essa consideração mostra que Briceño percebe claramente o clima filosófico da escolástica hispânica⁸, além de evidenciar o seu acesso aos *Commentarii* e aos *Cursus*⁹ produzidos por esses autores, provavelmente disponíveis na Biblioteca do Convento dos Franciscanos, em Lima.

4 C. I, f. 09: «Menimi ego coetaneus, authorem ab adolescentia pro ingenii acumine, et acritate, primum Scotulum, deinde Scotum, fausto semper omine, foelici vaticinio, et foeliciori progressu vocitatum».

5 Posição sustentada por R. H. PICH, «Alfonso Briceño (1587–1668) ...», 70.

6 Sobre a Escola Scotista na Europa, nos séculos 16-18, cfr. L. HONNEFELDER, *João Duns Scotus*, tradução de R. H. PICH, Edições Loyola, São Paulo 2010, pp. 189-196.

7 Um esboço da teoria da cognição de tais autores (menos Gabriel Vázquez) pode-se encontrar em L. SPRUIT, *Species Inteligibiles: from Perception to Knowledge*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995, Vol. II, Parte II, Cap. 10, p. 287-323.

8 Mesmo que não trate de A. Briceño, cabe conferir as notas contextuais em J. P. DOYLE, «Hispanic Scholastic Philosophy», in J. HANKINS (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 250-269.

9 C. B. SCHMITT, «The Rise of the Philosophical Textbook», in C. B. SCHMITT (ed.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 792-804. Sobre a passagem do estilo de produção textual filosófica que se classifica como *Commentarii* para os *Cursus*, cfr. também L. SPRUIT, *Species Inteligibiles ...*, pp. 307-308.

A *Nona Controvérsia* tem por título «Controversia Nona Generalis de Cognoscibilitate Dei a Nobis. Series, et Contextus operis». Pelo título, nota-se que se trata de uma controvérsia acerca da possibilidade do conhecimento que se tem de Deus sob o ponto de vista do intelecto humano (T_{cog}). Diante disso, ele apresenta o tópico central da *Controvérsia*: «não se trata de outro tema senão da faculdade ou da virtude de Deus para *exprimir* a sua imagem ao intelecto criado, o que coincide com o atributo da possibilidade de Deus ser conhecido por nós». Na sequência, ele apresenta o mesmo tópico com uma formulação em que pretende testar as possibilidades e condições desse conhecimento no intelecto criado: «Pois, até que ponto Deus é apreendido quidditativamente pelo intelecto criado, e até onde o intelecto seria modificado intrinsecamente pela expressão da imagem própria [da deidade]»¹⁰.

Na *Introdução* da *Controvérsia*, Briceño retoma a tese scotista (T_s) de que «(...) na aquisição da *imagem ou da notícia* concorrem o objeto e a potência»¹¹. Se isso é correto e Briceño assim o considera, a apreensão desse objeto depende exatamente de que condições? Sabe-se da distinção scotista entre conhecimento intuitivo e abstrativo, *notitia intuitiva* e *abstractiva*, e que é aplicável à explicação das condições do conhecimento do sobrenatural. Agora, na interpretação de Briceño essa distinção exige alguns esclarecimentos quanto aos meios em que o intelecto criado pode apreender os objetos. Não cabe aqui mostrar que tipo de conhecimento intuitivo é o de Scotus¹² ou como Briceño o interpreta. Somente pretendo mostrar que a distinção entre uma mediação «in quo» da mediação «ut quo» colabora para esclarecer o ato cognitivo, pois separa a apreensão mediada por uma similitude objetiva, da mediada por *species*. De fato, apresenta-se a distinção entre compreensão e apreensão. Depois disso, analisa-se os modos de apreensão

¹⁰ C. 9, p. 388: «*Controversia Nona Generalis de Cognoscibilitate Dei a Nobis. Series, et Contextus Operis*. Discussis divinae naturae modis, de illis Deitatis affectionibus disputatio inferenda est, quae rigurosae proprietates attributales afferuntur. Et prius de cognoscibilitate Dei à nobis; tum, quia quia ita in more positum sit apud graves Theologos: tum etiam, quia attributum istud spectet ad veritatem Dei in essendo quam in 3. controversia elucidavimus. Cùm veritas illa, ut inibi ostendimus, nil aliud sit, quam facultas Dei, seu virtus eius ad exprimendam imaginem sui in intellectu creato, ac proinde coincadat in attributum cognoscibilitatis Dei a nobis: cum eatenus Deus quidditative a creato intellectu apprehendatur, quatenus intellectum intrinsece immutet per propriae imaginis expressionem».

¹¹ Ibid.: «[...] quia imaginis seu notitiae partum concurrat obiectum, et potentia».

¹² Sobre este tema, cfr. R. H. PICH, «*Cognitio Intuitiva* e Modalidades Epistêmicas», *Itinerarium* 55 (2009) 357-391.

e, por fim, testa-se em alguns aspectos a compatibilidade da distinção dos modos de apreensão com a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo.

1. Refinamentos quanto à distinção entre compreensão e apreensão

É necessário fazer a distinção entre o uso dos conceitos de «apreensão» e «compreensão», pois relativamente a isso, segundo Briceño, abundam os erros de interpretação de Gabriel Vázquez quanto à Scotus¹³. Briceño recorre às autoridades, tais como Scotus (por óbvio), Agostinho e Alexandre de Hales, para sustentar a sua interpretação. O uso do conceito de «compreensão» diz respeito à produção de um conhecimento completo de algo. Por exemplo, quando um «homem ausculta a natureza do seu ato de volição em todas as partes», daí compreende a sua operação de decidir, enquanto voluntária. Em outros termos, ele tem a inteligibilidade da natureza completa do ato de volição. O uso de «apreensão» se dá na contemplação do olho que examina, por exemplo, um anel em seus detalhes e na parte que recebe luz e reflete no olho, mas não em todas as suas partes. Pois o olho corpóreo não pode compreender uma coisa em sua totalidade, dado que não poderia conceber uma coisa exterior nas suas três dimensões absolutas, ou seja, segundo a totalidade de sua extensão. Briceño faz uma analogia com a mente do bem-aventurado, em que a deidade é apreendida como se fosse um ponto, enquanto que na mente de Deus é compreendida como um círculo¹⁴. Afinal, «(...) somente o intelecto divino pode apreender a Deus no modo completo relativo à cognição, evidentemente, como uma notícia ilimitada pela essência»¹⁵. Ora, o beato apreende a deidade sob

¹³ Cfr. C. 10, a. 1, n. 35, p. 734: «Ubi incomprehensibilitatem Dei respectu finiti obtutus, non haurit ex inaequalitate creatae mentis cum Deo in esse rei, sed in esse obiecti».

¹⁴ Cfr. C. 10, a. 1, n. 12-13, p. 719, nota marginal.

¹⁵ Cfr. C. 10, a. 1, n. 12-13, pp. 719-720: «Secundo infertur ex praedicta diffinitione; non exigi ad comprehensionem, quod res apprehendatur optima ratione possibili ex parte notitiae; in quo solo sensu asseveravit Vazquez, esse dogma fidei incomprehensibilitatem Dei; eo quod solus intellectus divinus queat apprehendere Deum optimo modo ex parte cognitionis, nimirum notitia illimitada per esentiam. Vnde licet astrueretur possibili lumen gloriae illimitatum, et visio infinita secundum intensionem, adhuc Deus non inspiceretur optima ratione ex parte notitiae; quia non suppeteret aequalitas rei ad rem inter cognitionem, et obiectum, qualis intercedit inter visionem increatam et Deum; cum Augustinus tantum exposcat, quod circumspectantur extrema intelligibilitatis obiecti, ut vera obiecti comprehensio censeatur. Alias enim fieret, ut implicaret comprehensio cuiuslibet naturae increatae; quia licet Angelus, qui respective esset superior, totaliter exhauriret rationem obiecti talis rei, adhuc apprehensio illa non esset melior omni ea, quae de tali obiecto haberi posset; cum sit imperfectior alia, que inexistere excellentiori Angelo; et rursus notitia Angelo supremo congruens non posset esse melior notitia ex parte cognitionis; cum in infinitum praecellat scientia Dei respectu eiusdem obiecti».

o aspecto possível ao intelecto criado, mas Deus compreende a si por uma intuição de si¹⁶. Portanto, (T_{inc}) Deus, para o intelecto humano, é incompreensível¹⁷. E é sob essa tese (T_{inc}) que Briceño aceita a interpretação de Vázquez acerca do dogma da incompreensibilidade de Deus¹⁸. Portanto, não poder compreender algo não significa necessariamente que esse objeto não possa ser apreendido.

Se ao intelecto criado humano não é possível compreender a Deus (cf. T_{inc}), e se Deus é cognoscível ao intelecto no estado atual (T_{cog}), então deve haver uma descrição adequada de como é possível a *apreensão* de sua quiddidade. Essa descrição depende de uma distinção introduzida por Briceño quanto aos meios de apreensão ou, em outros termos, do esclarecimento dos modos de mediação (M) no ato de cognição.

2. Distinção *in quo* e *ut quo* como meios de apreensão do objeto

Na *Distinctio secunda*¹⁹ Briceño trata das condições do objeto ser conhecido. Sua terminologia refere-se ao princípio da visão relativo às condições do objeto ser conhecido, ou ser propriamente visto.²⁰ Em outros termos, a C. 9, d. 2 refere-se ao contexto argumentativo em que Briceño mostra como o objeto *concorre* com o intelecto (cfr. T_s) para o conhecimento do objeto sobrenatural (cfr. T_{cog})²¹. No primeiro artigo, Briceño tematiza o problema da possibilidade do acesso ao objeto²², a saber, a condição mesma do objeto em «deixar-se» conhecer,

¹⁶ Cfr. C. 10, a. 1, n. 12, p. 719: «Exemplum comprehensionis exhibuit in notitia, qua homo ex omni parte penetrat naturam actus volitionis suae; exemplum vero apprehensionis in obtutu oculi inspicientis anulum; qui ideo non valet esse comprehensivus, quia ut docet idem Augustinus *Serm[onis]. 38. de Verbis Domini*, ideo oculo corporeo nequit res quanta comprehendí, quia non potest callere quantitatem secundum trinam dimensionem, vel secundum omnia extrema extensionis suae».

¹⁷ De fato, este é o tema da C. 10.

¹⁸ A análise completa do uso dos conceitos de «compreensão» e «incompreensibilidade» não será realizada neste trabalho; aqui, ele tem vez somente para indicar e esclarecer, por contraposição, o conceito de «apreensão».

¹⁹ Cfr. C. 9, d. 2, pp. 513-576: «Distinctio secunda, de principio visionis ex parte obiecti».

²⁰ Essa metáfora relativa à visão deve ser respeitada na interpretação de Scotus. Cfr. R. H. PICH. «*Cognitio Intuitiva e Modalidades Epistêmicas*», cit., p. 377.

²¹ Cfr. a introdução em C. 9, d. 2. p. 513.

²² Cfr. C. 9, d. 2, a. 1: «Utrum de facto detur species impressa creata? An vero Deus se ipso suppleat vices specie impressae?»

principalmente sob a rubrica da possibilidade de conhecimento da Deidade por nós (T_{cog})²³.

Briceño toma como correta a tese dos «theologos» (T_{th}), a saber, de que é impossível que exista qualquer meio criado «no qual» (*in quo*) Deus seja quiditativamente conhecido. Essa impossibilidade coloca um problema à teoria da cognição para mostrar como é possível a mediação entre a potência cognitiva e o objeto sobrenatural, principalmente (refere-se aqui à possibilidade da T_s). Assim, é necessário que Briceño garanta a compatibilidade da T_s com a T_{th} .

Se é correta a tese dos teólogos (T_{th}), então (i) ou será o caso de negar a mediação em absoluto, ou (ii) de negar a possibilidade de conhecer quiditativamente a Deus, ou ainda (iii) de mostrar que há algum modo de mediação possível ao conhecimento de Deus pelo intelecto criado. Ora, (i) sustentar que a mediação não existe implica um tipo de imediaticidade absoluta aplicável a toda a cognição. Esse tipo de imediaticidade significaria um tipo de acesso imediatamente absoluto da potência intelectual ao objeto, dado que nenhum meio criado para conhecer algo. Ora, tal imediaticidade não é sustentável ao menos no estado atual do intelecto criado, pois em última instância ela implica a exclusão de qualquer tipo de meio na cognição. Por exemplo, os sentidos externos não seriam necessários como mediadores entre o intelecto e o objeto exterior. Ou ainda, supondo que T_{cog} seja verdadeira, o conhecimento da natureza de Deus seria realizado de modo imediato, mas natural. Assim, a proposição (i) é falsa. A proposição (ii) é falsa, dado que o ponto de partida da Controvérsia Nona (C. 9) não é o debate da possibilidade do conhecimento de Deus, mas é a afirmação de que a T_{cog} é verdadeira. Além disso, Briceño não nega a possibilidade de conhecimento de Deus por nós, pois isso implicaria na negação da própria possibilidade da «theologia in nobis». Sendo assim, a proposição (iii) tem de ser correta para Briceño, ao assumir a T_{th} manter-se coerente à T_s e à T_{cog} . Portanto, deve haver diferentes modos de mediação (M) entre o intelecto e o objeto.

Ora, a T_{th} sustenta que (repito) é impossível que exista qualquer meio criado «no qual» (*in quo*) (M_i) Deus seja quiditativamente conhecido. Exclui-se, aqui, dois aspectos da mediação. O meio criado que se refere às coisas da natureza,

²³ A C. 9, d. 2 está dividida em 4 artigos: o *primeiro*, sobre de fato existirem espécies impressas criadas e se Deus supre a si mesmo com tais espécies; o *segundo*, sobre a submissão da causalidade intencional aos comandos da vontade; o *terceiro*, sobre a possibilidade da espécie impressa na essência divina; o *quarto*, sobre a possibilidade de espécies expressas pela essência divina.

ou aos meios naturais (por distinção aos sobrenaturais), e também o principal na análise de Briceño, a saber, o modo da mediação «in quo» (M_i). A quiddidade de Deus não pode ser conhecida por um meio criado e no modo «in quo». Entretanto, Briceño reconhece que há outro modo de mediação na apreensão dos objetos; dado que o acesso ao objeto não pode ser somente do modo M_i , ele tem de ser, portanto, «de medio visionis ut quo»²⁴, pelo modo M_u . De fato, ele aplica esses dois modos M_i e M_u a toda mediação da potência cognitiva, ao apreender os objetos em geral, ou seja, no ato cognitivo (cfr. T_s). Entretanto, o modo em que a mediação ocorre determina como se pode acessar o objeto. Observa-se, daí, que na T_{th} a restrição de impossibilidade do conhecimento se dá no modo M_i . Assim, o problema está em determinar se o modo M_u possibilita alguma vantagem sobre o M_i .

Briceño detalha primeiramente o modo M_i «in quo», que também pode ser chamado de “meio conhecido” (*medium cognitum*). Ora, esse modo M_i é o meio em que a causa é conhecida como um dado (daí M_{ic}), e o seu efeito conhece-se pré-contido, analiticamente, na causa. Em outros termos, o modo M_{ic} indica uma condição causal, em que, sendo a causa conhecida, logo conhece-se o efeito que está contido nela – «causa apprehensa, cognoscitur in illa effectus, in qua praecontinetur»²⁵. Briceño cita *Quodlibet* q. 14 n. 26, da edição de Hugo Cavellus²⁶, e expande os exemplos de Scotus. No texto, consta o exemplo do M_{ic} na apreensão

²⁴ Cfr. C. 9, d. 2, n. 1, p. 516: «Antequam ad praecipuum dissertationis institutum accedamus; praemittendum est, non procedere praesens quaesitum de medio visionis Dei in quo cum constitutum sit apud omnes Theologos, impossibile esse aliquod medium creatum in quo Deus quidditative inspicere possit. Quare tantum procedit controversia de medio visionis ut quo; an de facto detur?»

²⁵ Cfr. C. 9, d. 2, n. 1, p. 516.

²⁶ Cfr. C. 9, d. 2, n. 3, p. 516: «Quam doctrinam accipio ab Scoto, in q[uaestiones] Quodlib[etales]. 14. § Ad ista; aliquid esse medium cognoscendi, n. marg. 26. editonis Hug. Cavelli, ubi sic habet. *Aliquid esse medium cognoscendi, vel in cognoscendo, potest intelligi dupliciter. Uno modo quod sit medium cognitum; sic quod per ipsum cognitum cognoscantur aliud; sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo, quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum; sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi. Primo modo; nihil potest esse medium cognoscendi obiectum aliud, nisi contineat in se cognoscibilitatem illium obiecti, secundum quam illud cognoscitur per illud; quia si istud excedat illud in cognoscibilitate, tunc illud qualitercumque perfecte cognitum, deficiet ab isto cognito in cognoscibilitate. Secundo modo; bene potest aliquid esse medium cognoscendi aliud; licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate illius; dum tamen sit natum ducere in illud ut cognoscibile».* De fato, as expressões «in quo» e «ut quo» não aparecem nestes textos de Scotus. Portanto, são interpretações da teoria scotista feitas por Briceño e de fato muito próximas ao sentido do texto de Scotus em C. 9, d. 2, n. 3. O caso é que Briceño apresenta uma distinção conceitual que tem implicações

em que «se conhece a conclusão pelos princípios», ou seja, o efeito pelas causas, como se a conclusão (efeito) já estivesse contida nos princípios (causa). Mas, Briceño na sequência acrescenta uma cláusula importante para esclarecimento: em tal modo (M_{ic}), o meio cognoscente da coisa contém em si a cognoscibilidade dessa coisa. Além disso, não há ampliação do conhecimento, pois a passagem da causa para o efeito, ou do princípio à conclusão, é uma relação que não implica em um acréscimo cognitivo propriamente. Portanto, o que se conhece pelo modo M_{ic} , não implica um conhecimento distinto do que já é conhecido. Parece que o modo M_{ic} refere-se a um tipo específico de cognição inferencial.

O modo M_i «in quo» possui outro aspecto que é relativo à representação do objeto como meio de apreensão (M_{ir}). No modo M_{ir} , a apreensão ocorre porque a coisa é expressa por uma imagem – «similitudinem obiectivam, seu exemplar». O exemplo de Briceño é que se pode conhecer a Pedro por sua imagem. Daí a «imagem de Pedro» é o meio «in quo» (M_{ir}) «Pedro» é conhecido por outros²⁷. É óbvio que não se conhece «Pedro» como tal, mas somente se conhece o que é apreendido, daí somente a mediação (M_{ir}) ser conhecida. «Pedro» é expresso por sua «similitudinem obiectivam» no modo M_{ir} . Por outro lado, não se afirma que não se conhece Pedro, pois algo dele é conhecido. Dado que a similitude é referenciada no objeto. Esse modo M_{ir} de representação objetiva, fundamental para justificar a função da representação por similitude na apreensão das coisas. Mas, é insuficiente para possibilitar um conhecimento da quiddidade de Deus (cf. T_{th}).

De fato, em ambos os modos M_{ic} e M_{ir} , a mediação «in quo» exige a admissão de um elemento condicional entre a potência e o objeto, de modo que a apreensão da coisa ou se dá de modo causal ou por representação, por isso, segundo a T_{th} , não se pode conhecer a Deus mediante uma representação objetiva, ou como um efeito de uma causa anteriormente conhecida²⁸.

importantes no tratamento e nos ajustes das opiniões dos «Scotizantes» e «Thomistae» sobre a teoria de Scotus da possibilidade do conhecimento de Deus. Para esse propósito, ele não pode limitar-se à terminologia de Scotus, mas deve propor refinamentos à luz das interpretações de seus contemporâneos, como contraponto ao texto de Scotus.

²⁷ Cfr. C. 9, d. 2, n. 1, p. 516: «Duplex enim esse potest medium alicuius rei apprehendenda; aut (*in quo*) quod etiam dicitur medium cognitum; quando nimirum causa apprehensa, cognoscitur in illa effectus, in qua praecontinetur. Aut quando res exprimitur per aliquam imaginem, et similitudinem obiectivam, in qua prius percepta apprehenditur obiectum, seu exemplar; sicut imago Petri est medium, in quo Petrus cognoscitur».

²⁸ Daí, se M_{ir} ou M_{ic} , então é impossível T_{th} .

Em seguida, Briceño detalha o modo M_u «ut quo». O modo M_u diz respeito a um meio não conhecido – «medium non cognitum», em que não há a pressuposição do conhecimento da coisa no intelecto²⁹. O modo M_u evidencia uma mediação na apreensão da coisa em que não há relação necessária entre a potência cognitiva e o objeto como em M_{ic} . Além disso, não é como o modo M_{ir} , pois não supõe nenhum grau de similitude do meio com o objeto. Não obstante isso, M_u é um modo (distinto de M_i) de mediação na apreensão da coisa, pois as possibilidades das proposições (i) e (ii) foram excluídas da T_{th} . Então, por exclusão, a M_u deve incluir a possibilidade de apreensão da coisa (cfr. T_s e T_{cog}) da proposição (iii) e tem de ser coerente com T_{th} .

Briceño mostra que o modo M_u opera na apreensão mediante as espécies (intencionais, inteligíveis, impressas e expressas) sem quaisquer pré-condições anteriores ao ato apreensivo que exprimam os objetos – «absque praemissa sui cognitione exprimunt obiecta». Ora, a mediação M_u ocorre *enquanto* – «ut quo» – determinadas condições (exceto M_{ir} e M_{ic}) estão dadas na relação entre o objeto e o intelecto (cfr. T_s). De modo que a distinção entre M_i e M_u proposta por Briceño faz das «species» (em geral) a mediação distinta da mediação causal ou por similitude objetiva. Por isso, não se trata de modo M_{ir} , pois a similitude objetiva implica a adequação do meio com o objeto. Nesse registro, a função geral das «species» não é ser um *simile* do objeto. Além disso, mesmo que não de forma absolutamente explícita, Briceño afirma que na apreensão da coisa no modo M_u , há a mediação intencional ou inteligível, mas separada dos objetos – «a quibus intentionaliter, seu intelligibiliter exciduntur». Esse modo M_u não implica o tipo de mediação em que há uma necessária adequação do conteúdo intencional da mediação na direção dos objetos. Para Briceño, as «species» operam a apreensão da coisa, pela M_u , tendo como termo o conteúdo intencional ou «notitia», enquanto ela se referencia em objetos – «terminando prius notitiam sui, tamquam obiecta»³⁰. A M_i

²⁹ Não é o caso de Briceño pretender afirmar algum tipo de apriorismo ou inatismo, aqui. E também não seria a descrição mais apropriada para o conhecimento possível da própria potência intelectual por si mesma, como seria o caso de uma autoconsciência.

³⁰ Cfr. C. 9, d. 2, n. 1, p. 516: «Aliud medium cognitionis dicitur, (ut quo) sive medium non cognitum; quod nimirum sine praevia cognitione sui praestat cognitionem obiecti. Huiusmodi sunt species intentionales et intelligibiles, impressae et expressae, quae absque praemissa sui cognitione exprimunt obiecta, a quibus intentionaliter, seu intelligibiliter exciduntur; et ideo non appellantur similitudines obiectivae, quia non sunt media cognoscendi aliam rem, terminando prius notitiam sui, tamquam obiecta».

tem por termo a coisa – «terminatur ad rem»³¹, daí outra diferença. Ora, no modo M_i não se pode conhecer mais «Pedro» do que a sua imagem o permite, pois ela é um meio de apreensão pela similitude (objetiva) de «Pedro». Se o M_i tem por termo a coisa significa que o conhecimento que ele produz depende do conteúdo objetivo da coisa apreendida.

Briceño interpola um texto de Scotus para sustentar a distinção entre M_i e M_u ³². Primeiramente, ao interpretar o modo M_u , Briceño não segue literalmente o mesmo exemplo citado por Scotus; afinal, assim consta: «quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum; sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi». Briceño, porém, por analogia, aproxima os outros tipos de *species* (intencional, inteligível, impressa e expressa) como *ratio cognoscendi* no intelecto à *species sensibilis* que é a *ratio sentiendi* nos sentidos. A *ratio cognoscendi* se configura como a M_u , pois essa mediação é a condição para que haja o conhecimento de algo, não como uma condição representacional objetiva ou causal. Se retomarmos o exemplo de Pedro, a sua similitude não é a *ratio sentiendi*, porque ela depende do objeto (Pedro, propriamente dito) e de ser já conhecida pelo intelecto. Por isso, Briceño chama esse «medium cognitum» de modo M_i de similitude objetiva. Esse aspecto é fundamental, porque faz a separação da necessidade de apreensão ter um meio dado (cfr. M_i) e a possibilidade de uma apreensão independente de um meio dado anterior (cfr. M_u).

Alcança-se maior grau de clareza das razões de Briceño distinguir M_i e M_u , se considerarmos que ele pretende justificar a sua aceitação da T_{th} , sem negar a T_{cog} e a T_s . Sob essa consideração, pode-se chegar a conclusões incisivas acerca do tema central da Nona Controvérsia – a cognoscibilidade de Deus por nós. Ora, se o conhecimento de Deus é possível da parte da criatura, ele tem de ser «clare et quidditative»³³. Briceño aceita (pela T_{th}) que é contraditório apreender a deidade por uma M_i . A contradição se dá porque o conhecimento da deidade (a) deveria supor como contido no intelecto criado um meio conhecido – «medium cognitum» – segundo a ilimitada atualidade da deidade, ou (b) um ente criado teria de poder conter em si algum conhecimento que seja idêntico em qualidade à

³¹ Cfr. C. 9, d. 2, n. 02, p. 516.

³² Aqui ele cita a *Quodlibet* q. 14 n. 26, da edição de Hugo Cavellus; cfr. C. 9, d. 2, n. 3, p. 516.

³³ Cfr. C. 9, d. 2, n. 2, p. 516: «De primo igitur medio cognoscendi, certum est apud omnes theologos, involvere contradictionem, quod detur aliqua creatura in qua, ut in similitudine obiectiva, vel medio prius cognito; Deus clare, et quidditative inspicere queat».

substância da deidade, lembrando que o criado dista do Criador ao infinito³⁴. Ora, o intelecto criado não pode conter a ilimitada atualidade em si, nem pode ter um conhecimento da qualidade da infinitude como uma similitude objetiva. Afinal, se existisse uma similitude da infinitude, ela deveria diferir em algum aspecto da infinitude propriamente, e isso parece não fazer sentido. Portanto, refuta-se (a) e (b) e conclui-se ser contraditório um conhecimento de Deus em uma criatura por uma similitude objetiva (cfr. M_{II})³⁵.

3. A distinção *in quo* e *ut quo* e a *species impressa*

O tema em debate por Briceño não é a existência ou não da mediação, na apreensão das coisas pelo intelecto. O foco de análise de Briceño está no modo em que ocorre a mediação, o que o faz voltar-se para a análise das funções da espécie impressa criada. Com o conceito «species impressa» Briceño se refere ao meio de assimilação virtual e efetiva da parte da potência em relação ao objeto (cfr. T_s), mas não de modo atual e formal³⁶. A tese defendida por Briceño segue a teoria de Scotus, em que a espécie impressa não é uma similitude formal do objeto, como seria a posição dos «thomistae»³⁷. Afinal, se a espécie impressa pode importar uma imagem ou uma similitude formal (do objeto), a ação dela será «ociosa» (*otiosa*) e inútil. Nesse caso, a espécie impressa seria já ela mesma a apreensão e a percepção do objeto exterior, e seria ociosa na medida em que repetiria no intelecto o objeto exterior. Há aí um problema, pois com tal repetição da espécie não se poderia explicar com clareza se o conhecimento seria do objeto exterior

³⁴ Não analisarei as implicações quanto à questão da infinitude, mas uma análise desse tópico Briceño pode ser encontrada em R. H. PICH, «Alfonso Briceño (1587–1668) ...», cit., 78-91.

³⁵ Cfr. C. 9, d. 2, n. 02, p. 516 «Quod hac vel sola ratione evidenter demonstratur; quia omnis notitia, quae terminatur ad rem, ut contentam in alia, non valet exuperare praestantiam cognitionis illius rei, in qua altera apprehenditur, prout praecise continetur in illa sicut cognitio Petri in sua imagine nequit antecellere apprehensionem imaginis. Sed implicat contradictionem, quod Deus in aliqua creatura contineri valeat secundum illimitatam actualitatem suam cum a quolibet ente creato distare debeat in infinitum, ut Deus sit: igitur quaelibet cognitio Dei in aliqua creatura, tanquam in medio in quo, non potest esse clara et quidditativa».

³⁶ Cfr. C. 9, d. 2, a. 1, n. 33, p. 526: «Ad secundum argumentum petitum a functionibus speciei impressa creatae; dicimus, ex praelibatis in annotantibus ad literam Scoti, sub numer. 21. ad partes speciei impressae tantum attinere assimilationem virtualem, et effectivam potentia cum obiecto; non vero actualem, et formalem».

³⁷ Cfr. C. 9, d. 2, a. 1, n. 21, p. 521: «Ex dictis infero id, quod in communiori sententia probatissimum est; speciem impressam non esse similitudinem formalem obiecti, sed tantum effectivam; sicut <sic!> et semen generationis realis non praeseferre similitudinem formalem, sed tantum virtualem, et effectivam».

propriamente dito ou da espécie. Portanto, a espécie impressa não pode ser do modo M_i . De todo modo, se há uma mediação «ut quo» (M_u), então deve haver alguma *species* com uma existência *de facto*³⁸.

A espécie tem a função, como “semente intencional” (*semen intentionale*) do objeto, de fazer uma intermediação entre objeto e intelecto. Essa intermediação é descrita como uma «derivação» intencional do objeto para a potência apreendente – «intelligibilis, seu intentionalis tractio obiecti ad potentiam apprehendentem» – realizada pela espécie impressa. Essa descrição é coerente com a M_u , ou seja, a mediação «ut quo» ocorre enquanto há uma derivação do objeto para a potência. Deve-se fazer a ressalva de que essa conjunção se dá pela espécie impressa, que é o meio em um movimento – «principium elicitivum» – enquanto ela, da parte do objeto, é apreendida pelo intelecto³⁹ para gerar a notícia. A espécie impressa age em um movimento do objeto para o intelecto. Além disso, há uma «simpatia e conveniência natural entre a potência e o objeto», que justificam essa direção do objeto para o intelecto com M_u , mas também justificam que o intelecto gere a notícia desde uma similitude formal, ou seja, com o modo M_{ir} , pois «é natural ao mesmo tempo a potência gerar a notícia»⁴⁰. Ou seja, a M_{ir} tem a direção do conhecido no intelecto para o objeto. Assim, os modos M_i e M_u não são exclusivos, mas são convenientes, no ato cognitivo.

Apontamentos finais: consequências relativas à *notitia intuitiva e abstractiva*

A preocupação de Briceño é apresentar uma descrição coerente da

³⁸ O problema que diz respeito à função das espécies como meio de apreensão das coisas tem tratamento por Briceño em C. 9, d. 2 a. 1, pp. 390-410. Para uma apresentação mais ampla do debate cfr. L. SPRUIT, *Species Intelligibiles...*, p. 288, explica que os comentadores de Tomás de Aquino, como Domingo Báñez, Gabriel Vázquez e Luis de Molina estavam de fato interessados em problemas teológicos e, por isso, acabavam endossando a noção de espécie sem maiores exames quanto à sua natureza ou função de representação mental.

³⁹ Cfr. C. 9, d. 2, a. 1, n. 33, p. 527: «[...] quod species, (prout importat facultatem foecundantem potentiam ex parte obiecti) non expetit compositionem formalem, et intrinsecam, sed tantum effectivam et extrinsecam; ut liquet ex dictis; quare nec potentia exigit contractionem intrinsecam et formalem, sed solum eam, quae spectat ad genus comprincipii elicentis notitiam».

⁴⁰ Cfr. C. 9, d. 2, a. 1, n. 33, pp. 527: «Ad instantiam respondetur similiter; quod illa intelligibilis, seu intentionalis tractio obiecti ad potentiam apprehendentem, quae mediis speciebus impressis sit; intrepertanda tantum est de sympathia, et convenientia naturali, que inter potentiam, et obiectum, et semen intentionale eius, quod est species, natum est simul cum potentia generare notitiam, sive similitudinem formalem, quae nullatenus deferrri debet intellectui, prout ipse anteit actum secundum intellectionis».

possibilidade do conhecimento por Deus em nós (cfr. T_{cog} e T_{th}), para isso ele precisa demonstrar como é possível, no ato cognitivo, o intelecto apreender as coisas adequadas aos sentidos e aquelas que não são adequadas, além de mostrar como tais coisas agem sobre o intelecto (cfr. T_{g}). Entretanto, é necessário mostrar de que modo ocorre a mediação entre o intelecto e o objeto. Sabe-se que pela T_{th} o modo M_{i} não é adequado para a cognoscibilidade da deidade. Resta, por exclusão, o modo M_{u} , por ser uma descrição de como a «species impressa» movimenta o intelecto para produzir conhecimento. Para testar o argumento de Briceño, pode-se buscar a coerência com a distinção entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* em relação ao conhecimento da deidade.

De fato, Briceño não encontra unanimidade em relação à aplicação da distinção entre *notitia intuitiva* e *abstractiva* entre os seus contemporâneos. Os seus principais interlocutores são Gabriel Vázquez e Francisco Zuñiga. Ambos afirmam «ser impossível a espécie e a notícia quiddiativa da deidade»⁴¹. Afinal, segundo eles, a existência é algo comum a Deus e aos entes criados, mas a existência de Deus não pode ser apreendida abstrativamente, portanto uma notícia quiddiativa da deidade seria impossível. Para eles, no que diz respeito à deidade, «se há um conhecimento quiddiativo, não pode ser abstrativamente apreendido, pois é nisso que a notícia intuitiva difere formalmente da abstrativa, que a notícia intuitiva concerne à existência do objeto, a abstrativa prescinde de fato dessa existência»⁴².

Briceño concorda com as conclusões de Gabriel Vázquez e Francisco Zuñiga em certo aspecto. Assim ele afirma: «Admite-se, pois, que para a notícia quiddiativa de Deus é necessário apreender a existência dele, como algo que lhe é próprio, e como um predicado especificativo da deidade. Nega-se, pois, de fato, que aquela

⁴¹ Cfr. C. 9, d. 2, art. 3, n. 49, p. 561: «Circa literam textus num. 43, supponendum est; Scotum concedere Angelis speciem impressam elicitiavam clarae, abstractivae tamen, cognitionis divinae essentiae. Quam doctrinam improbat Vazquez, I, part. Disp. 134, capit. 2, e capit 3, n. marg. 6 et Francisco Zuñiga, in suo opere *De Trinitas quest. 32, disput. 7, dub. 2 num. margin. 2 et 3*, qui opinantur; esse impossibile speciem et notitiam quiddiativa deitatis, quae abstractiva esse possit».

⁴² Cfr. C. 9, d. 2, art. 3. n. 49, p. 561: «Eo quod nulla quiddiativa apprehensio Deitati attingat illum, nisi secundum praedicata *propria* divinae quasi constitutionis, quae Deum a tota latitudine entis creati condistinguant; sed Deus, prout differt a toda collectione omnis entis participati, imbibit essentiale praedicatum actualitatis, seu existentiae: igitur, si quidditative cognoscitur, nequit abstractivae apprehendi; cum notitia intuitiva in hoc formaliter ab abstractiva dissideat, quod intuitiva concernat existentiam obiecti; abstractiva vero praescindat ab illa».

notícia que se tem da existência do objeto seja chamada de intuitiva, mas será [assim] somente aquela que atinge a existência da coisa presente, enquanto é presente. Pois é evidente que pode ser o caso [um conhecimento] da existência da coisa enquanto ausente à contemplação: daí ser uma *notitia* de algo existente, mas ausente. Ora, para isso não se diria intuir»⁴³. Na *Controvérsia 11, sobre o conhecimento que Deus tem das coisas*, Briceño explica a intuição por analogia com a contemplação visual:

«O olho não pode intuir o objeto a não ser enquanto presente e dentro de seu âmbito de ação, dentro do que [o objeto] pode modificar intencionalmente o olho. Assim, não se afirma ter o intelecto de intuir o objeto ausente e fora de seu âmbito de ação intencionalmente, mas [se afirma se o objeto estiver] dentro [desse âmbito e assim] enquanto pode modificar o intelecto emitindo a sua imagem»⁴⁴.

A partir daí, a pergunta é: pode um objeto modificar o intelecto sem necessariamente precisar ser intuído? Briceño, para responder a essa questão, afirma que «[...] não é suficiente para a intuição do objeto que seja apreendida a existência dele, mas que se apreenda a existência da coisa enquanto presente. Pois não é o caso que alguém que está em Madri e apreende o Papa como existente em Roma conhecerá o Papa por uma notícia intuitiva»⁴⁵. Aqui fica claro que a cláusula para determinar a notícia intuitiva é que o objeto existente seja apreendido na esfera da presença. Ora, a «notitia intuitiva» não pode ser coerente como o modo M_i , pois nesse modo é necessário que o meio seja antes conhecido, ou seja, a mediação ocorreria por uma similitude objetiva (M_{ir}) ou mesmo algum tipo de

⁴³ Cfr. C. 9, d. 2, a. 3, n. 50, pp. 561: «Sed Scoti sententia praeter illius asseclas, plures ex Thomisitis defendunt; adi Ludovicum Molinam, *I, Par. Qu. I, ar. 2 disp. 4, § Ex bis duabus sententis prior mihi probabilior videtur, et quast. 56. Art. 3. Concl. 1.* Nec oppositio Vazquez urget; fatemur enim notitia quidditativam Dei necessario apprehendere existentiam illius, tanquam proprium, et quasi specificativum predicatum Deitatis; inficiamur vero, notitiam eam, quae existentiam obiecti callet, intuitivam esse; sed eam, quae attingit existentiam rei praesentis, ut prasens est. Posset enim quis existentiam rei absentis contemplari; nec tamen eam diceretur intueri».

⁴⁴ Cfr. C. 11, d. 2, a. 1. n. 20, p. 114: «(...) sicut intuitio defertur inspectioni intellectuali, per analogiam ad visionem corporei obtutus; et oculus nequit intueri obiectum nisi ut praesens intra eam sphaeram agendi, intra quam valeat ad oculum intentionaliter immutandum; ita neque intellectus asseratur intueri obiectum abiens, et extra sphaeram agendi intentionaliter, intra quam valet immutare intellectum immitendo imaginem sui».

⁴⁵ Cfr. C. 11, d. 2, a. 1. n. 20, pp. 113-114: «Circa notitia vero intuentem, inquantum spectat existentiam primarii obiecti, illud restat serio recolendum, et expendendum, quod attingimus supra c. 9. d. 2. ar. 3. n. marg. 49-50. Quod non sufficit ad intuitionem obiecti quod apprehendat existentiam illius, sed quod inspiciat existentiam rei, ut praesentis. Nec enim si quis Matriri existens apprehenderet Papam existentem Romae; illum cognosceret per notitiam intuentem».

relação causal (M_{ic})⁴⁶. Não se tem clareza se ela será adequada à M_u , dado que ocorre a mediação pela via de «species». E se for afirmado que a *notitia intuitiva* ocorre sem uma *species*, então a M_u será supérflua (dado que essa mediação sempre é via *species*). Ora, na analogia com a apreensão da existência do Papa em Roma, sem a sua presença, não há um indicativo da resolução do problema se a notícia intuitiva requer espécies, mas indica que é possível um conhecimento de algo existente, mas ausente ao âmbito de ação do intelecto, ou seja, que é possível uma notícia quididativa sem ser produzida por uma notícia intuitiva⁴⁷.

Por outro lado, a condição necessária para a intuição é que o objeto esteja dentro da «esfera do presente enquanto que o intelecto seja modificado intencionalmente pela emissão das imagens ou espécies impressas no intelecto»⁴⁸. O fato é que essa ação independe do tipo de objeto, pois mesmo os objetos externos possuem o que Briceño chama de «força» (*vis*) para modificar o intelecto mediante uma espécie impressa. Aqui fica claro que ele se refere ao modo M_u , pois foi dito (acima) que essa mediação ocorre «enquanto» (*ut quo*) o objeto modifica intencionalmente o

⁴⁶ Há uma possibilidade de analisar a cognição intuitiva, na modalidade epistêmica *ut presens*, como distinta da cognição abstrativa “[...] na medida em que ocorre sem uma espécie intermediária”, a saber, sem «species intelligibilis»; cfr. R. H. PICH, «Cognitio Intuitiva e Modalidades Epistêmicas», cit., p. 372. De todo modo, no caso de Scotus, o mais seguro parece ser afirmar apenas que, «na cognição abstrativa, o objeto produz o movimento de apreensão tal como uma espécie semelhante ao objeto ou um conteúdo intencional, a saber, *não-presentemente*; no caso da cognição intuitiva, é a mesma coisa inteligível ou objeto que produz o movimento de apreensão intelectual, mas esse parece ter de ser entendido como o objeto por si mesmo, a saber, *presentemente*»; cfr. R. H. PICH, «Cognitio Intuitiva e Modalidades Epistêmicas», cit., p. 373. No entanto, essa distinção, em se tratando de conhecimento perceptual, não é assumida de modo evidente, nem é clara a sua consistência teórica. De fato, cfr. R. H. PICH, «Cognitio Intuitiva e Modalidades Epistêmicas», cit., p. 374-375, a interpretação consistente desse tema é um problema que acompanha os comentadores de Scotus. Contudo, aqui não pretendo afirmar que Briceño resolva esse problema, nem mesmo indicar alguma análise específica desse ponto. Somente pretendo mostrar que Briceño utiliza uma distinção quanto aos modos de mediação para tratar da cognição e que a M_i não pode, ao menos *prima facie*, se aplicar à cognição intuitiva. Resta o problema, aqui não resolvido, de a M_u poder coerentemente compor a cognição intuitiva.

⁴⁷ A *notitia intuitiva* não é uma condição ou um «preâmbulo à realização da cognição abstrativa»; cfr. R. H. PICH, «Cognitio Intuitiva e Modalidades Epistêmicas», cit., p. 378.

⁴⁸ Cfr. C. 11, d. 2, a. 1, n. 20, pp. 113-114: «Unde ad intuitionem exposcitur, quod apprehendatur obiectum intra eam sphaeram praesentiae, sub qua valeat ad intellectum intentionaliter immutandum per immissionem imaginis, vel speciei impressae in intellectu; cuilibet enim obiecto, etiam materiali, suppetere vim ad immutandum intellectum per actionem intentionalem productiva speciei impressae, docuimus, in C. 3 De veritate Dei in essendo. a. 1, n. marg. 35-47».

intelecto⁴⁹. Contudo, isso não quer dizer que o M_u seja sempre e somente uma mediação do conhecimento intuitivo.

Como Briceño sustenta a tese (cfr. T_{cog} e T_{th}) de que é possível ao intelecto humano ter um conhecimento da deidade, então esse tem de ser claramente distinto de uma notícia intuitiva. Esse tipo de conhecimento é possível dado o caso em que o intelecto pode ter uma notícia quiddativa sem a presença do objeto. Esse conhecimento se chama “notícia abstrativa”. A condição para essa notícia é que exista algum tipo de espécie que modifique o intelecto criado, independente da presença do objeto. Trata-se de uma «espécie clara [e] abstrativa da Deidade», sem a necessidade da existência presente da Deidade ao aparato cognitivo do ente criado. Nesse sentido é que se modifica a «mente criada mediante o influxo intencional produtivo da imagem da Deidade no intelecto»⁵⁰. Observa-se que esse influxo intencional não é do modo M_i , a saber, por similitude, mas, por exclusão, deve ser descrito como uma notícia abstrativa de modo de apreensão M_u . A partir disso, Briceño conclui:

«se Deus for conhecido quiddativamente enquanto é existente e enquanto ilimitado no ser do ente, mas não é considerado como presente e ligado ao intelecto pela proximidade e ligação com os entes, o que resulta é que a força [vis] da imensidade ou infinitude alcança as coisas criadas por Deus»⁵¹.

Disso se segue a conclusão: «Deus não seria visto intuitivamente, mas abstrativamente»⁵².

⁴⁹ Cfr. C. 11, d. 2, a. 1, n. 20, pp. 113-114.

⁵⁰ Cfr. C. 11, d. 2, a. 1, n. 21, pp. 113-114: «Quamobrem in C. 9, d. 2, ar. 2. n. 50. censuimus, esse possibilem speciem claram abstractivam Deitatis, quae licet praescindere nequiret ab existentia Deitatis; abstrahere tamen ab infinitudine Deitatis segundo connotationem loci secundum quam est praesens intellectui, et illi coniungitur per contactum, et indistantiam entitativam, ob quam immutat mentem creatam per influxum intentionalem productivum imaginis Deitatis in intellectu. Quia licet Deus ex ratione agentis ut sic, non exigat vicinitatem ad res, nec illapsum intra res; vendicat tamen eum illapsum, et intimitatem contactus ex ratione agentis, immensi et illimitati non solum in ratione entis, sed infiniti secundum connotationem loci realis, et positivi; ut ostendimus in. C. 6, ar. 2, n. marg. 39».

⁵¹ Cfr. C. 11, d. 2, a. 1, n. 21, pp. 113-114: «Unde etiam inferimus, quod si Deus cognosceretur quidditative ut existens et ut illimitatus in esse entis; si tamen non inspiceretur ut praesens et coniunctus intellectui per indistantiam et illapsum entitativum, qui congruit Deo vi suae immensitatis, vel infinitudinis contactus ad res creatas».

⁵² Cfr. C. 11, d. 2, a. 1, n. 21, pp. 113-114: «[...] Deus non videretur intuitive sed abstractive».

A função da *species* é suficiente em lugar do objeto – «loco obiecti»⁵³ –, a saber, quando o objeto, que é termo da intelecção, não é o caso para a geração da notícia mediante um conhecimento intuitivo. Ora, quando a espécie assume essa função de ser «loco obiecti», ela funciona no modo M_{ir} , ou seja, de similitude objetiva. E nenhuma apreensão M_i poderá ser intuitiva. Quando um objeto não é o caso para a geração da notícia, por não estar presente ou dentro nas condições espaço-temporais («absentiam, vel ob materialitatem»), é claro que não pode produzir um conhecimento intuitivo. No conhecimento abstrativo, é necessário que a espécie funcione para que a notícia seja gerada, dado que não há a presença do objeto; além disso, no caso do conhecimento possível da deidade⁵⁴, deve haver a ação intencional no intelecto que produz uma notícia quiditativa. Entretanto, a mediação no conhecimento abstrativo pode ocorrer tanto ao modo M_i ⁵⁵ como ao M_u . Ora, no caso da substância divina, «não há distância com a mente criada, mas há contato com a sua entidade, e isso se mostra ao alcançar toda a sua infinitude própria»⁵⁶. Essa *indistantia* ou esse contato, ao menos no estado atual do intelecto criado, não é explicitamente direto ou indireto, ou seja, com algum tipo de mediação ou não. Mas, pelo dito até aqui, pode-se vislumbrar que não poderia implicar em uma imediaticidade absoluta. E, como é certo, dada a T_{cog} , que há notícia quiditativa da deidade no intelecto criado neste estado, então o modo de mediação M_i (a saber, M_{ir} ou M_{ic}), parece ser inadequado para tal notícia da deidade. Assim, o projeto de Briceño é coerente; afinal, como aceita as teses T_s , T_{cog} e T_{th} , pode-se concluir que para descrever o conhecimento possível da deidade pelo intelecto criado neste estado o modo M_u «ut quo» é o mais adequado.

⁵³ Cfr. C. 9, d. 2, a. 1, n. 26, p. 523: «(...) quia species sufficitur loco obiecti, quando obiectum omnino expeditum non est ad generationem notitiae, vel propter absentiam, vel ob materialitatem».

⁵⁴ Cfr. nota 50.

⁵⁵ Este, por não ser o foco específico neste estudo, foi somente citado, e não analisado.

⁵⁶ Cfr. C. 9, d. 2, a. 1, n. 26, p. 523: «(...) sed divina substantia nequit esse distans a mente creata, cum contactu entitatis suae, et illapsu propriae infinitudinis omnia contingat».