

## O ANTI-AVERROÍSMO DE DUNS SCOTUS NO PRÓLOGO DA *ORDINATIO*: O TERCEIRO ARGUMENTO

Roberto Hofmeister Pich

Pontifícia Universidade Católica - RS

**Abstract:** In this article, there is a continuity to two other studies that attempted to interpret the First Part of Duns Scotus's Prologue to *Ordinatio* as a complex "anti-Averroistic" treatise. For that purpose, an analysis of the third argument of the "philosophers" against the necessity of the knowledge of supernaturally revealed truths shall be made. The analysis of that argument seems to be able to illustrate a specific form of "Averroism" and Scotus's attitude on it, showing also, in a general sense, Scotist convictions about the relationship between theology and philosophy. This is the third of a series of four essays on the topic.

**Keywords:** Duns Scotus; Prologue to *Ordinatio*; Thomas Aquinas; Averroes; Averroism; relationship between theology and philosophy; theological truths; rationality of faith.

**Resumo:** Neste artigo, dá-se seguimento a outros dois estudos que buscaram interpretar a Primeira Parte do Prólogo de Duns Scotus à *Ordinatio* como um complexo tratado "anti-averroísta". Para tanto, toma-se como caso de análise o terceiro argumento dos "filósofos" contra a necessidade do conhecimento de verdades reveladas sobrenaturalmente. A análise desse argumento parece poder ilustrar uma forma específica de "averroísmo" e a atitude de Scotus acerca da mesma, mostrando também, em geral, convicções scotistas sobre a relação entre teologia e filosofia. Trata-se do terceiro de uma série de quatro ensaios sobre o tema.

**Palavras-chave:** Duns Scotus; Prólogo da *Ordinatio*; Tomás de Aquino; Averróis; averroísmo; relação entre teologia e filosofia; verdades teológicas; racionalidade da fé.

Dado que os pressupostos teóricos que caracterizam o Prólogo de Duns Scotus à *Ordinatio* foram apresentados nos estudos anteriores,<sup>1</sup> o ponto de partida que serve em comum ao presente ensaio pode ser apresentado resumidamente. A questão central e única da Primeira Parte do Prólogo, a saber, “se é necessário ao homem, no presente estado, que alguma doutrina especial [lhe] seja inspirada sobrenaturalmente, a saber, uma doutrina que não pudesse alcançar pela luz natural do intelecto”, aponta para reações específicas ao que, segundo a interpretação que proponho, Scotus teria entendido como teses “averroístas” ou “aristotélicas heterodoxas”. Reações a tais teses – a serem descritas no debate entre “filósofos e teólogos” e na exposição dos seus argumentos (Seções I, II e III) – compõem o que chamo de “anti-averroísmo” de Scotus (Conclusão). Se for possível realizar esses passos, poder-se-á também estabelecer convicções sobre a natureza da teologia e da filosofia – que recebem a sua forma a partir de respostas ao menos indiretas a itens paradigmáticos da relação entre teologia e filosofia em círculos “averroístas” ou “aristotélicos heterodoxos”. Neste ensaio, restrinjo a análise esquematizada ao “terceiro argumento dos filósofos” e ao que dele se depreende. Novamente, o propósito em questão não é o de oferecer uma abordagem dos traços gerais do “averroísmo”, mas confirmar e/ou dar sentido a essa noção historiográfica, de acordo com contendas filosóficas específicas, encontradas no texto demarcado.

A controvérsia entre filósofos e teólogos que é o primeiro tema de destaque no Prólogo reside nas posições que filósofos e teólogos mantêm sobre (a) o estado no qual a natureza humana se encontra e (b) a necessidade de uma doutrina revelada sobrenaturalmente. Os filósofos afirmam sobre (a) que a natureza é perfeita e sobre (b) que a perfeição sobrenatural deve ser negada, portanto, que a perfeição sobrenatural é também desnecessária. Isso vêm a significar a afirmação da dignidade da natureza como tal, dado que pode, por si e sozinha, alcançar a própria perfeição. Os teólogos supostamente “sabem” sobre (a) que a natureza é deficiente e sobre (b) que há necessidade da graça divina e também da perfeição sobrenatural, portanto, a perfeição sobrenatural deve ser tomada como necessária.

---

<sup>1</sup> Cf. R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo]; *idem*, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: o segundo argumento, in: *Dissertatio*, 26 (2007), p. 27-60.

A discordância acima pode ser expressa como uma disjunção:

(A) – “A perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias inspiradas sobrenaturalmente ao ser humano são necessárias ou A perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias inspiradas sobrenaturalmente ao ser humano são desnecessárias”.

Essa disjunção pode ser lida como:

(A’) “A perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias inspiradas sobrenaturalmente ao ser humano são necessárias” é uma proposição verdadeira, de acordo com os teólogos: é uma verdade teológica.

E

(A’’) “A perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias inspiradas sobrenaturalmente ao ser humano são desnecessárias” é uma proposição verdadeira, de acordo com alguns filósofos: é uma verdade filosófica.

No contexto, a perfeição da natureza defendida pelos filósofos é entendida como a perfeição da potência intelectual. Ela corresponde à suficiência natural para a atualização, pela potência, sem auxílio externo quanto à sua capacidade de operação, do conhecimento necessário de objetos maximamente inteligíveis – que, assim, é a realização daquela potência. Isso está em concordância com o axioma de Aristóteles (*De anima* 9 432b21-22) sobre a capacidade de uma natureza para a atualização do seu fim: *natura non deficit in necessariis*.

A *seu modo*, Scotus adota a (a’) tese da “deficiência” da natureza e a (b’) da necessidade de doutrinas sobrenaturais que aperfeiçoam a potência intelectual. Os dois pontos devem ser vistos como parte da “estratégia total” de Scotus para decidir sobre a controvérsia, isto é, a “segunda estratégia” – de *persuasiones* teológicas, em que o teólogo argumenta a favor da questão central com base em premissas não-inferencialmente *cridas* ou inferencialmente *cridas*. Na “primeira estratégia”, refuta-se filosoficamente os argumentos dos filósofos que negam a questão (*Ord. prol.* n. 5b-11 e n. 72-89). Nos dois momentos, notam-se teses “averroístas”, que oferecem indícios das suas

fontes históricas e possibilitam um relato do “anti-averroísmo” scotista e de uma atração metodológica pelo “aristotelismo heterodoxo”.

A primeira estratégia sugere que os argumentos dos filósofos não são conclusivos, dado que contêm ao menos uma premissa falsa. Neles, os filósofos julgam obter não meramente conclusões filosóficas (*Ord. prol. n. 5b*), mas crêem poder *mostrar dedutivamente* que não é necessário ao ser humano que uma doutrina lhe seja inspirada sobrenaturalmente. Essa conclusão negativa deve contar como *verdade filosófica*. Scotus defende que uma resposta à questão principal é possível *apenas* como resposta teológica (*Ord. prol. n. 12*). Porém, para a compreensão das intenções de Scotus, é decisivo perceber que reproduz argumentos *filosóficos* que negam a questão principal e avalia esses mesmos como *filosoficamente* ruins.

### I. Ainda outras afirmações “aristotélicas heterodoxas”

Como já indicado,<sup>2</sup> que os filósofos afirmam (a) que a natureza é perfeita e (b) que a perfeição sobrenatural deve ser negada, portanto, uma perfeição sobrenatural, através do conhecimento sobrenatural, é também desnecessária “agora”, consiste no posicionamento do “filósofo” que claramente se inspira em afirmações de Averroís sobre o poder da natureza humana. Além disso, Scotus apresenta tais filósofos como tomando por certo que têm *também* “a autoridade e a razão” de Aristóteles em apoio às afirmações (a) e (b). Primeira observação básica a ser feita é que, em cada argumento, apenas princípios *gerais* da filosofia de Aristóteles são considerados. Ao reprovar o terceiro argumento, rejeitando a sua premissa menor, pode-se advogar que Scotus propõe, por sua vez, teses em concordância com Aristóteles, presumindo a leitura correta do Filósofo,<sup>3</sup> ainda que, aqui, faça uso de noções de hábito e objeto científico em grande medida *suas*. Segunda observação básica sobre a primeira estratégia é que, nos quatro argumentos, os filósofos não concebem devidamente noções formais do Deus cristão, que teriam de ser respeitadas ao propor-se o conhecimento dEle em princípios e conclusões.

O terceiro argumento, em *Ord. prol. n. 8*, que trata da suficiência dos três hábitos teóricos aristotélicos, pode ser visto como um seguimento dos

<sup>2</sup> Cf. a nota anterior.

<sup>3</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 79-82 (ed. Vat. I 47-50).

dois primeiros<sup>4</sup> – ainda que esse seguimento não seja “estrito”. O primeiro argumento dos filósofos, em *Ord. prol.* n. 6, estabelecia que a presença do intelecto agente e do intelecto passivo, na alma, é a garantia de que *todos os objetos inteligíveis* são natural e necessariamente conhecíveis, e *desse modo* a intelecção deles torna a potência intelectual perfeita. O argumento é assim resumido: (PM): Sempre que um princípio ativo natural e um princípio passivo natural são aproximados e não são impedidos, segue-se uma ação necessariamente; (Pm): Com respeito a todos os objetos inteligíveis, o intelecto agente e o intelecto possível estão na alma naturalmente e não impedidos; (C): Dadas as condições naturais dos princípios ativo e passivo, a intelecção de todo objeto inteligível pode seguir-se (necessariamente).<sup>5</sup> Para o grupo de filósofos, essa perfeição natural *exigiria* a negação da perfeição sobrenatural e a sua necessidade: se é verdade que há tal perfeição, então é falso que haja alguma perfeição sobrenatural, e é falso, por simples dedução, que haja alguma perfeição sobrenatural necessária. O primeiro argumento é supostamente uma boa interpretação de *De anima* 5 430a14-15, uma passagem inquietante para debates “averroístas” e “anti-averroístas” sobre a natureza do intelecto e do conhecimento intelectual. *Certo* é que o uso daquela passagem na premissa menor soa “averroísta” no sentido de que o intelecto agente, como princípio “ativo total”, pode trazer as formas ou os objetos inteligíveis de todos os tipos – em especial *também* as substâncias imateriais separadas e a natureza divina – ao intelecto passivo. Esse, em consequência, adquire as formas inteligíveis próprias, sendo aperfeiçoado na intelecção completa como relação natural e necessária de ambos os intelectos.

De outra maneira, o segundo argumento também afirma a suficiência do intelecto agente para tornar o intelecto humano perfeito. Semelhantemente, não há nenhuma tese explícita sobre o intelecto passivo – só a suposição de que, no pensamento apofântico, há conhecimento, há intelecção de aspectos formais dos objetos, razão pela qual se deve concluir que se tem a potência de conhecê-los. Há, nos dois argumentos, usos aristotélicos para se falar, não da natureza dos intelectos, mas da sua plena suficiência para as *cognitio-*

---

<sup>4</sup> Os dois primeiros argumentos são “complementares”; cf. R. H. PICH, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: o segundo argumento, op. cit., p. 36.

<sup>5</sup> Cf. R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo], Seções I e II.

nes indicadas. Como já mostrado,<sup>6</sup> também por isso é  *muito surpreendente* que, sobretudo no primeiro argumento e na Primeira Parte do Prólogo da  *Ordinatio* como um todo, não haja a menor informação textual sobre o monopsiquismo e um intelecto agente separado “extra-humano” que é “conectado” pela alma sensível individual através de  *phantasmata* “das coisas extramentais”, usados “como uma base para abstração” e recepção, na alma, das formas inteligíveis puras:<sup>7</sup> sendo, então, o intelecto passivo tornado perfeito, o intelecto agente copula-se com o intelecto individual, e por ele a intelecção de todas as coisas abstratas pode se seguir, isto é, o próprio intelecto agente é efetivado como forma “em nós”,<sup>8</sup> “nós mesmos” somos “inteligentes por meio dele, visto que é a forma para nós [ *forma nobis*]”.<sup>9</sup> Tal pressuposto contestado não mereceu, por Scotus,  *nenhuma menção*, na sua rejeição do argumento ( *Ord. prol. n. 72*).

Por sua vez,  *a segunda maneira* de estabelecer a suficiência do intelecto agente para levar à perfeição das intelecções puras ( *Ord. prol. n. 7*) invoca um outro axioma aristotélico. Em resumo, assim reza o argumento: (PM): A toda potência natural passiva corresponde algum (princípio) natural ativo; (Pm): O intelecto possível é a potência (natural) passiva com respeito a todos os objetos inteligíveis; (C): À potência natural passiva que é o intelecto possí-

<sup>6</sup> Cf. R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to  *Ordinatio*: A First Approach [no prelo], Seções I e II;  *idem*, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da  *Ordinatio*: segundo estudo, op. cit., p. 36-41.

<sup>7</sup> Scotus, naturalmente, conhecia essa teoria; assim, por exemplo, ele a critica duramente em  *Ordinatio* IV d. 43 q. 2, tradução de C. A. Nascimento e R. Vier, in: John Duns Scot e William of Ockham,  *Escritos filosóficos – Seleção de obras*, São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores), 1989, (Corpo da Questão, Primeira Parte, Primeira Proposição: A alma intelectiva é a forma específica do homem) p. 85: “(...) não se encontra nenhum filósofo digno de nota que negue isto [que a alma intelectiva racional é parte essencial da essência do homem], embora o maldito Averróis na sua “ficção” sobre o livro III  *Sobre a Alma*, que não é inteligível nem para ele nem para os demais, afirme que a alma intelectiva é uma espécie de substância separada unida ao homem através das imagens sensíveis. Esta união, nem ele nem nenhum dos seus sequazes puderam explicar. Tampouco se explica, através desta união, que o homem entenda. Com efeito, segundo ele, o homem como tal é apenas uma espécie de animal irracional superior aos demais animais apenas por ter uma espécie de alma irracional e sensitiva superior”. Cf. ainda  *id. ibid.*, (Avaliação da prova a priori) p. 94-95: “Portanto, dessas três proposições, com as quais é construído o argumento por assim dizer  *a priori* a favor da ressurreição, (...), digo que a primeira é conhecida naturalmente e o erro que lhe é oposto, exclusivo de Averróis, é o pior dos erros, sendo contrário não só à verdade teológica, mas também à verdade filosófica. Com efeito, este erro destrói a própria ciência, (...). Assim, nega também as virtudes (...). Por conseguinte, quem comete tal erro deve ser eliminado da comunidade dos homens que usam da razão”. Essas passagens, em que, de modo interessante, acaba por manifestar-se distinção entre “verdade teológica” e “verdade filosófica”, não haviam sido citadas por mim nos dois estudos anteriores.

<sup>8</sup> Cf. AVERROES,  *De anima Liber Tertius*, com. 36 (ed. Iuntina 177,  *translatio antiqua*).

<sup>9</sup>  *Ib. ibid.* (ed. Iuntina 177-178,  *translatio antiqua*).

vel corresponde uma potência natural ativa. A premissa maior é sustentada pelo princípio (sob esta forma implícito) de que *natura nihil frustra fecit*, “a natureza nada fez em vão”, tal que exatamente essa regra seria ferida se existisse algo “na natureza que não pudesse ser reduzido a ato”,<sup>10</sup> se existisse, portanto, uma potência natural para receber todas as formas inteligíveis em intelecções, mas – assim, pode ser lido –, não existisse uma potência natural que pudesse atualizar toda essa receptividade intelectual (*Ord. prolog. n. 7 e n. 74-75*).<sup>11</sup>

Pode-se agora melhor encaminhar a percepção de que o terceiro argumento se encontra num seguimento natural aos outros dois. O que está pelo terceiro argumento dos filósofos deve, na verdade, ser dividido em dois argumentos. O primeiro deles pode assim ser reproduzido:<sup>12</sup>

(Premissa maior): Todo o ente, em si e em suas partes, é considerado nos hábitos teóricos do intelecto humano.

(Premissa menor): Os hábitos teóricos do intelecto humano são a matemática, a física e a metafísica.

(Conclusão): Todo o ente, em si e em suas partes, é considerado nos hábitos da matemática, da física e da metafísica.

---

<sup>10</sup> A presença desse princípio em Averróis pode ser atestada em muitas passagens; os editores do Prólogo da *Lectura – Lectura* prolog. p. 1 q. un. n. 7 (ed. Vat. XVI 3, nota 5) – trazem, como aparato à premissa maior do segundo argumento, entendida sob o dito princípio, duas passagens de Averróis: *Physicorum* VIII com. 64 e *De caelo* I com. 20. Atesta-se também que a leitura scotista desses tópicos por meio de Henrique de Gand (*Summa* a. 3 q. 4 arg. 2 (I f. 29 O) é comum. O uso e a articulação do princípio são frequentes também em *Ordinatio* IV d. 43 q. 2, tradução de C. A. Nascimento e R. Vier, in: John Duns Scot e William of Ockham, op. cit., (Argumentos a favor e contra) p. 83: “[Primeiro argumento]. De acordo com o Comentário no seu Comentário ao Livro II da *Metafísica* [Averróis, *Metafísica* II, com. 1 ], um desejo natural não pode ser em vão”. Cf. id. *ibid.*, (Corpo da Questão, Primeira Parte, Segunda Proposição: A alma intelectiva é imortal) p. 90: “[Quinto argumento]. (...) a partir das sentença do Filósofo formam-se alguns argumentos. Um dos seus princípios é que o desejo natural não pode ser em vão [Aristóteles, *Ética a Nic.* I, cap. 2, 1094a20-21; Averróis, *Metaf.* II, com. 1]”.

<sup>11</sup> Sobre isso, cf. R. H. PICH, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: segundo estudo, op. cit., p. 41-56.

<sup>12</sup> Cf. *Ordinatio* prolog. p. 1 q. un. n. 8 (ed. Vat. I 6): “Praeterea, VI *Metaphysicae* distinguitur habitus speculativus in mathematicam, physicam et metaphysicam; et ex probatione eiusdem, ibidem, non videtur possibile esse plures habitus esse speculativos, quia in istis consideratur de toto ente, et in se et quoad omnes partes”. Cf. também *Lectura* prolog. p. 1 q. un. (ed. Vat. XVI 4): “Praeterea, Philosophus VI *Metaphysicae* dicit quod “tres sunt partes philosophiae: metaphysica, naturalis et mathematica”, quae dividunt, secundum ipsum, omnem scientiam speculativam possibilem in via. Quod probat Aristoteles ibidem per divisionem sufficientem entis specialis”.

Antes de apontar para onde a primeira parte do terceiro argumento conduz, convém notar, mais uma vez, o uso explícito e a apropriação que o grupo de filósofos faz dos textos de Aristóteles. Scotus anuncia o argumento como diretamente remissivo ao conteúdo do Livro VI da *Metafísica* (1, 1026a18-19). Evidentemente, os hábitos teóricos obtíveis de forma natural ou que tipificam a realização científica teórica do intelecto humano são aqueles que, em diferença a um hábito prático ou a uma ciência prática, têm como fim pura e simplesmente o conhecimento da verdade (o conhecimento em si mesmo), não a ação apropriada.<sup>13</sup> O uso, porém, de *Metafísica* VI certamente leva em conta ainda outro ponto: ali, na âmbito da procura pelo objeto da filosofia primeira, a ciência das causas e do todo é chamada também de “teologia”. Naquele contexto, a metafísica como “teologia” – ciência da substância (divina) separada e imóvel – oscila, pois, para o lado da ciência filosófica da primeira causa: que tem a primeira causa como objeto (ao menos como “objeto-final”).<sup>14</sup> Nesse caso, a teologia dos filósofos, uma ciência teórica natural, cumpre os propósitos do conhecimento de Deus.<sup>15</sup>

Agora, pois, pode-se indicar a direção do argumento. Tal como Scotus o reproduz, consta que “a partir da prova dele [de Aristóteles], no mesmo lugar [*Metafísica* VI 1, 1025b3-1026a19], não parece possível haver [*non videtur possibile esse*] diversos hábitos [ou: hábitos em maior número] que são teóricos”. Ademais, analogamente à conclusão recém obtida vale também uma sobre a impossibilidade de haver outra ciência não-teórica, ou seja, dife-

<sup>13</sup> Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I 1, 1094b27-1095a11 (Stuttgart: Philipp Reclam, übers. F. Dirlmeier, 1997); VI 2, 1139a26-29 (Stuttgart: Philipp Reclam, übers. F. Dirlmeier, 1997); *Metaphysica* I 2, 982a14-16 (Hamburg: Meiner, übers. H. Seidl, 31989); VI 1, 1025b25-28 ((Hamburg: Meiner, übers. H. Seidl, 31989).

<sup>14</sup> Cf. H. SEIDL, Kommentar, in: H. SEIDL (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik – Erster Halbband: Bücher I(A) – VI (E)*, Griechisch-Deutsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 31989, p. 414s. Fala-se, pois, do “(Ziel)Gegenstand der Metaphysik”.

<sup>15</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica* VI 1, 1026a18-23 (Hamburg: Meiner, übers. H. Seidl, 31989). Leitura fundamental para a discussão de aparentes contradições entre a “primeira filosofia” como “ontologia universal” e a “primeira filosofia” como “teologia”, no capítulo 1 do Livro VI da *Metafísica*, e o artigo de G. PATZIG, *Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics*, in: J. BARNES; M. SCHOFIELD; R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle 3 – Metaphysics*, London, Duckworth, 1979, p. 33-49. Sobre a recepção por Scotus da acepção aristotélica dessas três ciências teóricas “reais”, cf. I. MIRALBELL, *La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto*, in: L. SILEO (org.), *Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Roma, PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, p. 347-358; D. DEMANGE, *Jean Duns Scot – La théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007, p. 341-352. Cf. também *idem*, *Structure et unité de la science selon Duns Scot*, in: J. F. P. MEIRINHOS (org.), *João Duns Escoto e as origens da filosofia moderna*, Atlas do Colóquio Internacional João Duns Escoto (c. 1265-1308) e as Origens da Filosofia Moderna, 13-14 de novembro de 2008, Gabinete de Filosofia Medieval e Faculdade de Letras da Universidade do Porto, [em preparação].



rente das ciências práticas e adquiridas existentes, tanto práticas ativas ou de ação quanto factivas: não pode haver outro hábito “prático” além dos hábitos ético-morais e técnico-artísticos. Fica claro, pois, que a concepção de fundo do grupo de filósofos é a de que, das ciências que podem ser (naturalmente) adquiridas, nada mais pode ser falado além das ciências adquiridas teóricas e práticas já alcançadas pela razão. O que o ser humano racional por si pode fazer, no conhecimento da verdade, na ação e na produção, basta para saber sobre o ente, sobre a práxis conforme à reta razão e sobre as operações acerca da matéria exterior, tal que nenhum outro hábito além desses naturais pode haver.<sup>16</sup> O que é a ciência ou o conhecimento prático ativo? O comentador Lychetus responde que é aquele que “tão somente dita sobre a práxis a ser produzida, que permanece na ação imanente somente: como conhecimento que dita sobre todo ato da virtude, o qual é produzido primeiramente pela vontade, em conformidade com tal conhecimento, ainda que também o ato imperado na potência sensitiva seja chamado materialmente de ato da virtude”.<sup>17</sup> Pode-se diferenciar o conhecimento prático ativo do conhecimento prático “factivo”? Naturalmente. Ora, o conhecimento prático ativo é aquele “conhecimento que dita sobre a operação, que não passa para a matéria exteriormente”; por sua vez, assim sentencia Lychetus, o conhecimento prático factivo é aquele “que dita quanto à obra a ser recebida exteriormente, como a arte de construir casas, ou a fabril [de forja]”. Em resumo, isso ocorre assim porque tal conhecimento “dita sobre a obra exteriormente”.<sup>18</sup>

No que segue, a argumentação ficará concentrada na abordagem dos hábitos teóricos, pois só esses interessam a Scotus na sua resposta desaprovadora ao argumento. Scotus reproduz, pois, uma opinião de um grupo de filósofos que lê Aristóteles no intuito de, a título de prova, excluir a necessidade de um hábito teórico que transmita verdades sobrenaturais. Aristóteles estaria sendo usado como autoridade e o seu argumento como “prova” (*probatio*) para firmar a premissa menor. A conclusão, contudo, dá um passo que

---

<sup>16</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 8 (ed. Vat. I 6): “Sicut autem non posset esse aliqua speculativa alia ab istis, sic nec posset esse aliqua alia practica a practicis acquisitis activis et factivis”.

<sup>17</sup> Como Scotus teria afirmado em *Ordinatio* II d. 42 e *Ordinatio* III d. 14; cf. F. Lychetus, Commentarius, in: Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia* V.1 n. 3 (ed. L. Wadding 5): “Practica activa est cognitio, quae tantum dicitur de praxi elicienda, quae stat in sola actione immanente: ut cognitio quae dicitur de omni actu virtutis, qui primo elicitur a voluntate conformiter tali cognitioni: licet etiam actus imperatus in potentia sensitiva dicitur materialiter actus virtutis, ut patet a Doct. in 2 d. 42. & in 3. d. 14”.

<sup>18</sup> Id. *ibid.*: “Et brevitè illa cognitio quae dicitur de operatione, non transeunte in materiam extra, dicitur practica activa; illa vero quae dicitur ad opus recipiendum extra, ut ars domificatoria, vel fabrilis, dicitur practica factiva, quia dicitur de opere extra”.

só pode ser considerado aristotélico (ou: textualmente aristotélico) sob análise mais detida:<sup>19</sup> o grupo de filósofos concluiria de forma estrita a impossibilidade de um outro hábito teórico, aqui, em particular, o das verdades reveladas sobrenaturalmente por Deus (e sobre Deus mesmo). O seu argumento implícito pode ser exposto por *modus ponens*: Se há hábitos teóricos que abarcam a investigação de todo o ente, em si e nas partes, não pode haver outro hábito teórico; há três hábitos teóricos, matemática, física e metafísica, que investigam o ente por completo; logo, não pode haver outro hábito teórico.

A segunda parte do terceiro argumento conecta-o diretamente às diretrizes gerais do grupo de filósofos, anunciadas em *Ord.* prol. n. 5b: (a) que a natureza é perfeita e (b) que a perfeição sobrenatural deve ser negada, portanto, a perfeição sobrenatural *via* conhecimento sobrenatural é também desnecessária “no presente estado”. Respeitando o paralelo entre ciências teóricas adquiridas e ciências práticas adquiridas – em que “adquirido” deve significar “naturalmente adquirido” ou que “podemos possuir naturalmente”,<sup>20</sup> em oposição à “revelado” ou “sobrenaturalmente adquirido” –, a segunda parte do argumento condensa (a) e (b) a favor do grupo de filósofos. O seguimento – não tão direto – para com os argumentos primeiro e segundo pode agora ser notado: o terceiro argumento também acaba por afirmar a suficiência do intelecto agente para tornar o intelecto humano perfeito:<sup>21</sup>

(Premissa maior): Os hábitos teóricos que cobrem todo o ente bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico.

(Premissa menor): Matemática, física e metafísica são os três hábitos teóricos adquiridos que cobrem todo o ente.

(Conclusão): Matemática, física e metafísica bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico.

<sup>19</sup> A referência de aparato é *Metaphysica* VI 1, 1025b3-1026a19.

<sup>20</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 3 (ed. L. Wadding 5): “Antecedens patet; quia scientia speculativa sufficienter diuiditur in *Metaphysicam*, & *Physicam*, siue *Naturalem*, & *Mathematicam*, quas naturaliter habere possumus. Et similiter *Practica* sufficienter est diuisa in *Practicam actiuam*, & *factiuam*, quas naturaliter habere possumus: ergo”.

<sup>21</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 8 (ed. Vat. I 6): “Ergo scientiae practicae acquisiteae sufficiunt ad perficiendum intellectum practicum, et speculativae acquisiteae sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum”.

Aquí, na segunda parte do argumento, quer-se obter a não-necessidade de um outro hábito especial sobrenatural. Está implícito, em *Ord. prol. n. 8*, que, para o aperfeiçoamento do intelecto teórico, nenhum outro hábito é necessário. Mais uma vez, o argumento pode ser estabelecido por *modus ponens*: Se há hábitos teóricos que bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico, não é necessário um outro hábito teórico (sobrenatural); há três hábitos teóricos, matemática, física e metafísica, que bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico; logo, não é necessário nenhum outro hábito teórico (sobrenatural). Lychetus comenta que esse é o propósito ou a conclusão à qual a terceira *ratio* quer chegar.<sup>22</sup> Dentro dela, a segunda parte está subordinada à primeira. Se puder ser provado, de algum modo relevante, que as ciências teóricas adquiridas descritas pela filosofia aristotélica, e assumidas pelo grupo de filósofos para os seus propósitos, não abarcam o conhecimento de todo o ente - esse é o conteúdo da premissa menor da primeira parte do terceiro argumento -, sendo essa, a propósito, a medida que decisivamente preocupou Scotus (cf. *Ord. prol. n. 82*), pode-se provar de algum modo relevante que aquelas não bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico no pleno conhecimento do seu objeto, o ente, em si e nas suas partes. Porém, caso na réplica se trate mesmo de “prova” ou “argumento”, relevante em universal ou racionalmente, também o entendimento do terceiro argumento, por Scotus, terá de ser redimensionado (cf. abaixo). Na dimensão que o grupo de filósofos dá ao mesmo, ele pode ser interpretado como racionalmente reprovável.

Obviamente, as premissas do terceiro argumento, tanto da primeira quanto da segunda parte, bem como as conclusões, não estão órfãs de apoio em textos aristotélicos. A tarefa crítica de Scotus, como mostra *Ord. prol. n. 79-82*, consiste *essencialmente* em dois passos: (i) desabonar o modo como Tomás de Aquino concebe as possibilidades de conhecimento conclusivo que os hábitos teóricos podem prover (*Ord. prol. n. 79-81*) e (ii) reduzir as pretensões das premissas da primeira parte do argumento (*Ord. prol. n. 79* e n.

---

<sup>22</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 3 (ed. L. Wadding 5): “Et ratio stat in hoc: Intellectus potest perfici naturaliter omni scientia speculativa, & omni practica: ergo non est ei necessaria aliqua alia notitia specialis, &c.”. Referências importantes, aqui, são também Henrique de Gand, *Summa* a. 2 q. 3 in corp. (f. 24M); a. 3 q. 3 in corp. et arg. 2 (f. 29L.K); Tomás de Aquino, *De veritate* q. 14 a. 10 arg. 3 (ed. Marietti 1964, 299): “Praeterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quae ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo: (...)”.

82). Pressuposto para os passos (i) e (ii),<sup>23</sup> explicitamente feitos por Scotus, é (iii) a reformulação implícita das premissas, em tese tanto da primeira quanto da segunda parte do argumento, para entender o seu sentido e o seu mérito argumentativo. Refletir sobre essa (iii) pressuposição de reformulação consiste em buscar o melhor entendimento de como Scotus concebe a pretensão racional do grupo de filósofos, na sua leitura de textos de Aristóteles.

### III. Controvérsia entre *philosophia* e *philosophia*

#### III.1 Um contra-argumento via Tomás de Aquino sobre as ciências teóricas

Scotus parece querer mostrar, de início, em *Ord. prol. n. 79*, que a conclusão do primeiro argumento, em *Ord. prol. n. 8*, não se segue *necessariamente*. A sua sugestão explícita para a primeira parte do terceiro argumento é que se faça uso de uma concepção encontrada em Tomás de Aquino, especificamente em *Summa theologiae* I q. 1 a. 1 ad 2. De maneira incomum na sua própria obra, Scotus oferece uma citação relativamente longa de Tomás de Aquino.<sup>24</sup> Faz-se uso da concepção do Doutor Angélico, segundo a qual “a razão conhecível diversa introduz a diversidade das ciências”. Isso deve trazer como conseqüência que a mesma conclusão pode ser provada por meios demonstrativos (ou razões formais conhecíveis) diferentes, conseqüentemente, por hábitos científicos diferentes. Assim, o que parece distinguir uma ciência ou um hábito científico é a sua “razão conhecível” (*ratio cognoscibilis*) – o que quer que isso venha a significar. A título de exemplo, a conclusão “A terra é redonda” pode ser provada por meio demonstrativo matemático (*per*

<sup>23</sup> Sobretudo para o passo (i).

<sup>24</sup> Cf. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. n. 79* (ed. Vat. I 47-48): “Ad rationem tertiam quaere responsonem Thomae in *Summa*, I parte *Summae* quaestione 1, ubi respondet sic, quod “diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum, (puta quod terra est rotunda), et naturalis per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine rationis naturalis etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis”. Rigorosamente, o melhor contexto, em Tomás de Aquino, para entender a “divisão tripartida” das ciências teóricas reais é o *Comentário ao Tratado sobre a Trindade de Boécio*, da segunda parte do “ensino parisiense” (1255-1259) do mestre dominicano; cf. C. A. R. do NASCIMENTO, Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas, in: Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*, tradução e introdução de C. A. R. do Nascimento, São Paulo, Editora da Unesp, 1998, p. 12s. Cf. também Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*, tradução e introdução de C. A. R. do Nascimento, São Paulo, Editora da Unesp, 1998, q. 5 a. 2-4 p. 109-138.

*medium mathematicum*), tal como faz o “astrônomo” (*astrologus*), e também pelo “físico” ou “filósofo da natureza” (*naturalis*). No caso da matemática, prova-se por algo “abstráido da matéria” (*a materia abstractum*); no caso da filosofia da natureza, prova-se “por meio [demonstrativo] considerado acerca da matéria” (*per medium circa materiam consideratum*). Exemplo de prova matemática é o seguinte: “Tudo aquilo de cujo centro à circunferência do mesmo todas as linhas saídas são iguais [de mesmo comprimento] é redondo; mas, do centro da terra à circunferência da mesma todas as linhas são conduzidas iguais [de mesmo comprimento]; logo, a terra é redonda”.<sup>25</sup> Exemplo de prova física é o seguinte: “É redondo aquilo cujas partes se movem em torno do centro; mas, as partes da terra são desse tipo; logo, etc.”.<sup>26</sup> A partir de uma comparação desse tipo entre matemática e filosofia da natureza, Tomás de Aquino conclui algo respectivo à filosofia e à teologia. Quanto às coisas sobre as quais as disciplinas filosóficas tratam – pensa-se particularmente sobre o hábito teórico da metafísica, e não ainda sobre os hábitos teóricos da matemática e da física<sup>27</sup> –, na medida em que essas são objetos conhecíveis pela “luz da razão natural”, nada proíbe que também outra ciência trate desses objetos conhecíveis, a saber, a teologia revelada, na medida em que os mesmos são conhecidos pela “luz da revelação divina”. Há, pois, uma comparação de “luzes”, isto é, de meios de aquisição de conhecimento: o natural e o sobrenatural. Concomitantemente a isso, porém, há uma comparação de “razões conhecíveis”, que é o que distingue as ciências.

Como entender essa resposta? Como mostra o seguimento do texto, essa *não* é a resposta scotista ao terceiro argumento. Havia teólogos que reagiam a um argumento como aquele do grupo de filósofos – transmitido em *Ord. prol. n. 8* – fazendo uso de tal raciocínio? Supunham neutralizar, assim, a contraprova da necessidade da teologia? Identificar-se-iam, então, tais teólogos com os *theologi* da Parte 1 do Prólogo, com os quais Scotus concorda, de maneira reservada, no que tange à necessidade do conhecimento revelado?

<sup>25</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 1 (ed. L. Wadding 34): “(...): puta sic arguendo: Omne illud a cuius centro ad circumferentiam eiusdem, omnes lineae eductae sunt aequales, est rotundum: sed a centro terrae ad circumferentiam eiusdem, omnes lineae ducuntur aequales: ergo terra est rotunda”.

<sup>26</sup> Id. *ibid.*: “(...): illud est rotundum, cuius partes mouentur circa centrum: sed partes terrae sunt huiusmodi; ergo, &c”.

<sup>27</sup> Embora, sob disciplinas “filosóficas”, possa-se pensar sem qualquer surpresa e em sentido lato, tanto em “metafísica” ou “teologia natural” quanto em “física” ou “filosofia da natureza”; cf. *Lectura prol. p. 1 q. un. n. 38* (ed. Vat. XVI 17): “(...): unde de eisdem sunt scientiae naturales et theologia, tamen sub alio lumine et alio, (...)”.

Essas perguntas ficam no plano das suspeitas. De todo modo, com a resposta via Tomás de Aquino, a premissa menor da primeira parte do argumento em *Ord.* prol. n. 8 é alterada. Isso ajuda de pronto a perceber como, para Scotus, os filósofos, se é que “criaram” o terceiro argumento, realmente o entendem – e justamente *esse* entendimento se mostra filosoficamente insustentável. Ora, pode-se pensar que aquilo que o hábito da metafísica, por seu próprio meio, demonstra sobre o ente em si, em particular sobre a primeira causa ou substância imaterial, a teologia pode fazer conhecer por meio teológico. A ênfase residiria na “possibilidade” de outro hábito, em contraste com uma leitura estrita daquela premissa menor. “É possível” que o hábito teológico, por razão conhecível teológica, considere uma conclusão da metafísica ou teologia natural; para o teólogo, e para o filósofo que considera corretamente essa possibilidade, em princípio pode haver um outro hábito teórico (sobrenatural) além dos três (naturais) mencionados, mesmo que não se comprove estritamente *que exista tal hábito*. Assim, num primeiro momento, a crítica indireta à primeira parte do argumento consiste em notar que ele tem excesso de pretensões. Nele, a premissa menor expressaria tal pensamento: “Necessariamente [ou: *simpliciter*], os hábitos teóricos do intelecto humano são a matemática, a física e a metafísica”. O argumento via Tomás de Aquino serviria, pois, para mostrar que tal entendimento situaria a filosofia, em relação àquilo que a teologia transmitida propõe, numa dimensão que ela mesma não pode justificar. A premissa menor, se filosoficamente correta, pode no máximo equivaler ao seguinte: “Naturalmente [ou: *secundum quid*], isto é, segundo o conhecimento natural que se tem, os hábitos teóricos do intelecto humano são a matemática, a física e a metafísica”. Mais uma vez, creio que o contraste entre uma afirmação *simpliciter* ou absoluta e uma *secundum quid* ou não-absoluta (ou “somente” natural) está implícito na discussão: entre a verdade absoluta ou mais elevada afirmada pela fé e a verdade que é racionalmente obtível acerca do mundo e da natureza humana, através das ciências teóricas.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Cf. sobre isso O. BOULNOIS, Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300, in: J. A. AERTSEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 26 – Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 602-603; R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio: A First Approach*, V. Last Conclusions [no prelo].

### III.2 Um contra-argumento via Duns Scotus sobre o conhecimento científico teórico

Embora a idéia acima pareça ser algo que Scotus aceita tirar a partir do texto de Tomás de Aquino, ao que tudo indica, porém, o argumento via Tomás de Aquino ainda não constitui a melhor resposta. Scotus apenas testa um caminho – talvez o do grupo de teólogos – e retorna, pouco depois, ao ponto de partida. Ele em seguida explicitará a doutrina de Tomás de Aquino sobre o hábito científico e, então, junto com essa última, rejeitará por motivos teóricos qualquer resposta segundo essa mesma via (*Ord. prol. n. 80-81*). Tal correção teórica da doutrina do hábito científico segundo Tomás de Aquino se insinua forçosa justamente porque a alegação implícita sobre a “possibilidade” do hábito de conhecimento teológico, ratificando ademais a diferença dos hábitos segundo as “razões conhecíveis”, poderia muito bem servir aos propósitos do grupo de filósofos! A crítica de Scotus, portanto, é contra os méritos do argumento via Tomás de Aquino, motivada por consequências que esse argumento pode acarretar, uma vez utilizado por “averroístas”. Assim, se de objetos conhecíveis – proposições sobre Deus – na teologia há um conhecimento transmitido ou possível de ser transmitido em outras ciências (naturais) sob uma outra luz (a da razão natural), isto é, se há conhecimento de mesmas conclusões, apenas com “razões conhecíveis” diferentes, nesse caso, havendo no mínimo dupla possibilidade de conhecimento de uma conclusão “teológica”, o “conhecimento teológico” sobrenatural sobre essas proposições acerca de Deus em si e propriamente, mesmo sendo uma possibilidade, não é necessário, mas, poder-se-ia dizer, dispensável.<sup>29</sup> O conhecimento de proposições acerca de Deus “a partir de meios puramente naturais” (*ex puris naturalibus*) seria suficiente “ao Filósofo”.<sup>30</sup> Mesmo que não seja oferecido um exemplo de proposição teológica, Scotus remete ao caso da conclusão “A terra é redonda”, que pode ser provada tanto “por meio [demonstrativo] físico” (*per medium physicum*) quanto “por meio [demon-

---

<sup>29</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 79 (ed. Vat. I 48): “Contra: si de cognoscibilibus in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est necessaria cognitio theologica de eisdem”.

<sup>30</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 39 (ed. Vat. XVI 17): “Contra: si de cognoscibilibus in theologia est cognitio in scientiis naturalibus, tamen cum alio lumine, igitur illa sunt cognoscibilia naturaliter; igitur non est necesse ponere cognitionem supernaturalem de illis, quia cognoscuntur ex puris naturalibus, et hoc sufficeret Philosopho”. Cf. também F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 1 (ed. L. Wadding 34): “(...); sequitur quod istorum non sit simpliciter necessaria notitia supernaturalis, quia naturalis est sufficiens, & patet litera”.

trativo] matemático” (*per medium mathematicum*), tal que, havendo possibilidade dupla, essa impõe não-necessidade aos dois casos: para conhecer-se a conclusão “A terra é redonda”, dada a tese das duas possibilidades de prova, nem a matemática é “absolutamente necessária” (*simpliciter necessaria*) nem a filosofia da natureza o é. Basta uma ou outra.<sup>31</sup>

Portanto, em virtude das conseqüências que o argumento via Tomás de Aquino pode acarretar – a favor do grupo de filósofos –, Scotus passa a expôr mais detalhadamente os termos da “dita resposta” ao terceiro argumento, que, na minha interpretação, exige reconsideração da premissa menor da primeira parte ou de certa “modalidade” que, de modo geral, rege sobre as premissas e a conclusão. De acordo com Scotus, “alguns” – Tomás de Aquino e/ou um grupo de teólogos que, nesse particular, nele se apóiam – teriam mantido tal resposta ao terceiro argumento, advertindo que se pode distinguir entre o hábito de conhecimento (*habitus*) como (a) “hábito” (*habitus*) e o hábito de conhecimento como (b) “forma” (*forma*).<sup>32</sup> Isso deve significar que Tomás de Aquino, como depois Godofredo de Fontaines, admitiu que os hábitos da ciência podem ser considerados de dois modos distintos – sem necessariamente tomar um como mais correto que o outro.<sup>33</sup>

No caso de (a), na distinção do hábito de conhecimento segundo o “hábito”, obtém-se a distinção dos hábitos de conhecimento científico segundo o modo próprio, isto é, eles são distinguidos pelo objeto ao qual estão ordenados (*secundum proprium modum distinctionis habituum*), a saber, ou bem pelo gênero ou pela espécie.<sup>34</sup> De acordo com conceitos *tomistas*, fala-se, aqui, primeiramente do objeto material da ciência real, a saber, a entidade

<sup>31</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 79 (ed. Vat. I 48): “Consequentia patet in exemplo eius, quia cognoscens terram esse rotundam per medium physicum, non indiget cognitione per medium mathematicum, tamquam simpliciter necessaria”; *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 40 (ed. Vat. XVI 17): “Item, exemplum quod adducit, est contra eum: si enim cognoscatur quod terra rotunda est per medium naturale, non est necessarium illud ostendi vel sciri per medium mathematicum”.

<sup>32</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 80 (ed. Vat. I 48-49): “Dicta tamen responsio ad tertium exponitur sic, quod scilicet habitus et est habitus et est forma; (...)”. Cf. também *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 41 (ed. Vat. XVI 17-18): “Notandum quod responsonem ad rationem VI *Metaphysicae* salvant aliqui sic, quod habitus potest considerari dupliciter: vel ut habitus vel ut forma”.

<sup>33</sup> Segundo F. Lychelus, *Commentarius*, op. cit., n. 1 (ed. L. Wadding 34), essa resposta de Tomás de Aquino, contra um argumento que alegava que um hábito científico é distinguido somente pelo objeto, distinto pela espécie, é seguida por Godofredo de Fontaines, no seu *Quodlibet* 14. Scotus entra em confronto direto com ela.

<sup>34</sup> O Doutor Sutil, no texto, basicamente reproduz Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, lallae q. 54 a. 2 in corp. et ad 2. Cf. ainda *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 80 (ed. Vat. I 49): “(...) in quantum habitus, habet distinctionem ab obiecto, (...)”; *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 41 (ed. Vat. XVI 18): “Habitus autem ut habitus distinguitur per obiectum, (...)”.



real da qual se obtém conhecimento através de conclusões silogísticas, sob a predicação de uma propriedade *per se accidens* – um *proprium*.<sup>35</sup> Não é necessário, contudo, concluir que Scotus se refere unicamente ao objeto material da ciência.<sup>36</sup> Ora, o conceito de *objeto* formal, segundo Tomás de Aquino, admite a diferenciação entre aquilo que primeiramente, de modo formal (*per se primo*), é atingido pela ciência e aquilo mediante o que (*mediante quo*) o objeto material é atingido. No primeiro caso, tem-se a razão formal *quae* do objeto ou o objeto formal na medida em que é uma *res*: trata-se do *obiectum formale* “*quod*”, a coisa-formalidade que é primeiramente atingida pela ciência. A *ratio quae* formal, que tem expressão na primeira proposição ou premissa científica, em que o termo sujeito, sob concepção formal ou específica, ganha definição pelo termo predicado complexo que lhe é adequado (que é a sua *ratio* ou definição), não deve ser confundida com o objeto material. Esse último é aquilo que, com base na determinação inicialmente dada pela *ratio quae*, é atingido na conclusão do procedimento discursivo.<sup>37</sup> O segundo caso será visto em seguida.

No caso de (b), em que o hábito de conhecimento é considerado como “forma”, a distinção dos hábitos é segundo o modo comum, mediante o qual as formas são distinguidas pela espécie. As formas são distinguidas

<sup>35</sup> Cf. H. MEYER, *Thomas von Aquin: Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1938, p. 400; S. NEUMANN, *Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965, p. 62s. Cf. também R. W. SCHMIDT, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 12s.; J. I. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 21-27. Uma abordagem atualizada da teoria do conhecimento científico de Tomás de Aquino, centrada no seu comentário aos *Segundos analíticos*, também pode ser encontrada em S. MacDONALD, *Theory of Knowledge*, in: N. KRETMANN and E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 160-195.

<sup>36</sup> Ainda que Scotus, em *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 38 (ed. Vat. XVI 17), privilegie esse sentido: “Ad illud de VI *Melaphysicae* ‘philosophia dividitur in tres partes’, dicitur quod scientiae distinguuntur per rationem formalem considerandi, non per illud quod materialiter cognoscitur; (...)”.

<sup>37</sup> Pode-se pensar na definição de João de São Tomás in: *The Material Logic of John of St. Thomas – Basic Treatises*, transl. by Y. R. Simon, J. J. Glanville and G. D. Hollenhorst, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1962, a. 3 (“Whether the being of reason known as second intention is the formal and adequate object of logic”), p. 17: o objeto formal é a formalidade, o ponto-de-vista ou a determinação, através da qual a coisa relativa a um hábito ou a uma potência é atingida. Cf. R. McARTHUR, *A Note on Demonstration*, in: *The New Scholasticism*, 54 (1978), p. 53-58. Silvestre de Ferrara entendeu a diferença entre objeto material e objeto formal como aquela entre o objeto conhecido no estatuto de coisa-realidade e o mesmo conhecido no estatuto de coisa-realidade significada. Cf. ainda I. GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae – Volumen I (Logica – philosophia naturalis)*, Barcinone, Herder, 11956, n. 230, p. 191-192; L. SCHÜTZ, *Thomas – Lexikon*, Faksimile-Neudruck der “zweiten, sehr vergrößerten Auflage”, Stuttgart, 1958, p. 354-355.

umas das outras pelos “diferentes princípios ativos” ou meios pelos quais se chega ao conhecimento demonstrado da conclusão<sup>38</sup> e, pois, do objeto material. Scotus, em *Lect. prol.* n. 38, chama esses princípios ativos de “razão formal de consideração” do objeto.<sup>39</sup> Na leitura scotista do hábito como “forma”, tais princípios ativos ou meios da demonstração são as “causas efetivas” (*causae effectivae*) do hábito científico, isto é, do silogismo que causa o conhecimento da conclusão.<sup>40</sup> É segundo a razão de causa efetiva, portanto, que os princípios ativos têm razão de causa distintiva do hábito. Se princípios ativos distintos permitem o conhecimento do mesmo objeto conhecível (*idem scibile*), da conclusão “A terra é redonda”, evidentemente não é o objeto – aquele do qual na conclusão se ganha conhecimento – que diversifica o hábito científico, mas os próprios princípios ativos.<sup>41</sup> Isso é o que ocorre com os matemáticos e os filósofos da natureza, que, por meio de diferentes princípios ativos (cf. acima), demonstram que “A terra é redonda”.<sup>42</sup>

Pode-se dizer que a distinção do hábito científico segundo a forma ou o princípio ativo da demonstração é entendida conforme o segundo modo de aceção do objeto formal da ciência, de acordo com Tomás de Aquino, a saber, a razão formal *sub qua* do objeto.<sup>43</sup> Trata-se, nesse caso, do objeto formal na medida em que é conhecível, isto é, o *obiectum formale* “quo”.

<sup>38</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 54 a. 2 ad. 1 (ed. Marietti 1952, 237): “Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter; sed ratio obiecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem contrariae specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque: quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum”.

<sup>39</sup> Cf. *Lectura prol.* p. 1 q. un. n. 38 (ed. Vat. XVI 17): “(...), dicitur quod scientiae distinguuntur per rationem formalem considerandi, (...)”.

<sup>40</sup> Cf. *Ordinatio prol.* p. 1 q. un. n. 80 (ed. Vat. I 49): “(...), sed in quantum forma, potest distingui a principio activo. Respectu autem habitus scientifici principia sunt causae effectivae”; *Lectura prol.* p. 1 q. un. n. 41 (ed. Vat. XVI 18): “(...), sed ut forma distinguitur ab agentibus. Sed principia agentia habituum sunt principia prima: (...)”.

<sup>41</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 54 a. 2 ad. 2 (ed. Marietti 1952, 237): “Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus: (...). Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur”.

<sup>42</sup> Cf. *Ordinatio prol.* p. 1 q. un. n. 80 (ed. Vat. I 49): “Licet igitur ubi est idem scibile (puta quod terra est rotunda) non sit distinctio per obiecta, tamen est distinctio per principia quibus mathematicus et physicus hoc ostendunt: et ita erit distinctio habituum in quantum sunt formae et non in quantum sunt habitus”; *Lectura prol.* p. 1 q. un. n. 41 (ed. Vat. XVI 18): “(...) et quia principia illa activa sunt diversa, scilicet medium mathematicum et naturale, ideo habitus in quantum forma est distinguitur per illa principia”.

<sup>43</sup> Cf. I. GREDT, op. cit., n. 230, p. 191-192.

Através dele, a razão formal *quae* é atingida, assim como o *definiendum* é conhecido através do *definiens*, numa proposição imediata,<sup>44</sup> que opera então, num silogismo, como termo médio (cf. abaixo). O objeto formal *quo* se relaciona com o intelecto como a luz se relaciona com o que é visto. A luz mostra à visão a coisa; o objeto formal *quo* é uma certa “luz espiritual objetiva” que mostra ao intelecto o objeto formal *quod*. Gredt assume que o que especifica *formalissime* uma ciência, na acepção tomasiana, é o objeto formal *quo*.<sup>45</sup> A razão é conhecida: modificado o objeto formal *quo*, constitui-se uma conhecibilidade diversa, daí uma ciência diversa, dado que o objeto formal *quod* é determinado pelo objeto formal *quo*.<sup>46</sup>

As objeções de Scotus à distinção tomasiana entre hábito de conhecimento como “hábito”, distinto pelo objeto, e como “forma”, distinta pelos princípios ativos da demonstração, precedem a sua resposta ao terceiro argumento – com o que a “dita resposta” inicialmente oferecida é de fato recusada.<sup>47</sup> Em primeiro lugar, numa passagem breve e difícil, é afirmado que “a forma é o [termo] comum ao hábito”.<sup>48</sup> Para entender isso, pode-se lembrar que todo hábito científico se apresenta como um silogismo, que parte de premissas verdadeiras e necessárias e chega a uma conclusão verdadeira e necessária. Nas premissas, deve ser encontrado o termo comum, que é o termo médio da demonstração e o termo sujeito de uma proposição universal. Por meio do termo comum ao hábito, as premissas do silogismo são princípios demonstrativos diferenciados.<sup>49</sup>

A crítica à consideração do hábito científico como “forma”, no relato tomasiano, começa agora. Scotus afirma: “É impossível que certas coisas sejam distintas na razão do superior e indistintas na razão do inferior”.<sup>50</sup> Na terminologia aqui utilizada, a razão da forma é a “razão do superior”, e a razão do hábito é a “razão do inferior”. Em *Lect. prol. n. 42*, afirma-se que a

<sup>44</sup> Cf. L. F. TUNINETTI, “*Per se notum*”: *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1996, p. 174-175.

<sup>45</sup> Cf. I. GREDET, op. cit., n. 230, p. 192. Cf. ainda João de São Tomás, op. cit., a. 1 (“On demonstration and science”), p. 550s.

<sup>46</sup> Cf. I. GREDET, op. cit., n. 230, p. 192. Cf. *Lectura prol. p. 1 q. un. n. 38* (ed. Vat. I 17): “(…), tamen sub alio lumine et alio, quod est quasi ratio formalis unde distinguuntur istae scientiae”.

<sup>47</sup> Cf. F. Lychetus, Commentarius, op. cit., n. 2 (ed. L. Wadding 34): “*Contra illud*. Doctor improbat hanc responsonem: (...)”.

<sup>48</sup> Cf. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. n. 81* (ed. Vat. I 49): “*Contra*: forma est communis ad habitum; (...)”.

<sup>49</sup> Cf. também Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q. 1 a. 1 ad 2 (ed. Marietti 1952, 3): “*Ad secundum dicendum* quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit”.

<sup>50</sup> Cf. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. n. 81* (ed. Vat. I 49): “(…)”; sed impossibile est aliqua esse distincta in ratione superioris et indistincta in ratione inferioris; (...)”.

“razão da forma” (*ratio formae*) é anterior à “razão do hábito” (*ratio habitus*), porque é mais comum. Semelhantemente, pois, aos termos do texto de *Ord. prol.* n. 81, Scotus fala em *Lect. prol.* n. 42 da razão da forma como “anterior” e da razão do hábito como “posterior”.<sup>51</sup> Caso seja possível explicar o sentido dessas expressões com base na árvore porfiriana, como parece sugerir o comentador Lychetus, pode-se dizer, exemplarmente, que a “razão do superior” indica o gênero e a “razão do inferior” indica a espécie. Assim, pois, creio que a explanação de Lychetus é realmente de auxílio aqui.<sup>52</sup> É dito que é impossível que “homem” e “asno” se diferenciem na razão genérica de “animal” (isto é, através da diferença específica que designa a um “*homo*” e ao outro “*asinus*”), e não se diferenciem nas “razões próprias” (ou seja, nas razões específicas). Se sei, portanto, de acordo com a razão da forma, que “homem” e “asno” são distintos na razão genérica posterior de “animal”, devo, então, necessariamente saber lógica e naturalmente antes que são distintos segundo a razão do hábito, a saber, segundo a razão específica anterior de “homem” e de “asno”, respectivamente.

Scotus supõe uma ordem categorial-ontológica para o conhecimento de um objeto num hábito científico, que parte do específico ao genérico, ou do menos comum ao mais comum. Isso está em consonância, ademais, com o que o Doutor Sutil teoriza sobre o “conhecimento científico” (*scientia*) de um objeto: o primeiro objeto de um hábito científico, que dá unidade ao e determina o hábito, é aquele que, apreendido sob a sua razão adequada, através de um intelecto proporcionado, é apto a produzir toda a conhecibilidade essencial que nele está virtualmente contida.<sup>53</sup> Por isso mesmo, a interpretação de Lychetus é, mais uma vez, consistente: na ordem das razões de conhecimento, o fato de que sei da distinção entre hábitos segundo a “forma” – que é a razão formal e o termo médio do silogismo científico e, portanto, determinante dos “princípios ativos” que fazem chegar à conclusão – só pode

<sup>51</sup> Cf. *Lectura prol.* p. 1 q. un. n. 42 (ed. Vat. XVI 18): “Contra: ratio formae est prior ratione habitus, quia ratio formae est communior; sed non potest esse distinctio in priori nisi sit distinctio in posteriore; (...)”.

<sup>52</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 2 (ed. L. Wadding 34): “(...) & Doctor probat hoc esse impossibile: quia est impossibile quod aliqua distinguantur in superiori, & non distinguantur in inferiori: vt quod homo, & asinus distinguantur in animali, siue in ratione animalis, & quod non distinguantur in rationibus propriis”.

<sup>53</sup> Cf. *Ordinatio prol.* p. 3 q. 1-3 n. 142-144 (ed. Vat. I 96-97): D. DEMANGE, “Objet premier d’inclusion virtuelle” – Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot, in: O. BOULNOIS; E. KARGER; J.-L. SOLÈRE; G. SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 89-116; *idem*, *Jean Duns Scot – La théorie du savoir*, p. 218-229. Cf. ainda *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, VI q. 1 n. 39-40 (ed. St. Bonaventure, OPh IV 15-16).

se dar porque sei, com anterioridade lógico-ontológica, da distinção segundo o “hábito” ou o objeto próprio e primeiro do hábito, que tanto é o conhecido quanto, apreendido em si ou sob razão própria, produz o conhecimento habitual como desdobramento da sua conhecibilidade.<sup>54</sup> Afinal, segundo a ordem referida, todo “hábito” é “forma”, mas não o contrário.<sup>55</sup> Se há “formas” ou razões formais distintas é porque há, antes disso, “hábitos” ou objetos distintos (sujeitos-termos específicos distintos, apreendidos sob razão própria) e somente por causa disso; do contrário, assim infiro, seria possível imaginar, absurdamente, que, em se dando “homem” (*homo*), como sujeito-termo específico, poderia dar-se, num hábito científico, “animal racional” e “animal sub-racional” na razão formal ou no termo médio da demonstração.<sup>56</sup>

Chega-se, com isso, à conclusão de que a dupla distinção do hábito, segundo os modos de Tomás de Aquino, deve ser rejeitada. Os hábitos do conhecimento científico se distinguem segundo o “hábito”, de acordo com o objeto, tal como foi exposto acima. Sob essa base, até é possível afirmar que se distinguem segundo a “forma”, pois deve ser conhecida de um objeto científico, a cada vez, uma razão formal. Mas, nos termos próprios de “hábito” ou “conhecimento científico”, segundo Scotus, a distinção de forma só acontece se a distinção de objeto ou natureza específica acontece – jamais separadamente. Na explanação padrão, um hábito científico cujo objeto é uma natureza específica – a ciência sobre “*homo*” ou sobre “*asinus*” – tem na espécie-objeto a sua razão de causa, de unidade e de distinção.<sup>57</sup> Obtém-se

<sup>54</sup> Scotus lida, aqui, com “objeto” do hábito científico e “hábito” de conhecimento científico de forma consoante à “ciência em si” (*scientia in se*), isto é, ao “conhecimento científico estrito”, ainda que nem explícita nem exclusivamente com respeito àquela noção – afinal, não é de todo claro que “ciências intermediárias” como certas ciências “matematizadas” da natureza como a “óptica” e a “astronomia”, que evidentemente são ciências “teóricas”, subordinadas, sejam casos de “ciência em si”; e, obviamente, o hábito de conhecimento sobrenatural não é um hábito científico. Cf. R. H. PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, Universität Bonn, 2001, Capítulo 1, Capítulo 7 e Conclusão (subdivisão 4); cf. recentemente *idem*, Onipotência e conhecimento científico, in: C. A. LERTORA-MENDOZA (coord.), *Juan Duns Scotus*, Atas do XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, Buenos Aires, FEPAL, 2008, Introdução.

<sup>55</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 2 (ed. L. Wadding 34): “Cum ergo omnis habitus sit forma, & non e contra, est impossibile quod habitus dicatur distingui in forma, & non in ratione habitus”.

<sup>56</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 81 (ed. Vat. I 49): “(...) ergo impossibile est aliqua esse distincta per rationem formae unde forma et tamen esse indistincta in ratione habituum (hoc enim esset ac si aliqua essent distincta in ratione animalis et indistincta in ratione hominis)”; *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 42 (ed. Vat. XVI 18): “(...) si igitur est distinctio in habitu ut forma, erit distinctio in habitu ut habitus est”.

<sup>57</sup> Em realidade, em cada concepção de *scientia* proposta por Scotus, pressupõe-se a definição e o conhecimento do “primeiro objeto”. Ele é abordado em três perspectivas: (1) a sua função lógico-

assim, ademais, fundamentos para a suposição de que (também) o grupo de filósofos se valia ou (ao menos) podia se valer da exposição do hábito científico via Tomás de Aquino, que acabava prestando ou podendo prestar serviço a um programa “averroísta” – de maneira geral, por exemplo, o de que, em firme sintonia com os tratados autorais de Averróis, e na contramão de ênfases “latinas” na teoria da “dupla verdade”, teologia revelada e filosofia (ou os hábitos teóricos naturais) chegam ao conhecimento da mesma verdade, ainda que não do mesmo modo.<sup>58</sup> Indo de encontro ao argumento da autoridade,

---

epistemológica com relação ao hábito; (2) a relação do hábito de conhecimento com a potência cognitiva; (3) a modalidade das verdades a serem conhecidas. A partir daí, salientam-se diferenças entre “sujeito” e “objeto”. Ressalto, aqui, o primeiro ponto: (1) O primeiro objeto, mesmo tomado, na ciência do contingente, como “primeiro sujeito”, é, conhecido como tal, o fundamento epistemológico do conhecimento científico. “Sujeito” e “objeto” são, a cada vez num hábito “em si” do contingente e/ou do necessário, também um objeto do intelecto. Se uma essência é conhecida perfeitamente, ela pode causar o hábito que expressa toda a sua conhecibilidade, através de composições essencial-necessárias ou até accidental-contingentes. (2) “Sujeito” e “objeto”, no Prólogo da *Ordinatio*, são usados com respeito à definição de primeiro objeto do hábito científico fixada em *Ord. prol.* n. 142. Porém, onde são contrastados dois tipos de poder cognitivo para o hábito do mesmo objeto, “primeiro objeto” se diferencia de “primeiro sujeito”. Visto que num hábito “em si” de verdades necessárias a essência real tem de ser apreendida *como tal*, para que seja obtida “ciência” no intelecto, “primeiro objeto” e “primeiro sujeito” têm, formalmente, significado distinto: “primeiro objeto” é o conteúdo conceitual próprio do objeto real, requerido à *scientia*; “primeiro sujeito” é um certo conteúdo conceitual do objeto real, mas não a *ratio* própria. Em sentido material, porém, “primeiro objeto” e “primeiro sujeito” designam o mesmo: o conhecido real da ciência. (3) Seja como objeto real ou como conteúdo conceitual próprio do objeto real, “primeiro objeto” deve ser entendido como “primeiro sujeito” caso se trate, no hábito de conhecimento, de verdades contingentes – sobretudo, na teologia “em si” do contingente. A base lógico-ontológica disso é que o primeiro objeto em si não contém *virtualmente* os conceitos e, pois, as proposições imediatas e mediatas *desse tipo* de hábito. Sobre isso, cf. novamente R. H. PICH, *Onipotência e conhecimento científico*, in: C. A. LERTORA-MENDOZA (coord.), op. cit., Introdução.

<sup>58</sup> Ainda que tais questões de método, curiosamente, se salientem em especial nos tratados autorais (não comentários) de Averróis, como o *Tratado Decisivo*, com o breve *Damima* ou *O apêndice* (só esse conhecido na Idade Média Latina, através da obra *Pugio Fidei* de Raimundo Martini (1285)), e ainda *As explicações dos métodos de demonstração concernentes às representações de fé dos teólogos islâmicos* (esse e o tratado anterior jamais traduzidos ao latim, mesmo no ápice do “averroísmo latino”) e *A incoerência da incoerência*, dirigido contra Algazel, todos fundamentais ao entendimento da filosofia de Averróis e da sua relação com a teologia. O estudo da filosofia – com explícita permissão e mesmo recomendação do Corão, para Averróis – é tido como um dever àqueles que têm a capacidade de lidar com problemas filosóficos. Ele é sobremodo útil à interpretação de textos religiosos ambíguos ou de “significado declarado” que não é idêntico ao “significado real”, mas substituído a modo de representação, a partir de textos religiosos claros ou de “significado declarado” idêntico ao “significado real”; pela filosofia, o mundo é perscrutado como produto dos Criador, num método que se centra na demonstração silogística, em diferença à argumentação dialética e à exposição retórica, que, em conjunto, dividem a revelação em três domínios. Tal estudo leva ao conhecimento de Deus e da revelação por meio racional, a partir do que é dado no mundo, tal que entre a verdade da filosofia e a da religião não há nenhuma diferença; cf. M. FAKHRY, *Introduction*, in: AVERROES, *Faith and Reason in Islam – Averroes’ Exposition of Religious Arguments*, transl. with footnotes, index and bibliography by I. Y. Najjar, Oxford, Oneworld, 2001 (repr. 2005), p. 3-6; M. VOLLMER, *Nachwort*, in: AVERROES, *Philosophie und Theolo-*

Scotus rejeita o pressuposto teórico do Doutor Angélico, o possível uso do contra-argumento pelo grupo de filósofos e a postulação desse mesmo contra-argumento pelo (ou por um) grupo de teólogos. Na suposição da correção da crítica imposta por Scotus àquela exposição, Lychetus arremata o ponto dizendo que “certamente esses [*theologi et philosophi*] não podem responder a esse argumento, a não ser que exponham diferentemente a resposta de Tomás”.<sup>59</sup>

Numa segunda crítica à explanação tomasiana – e à contraprova em *Ord.* prol. n. 79 que a adota –, Scotus, além de negar à “forma” a função de distinguibilidade dos hábitos científicos, rejeita a idéia que a posição de Tomás de Aquino supõe, isto é, a de que os “princípios [*principia*]” não distinguem os hábitos sob o gênero de causa que os toma como “princípios efetivos” (*principia effectiva*), mas sob um outro gênero de causa.<sup>60</sup> O trecho em questão não é claro. O que se quer dizer com o gênero de causa da distinção do hábito, isto é, com “princípios efetivos”? Se os princípios efetivos que são a causa da distinção dos hábitos não são entendidos, aqui, como “objetos”, perde-se o parâmetro pelo qual a contraposição de Scotus à posição de Tomás

---

*gie von Averroes*, übers. von M. J. Müller, Weinheim, VHC – Acta Humaniora, 1991, p. 169-170. Cf. também AVERROES, *Harmonie der Religion und Philosophie (Kitab fasi al-maqal)*, übers. von M. J. Müller, Weinheim, VHC – Acta Humaniora, 1991, p. 7: “Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Spekulation auffordern, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir Muslime positiv, daß die demonstrative Spekulation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltene führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab”. Sobre as três formas argumentativas aludidas, cf. id. *ibid.*, p. 15s. Cf. ainda AVERROES, *Faith and Reason in Islam – Averroes’ Exposition of Religious Arguments [al-Kashf]*, transl. with footnotes, index and bibliography by I. Y. Najjar, Oxford, Oneworld, 2001 (repr. 2005). (Conclusion: the canon of interpretation) p. 128-132. De modo interessante, reiterando a unidade da verdade no pensamento autorial de Averróis, R. ARNALDEZ, *Averroes – A Rationalist in Islam*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000, p. 89, assevera que a única distinção que deveria ser reconhecida no sistema de Averróis é aquela entre verdade teórica e verdade prática, distinção que se observa tanto na teologia quanto na filosofia. (Ou, ainda, cf. M. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd) – His Life, Works, and Influence*, Oxford, Oneworld, 2001 (repr. 2006), p. 162, a diferença é só que a verdade filosófica e a teológica são endereçadas a três diferentes classes de ouvintes (ou leitores), a saber, filósofos, teólogos e crentes em geral, sendo então cunhadas em diferentes “idiomas”). De novo de modo interessante, cf. id. *ibid.*, p. 139-164, dedicando um capítulo inteiro à comparação entre Averróis e Tomás de Aquino (“Averroes and Aquinas”), M. Fakhry, respeitando o fato curioso de que os escritos arábicos de Averróis que lidam, pois, com a relação entre razão e fé, filosofia e religião, não foram traduzidos ao latim, destaca que os mesmos têm notável comparação com o procedimento tomasiano, nas partes de abertura da *Summa* e ainda em outras obras.

<sup>59</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 2 (ed. L. Wadding 34): “Et certe isti non possunt respondere ad istud argumentum, nisi aliter exponant responsionem Thomae”.

<sup>60</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 81 (ed. Vat. I 49): “Praeterea, supponit etiam quod principia sunt distinctiva habitus in alio genere causae quam ut principia effectiva, quod falsum est. (...)”.

de Aquino foi obtida.<sup>61</sup> Ambos os doutores, afinal, concordam que, em sendo meios e, daí, premissas diferentes, têm-se hábitos demonstrativos diferentes.<sup>62</sup> E o elemento crítico, em *Ord.* prol. n. 81, tem de referir-se a algo sobre o que os dois autores não concordam. A interpretação correta é, certamente, a de que Scotus nega por definição a divisão proposta por Tomás de Aquino, a saber, a de que os hábitos científicos podem ser distinguidos pelos princípios ativos (ou “forma”) e pelos objetos (ou “hábito”). Assim deve ser porque os princípios ativos já sempre operam somente a causalidade eficiente do objeto e dependentemente do objeto distinguidor do hábito. Ou, ainda, “os objetos distinguem enquanto princípios ativos, não enquanto princípios formais”.<sup>63</sup> Daí se poder dizer que o objeto contém virtualmente todos os princípios e todas as conclusões do hábito, tal que, conhecido sob a razão adequada, produz ele mesmo todo o conhecimento da sua essência.<sup>64</sup>

Entendo que, no caso de Tomás de Aquino, princípios ou objetos distintos, pelos quais *de certa maneira* seriam distinguidas as ciências, poderiam ser tomados como um e outro objeto formal (*quod*) – tal como na proposição definitória de um silogismo científico *segundo um dado termo médio (quo)* –, de sorte que seria como *causas formais*, portanto, que os objetos distinguiriam os hábitos. Se Tomás de Aquino identificou na “forma” e no “hábito”, respectivamente, a causa eficiente e a causa formal do hábito científico, essa divisão é errônea e mesmo desnecessária para Scotus. Para Scotus, só uma causalidade origina o hábito, isto é, a do objeto: esse sim, propriamente, distingue o hábito como “princípio ativo”, não como “princípio formal”,<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, n. 3 (ed. L. Wadding 34): “*Praeterea supponit, quod principia distinguant in alio genere, quam in genere causae efficientis. Hoc Thomas non supponit loco supra allegato, sed hoc supponit in l. 2. quaest. 1, art. 3. vbi vult, quod obiecta distinguant habitus in genere causae formalis, vel finalis. Dicit enim, quod obiectum est forma extrinseca ipsis habitus, & dat ei speciem. Et hoc improbat Doctor, ut patet in litera*”.

<sup>62</sup> O que não significa que, para Scotus, são os meios da demonstração que distinguem os hábitos do conhecimento estrito. Essa função cabe só ao objeto. Para Tomás de Aquino, com novos meios, tem-se um novo silogismo e, pois, um novo hábito. Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 3 (ed. L. Wadding 34): “*Et nota, quod Doctor accipit principia pro obiectis non pro praemissis: aliter nihil concluderet contra Thomam, quia ponit alias, & alias praemissas respectu alterius, & alterius syllogismi, etiam secundum Doctorem. Principia ergo distincta, siue media distincta, quibus distinguuntur scientiae, accipiuntur pro alio, & alio obiecto, & Thomas vult, quod huiusmodi obiecta distinguant formaliter, ut supra dixi*”.

<sup>63</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 42 (ed. Vat. I 18): “*Praeterea, quod dicit quod alia est distinctio habitus ab obiectis et a principiis activis, hoc falsum est, quia obiecta distinguunt ut principia activa, non ut principia formalia*”.

<sup>64</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 142-149 (ed. Vat. I 96-101). Cf. também R. H. PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, Universität Bonn, 2001, Capítulo 1.

<sup>65</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 42 (ed. Vat. I 18).



como causa eficiente, não como causa formal.<sup>66</sup> Que há princípios ativos distintos, a partir dos quais conclusões, sempre em diferentes demonstrações, são obtidas, depende de que haja e, pois, indica que há, a cada vez, um objeto diferente como causa eficiente, não formal.<sup>67</sup> É evidente que, por isso mesmo, princípios ativos distintos podem ter como razão distintiva do hábito só a razão de causa eficiente. O “conhecimento científico” (*scientia*) é causado pelo objeto, é, portanto, especificado pelo objeto e, assim, ganha distinção só pelo objeto.<sup>68</sup> Na linguagem *tomasiana*, deve-se dizer que pode haver, para Scotus, hábitos científicos diversos na medida em que se distinguem como “hábitos”, segundo o objeto – esse, diga-se, entendido, na razão scotista, preferencialmente como forma essencial ou termo sujeito específico, que, apreendido sob a razão própria na primeira proposição científica, pode causar o conhecimento pleno de si, num intelecto que lhe seja proporcionado.

Na terceira e última crítica à explanação tomasiana e ao contra-argumento em *Ord. prol. n. 79*, reafirma-se como consequência decisiva, no contexto de debate, que desse modo a necessidade da doutrina revelada sobrenaturalmente não pode sequer ser mantida. A necessidade dessa foi rejeitada pelos filósofos, em *Ord. prol. n. 8*, naquele que foi identificado como objetivo da segunda parte do terceiro argumento, parte essa que dependia do sucesso da primeira. Seja o quanto for possível estipular hábitos teóricos ou de conhecimento científico, mesmo além das três disciplinas anteriormente mencionadas, se essas concluem sobre o mesmo, então a sua necessidade não

<sup>66</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 81 (ed. Vat. I 49): “(...), quia si aliquam rationem causae distinctivae habeant ad habitus, non habent rationem nisi causae efficientis”.

<sup>67</sup> Adiante, no seu comentário, Lychetus retoma a discussão. Embora sob a crítica de que Tomás de Aquino não tem em mente que as formas distinguem na “razão do superior” e os hábitos na “razão do inferior”, mas que esses são meramente modos de distinção, o comentador mantém que essa (i) é a intenção do Doutor Angélico (baseia-se em *Summa theologiae* I-II q. 54 a. 2), (ii) que o modo da forma se dá, para Tomás de Aquino, “mais decisivamente” ou “mais freqüentemente” (*in plus*) do que o modo do hábito, e (iii) que Tomás de Aquino não pergunta sobre a distinção dos hábitos “segundo o modo”, mas “segundo a coisa”, a saber, de que maneira eles se distinguem. Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 4 (ed. L. Wadding 34): “Ad aliud de habitu, & forma, dicunt, quod non intendit aliqua distingui in ratione superioris, puta formae, & non distingui in ratione inferioris, puta habitus: sed intendit, quod habitus possunt distingui secundum modum distinctionis formarum, & secundum modum distinctionis proprium habitibus. Sed haec responsio non euacuat rationem Doctoris. Primo, quia Thomas non intendit, ut isti exponunt, ut patet prima 2. quaest. 54. art. 2. vide ibi. Secundo: quia modus formae in plus se habet, quam modus habitus, ut patet: & sic ratio Doctoris adhuc stat. Et ultra, non quaerit Thomas de distinctione habituum, secundum modum, sed secundum rem, scilicet quomodo isti habitus distinguuntur, &c.”.

<sup>68</sup> Id. *ibid.*, n. 3 (ed. L. Wadding 34): “Et Doctor hoc improbat subtiliter: quia si huiusmodi obiecta habent rationem aliquam distinguendi habitum, nullam aliam habere possunt, nisi effectivam: quia scientia causatur ab obiecto, & ex hoc specificatur ab illo: & sic accipit distinctionem ab illo: (...)”.

está garantida.<sup>69</sup> Se um hábito natural e o sobrenatural podem mostrar uma mesma conclusão, não está dado, com isso, que um deles é necessário a ponto de, de outro modo, não se poder obter o conhecimento que por meio dele se obtém e por meio do qual, presumivelmente, a potência cognitiva é aperfeiçoada.<sup>70</sup> Scotus, em *Lect. prol. n. 39* e *Ord. prol. n. 79*, já concluíra que, assim, obtendo-se uma de duas ciências de mesma conclusão, a outra já não é absolutamente necessária. Agora, reitera a consequência indesejada, após ter abandonado, por força teórica, a concepção tomasiana do hábito.<sup>71</sup>

### III.3 Níveis de discurso e cláusulas “modais” das premissas filosóficas

Qual é a função, no contexto da recusa ao argumento em *Ord. prol. n. 8*, da crítica de Scotus à noção de hábito científico segundo Tomás de Aquino? Ao que parece, é unicamente a de mostrar que a abordagem filosófica tomasiana sobre hábitos teóricos e o fundamento da sua distinção não ofereceria resposta satisfatória a um argumento como o terceiro do grupo de filósofos – que nega a possibilidade e, pois, a necessidade de um hábito teórico (ou prático) sobrenatural. Antes, a explanação tomasiana até mesmo poderia ser usada em favor da tese do grupo de filósofos: ela acentua a não-necessidade, embora não sirva, é claro, para mostrar a impossibilidade do hábito sobrenatural. A objeção de Scotus ao argumento em *Ord. prol. n. 8* não está diretamente vinculada ou não depende da rejeição do argumento com base em Tomás de Aquino. Pode-se bem fazer a pergunta por que Scotus dá tanta atenção e dedica tantas linhas para mostrar a má direção à qual a adoção da convicção tomasiana sobre hábitos teóricos poderia levar. Estava a exposição via Tomás de Aquino sendo efetivamente usada por um grupo de teólogos? Era notado, então, pelo grupo de filósofos o teor “averroísta” que o argumento portava? O espaço de crítica que Scotus dedica ao ponto chamou a atenção de expositores. Assim, Lychetus anota que “expositores de teologia”

<sup>69</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 81 (ed. Vat. I 49): “Praeterea, semper stat ratio quia quantumcumque possent poni habitus distincti cognitivi, tamen non salvatur necessitas eius, quasi alias cognitio sit impossibilis, ponendo possibilitatem alterius habitus undecumque distincti”.

<sup>70</sup> Pode-se supor, no máximo, que, da possibilidade de um outro hábito cognitivo, prova-se a possibilidade da sua necessidade. Como tal, nem a sua necessidade nem a sua não-necessidade pode ser estabelecida. Tampouco Scotus crê poder argumentar, por meios naturais, a favor da necessidade do hábito sobrenatural; cf. abaixo sob III.3.

<sup>71</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 42 (ed. Vat. XVI 18): “Item, adhuc est ratio contra eum: dicit enim quod de eisdem potest esse scientia naturalis et supernaturalis, – et argutum est quod habita una scientia de aliquibus, non est necesse haberet aliam de eisdem”.

afirmam que Tomás de Aquino não pretende que, pelo meio revelado, sejam conhecidas só aquelas verdades que são transmitidas em diversas ciências obtidas pelo gênio humano. Antes, admitiria o Doutor Angélico – como, com toda a obviedade, seria de se esperar – que há muitas outras verdades necessárias às quais o intelecto humano não pode chegar a não ser que receba a ajuda sobrenatural,<sup>72</sup> havendo, pois, clara diferença entre a “teologia filosófica” e a “teologia da Sagrada Escritura”.<sup>73</sup> O que Tomás de Aquino quer dizer, portanto, é que das mesmas coisas – ou: de “algumas” mesmas coisas – podem haver diversos hábitos, na medida em que a mesma conclusão pode ser considerada segundo meios diversos. Os expositores adicionariam ainda que, também posto que a mesma coisa pode ser conhecida por meio natural e meio teológico, a teologia, contudo, não se torna supérflua, numa possível ênfase na existência de verdades teológicas próprias.<sup>74</sup> Scotus, porém, quis sobretudo mostrar que não pode ser afirmado que “a mesma coisa pode ser considerada segundo meios diversos”, “por meio natural e teológico”, pois a

<sup>72</sup> Sabidamente, Tomás de Aquino assume que a revelação de Deus, sumamente em Cristo, é necessária para que as verdades teológicas próprias – inevidentes pelos termos – sejam conhecidas; a adoção das mesmas, pela pregação, tanto conta para si (historicamente) com o milagre ou sinal externo e a autoridade veraz quanto, de modo decisivo, com a luz da fé, que por sua vez significa o hábito da fé, infundido gratuitamente por Deus; cf., por exemplo, L. OEING-HANHOFF, *Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin*, in: *idem* (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München, Kösel, 1974, p. 115-123 (p. 97-124). Ademais, por qualquer metafísica do “ente enquanto ente”, ou melhor, por qualquer interpretação da analogia do ente e da metafísica da participação, em Tomás de Aquino, vale também que da primeira substância imaterial se pode conhecer só “em geral” ou “em comum”; cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysics*, in: N. KRETZMANN and E. STUMP (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 85-127.

<sup>73</sup> De modo resumido, a “metafísica”, “filosofia primeira” ou “teologia” dos filósofos (a de Aristóteles, em *Metafísica* VI), determina sobre o imaterial separado (as coisas divinas) *a posteriori*, pelos efeitos, tal como sobre os princípios reais do seu objeto de consideração científica, que é o “ente enquanto ente”, através do qual, pois, só é possível saber muito parcialmente *o que* as coisas divinas são em si mesmas. A “teologia” dos teólogos determina sobre o imaterial separado ou as coisas divinas *em si mesmas* ou *enquanto subsistem em si mesmas*, tal como sobre o objeto da ciência ou da doutrina construída a partir da Escritura, tratando do “ente enquanto ente” como o imaterial separado que, sendo às vezes “na matéria e no movimento”, mas não cabendo a esses por determinação, é “exigido para a manifestação do que é [de si] separado da matéria e do movimento”; cf. C. A. R. do NASCIMENTO, *Introdução à leitura do Comentário de Tomás de Aquino ao Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6: divisão e modo de proceder das ciências teóricas, in: Tomás de Aquino, op. cit., p. 44-45. Cf. também Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*, q. 5 a. 4 p. 128-138.

<sup>74</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 4 (ed. L. Wadding 34): “Sed aliqui expositores Theologiae dicunt quod Thomas non intendit, quod per medium reuelatum solum scientur ea, quae in aliis scientiis humanitus inuentis traduntur: imo multae aliae necessitates sunt, ad quas intellectus non potest aspicere, nisi supernaturaliter adiutus. Vult ergo dicere, quod de eisdem rebus possunt esse diuersae scientiae, secundum quod eadem res potest considerari secundum diuersa media. Et addunt, quod etiam posito, quod eadem res possit sciri per medium naturale, & Theologicum: tamen Theologia non superfluit, &c.”.

consideração científica de um objeto depende somente de o objeto ser conhecido sob razão própria. Dado, enfim, que Scotus e um comentador como Lychetus enfatizam que, mesmo sendo válida a ressalva tomasiana e de seus expositores, a explanação não é capaz de mostrar por que o teólogo teria de defender que há necessidade, absolutamente, de um conhecimento sobrenatural,<sup>75</sup> pode-se suspeitar que há, no scotismo, um entendimento do sobrenatural e da necessidade de revelação sobrenatural que mostra insatisfação com o relato tomasiano: sendo o sobre-natural *stricto sensu* o voluntário de um ente infinito, as verdades teológicas que manifestam a essência divina *ut haec* (ou, mais simplesmente, que manifestam a vontade divina às criaturas como posta na Bíblia), podem ser obtidas *somente* por luz sobrenatural.<sup>76</sup>

A exposição de Scotus mostra que se deve reler os argumentos dos filósofos segundo cláusulas “modais”<sup>77</sup> que revelam o seu excesso de pretensão e, portanto, a sua não-validade. Em *Ord.* prol. n. 82, reprova-se o terceiro argumento porque, mesmo admitindo que as ciências teóricas tratam “de todos os objetos teorizáveis” (*de omnibus speculabilibus*), em comum, elas não tratam “de tudo o que é conhecível sobre eles” (*ad omnia cognoscibilia de eis*), porque não tratam do que lhes é próprio (*quantum ad propria eorum*).<sup>78</sup> A alteração que isso provoca nas premissas e na conclusão da primeira parte do terceiro argumento é mais simples e mais radical do que a resposta via Tomás de Aquino causa ou causaria. A resposta via Tomás de Aquino admitiria a possibilidade de uma conclusão conhecível pelas disciplinas filosóficas ser conhecida pela luz sobrenatural. Mas, o preço a pagar por isso pode ser alto ao ponto de sugerir-se – e mais não precisa ser proposto – que nessas pressuposições as verdades teológicas (mesmo as “próprias”?) *poderiam* ser conhecidas por luz ou meio cognitivo não-sobrenatural.<sup>79</sup> Por isso mes-

<sup>75</sup> Id. *ibid.*: “Sed haec responsio non soluit, quia non concluditur necessitas simpliciter alicuius supernaturalis: vt patet intuenti”.

<sup>76</sup> Cf. R. H. PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração, in: *Dissertatio*, 10 (2005): 21, p. 7-59.

<sup>77</sup> Cf. R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo]; *idem*, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: o segundo argumento, op. cit., p. 48s.

<sup>78</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 82 (ed. Vat. 150): “Ideo ad argumentum respondeo quod in illis scientiis speculativis etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis, quia non quantum ad propria eorum, sicut patuit prius in tertia ratione contra primam opinionem (quaere supra g). Sobre o “conhecível” e o que é “próprio” às substâncias imateriais, em particular a Deus como “esta essência”, cf. ainda R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo]; R. CROSS, *Duns Scotus on God*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 249.

<sup>79</sup> Usadas as pressuposições num “averroísmo” fiel ao Averróis dos tratados autorais sobre “fé e razão” (cf. acima nota 58), pareceria haver ali, sim, a convicção de que até mesmo as perfeições divinas (tais

mo, revisar as pressuposições teóricas da exposição via Tomás de Aquino é tarefa filosófica para Scotus. Scotus, porém, colocando em perspectiva de modo estrito os conteúdos das proposições *teológicas* sobre Deus e as pessoas da Trindade, pode mostrar que, bem entendidos e comparados com as asserções *filosóficas* sobre Deus e as substâncias imateriais, os hábitos teóricos naturais *não podem comportar esses conteúdos ou essas propriedades particulares*<sup>80</sup> e *tampouco podem eles mostrar que, vistos em si, tais conteúdos são impossíveis e, portanto, falsos*. Como foi feito nos dois estudos anteriores,<sup>81</sup> o ajuste da “modalização” subjacente às premissas e à conclusão da primeira parte do terceiro argumento se faz agora devido: elas não podem ser regidas por um operador de possibilidade forte, como “pura e simplesmente” (*simpliciter*), mas só por um como “naturalmente” ou “segundo o alcance dos poderes cognitivos naturais como os conhecemos” (*naturaliter e secundum quid*). Assim tomadas, as proposições devem ser: (Premissa maior): *Naturaliter*, todo o ente, em si e em suas partes, é considerado nos hábitos teóricos do intelecto humano; (Premissa menor): *Naturaliter*, os hábitos teóricos do intelecto humano são a matemática, a física e a metafísica;<sup>82</sup> (Conclusão): *Naturaliter*, todo o ente, em si e em suas partes, é considerado nos hábitos da matemática, da física e da metafísica. Regidas por *simpliciter* ou “segundo toda possibilidade, em absoluto”, as premissas e, portanto, a conclusão são falsas.

Que Scotus põe em perspectiva, ao final da refutação, conteúdos de proposições teológicas sobre Deus e as pessoas da Trindade, supondo o que os *teólogos* especificam nas asserções sobre Deus e as substâncias imateriais,

---

como “vida”, “conhecimento” e “poder”) são racionalmente conhecíveis, a partir do mundo, como também a vontade de Deus para o ser humano; pertenceria a esse escopo filosófico, enfim, saber da existência de Deus, do sentido exato da “criação” e da “eternidade” do mundo, da ressurreição, etc. Sugerir-se-ia que, pela interpretação filosófica, esses tópicos teológicos poderiam receber uma abordagem tanto definitivamente esclarecedora quanto unificadora; cf. M. FAKHRY, Introduction, in: AVERROES, op. cit., p. 6s.; *idem*, *Averroes (Ibn Rushd) – His Life, Works, and Influence*, p. 74-96; M. VOLLMER, Nachwort, in: AVERROES, op. cit., p. 169s.

<sup>80</sup> Cf. F. Lychetus, Commentarius, op. cit., n. 3 (ed. L. Wadding 34): “Dicit Doctor quod licet in illis scientiis speculatiuis tractetur de omnibus speculabilibus, saltem in communi, non tamen tractatur de omnibus, quoad multa alia: puta quoad proprietates incomplexas primae substantiae”.

<sup>81</sup> Cf. a nota 77.

<sup>82</sup> Com isso Scotus está de acordo, de modo nada surpreendente, em *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, VI q. 1 n. 46 (ed. St. Bonaventure, OPh IV 19): “His visis, igitur ad quaestionem dicendum est quod scientia speculativa, cum triplici determinatione praedicta sumpta, sufficienter ab ARISTOTELE dividitur, et hoc primaria divisione, quae scilicet est immediate contenta sub diviso”. Cf. id. *ibid.*, n. 46-65 (ed. St. Bonaventure, OPh IV 19-25).

isso se percebe devido à remissão que é feita em *Ord.* prol. n. 82 ao terceiro argumento teológico principal contra a opinião dos filósofos, em *Ord.* prol. n. 40-48.<sup>83</sup> Enquanto o “conhecível sobre eles” (*cognoscibilia de eis*) parece se referir às substâncias imateriais como objetos teorizáveis, “o que é próprio deles” (*propria eorum*) – indicando em caráter de prova que nem tudo o que é conhecível dos objetos teorizáveis pode ser tomado como sendo inteiramente abrangido nos três hábitos de *Ord.* prol. n. 8 – aponta para “propriedades próprias” das substâncias imateriais que teólogos (e filósofos) “profissionais” podem conceber como descrições formais de conteúdos teológicos.<sup>84</sup> Para conhecê-las – e os filósofos crêem poder conhecê-las naturalmente ou entendem que o que podem conhecer naturalmente é tudo o que pode ser conhecido delas, motivo pelo qual negam a necessidade, para tanto, de um hábito sobrenatural –, Scotus *efetivamente mostrará* que não basta conhecê-las em comum ou sob propriedades gerais do “ente”, tal como, “nomeadas teologicamente”, filósofos e teólogos, cognitiva e faticamente *ex aequo*, as concebem (ou podem concebê-las).<sup>85</sup> Naturalmente, há, aqui, a atividade racional crítica do teólogo-filósofo em apontar “limites” ao conhecimento metafísico.<sup>86</sup> Por esse último, ainda que se conheça o que é comum ao material e ao imaterial, sensível e não-sensível, ou ainda divino e humano, atinge-se o conhecimento do imaterial *só* com base em propriedades comuns *do ente*.<sup>87</sup> Não se conhece, nem *a priori* nem *a posteriori*, o que é a essência mesma das entidades imateriais. Tampouco são elas conhecidas como o *objeto*, sob razão própria, do hábito científico respectivo – o princípio ou a causa efetiva única, pois, que revelaria a sua essência conhecível.

A exposição de Scotus em *Lect.* prol. n. 43 é, nesse ponto, mais clara. Scotus diz, ali, que os hábitos antes enumerados (em *Lect.* prol. n. 38) não tratam de todo inteligível, dado que não tratam de todos os “sujeitos” teori-

<sup>83</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 40-48 (ed. Vat. I 22-30).

<sup>84</sup> Cf. F. Lychetus, *Commentarius*, op. cit., n. 4 (ed. L. Wadding 34).

<sup>85</sup> Importantes discussões sobre esses tópicos podem ser encontradas em W. E. MANN, Duns Scotus, *Demonstration, and Doctrine*, in: *Faith and Philosophy*, 9 (1992), p. 436-462; *idem*, Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God, in: Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 238-262; R. H. PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, 19-20 (2004), p. 183-234.

<sup>86</sup> Cf. C. O. HUALLACHÁIN, On Recent Studies of the Opening Questions in Scotus's *Ordinatio*, in: *Franciscan Studies*, 15 (1955), p. 18-19.

<sup>87</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 40 (ed. Vat. XVI 17): “(...) quia in metaphysica non tractatur nisi de communibus passionibus entis. Unde in scientiis naturalibus non tractatur de omnibus quantum ad passiones proprias et communes”.

záveis segundo a sua “razão própria e quiddiativa”. Pensa-se certamente nos inteligíveis que são postos pela teologia, com as especificidades dos teólogos. Os hábitos teóricos naturais não tratam, por isso mesmo, das propriedades próprias deles (*de passionibus illorum propriis*) – mesmo os entes angélicos são citados, como exemplo de substâncias imateriais com essência singular.<sup>88</sup> A metafísica, particularmente, é vista, aqui, como uma ciência abstrata, mas que parte do real sensível. Isso está de acordo com Aristóteles, que não afirmou que a alma cognoscente, a partir do material, por abstração, chegue ao conhecimento dos conceitos próprios ao real não perceptível pelos sentidos. Por isso mesmo, Scotus pode asseverar: “*Ideo dico, sicut [Aristoteles] dixi, (...)*”.<sup>89</sup> O conteúdo de *Ord. prol. n. 82*, junto com *Lect. prol. n. 43*, revela mais sobre a natureza do terceiro argumento e da crítica que Scotus faz ao mesmo. Ao mencionar novamente, em *Lect. prol. n. 43*, a passagem de *Metafísica VI 1, 1025b3-1026a19*, Scotus joga a evidência do texto contra a leitura do mesmo pelo grupo de filósofos.<sup>90</sup> Contando, ainda, que nada dos “níveis de discurso” e das “cláusulas modais” do argumento em *Ord. prol. n. 8*,

<sup>88</sup> Id. *ibid.*, n. 43 (ed. Vat. XVI 18): “Ideo dico, sicut dixi, quod licet scientiae naturales, quae numerantur in VI *Metaphysicae*, sint de omnibus subiectis speculabilibus, non tamen de eis secundum rationem quidditativam eorum, nec per consequens de passionibus illorum propriis secundum rationem propriam et quidditativam istorum, sicut patet de angelis in metaphysica”.

<sup>89</sup> Cf. a nota anterior. Cf. também C. O. HUALLACHÁIN, On Recent Studies of the Opening Questions in Scotus’s *Ordinatio*, op. cit., p. 19. Conclusão patente e igualmente apoiada na interpretação dos textos aristotélicos pode ser lida em Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*, q. 6 a. 3-4 p. 158-169.

<sup>90</sup> Algo semelhante pode ser dito de *Metaphysica VI 1, 1026a21-23 e I 2, 982a8-10*: cf. *Ordinatio prol. p. 1 q. un. n. 40* (ed. Vat. I 23): “VI *Metaphysicae*: cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, quia circa nobilissimum genus; igitur cognitio eorum quae sunt propria eis est maxime nobilis et necessaria, nam illa propria eis sunt perfectiora cognoscibilia quam illa in quibus conveniunt cum sensibilibus. Sed illa propria non possumus cognoscere ex puris naturalibus tantum. Primo, quia si in aliqua scientia modo possibili inveniri traderentur talia propria, hoc esset in metaphysica; sed ipsa non est possibilis a nobis naturaliter haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum, ut patet. Et hoc est quod dicit Philosophus I *Metaphysicae*, quod oportet sapientem omnia cognoscere aequaliter, et non in particulari; et subdit: “Qui enim novit universalia, novit aequaliter omnia subiecta”. ‘Sapientem’ vocat ibi metaphysicam, sicut metaphysicam vocat ibi ‘sapientiam’”. Cf. ainda *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, VI q. 1 n. 50-51 (ed. St. Bonaventure, OPh IV 21): “[50] Sed haec ratio videtur deficere: tum quia scientia de diviso aequaliter videtur se habere ad utrumque dividens, igitur si est de uno sub propria ratione, et de altero; tum quia falsum supponitur quod metaphysica est de substantia primo, quod non est verum, sed tantummodo in quantum ens. Et sic accidit considerationi quid perfectius participet rationem substantiae. [51] Ideo est alia ratio quare substantia separata ad metaphysicum pertinet, secundum quod ARISTOTELES ponit in littera [*Metaphysica VI 1, 1026a16-18*] ipsam pertinere; quia, videlicet, etsi habeat proprias passiones sibi primo inhaerentes, non tamen nobis scibiles via sensus. Sed sic sunt solae passiones entis de ipsa notae. Unde verum est quod ipsa est subiectum secundae scientiae speculativae, possibilis intellectui cognoscenti ipsam sub propria ratione, sed non nobis”.

como interpretado neste estudo, pode ser encontrado no Filósofo, conclui-se que o grupo “averroísta” mal-interpreta o texto da autoridade e, por conseguinte, não cumpre um programa filosófico fiel a Aristóteles.

Em se confirmando essa interpretação, independentemente de como Scotus mostra por que os hábitos citados não podem conhecer o próprio das substâncias imateriais, como a teologia o alega, já é mostrado que o argumento de *Ord. prol. n. 8*, tendo o seu sentido “averroísta” delimitado, não pode ser fundado em Aristóteles. As razões pelas quais Scotus nega filosoficamente a possibilidade do conhecimento natural do próprio às substâncias separadas, das quais, pela teologia revelada, julga poder falar, partilhando do que os teólogos assumem ser a estrutura conceitual da teologia, tornando impossível a equiparação dos dois discursos e que o filósofo se pronuncie *como filósofo* a favor ou contra a verdade desses conteúdos, são detalhadas em *Ord. prol. n. 40-48*. Ela tanto vale como complemento à refutação filosófica do terceiro argumento quanto tem validade geral, nas refutações dos quatro argumentos do grupo de filósofos, no que tange a possível equiparação dos conteúdos da teologia filosófica com a teologia revelada e, pois, a eventual acusação de não-necessidade do hábito sobrenatural.<sup>91</sup> Isso foi abordado em detalhado estudo sobre a passagem aludida<sup>92</sup> e não será repetido aqui.

\*\*\*

Partindo da primeira estratégia, e no âmbito do terceiro argumento dos filósofos, tiro conclusões sobre a controvérsia esquematizada e o “anti-averroísmo” de Scotus, retirando as aspas:<sup>93</sup> (i) o grupo de filósofos faz de passagens aristotélicas uma dada posição desabonadora sobre verdades do pensamento teológico cristão (questão principal). Para Scotus, tal apropriação não constitui o pensamento de Aristóteles; quanto ao conteúdo, pois, é uma construção classificável como aristotelismo *heterodoxo*. (ii) No caso do terceiro argumento, tal aristotelismo heterodoxo significaria, no máximo, um

<sup>91</sup> A título de exemplo, o scotista Pedro de Áquila, *Quaestiones in 4 libros sententiarum*, prologus in corp. (Speyer 1480, unveränderter Nachdruck Frankfurt 1967), introduz, no que corresponde à parte abordada, o conteúdo de *Ord. prol. n. 40-47* diretamente como resposta.

<sup>92</sup> Cf. R. H. PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, op. cit., p. 183-234.

<sup>93</sup> Utilizo, aqui, material já apresentado em R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo], Seção V, e *idem*, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: o segundo argumento, op. cit., Conclusão.



desenvolvimento indireto de aspectos do pensamento de Averróis - a leitura radical da suficiência do três hábitos teóricos aristotélicos (movimento do grupo de filósofos), aliada à aparente convicção de que há equiparação entre verdade teológica e verdade filosófica, acaba por se ligar ao tema averroísta clássico da suficiência natural do intelecto para atingir a própria perfeição. Assim, tal aristotelismo heterodoxo segue sendo um tipo de averroísmo, novamente no sentido geral de insistir no uso de Aristóteles contra afirmações da teologia cristã, em que o *averroísmo*, para Scotus, não representa o pensamento de Aristóteles. (iii) Se tal averroísmo é uma interpretação errada e um mal-uso de premissas aristotélicas *lato sensu* (verdadeiras), forçando conclusões contra as intenções de Aristóteles, o averroísmo é má história da filosofia e má filosofia. (iv) Scotus rejeita filosoficamente o terceiro argumento dos filósofos como um exemplo do que o averroísmo pode ser: ele pode ser má filosofia como tal, e as suas premissas podem ser racionalmente falsificadas. Nesse sentido, o anti-averroísmo de Scotus é uma controvérsia legítima filosofia *versus* filosofia, decidível dentro do domínio da avaliação racional somente, à qual o grupo de teólogos deveria prestar atenção, posto que a contraprova que parece ter sido proposta por ele (*Ord. prol. n. 79*) se mostra falha. (v) Segue valendo, sobretudo pela interpretação proposta das cláusulas modais das premissas do terceiro argumento, que o grupo de filósofos é caracterizado pela tendência de manter proposições filosóficas por um procedimento de prova - seja válido ou inválido - e *então*, com base nesse procedimento, por sentir-se compelido a *negar* proposições teológicas relacionadas com os mesmos tópicos. Tais filósofos expressam, assim, um tipo de “racionalismo” inspirado em Averróis, que deveria implicar a negação do “sobrenatural”.<sup>94</sup> Nesses termos, ao menos em intenção, parecem manter filosoficamente, no terceiro argumento, que “Hábitos naturais que, em absoluto, bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico tornam desnecessário qualquer outro hábito teórico”; “Em absoluto, os hábitos teóricos naturais da matemática, física e metafísica bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico”; “Logo, em absoluto, os hábitos naturais da matemática, física e da metafísica tornam qualquer outro hábito teórico, como um sobrenatural, desnecessá-

---

<sup>94</sup> A teologia de Averróis mostra certa ambiguidade sobre o assunto: cf. M. ALONSO, *Teologia de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, p. 102-105. Cf. também O. LEAMAN, *Is Averroes an Averroist?*, in: F. NIEWÖHNER und L. STURLESE (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 19-22, e a nota 58, acima.

rio”. Ratifica-se, assim, que a tendência argumentativa<sup>95</sup> do tipo “Eu sei que *P* com evidência; portanto, eu julgo que *Q*, que não é evidente para mim, é falsa” é filosoficamente equivocada. Propõe-se uma correção desse “racionalismo”.<sup>96</sup> (vi) De acordo com os elementos da primeira estratégia, verificados na discussão sobre o terceiro argumento, Scotus é filosoficamente um anti-averroísta, tal como o averroísmo foi representado *por um grupo de filósofos* – em momento algum isso significa o mesmo que posicionar-se contra *Averróis*. Conclui-se que, dos temas tradicionais ligados ao averroísmo, nos termos teóricos e historiográficos delineados, três são de visível interesse: o tópico da autonomia da filosofia; a relação entre filosofia e crenças religiosas; a abordagem racional da felicidade nesta vida (no sentido de aperfeiçoamento do intelecto teórico e do intelecto prático) – em que todos esses três pontos são particularmente importantes para Sigério de Brabante e Boécio da Dácia.<sup>97</sup>

(vii) Aplica-se, a partir da exposição do terceiro argumento, a mesma palavra de Scotus acerca do problema da “dupla verdade”<sup>98</sup> – apenas com o adendo de que, se há fortes indícios para a idéia de que o grupo de filósofos concebe, ao final, que “verdade teológica” e “verdade filosófica” devem ser equiparadas, a duplicidade resultante só poderá ser, com efeito, aquela da

<sup>95</sup> Cf., por exemplo, 'A. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, Vrin, 1998, p. 123s.

<sup>96</sup> No Prólogo da *Ordinatio*, o grupo de filósofos não identifica para si nenhum tipo de abordagem “fideísta” às aparentes contradições entre razão e fé; cf. sobre isso O. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 170-174. Por outro lado, o modo como os filósofos conduzem o terceiro argumento, rebatendo o posicionamento do grupo de teólogos, talvez exemplifique um averroísmo *denunciando*, em “sede noética”, que, ao final, “pela fé sustenta-se convictamente o contrário daquilo que pela razão se conclui com caráter de necessidade”; cf. M. S. de CARVALHO, Apresentação, in: São Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, edição bilingue, tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico e índice onomástico por M. S. de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1999, p. 24 (p. 9-42). Ora, para os averroístas, como bem notou Tomás de Aquino, a fé, no que concerne à racionalidade, seria então respectiva ao “falso impossível”; cf. São Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, edição bilingue, tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico e índice onomástico por M. S. de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1999, §§ 118-119, p. 160-163 (p. 43-192).

<sup>97</sup> Cf. J. F. WIPPEL, Siger of Brabant (c. 1240–c. 1284), in: E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York, Routledge, 1998, Vol. 8, p. 764-766; S. EBBESEN, Averroism, in: E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York, Routledge, 1998, Vol. 1, p. 597. Cf. O. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, p. 163-178; H. WELLS, Zu einer Theorie der doppelten Wahrheit in dem ‘Tractatus de aeternitate mundi’ des Boethius von Dacien, in: F. NIEWÖHNER und L. STURLESE (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 87-90. 95-97.

<sup>98</sup> Cf. R. H. PICH, Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo], Seção V; *idem*, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: o segundo argumento, op. cit., p. 58s.

contradição, isto é, a de uma verdade teológica e uma verdade filosófica enquanto são os termos mutuamente excludentes de uma contradição.<sup>99</sup> *In via Scoti*, no entanto, poder-se-ia admitir que a proposição “Matemática, física e metafísica bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico *naturalmente*” vale como uma *verdade* racional, asserida tanto pelo filósofo quanto pelo teólogo versado nas disciplinas filosóficas. Ela, porém, não expressa tudo sobre a felicidade teórica que compete à natureza humana. Daí que a uma *verdade* da fé – como, por exemplo, “A visão de Deus basta para aperfeiçoar o intelecto teórico” – pertence não só um juízo assertórico da parte do teólogo, mas uma asserção *simpliciter*, em que “*simpliciter*” significa “absolutamente”, “mais elevado”, “perfeitíssimo” ou “em caráter último”. Daí poder-se dizer que “A visão de Deus basta para aperfeiçoar o intelecto teórico *absolutamente*”.

(viii) Ademais, supondo o entendimento já trazido da “teoria da dupla verdade”, segue valendo que o ponto decisivo não é simplesmente negar tal teoria. Antes, o ponto consiste em afirmar que se trata, ali, de um pseudo-problema, dado que nenhuma verdade dupla relevante pode ser formada.<sup>100</sup> A acusação de “pseudo-problema” à dita teoria tem fundamento na concepção de que nenhuma proposição filosófica *legítima* – como “Matemática, física e metafísica bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico *naturalmente*”; convém ter em mente que proposições filosóficas que negam conteúdos revelados sobrenaturais *não são* legítimas, visto que são inevidentes, como, por exemplo, (A”) “A perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias inspiradas sobrenaturalmente ao ser humano são desnecessárias”, ou ainda, supondo uma disjunção comparável àquela apresentada na Introdução,<sup>101</sup> (B”) “Um hábito teórico sobrenatural para aperfeiçoar o intelecto humano é desnecessário” – pode acarretar a *falsidade* de uma proposição teológica como, por exemplo, “A visão de Deus basta para aperfeiçoar o intelecto teórico *absolutamente*”. E se continua de pé a tese de que muito menos pode uma proposição filosófica legítima acarretar a *verdade* de uma proposição teológica estrita, acentua-se, agora, que meio demonstrativo nenhum que não seja algo que parte da apreensão do objeto da teologia sob a sua razão própria pode fazer

---

<sup>99</sup> Cf. a Introdução, acima.

<sup>100</sup> Remeto-me *substancialmente* ao que foi explanado em R. H. PICH, Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach [no prelo], Seção IV.

<sup>101</sup> Valesse, portanto, para o terceiro argumento a disjunção (B) “Um hábito teórico sobrenatural para aperfeiçoar o intelecto humano é necessário ou Um hábito teórico sobrenatural para aperfeiçoar o intelecto humano não é necessário”.

chegar a proposições teológicas estritas (como conclusões). Afinal, o conhecimento dessas proposições teológicas é, *por definição*, originado sobrenaturalmente e informa – ou: presume-se que informaria, também numa situação cognitiva ideal – acerca de um ente sobrenatural, uno em substância e trino em pessoas divinas, essencialmente necessário, causativo e ordenador *ad extra* de modo livre e contingente, bem como infinito quanto ao *modus entis*, tal como os teólogos cristãos insistem em dizer, nas suas descrições formais ímpares.<sup>102</sup> Mostrou-se assim que, na concepção de Scotus, para o teólogo ou o filósofo querer atingir demonstrativamente, pela luz da razão natural, verdades sobre Deus no que concerne à sua essência singular e propriedades próprias significa ir além do dever epistêmico que acompanha os praticantes da boa filosofia. Verdades filosóficas e teológicas podem ser *diferentes* e assim *permanecer*. Mas, pode-se insistir, se a verdade filosófica é racionalmente evidente, a ela a verdade teológica é apenas, mas significativamente, uma *adição* – tal como adiciona-se *visio Dei ut haec essentia* ao *habitus speculativus mathematicae, physicae et metaphysicae pro statu isto*. Isso parece bastante verossímil, pois qualquer um pode formar validamente e aceitar uma conjunção não-contraditória de verdades, como a seguinte: “Os hábitos teóricos da matemática, física e metafísica ou teologia natural aperfeiçoam o intelecto teórico” (*secundum quid*) e “O hábito teórico da teologia ou a teologia revelada aperfeiçoam o intelecto teórico” (*simpliciter*).

E-mail: rhpich@pucrs.br

Recebido: 07/2008

Aprovado: 11/2008

---

<sup>102</sup> Como em R. H. PICH, O anti-averroísmo de Duns Scotus no Prólogo da *Ordinatio*: o segundo argumento, op. cit., p. 59, nota 127, entendo que, para Scotus, o teólogo versado nas disciplinas filosóficas manteria que, nos casos relevantes, “os filósofos mal-interpretaram alguma informação obtida por meios naturais”, ao invés de manter que “não houve como detectar qualquer erro na derivação da tese filosófica, de maneira que o único modo de sair do impasse consistiu na rejeição da tese segundo a autoridade da fé (como fez Sigério)”. Nesse sentido, creio que nenhuma proposição teológica *legítima* – como “A visão de Deus basta para aperfeiçoar o intelecto teórico *absolutamente*” – pode acarretar a falsidade de uma proposição filosófica *legítima* como “Matemática, física e metafísica bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico *naturalmente*”. Mas, com base num argumento de compatibilidade, ela pode acarretar ou confirmar uma verdade filosófica. Penso que essa tese sobre a racionalidade da fé cristã, isto é, que ela aceita tudo o que é racionalmente evidente e adiciona a isso o que é revelado sobrenaturalmente, de modo que não pode haver qualquer contradição entre filosofia legítima (razão) e teologia (fé), é coerente com o pensamento de Scotus, na Primeira Parte do Prólogo à *Ordinatio* e nas suas demais obras.