

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO SOARES LEITE

**O ESTATUTO TRANSCENDENTE DAS
PERFECTIONES SIMPLICITER
NA METAFÍSICA DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Porto Alegre

2013

THIAGO SOARES LEITE

**O ESTATUTO TRANSCENDENTE DAS
PERFECTIONES SIMPLICITER
NA METAFÍSICA DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial e último para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

ORIENTADOR:
PROF. DR. ROBERTO H. PICH

Porto Alegre

2013

THIAGO SOARES LEITE

**O ESTATUTO TRANSCENDENTE DAS
PERFECTIONES SIMPLICITER
NA METAFÍSICA DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Tese apresentada à Coordenação do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial e último para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 03 de abril de 2013.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. ROBERTO H. PICH – PUCRS

PROF. DR. LUÍS EVANDRO HINRICHSEN – PUCRS

PROF. DR. ALFREDO S. CULLETON – UNISINOS

PROF. DR. JUVENAL SAVIAN FILHO – UNIFESP

PROF. DR. LUIS ALBERTO DE BONI - UP

À Juliana Maisonnette, amor de muitas vidas.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, mais do que um mestre, um amigo.

Ao Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, pelo exemplo de dedicação ao mundo acadêmico.

Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann (*in memoriam*), pela amizade dedicada.

À Prof.^a Dr.^a. Nelci do Nascimento Gonçalves, eterno exemplo no estudo da Filosofia.

À Luciana Rohden da Silva, amiga para toda vida.

Aos amigos Fabricio Pontin e Tatiana Vargas Maia, pelo apoio incondicional.

À Márcia do Nascimento Gonçalves, ainda compositora da trilha sonora de minha alma.

À equipe do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, por todo o apoio dado ao longo desses anos.

À Juliana Lira Sampaio, cuja importância não pode ser descrita por λόγος algum.

A Andrei Pedro Vanin, a Antônio Fagherazzi Júnior, a Douglas Alberti Schaitel, a Fernando Matheus Falkoski, a Taís Regina Chiodelli e a Tiago Fernando Soares De Oliveira, graduandos em Filosofia – Licenciatura/UFFS – *Campus Erechim*, pelas constantes discussões metafísicas.

À Susiane Kreibich, por ter contribuído com a revisão da presente tese.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo financiamento da maior parte desta pesquisa.

Por fim, a R.K., que motivou este trabalho.

“Numquam pluralitas est ponenda sine necessitate”

João Duns Scotus. *Tractatus de primo principio*, c. 2, n. 21.

RESUMO

A presente tese de doutoramento tem por finalidade defender o estatuto transcendente das perfeições puras. A fim de confirmarmos nossa hipótese, o presente trabalho adota o seguinte percurso: na Introdução, apresentamos os principais elementos da metafísica pré-scotista que mais influenciaram o sistema do *Doctor Subtilis*. Três são os passos dados: a concepção de ciência e a de metafísica da substância apresentadas por Aristóteles; a discussão acerca do objeto de estudo da filosofia primeira ocorrida entre os árabes medievais, em especial, nas filosofias de Avicena e Averróis; os conceitos de ente e de ordem essencial em Henrique de Gand. De posse desses elementos, o capítulo primeiro contextualiza a concepção scotista de metafísica. Aborda-se os seguintes temas: o conceito e o objeto da metafísica de acordo com Duns Scotus; o conceito “ente” como primeiro objeto do intelecto humano; a univocidade do termo “ente”; o assim denominado “segundo começo da metafísica”. Visto ser o ente a primeira classe das noções transcendentais, a metafísica scotista se configura não apenas como ontologia, mas também como ciência dos transcendentais. Nesse sentido, torna-se necessário explicitar a noção de transcendente proposta por Duns Scotus, bem como abordar as demais classes de transcendentais, a saber: os atributos coextensíveis com o ente, os atributos disjuntivos e as perfeições puras. Levar a cabo essa tarefa constitui-se no objetivo de nosso segundo capítulo. Até onde se conhece, o *De primo principio* é o primeiro tratado absolutamente filosófico dedicado a provar a existência de Deus escrito por um filósofo latino medieval. Por conseguinte, essa é a obra de análise mais detida no cerne de nossa tese e que se constitui no terceiro capítulo do presente trabalho. Por fim, nosso quarto e último capítulo apresenta duas vias a favor do estatuto transcendente das perfeições puras.

Palavras-chave: Perfeições Puras. Metafísica. João Duns Scotus. *Transcendens*.

ABSTRACT

This PhD thesis aims to defend the transcendent status of pure perfections. In order to confirm our hypothesis, this study adopts the following route: in the introduction, we present the main elements of metaphysics before Duns Scotus that most influenced the *Doctor Subtilis's* system. There are three steps: the conception of science and metaphysics of substance put forward by Aristotle; the discussion about the object of study of first philosophy between the medieval Arabs, in particular, in the philosophies of Avicenna and Averroes; the concepts of being and essential order on Henry of Ghent. Holding these elements in mind, the first chapter contextualizes the scotistic conception of metaphysics. It deals with the following themes: the concept and the object of metaphysics according to Duns Scotus; the concept of being as the first object of human intellect; the univocity of being; the so called "second beginning of metaphysics". Since being is the first class of transcendent notions, scotistic metaphysics is configured not only as ontology, but also as a transcendent science. In this sense, it is necessary to clarify the concept of transcendent proposed by Duns Scotus, as well as dealing with transcendent classes too, namely: the coextensive attributes, the disjunctive attributes and the pure perfections. To carry out this task is the goal of our second chapter. As far as is known, the *De primo principio* is the first philosophical treatise entirely dedicated to prove the existence of God written by a Medieval Latin philosopher. Therefore, we center our discussion in this work which is the aim of the third chapter of the present study. Finally, our fourth and last chapter presents two ways in favor of the transcendent status of pure perfections.

Key-words: Pure Perfections. Metaphysics. John Duns Scotus. *Transcendens*.

RIASSUNTO

Questa tesi si propone di difendere lo stato trascendente delle perfezioni pure. Al fine di confermare la nostra ipotesi, questo studio adotta il seguente percorso: nell'introduzione, vi presentiamo i principali elementi della metafisica prima di Duns Scoto che più influenzò il sistema del *Doctor Subtilis*. Ci sono tre passaggi: la concezione della scienza e della metafisica della sostanza messo avanti da Aristotele; la discussione circa l'oggetto di studio di filosofia prima tra gli arabi medievali, in particolare, le filosofie di Avicenna e di Averroè; i concetti di ordine essenziale ed ente su Henri di Gand. Possesso di questi elementi, il capitolo primo contestualizza la concezione metafisica scotista. Affronta i seguenti temi: il concetto e l'oggetto della metafisica secondo Duns Scoto; il concetto di ente come l'oggetto primo dell'intelletto umano; l'univocità del ente; il cosiddetto "secondo inizio della metafisica". Dal momento che ente è la prima classe di nozioni trascendente, la metafisica scotista è configurata non soltanto come ontologia, ma anche come una scienza trascendente. In questo senso, è necessario chiarire il concetto di trascendente proposta da Duns Scoto, come trattare con le classi trascendente troppo, vale a dire: gli attributi coestensivi, gli attributi disgiuntivi e le perfezioni pure. Svolgere questo compito è l'obiettivo del nostro secondo capitolo. Come è noto, il *De primo principio* è il primo trattato filosofico interamente dedicato a dimostrare l'esistenza di Dio, scritto da un filosofo latino medievale. Pertanto, noi centramo la nostra discussione in quest'opera che è l'obiettivo del terzo capitolo di questo studio. Infine, il nostro quarto e ultimo capitolo presenta due vie a favore di stato trascendente delle perfezioni pure.

Parole chiave: Perfezioni Pure. Metafisica. Giovanni Duns Scoto. *Transcendens*.

LISTA DE ABREVIÇÕES

João Duns Scotus

De primo – *Tractatus de primo principio*

Lect. - *Lectura*

Ord. – *Ordinatio*

Oxon. – *Commentaria Oxoniensia*

Quaest. In Metaph. – *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*

Quodl. – *Quaestiones quodlibetales*

Rep. Par. – *Reportatio Parisiensis*

Agostinho de Hipona

De trin. – *De trinitate*

Alberto Magno

Metaph. – *In Metaphysicam expositio*

Anselmo de Cantuária

Monol. – *Monologion*

Prosl. – *Proslogion*

Aristóteles

AA – *Analytica anteriora*

AP – *Analytica posteriora*

EN – *Ethica nicomachea*

GA – *De generatione animalium*

GC – *De generatione et corruptione*

Metaph. – *Metaphysica*

Phys. - *Physica*

Averróis

Com. Metaph. – *Ibn Rushd's Metaphysics*

Avicena

Metaph. – *Liber de philosophia prima: sive, scientia divina*

OR – *A origem e o retorno*

Boaventura de Bagnoregio

Itiner. – *Itinerarium mentis in Deum*

Henrique de Gand

Summa – *Summa quaestionum ordinarium*

Quodl. – *Quodlibet*

Severino Boécio

In cat. - *In Categorias Aristotelis*

Tomás de Aquino:

In Metaph. – *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*

ST – *Summa theologiae*

Sumário

Introdução – A metafísica pré-scotista.....	14
§ 1. Aristóteles e a metafísica como ousiologia.....	16
§ 2. Avicena e Averróis: a discussão acerca do sujeito da metafísica entre os árabes.....	22
α) Avicena.....	22
β) Averróis.....	26
§ 3. Henrique de Gand: ordo essentialis e o conceito de ens.....	31
Capítulo 1 – A metafísica scotista.....	38
§ 4. Duns Scotus e a metafísica como ontologia.....	38
§ 5. O conceito “ente” como objeto primeiro do intelecto humano.....	45
§ 6. A univocidade do conceito “ente”.....	52
§ 7. O “segundo começo da metafísica”.....	57
Capítulo 2 – A teoria dos transcendentia.....	60
§ 8. A noção de transcendens.....	60
§ 9. Passiones entis simpliciter convertibiles.....	62
α) Felipe o Chanceler e o surgimento da teoria dos transcendentia.....	63
β) Alexandre de Hales e a recepção franciscana.....	64
γ) Tomás de Aquino.....	66
δ) Duns Scotus.....	67
§ 10. Passiones disiunctae entis.....	68
§ 11. Perfectiones simpliciter.....	71
Capítulo 3: O Tractatus de primo principio.....	77
§ 12. Ordem essencial e conclusões fundamentais.....	78
§ 13. De primo principio, an sit.....	86
§ 14. De primo principio, quid sit.....	93
α) Simplicidade.....	94
β) Inteligência e vontade.....	96
γ) Infinitude.....	104
Capítulo 4: O estatuto transcendente das perfectiones simpliciter.....	118
§ 15. Primeira via: a dupla primazia do conceito “ente”.....	118
§ 16. Segunda via: compossibilidade com o modo de ser da infinitude.....	123
α) Anselmo de Cantuária.....	123
β) Duns Scotus.....	126

Conclusão.....	133
Referências Bibliográficas.....	144
1) Obras de Duns Scotus.....	144
2) Demais Fontes.....	145
3) Demais Autores.....	146

Introdução – A metafísica pré-scotista

O presente trabalho tem por tema o que podemos denominar de estatuto transcendente das perfeições puras (*perfectiones simpliciter*) na metafísica elaborada por João Duns Scotus (1265/66 – 1308). Dito de outra maneira, investigaremos se as perfeições puras podem de fato ser contadas como uma classe de transcendentais. O presente tema constitui-se como objeto de interesse, pois parece não haver consenso quanto à transcendência das perfeições puras entre os comentadores da filosofia scotista. Com efeito, Allan B. Wolter considera, em sua obra *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*¹, as perfeições puras como transcendentais. Joseph Seifert assume posição semelhante². Contudo, outros comentadores, tais quais Gérard Sondag³ e Antonie Vos⁴, ao tratarem das noções transcendentais, restringem suas análises apenas aos atributos conversíveis com “ente”, a saber: os atributos coextensivos e os disjuntivos.

Nossa hipótese de trabalho será a seguinte: se as perfeições puras não possuírem estatuto transcendente na metafísica scotista, a prova acerca da existência de Deus apresentada no *Tractatus de primo principio* não se sustenta. Com efeito, logo no início do *De primo principio*, Duns Scotus afirma que “quamvis entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio fecundiori primo prosequar isto modo”⁵. Não obstante a noção de ordem essencial não encontrar uma

¹ WOLTER, A.B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova Iorque: The Franciscan Institute, 1946. Registramos aqui que o presente trabalho é extremamente devedor dos ainda atuais resultados alcançados por Wolter nessa sua obra. Cf. VOS, A. *The philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006, p. 288, nota 53: “[...] Wolter’s *The transcendentals*, a pioneering work and still a principal study”.

² Cf. SEIFERT, J. “A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudaimonística do amor segundo Duns Scotus”. *Veritas*, v. 50/199 (2005), pp. 51-84. Seifert chega a afirmar que as *perfectiones simpliciter* seriam o núcleo próprio da teoria dos transcendentais de Duns Scotus. Cf. SEIFERT. 2005, p. 74.

³ SONDAG, G. *Duns Scot*. Paris: Vrin, 2005.

⁴ VOS, A. *op. cit.*

⁵ DUNS Scotus. *De primo*, c. 1, n. 2. Seguiremos neste trabalho o texto latino estabelecido por Wolfgang Kluxen em JOHANNES Duns Scotus. *Abhandlung über das erste Prinzip*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1994. Para as demais edições do *De primo principio* consultadas, vejam-se as “Referências Bibliográficas” ao término deste trabalho. Registramos que também tivemos acesso à tradução e aos comentários ao texto realizados por Luis Alberto De Boni e que ainda não se encontram editados.

definição precisa na obra de Scotus⁶, ela encontra fundamento nos atributos disjuntivos do ente (*passiones disiunctae entis*)⁷.

Ora, conhecer realmente algo significa ser capaz de dizer desse algo 1) se ele é e 2) o *que* ele é. Com os atributos disjuntivos do ente, Duns Scotus pode, no capítulo terceiro do *De primo principio*, afirmar que Deus é, ou seja, que Deus existe. Contudo, só poderá dizer o *que* esse primeiro princípio é no capítulo quarto, através das perfeições puras. E isso somente será possível se elas forem realmente transcendentas. Nesse sentido, o problema por nós investigado é o concernente à validade da prova apresentada no referido tratado.

A fim de confirmarmos nossa hipótese, o presente trabalho adotará o seguinte percurso: nesta Introdução, apresentaremos os principais elementos da metafísica pré-scotista que mais influenciaram o sistema do *Doctor Subtilis*. Três serão os passos a serem dados: a concepção de ciência e a de metafísica da substância apresentadas por Aristóteles; a discussão acerca do objeto de estudo da filosofia primeira ocorrida entre os árabes medievais, em especial, nas filosofias de Avicena e Averróis; os conceitos de ente e de ordem essencial em Henrique de Gand.

De posse desses elementos, o capítulo primeiro contextualizará a concepção scotista de metafísica. Abordar-se-ão os seguintes temas: o conceito e o objeto da metafísica de acordo com Duns Scotus; o conceito “ente” como primeiro objeto do intelecto humano; a univocidade do termo “ente”; o assim denominado “segundo começo da metafísica”.

Visto ser o ente a primeira classe das noções transcendentas, a metafísica scotista se configura não apenas como ontologia, mas também como ciência dos transcendentas. Nesse sentido, torna-se necessário explicitar a noção de transcendente proposta por Duns Scotus, bem como abordar as demais classes de transcendentas, a saber: os atributos coextensíveis com o ente, os atributos disjuntivos e as perfeições puras. Levar a cabo essa tarefa constitui-se no objetivo de nosso segundo capítulo⁸.

⁶ Cf. DUNS Scotus. *De primo*, c. 1, n. 4: “Ordo essentialis videtur primaria divisione dividi, sicut aequivocum in aequivocata, in ordinem eminentiae et in ordinem dependentiae”.

⁷ Cf. WOLTER. *Commentary*. In: DUNS Scotus. *A treatise on God as first principle*, p. 164: “Between the extremes of such disjunctive attributes, in a word, an essential order [...] obtains, whereas between the various attributes of being themselves, as Scotus observes, ‘it is not easy to discern any order’ [...]”.

⁸ Ao alocarmos as perfeições puras no grupo dos termos transcendentas não estaríamos pressupondo no princípio aquilo que esperamos concluir, a saber, o estatuto transcendente das perfeições puras? De maneira alguma! Nosso objetivo no segundo capítulo deste trabalho é

Até onde se conhece, o *De primo principio* é o primeiro tratado absolutamente filosófico dedicado a provar a existência de Deus escrito por um filósofo latino medieval⁹. Por conseguinte, essa será a obra de análise¹⁰ mais detida no cerne de nossa tese e que se constitui no terceiro capítulo do presente trabalho.

Por fim, nosso quarto e último capítulo apresentará duas vias de argumentação a favor do estatuto transcendente das perfeições puras.

§ 1. Aristóteles e a metafísica como ousiologia

“Ciência” (ἐπιστήμη) é um conhecimento estrito, de caráter proposicional, fundamentado por premissas anteriores, mais universais e mais conhecidas¹¹. Mas, a ciência tem de possuir um sujeito unívoco¹². Caso contrário, não teríamos ciência, mas um conhecimento ao modo dos sofistas¹³.

Com efeito, mediante o texto da obra *Analíticos Posteriores*, a ciência é caracterizada por dois traços fundamentais, a saber: causalidade e necessidade. Não obstante, esses dois traços não se referem à mesma instância. Por “causalidade”, Aristóteles tem em mente o conhecimento da causa, ao passo que, por “necessidade”, o caráter necessário que deve ter o sujeito de uma ciência.

É digno de menção que o estudo da noção de causalidade esteja ausente dos *Analíticos Posteriores*. Contudo, faça-se notar, o Filósofo reservara lugar de destaque a essa noção em duas de suas grandes obras, a saber: em *Física II* e em *Metafísica I*¹⁴.

apresentar uma hipótese inicial do que se entende por “perfeições puras” na metafísica scotista. Pretendemos, ao expormos os argumentos a favor de nossa tese, mostrar que a negação dessa hipótese implicaria em contradição na prova scotista acerca da existência de Deus.

⁹ Cf. DE BONI in: JOÃO Duns Scotus. *Tractatus de primo principio* – Capítulo II, p. 91, nota *: “Ao que consta, [o *De primo principio*] é a primeira obra dos séculos XIII e XIV, dedicada exclusivamente ao estudo filosófico – deixando de lado, pois, a Teologia – da existência e das perfeições de Deus”. Cumpre ressaltar que nosso objetivo não consiste em analisar a prova scotista em si, mas tomá-la como *locus a discussione* privilegiado para a investigação do estatuto transcendente das perfeições puras.

¹⁰ Evidentemente, não nos furtaremos a eventuais comparações entre o *De primo principio* e os textos correlatos em *Lectura*, *Ordinatio* e *Reportatio*. Porém, dada a finalidade teológica dessas três últimas obras e o caráter filosófico da primeira, adotaremos a letra do *De primo principio* como nossa fonte fundamental de análise.

¹¹ Cf. ARISTÓTELES. *AP.* I, 2, 71b 16-22.

¹² Cf. ARISTÓTELES. *AP.* I, 2, 71b 9-16; *ID.* *AP.* I, 28, 87a 38-9.

¹³ Cf. ARISTÓTELES. *AP.* I, 2, 71b 9-10.

¹⁴ Não aprofundaremos a noção de causalidade em Aristóteles no presente texto por essa discussão consistir em verdadeiro desvio em nossa linha argumentativa. Não obstante, um excelente

Quanto ao caráter necessário do sujeito de uma ciência, Aristóteles o define como “o que não pode ser de outra maneira” (μη ἐνδέχασθαι ἄλλως τοῦτ’ ἔχειν)¹⁵. Essa determinação nos remete a uma necessidade de ordem ontológica, já que a necessidade lógica é dependente da necessidade ontológica¹⁶. Nesse sentido, a ele também é atribuída a característica da omnitemporalidade¹⁷, característica essa indissociável da necessidade ontológica¹⁸. Como consequência direta disso, estabelece-se a impossibilidade de demonstrar ou de definir o que é corruptível. Dito de outra maneira, não há ciência do que é corruptível¹⁹.

Apresentar o sujeito de uma ciência como o μη ἐνδεχόμενον, como o que não pode ser de outra maneira, determinando-o negativamente, estabelece uma oposição com respeito ao âmbito de todas as coisas reais, porém contingentes, ou seja, as que podem ser de outra maneira (ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν), e as quais, portanto, estão excluídas da ciência. Consoante a isso, não é possível haver ciência das substâncias sensíveis individuais, visto que, por possuírem matéria, podem tanto ser quanto não ser²⁰.

tratamento do tema encontra-se em SILVA, L. R. “A noção de causalidade em Aristóteles”. *Intuitio*, v.2/1 (2009), pp. 67-80. Cumpre ressaltar que, na caracterização do conceito de ἐπιστήμη, nos utilizamos dos resultados alcançados por Oswald Porchat Pereira em PEREIRA, O. P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.

¹⁵ ARISTÓTELES. *AP.* I, 2, 71b 12.

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* IV, 7, 1011b 15-20: “ἐπεὶ δ’ ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ. τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησις ἐστὶν οὐχ ἦττον, οὐσίας δὲ στέρησις· ἡ δὲ στέρησις ἀπόφασις ἐστὶν ἀπὸ τινος ὠρισμένου γένους”.

¹⁷ Sabidamente, a noção de eternidade significando uma instância fora do tempo não pertence ao âmbito conceitual grego. Assim, por omnitemporalidade e seus termos derivados, queremos significar que algo foi, é e será sempre idêntico a si mesmo. Isso é algo que ocorre no tempo. Portanto, reservaremos “eternidade” e seus termos derivados para caracterizar a instância fora do tempo.

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES. *EN*, VI, 3, 1139b 23-4: “αἰδίων ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δὲ αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα”. Cf. também *ID. GC.*, II, 11, 337b 35-338a

2: “τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ ἅμα· ὃ γὰρ εἶναι ἀνάγκη οὐχ οἶόν τε μὴ εἶναι· ὥστ’ εἰ ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης, αἰδίων ἐστὶ, καὶ εἰ αἰδίων, ἐξ ἀνάγκης”.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *AP.* I, 8, 75b 24-6 e 30-2: “οὐκ ἔστιν ἄρα ἀποδείξεις τῶν φθαρτῶν οὐδὲ ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ’ οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι οὐ καθ’ ὅλου αὐτοῦ ἐστὶν ἀλλὰ ποτὲ καὶ πῶς. [...] ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ περὶ ὀρισμούς, ἐπεὶ περὶ ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀποδείξεις θέσει διαφέρουσα ἢ συμπεράσματι ἀποδείξεως”.

²⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.*, VII, 15, 1039b 27-31: “διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ’ ἕκαστα οὔτε ὀρισμὸς οὔτε ἀποδείξεις ἐστὶν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ’ ἐνδέχασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ’

Mas, qual a compreensão de Aristóteles acerca do conceito de contingente (ένδεχόμενον)? Sabidamente, tal conceito é abordado na obra *Analíticos Anteriores*, I, 13. Além da tradicional definição como o “possível não-necessário”²¹, o Filósofo nos apresenta uma propriedade acerca das proposições contingentes, a saber: elas se convertem em suas opostas. Assim, “ser contingente predicar” converte-se em “ser contingente não predicar”²². E isso só é possível porque a distinção entre necessário e contingente também se encontra entre os entes²³, estabelecendo, portanto, uma cisão em duas esferas do real.

Portanto, do contingente, não há como haver ciência. Se não há necessidade na predicação de algo acerca do contingente, não é possível assumi-lo como sujeito de uma ciência. Do ente contingente, pois, não há como saber se ele ainda é ou se já não é mais quando fora de nossa percepção atual²⁴. Como consequência, uma suposta ciência do contingente iria contra o princípio de não contradição, já que estaríamos a afirmar que essa ciência seria ora ciência ora ignorância. Com efeito, tal é o comportamento da opinião (ή δόξα), que tem por finalidade conhecer o contingente.

À opinião é atribuído caráter infirme (άβέβαιον)²⁵. Embora seu objeto seja verdadeiro e real, pode, contudo ser de outra maneira²⁶. Mas, como ficaria a

έκαστα αὐτῶν”.

²¹ Cf. ARISTÓTELES. AA, I, 13, 32a 18-20: “λέγω δὲ ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὐ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δὲ ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτο ἀδύνατον”.

²² Cf. ARISTÓTELES. AA, I, 13, 32a 28-35: “ἔσται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον οὐκ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον ἐνδεχόμενον.] συμβαίνει δὲ πάσας τὰς κατὰ τὸ ἐνδέχεσθαι προτάσεις ἀντιστρέφειν ἀλλήλαις. λέγω δὲ οὐ τὰς καταφατικὰς ταῖς ἀποφατικαῖς, ἀλλ’ ὅσαι καταφατικὸν ἔχουσι τὸ σχῆμα κατὰ τὴν ἀντίθεσιν, οἷον τὸ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν τῷ ἐνδέχεσθαι μὴ ὑπάρχειν, καὶ τὸ παντὶ ἐνδέχεσθαι τῷ ἐνδέχεσθαι μηδεὶ καὶ μὴ παντί, καὶ τὸ τινὶ τῷ μὴ τινί”. É digno de nota que a conversibilidade apresentada pelo Filósofo se dê entre proposições opostas, não entre afirmação e negação. Com efeito, a negação de uma proposição contingente remete ao âmbito da impossibilidade, ao passo que, ao tomarmos proposições opostas, permanecemos no âmbito da possibilidade.

²³ Cf. ARISTÓTELES. GA, II, 1, 731b 24-5: “ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τὰ μὲν αἴδια καὶ θεία τῶν ὄντων, τὰ δὲ ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι”.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES. EN, VI, 3, 1139b 19-22: “πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴδ’ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ’ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λαμβάνει εἰ ἔστιν ἢ μὴ”. Cf. também ID. *Metaph.* VII, 15, 1040a 2-5: “ἀδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ, καὶ σωζομένων τῷ λόγῳ ἐν τῇ ψυχῇ τῶν αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὀρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις”.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES. AP, I, 33, 89a 5-6: “ἢ τε γὰρ δόξα ἀβέβαιον, καὶ ἡ φύσις ἢ

dificuldade levantada pela *Ética Nicomaqueia*, segundo a qual a opinião “parece ser acerca de todas as coisas, não menos das omnitemporais e impossíveis que das de nós dependentes”²⁷?

A resposta a essa questão reside na apreensão do modo desse ente. A ciência apreende seu sujeito mediante sua definição e sua substância, ou seja, mediante seu caráter necessário. A opinião pode, por sua vez, apreender esse mesmo sujeito sem seu caráter necessário. Portanto, o sujeito da ciência não é o mesmo que o da opinião²⁸. Resta-nos, portanto, averiguar qual o sentido de “necessário” (ἀναγκαῖον) Aristóteles atribui ao sujeito de uma ciência.

O Filósofo aborda o conceito de necessário na obra *Metafísica*, V, 5. Cinco são os sentidos apresentados para necessário. É dito “necessário” 1) o que é concausa (συναίτιον) de se viver; 2) aquilo sem o qual o bem não pode ser ou se gerar; 3) o que é forçoso e a própria força; 4) o que não pode ser de outra maneira; 5) a demonstração. Destes, o quarto sentido é o originário e principal, do qual os demais se derivam²⁹. Mas, o que, então, cumpre essa exigência em sentido mais próprio?

Que Aristóteles não tem em mente a necessidade dita lógica quando enuncia a sentido principal de “necessário” torna-se manifesto pelo quinto sentido. A necessidade da demonstração é derivada desse sentido originário. Mas, se não é à necessidade lógica que se refere o sentido originário de “necessário”, só nos resta atribuí-lo à necessidade dita ontológica. Com efeito, “necessário” em sentido originário e soberano é aplicado ao simples³⁰. Estes são omnitemporais e sem

τοιαύτη”.

²⁶ Cf. ARISTÓTELES. *AP*, I, 33, 88b 30-5: “Τὸ δ’ ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι’ ἀναγκαίων, τὸ δ’ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστι· εἴη γὰρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν”.

²⁷ ARISTÓTELES. *EN*, III, 2, 1111b 31-3: “ἢ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἦπτον περὶ αἰδία καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ’ ἡμῖν;”. Cf. também ID. *AP*, I, 33, 89a 11-15.

²⁸ Cf. ARISTÓTELES. *AP*, I, 33, 89a 16 – 89b 1.

²⁹ ARISTÓTELES. *Metaph.* V, 5, 1015a 35-6: “καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰλλα λέγεται πῶς ἅπαντα ἀναγκαῖα”.

³⁰ ARISTÓTELES. *Metaph.* V, 5, 1015b 11-2: “ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἀπλοῦν ἐστίν”. Cf. também ID. *Metaph.* XII, 7, 1072b 4-13.

movimento³¹ e, portanto, não podem ser de outra maneira. Consoante ao exposto, “ciência” é o conhecimento de algo ontologicamente necessário. Dito de outra maneira, é o conhecimento do ente necessário e omnitemporal.

A ciência que Aristóteles pretende fundamentar na obra intitulada *Metafísica* é por ele denominada de filosofia primeira (φιλοσοφία πρώτη), sabedoria (σοφία) ou ciência teológica (θεολογική ἐπιστήμη). Seu sujeito é enunciado na primeira linha do livro IV, segundo a qual “há uma ciência que investiga o ente [τὸ ὄν] enquanto ente e o que a ele pertence por si”³². Semelhante definição figura também no livro XI e afirma que “a ciência do filósofo é do ente enquanto ente”³³.

Contudo, mais do que uma mera repetição, segue-se à segunda definição a explicitação do que na definição do livro IV ficara apenas subentendido. “Ente” se diz de várias maneiras, repete Aristóteles, mas isso não pode implicar em pura equívocidade. Se este for o caso, o termo “ente” não poderia ser o sujeito de uma única ciência³⁴.

Mas, se o ente é dito de vários modos e isso não pode se dar equivocadamente, para salvaguardar a unidade da ciência procurada, Aristóteles vê, como única alternativa, a predicação segundo algo comum (κατὰ τι κοινόν)³⁵ que, em outras passagens, aparece como ordenada a um primeiro (πρὸς ἓν)³⁶. Esse algo comum é a substância (ἡ οὐσία)³⁷.

Com efeito, já no livro IV, ao se deparar com o fato da multiplicidade de sentidos do termo “ente”³⁸, Aristóteles descreve como se dão esses modos. O que aqui salta à vista é o fato de todos eles estarem referidos à substância³⁹. Assim, a

³¹ ARISTÓTELES. *Metaph.* V, 5, 1015b 14-5: “εἰ ἄρα ἔστιν ἅττα αἴδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν”.

³² ARISTÓTELES. *Metaph.* IV, 1, 1003a 21-2: “Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό”.

³³ ARISTÓTELES. *Metaph.* XI, 3, 1060b 31: “ἔστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν”.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* XI, 3, 1060b 32-6.

³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Loc. cit.*

³⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* IV, 2, 1003a 33.

³⁷ Traduziremos, na presente tese, o termo grego οὐσία por “substância”, reservando o termo “essência” para a expressão grega τὸ τι ἦν εἶναι.

³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Loc. cit.*

³⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* IV, 2, 1003b 5-10: “οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἄλλ’ ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ’ ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ’ ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας”.

substância se apresenta como verdadeiro sujeito de investigação da filosofia primeira⁴⁰.

A passagem do questionamento pelo ente ao questionamento pela substância ocorre, formalmente, no primeiro capítulo do livro VII. Nesse capítulo podemos ler que o questionamento pelo ente se identifica com o questionamento pela substância⁴¹. Certamente, o Filósofo afirmara antes ser o ente primeiro a substância⁴². Mas, é digno de nota que, após esse capítulo, o foco da investigação metafísica de Aristóteles será deslocado definitivamente do ente para a substância. A substância sensível é tematizada primeiramente nos livros VII a IX, os chamados livros ousiológicos, ao passo que a substância primeira recebe atenção no livro XII, o qual, seja notado, o Filósofo inicia afirmando que sua investigação é sobre a substância, na medida em que, dela, busca os princípios e as causas⁴³. Após a passagem à investigação da substância, Aristóteles não retornaria mais ao conceito “ente”.

Mas se “ente” é dito de muitos modos, todos eles referidos a um primeiro, que é a substância e, se a substância é conhecida apenas mediante os acidentes, como, então, é possível passar do conhecimento destes ao conhecimento da substância? Além disso, se a substância é o verdadeiro sujeito da metafísica por ser o conteúdo mesmo do ente, não seria a metafísica aristotélica, antes, uma ousiologia do que uma ontologia? A resposta a essas duas questões repousa na assunção do sujeito da metafísica. Vejamos, pois, o desenvolvimento dessa discussão na tradição árabe medieval.

⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* IV, 2, 1003b 17-9: “οὐτὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι’ ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ’ ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον”; ID. *Metaph.* IV, 3, 1005a 33-b 2: “ἐπεὶ δ’ ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἔν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἢ φύσις), τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ’ οὐ πρώτη”.

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* VII, 1, 1028b 2-4: “καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία”.

⁴² Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* VII, 1, 1028a 30-1: “τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐτὶ ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη”.

⁴³ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* XII, 1, 1069a 18-9: “Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται”.

§ 2. Avicena e Averróis: a discussão acerca do sujeito da metafísica entre os árabes

A discussão acerca do sujeito próprio da metafísica propiciou avanços ao esquema delineado por Aristóteles. Vejamos dois dos principais momentos que repercutirão na metafísica scotista.

α) Avicena

Assim como Aristóteles, a metafísica também é considerada a filosofia primeira por Avicena⁴⁴. Não obstante, ele a modifica de tal maneira que ela assume nova orientação. Avicena defende uma metafísica entendida como ciência divina (*scientia divina*). Porém, isso não significa que seu sujeito seja Deus, mas sim ser Ele seu objeto último. Essa pretensão aviceniana se distingue da posição aristotélica. De fato, Aristóteles havia definido a filosofia primeira como “teológica”⁴⁵, mas jamais considerou a metafísica com a ciência que tinha por objetivo se aproximar de Deus⁴⁶.

Avicena discorda de Aristóteles quanto à ordenação do intelecto humano. Sabidamente, para este, o intelecto humano está ordenado ao conhecimento da quiddidade das substâncias sensíveis. Já para Avicena, o intelecto humano está ordenado ao conhecimento das substâncias separadas. Por isso, o conceito “ente”, objeto próprio do e adequado ao intelecto humano, não está limitado apenas ao âmbito sensível, mas abarca também o suprassensível. Isso se fundamenta em certa univocidade que o filósofo persas atribui ao conceito “ente”⁴⁷.

⁴⁴ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 1, 53-5: “Nunc autem nos manifestabimus quod haec scientia in cuius via sumus est philosophia prima et quod ipsa est sapientia absolute”.

⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* VI, 1, 1026a 19.

⁴⁶ A filosofia primeira aristotélica assume como objetivo último conhecer a substância separada. Contudo, esse conhecimento não é visto como meio condutor à substância separada. Por sua vez, a metafísica aviceniana, influenciada por facetas neoplatônicas presente no aristotelismo árabe, concebe o percurso metafísico como retorno ao criador, estabelecendo, assim, profunda mudança na orientação da filosofia primeira.

⁴⁷ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 5, 29-34: “Unde quisquis voluerit discurrere de illis incidet in involucrum, sicut ille qui dixit quod certitudo entis est quod vel est agens vel patiens: quamvis haec divisio sit ens, sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginant certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens; et mihi quousque nunc non patuit hoc nisi argumentatione tantum”. É digno de nota que Duns Scotus se utilizará do argumento acerca do conceito certo e do conceito duvidoso para defender a univocidade do conceito “ente” em sua obra *Ordinatio*. Cf. DUNS Scotus. *Ord.* I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 27: “Omnis

Outra modificação na metafísica aviceniana passível de ser verificada em relação à de Aristóteles é quanto à anterioridade do conceito “ente” com respeito aos demais conceitos⁴⁸. Se as noções “ente”, “coisa”, “uno” etc. não estiverem já impressas na alma, i.e., se não forem de fato noções primitivas do intelecto humano⁴⁹, nenhum outro conhecimento seria possível⁵⁰. Essas noções são como que inatas na alma humana, sem as quais ela nada pode conhecer⁵¹.

Se o projeto aviceniano de metafísica tem por finalidade se aproximar de Deus, então essa ciência deve ser capaz de fornecer conhecimentos sobre Ele que a famosa prova dita física não fornece. Dito de outra maneira, a prova da existência de Deus realizada em âmbito metafísico deve explicitar uma concepção mais profunda de Deus e da relação da criatura com Ele do que a prova pelo movimento. Mas, como seria isso possível se Deus é tido como o sujeito da metafísica, e se toda ciência parte já do pressuposto da existência de seu próprio sujeito? Para resolver essa questão, é necessário entabular a discussão acerca do real sujeito da metafísica.

intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus”.

⁴⁸ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 5, 2-5: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea”. Com efeito, Aristóteles já havia afirmado que “ente” e “uno” são os conceitos mais universais e, portanto, predicáveis de todos os demais. Não obstante, deve-se ter em mente que, nessa passagem, o Filósofo está a apresentar a décima primeira aporia, o que não nos permite considerar essa afirmação como uma tese sua. Contribui a essa interpretação nossa o fato de o texto aristotélico continuar afirmando que essa possibilidade de predicação universal é dependente da existência do ente em si e do uno em si. Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* III, 4, 1001a 27-1001b 6.

⁴⁹ Cf. SHEHADI, F. *Metaphysics in islamic philosophy*. Delmar, NY: Caravan Books, 1982, pp. 72-3: “In the analysis of ideas the idea of being is primitive. There is nothing more familiar than it in terms of which it can be explained. Thus no proposed definition of being can be truly informative, and all attempts at defining ‘being’ are essentially circular. For one will have to use terms with equivalent or near-equivalent extension, like shay’ (thing) and its equivalents such as ‘amr’ (matter, thing) or mā (that which) or al-ladhi (the one which), in order to initially set up before us that to which ‘being’ preeminently applies. But these are all terms which invoke or presuppose being”.

⁵⁰ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 5, 5-8: “Nisi enim prius subintraverit animum vel nisi fuerit intellectum quod significatur per verbum, non poterit cognosci id quod significatur per illam”. Cf. também, no mesmo capítulo 5, 45-50: “Nam cum dicis quod res est id de quo vere potest aliquid enuntiari, idem est quasi dices quod res est res de qua vere potest aliquid enuntiari; nam id et illud et res eiusdem sensus sunt. Iam igitur posuisti rem in definitione rei, quamvis nos non negamus quod haec et consimilia, cum sint vitiosa, tamen aliqua designatio rei sunt”.

⁵¹ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 5, 8-11: “[...] quamvis cognitio quae transit per animum vel quae intelligitur ex significatione verbi non sit adducens ad acquisitionem scientiae quae in natura hominis non est, scientiae dico intelligendi quod vult significare loquens et quod intendit”. Sobre a questão acerca do inatismo dessas noções, Van Riet destaca em nota a essa passagem que a expressão *natura hominis* está pelo termo árabe *ghariza*, que tem por significado “ce qui est spontané, inné”.

É herança da metafísica aristotélica a postulação de Deus como sujeito da metafísica. Contudo, segundo Avicena, Ele não pode ser o sujeito da metafísica, pois ela possui por finalidade provar Sua existência. Caso contrário, a metafísica deveria pressupor Sua existência e a prova deveria ser realizada em outra ciência⁵².

Considerando-se a divisão das ciências filosóficas, nenhuma outra poderia questionar acerca da existência de Deus. Assim, ou Sua existência é evidente por si ou não é possível ser conhecida. Não obstante, a existência de Deus não é evidente nem impossível de ser conhecida, visto haver indícios dela. Além disso, é impossível pressupor a existência de algo que não pode ser conhecido. Portanto, deve-se atribuir esse questionamento à metafísica⁵³.

O conhecimento de algo se perfaz com a resposta a duas questões, a saber: 1) se é? e 2) o que é?, sendo a resposta de 2) dependente da de 1). Ora, se a metafísica é a ciência que questiona propriamente a existência de Deus, Ele não pode ser o seu sujeito, dado que nenhuma ciência pode provar a existência de seu sujeito⁵⁴. Mas, cabe perguntar, a ciência da natureza não fornece uma prova? Se é a metafísica a ciência responsável por provar a existência de Deus, como isso é possível?

A metafísica é a ciência que investiga o que é separado da matéria. A partir da ciência da natureza, descobre-se que Deus não é corpo nem alguma força do corpo, mas algo separado da matéria. Dito de outra maneira, a ciência da natureza apenas fornece o conhecimento de que há algo além de seu âmbito de investigação com um caráter de primeiro princípio, instigando, portanto, que a investigação

⁵² Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 1, 60-8: "Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea, scilicet quoniam, si ita non est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia".

⁵³ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 1, 69-81: "Sed utrumque falsum est, quoniam impossibile est ut sit quaesitum in alia, eo quod aliae scientiae vel sunt morales vel civiles vel naturales vel doctrinales vel logicae, et nulla scientia sapientiae est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest hoc esse ut in eis quaeratur, [...]. Nec etiam potest esse ut non sit quaesitum in alia ab eis scientia: tunc enim esset non quaesitum in scientia ullo modo. Igitur aut est manifestum per se, aut desperatum per se quod non possit manifestari ulla speculatione. Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo. Amplius: omne id cuius manifestatio desperatur, quomodo potest concedi esse eius? Restat ergo ut ipsum inquirere non sit nisi huius scientiae".

⁵⁴ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 1, 82-5: "De eo autem inquisitio fit duobus modo. Unus est quo inquiritur an sit, alius est quo inquiritur eius proprietates; postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae. Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum".

prossiga à ciência na qual ele poderá ser conhecido⁵⁵. Mas, se Deus não é o sujeito da metafísica, então o que seria esse sujeito?

Desde Aristóteles, a metafísica é compreendida como sabedoria. Ela é a ciência que estuda as causas primeiras e os princípios primeiros, gerando o conhecimento que irá fundamentar todos os demais⁵⁶. Mas o único conceito comum a todas as coisas é o conceito “ente”. Portanto, o ente enquanto ente deve ser afirmado como sujeito próprio dessa ciência⁵⁷.

Avicena nega que “ente” seja gênero, deslocando essa noção da tradicional aporia do gênero. “Ente” é uma intenção (*intentio*) que se predica por anterioridade e posterioridade, nomeadamente: por anterioridade, da quiddidade, por posterioridade, do que a ela se segue. Há, portanto, certo sentido comum (*una intentio*) atribuído a “ente”, o que, segundo Avicena, legitima sua atribuição como sujeito da metafísica⁵⁸.

Estabelecida a possibilidade de o ente enquanto ente poder ser o sujeito da metafísica, resta agora assegurar a possibilidade de a metafísica provar a existência de Deus. Avicena parte do ente enquanto ente e de seus atributos próprios, os quais, por seguirem tudo o que é ente, podem ser predicados também de entes materiais. A prova pelo movimento é recusada, pois não revela, por exemplo, o motivo de Deus ser superior às inteligências.

⁵⁵ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 1, 87-96: “Manifestum est enim ex dispositione huius scientiae quod ipsa inquirat res separatas omnino a materia. Iam etiam significavi tibi in naturalibus quod Deus est non corpus nec virtus corporis, sed est unum separatum a materia et ab omni commixtione omnis motus. Igitur inquisitio de eo debet fieri in hac scientia, et quod de hoc apprehendisti in naturalibus erat extraneum a naturalibus quia quod de hoc tractabatur in eis non erat de eis, sed volumus per hoc accelerare hominem ad tenendum esse primum principium, ut per hoc augetur desiderium addiscendi scientias et perveniendi ad locum in quo certius possit cognosci”.

⁵⁶ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 1, 44-50: “Et etiam iam audisti quod haec est philosophia certissima et philosophia prima, et quod ipsa facit acquirere verificationem principiorum ceterarum scientiarum, et quod ipsa est sapientia certissime. Iam etiam audisti saepe quod sapientia est excellentior scientia ad sciendum id quod est excellentius scitum, et iterum quod sapientia est cognitio quae est certior et convenientior, et iterum quod ipsa est scientia primarum causarum totius”.

⁵⁷ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 2, 30-8: “Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, in quantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subiectum an sit et certificet quid sit scientia cuius ipsum est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione”.

⁵⁸ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 5, 46-54: “Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, [...], non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt própria, sicut supra diximus. Et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia”.

Tudo o que existe ou é necessário por si ou contingente por si. “Necessário” e “contingente” são entendidos, portanto, como modos de ser do próprio ente⁵⁹. Se for necessário por si, tem sua causa em si mesmo. Se for contingente por si e existente, tem sua causa por outro, sendo, enquanto existente, necessário por outro⁶⁰. O projeto de Avicena consiste, assim, em demonstrar: 1) que só há um ente necessário por si; 2) que ele é a causa da necessidade da existência dos demais entes contingentes por si; 3) que ele possui propriedades comumente atribuídas a Deus. Ora, a prova pelo movimento é incapaz de levar a cabo esse projeto. Isso só é possível em âmbito metafísico.

β) Averróis

Mas o projeto aviceniano não foi ponto pacífico no mundo árabe. Alghazali levantou críticas a um projeto desse cunho. O mesmo fez Averróis. Ao contrário de Avicena, Averróis, seguindo Aristóteles, parte do mundo sublunar, segue para o movimento constante das esferas celestes e, destes movimentos, a seus motores, dos quais o primeiro é Deus.

Ao analisar a prova aviceniana, Averróis entende “contingente” como “causado” e “necessário” como “ não causado” e, portanto, “eterno”. Assim, se há algo contingente existente, ele possui a causa de sua existência em outro que não ele. Por sua vez, se esse outro também é contingente, sua causa remonta a um terceiro, e assim sucessivamente até a cadeia causal encontrar uma causa necessária. Não obstante, se essa causa necessária não for necessária por si, mas por outro, o regresso causal continuará até que se atinja uma causa necessária por si. É digno de nota que a leitura do argumento aviceniano por Averróis o reconduz ao âmbito do movimento e, portanto, ao da prova oriunda da ciência da natureza. A implicação disso é direta: se a prova aviceniana nada mais é do que uma versão da prova pelo movimento, o projeto aviceniano de metafísica que assume Deus como

⁵⁹ Cf. AVICENA. *OR I*, 1: “O ser necessário é aquele que, quando suposto inexistente, decorre daí um absurdo; e o ser possível é o que, quando suposto inexistente ou existente, não decorre daí um absurdo”.

⁶⁰ Cf. AVICENA. *OR I*, 4: “Todo ser possível ou é por si mesmo, ou é por certa causa; se é por si mesmo, então ele próprio é ser necessário, não é ser possível, e, se for por certa causa, ou seu ser é necessário com esta causa ou fica como estava antes do ser da causa; e isto é absurdo, ou a causa não existe, e isto é absurdo; então, é preciso que seu ser seja necessário com o ser da causa. Portanto, todo ser possível, por si, somente é ser necessário por intermédio de outro”.

seu fim não se sustenta. Como consequência, deve-se retornar ao modelo aristotélico e considerar Deus como sujeito próprio da metafísica.

Ao iniciar seu comentário ao livro XII da *Metafísica*⁶¹, Averróis aparentemente mostra concordância com a interpretação apresentada por Alexandre de Afrodísia ao mesmo livro XII. O estudo da substância é considerado mais importante do que o do ente enquanto ente, e é esse estudo o que coroa a metafísica⁶². Compreende-se a posição assumida por Alexandre de Afrodísia ao termos em mente que a ciência da metafísica é sobre as causas⁶³, e a substância é o princípio, a causa do ente extramental⁶⁴. Nesse sentido, determinar a natureza da substância se apresenta como o objetivo último da metafísica. Dito de outra maneira, retorna-se ao clássico procedimento aristotélico segundo o qual se parte das substâncias sensíveis sublunares para a primeira substância sensível, a saber, os corpos celestes, para então, destes, chegar-se ao primeiro motor⁶⁵.

O que se pode tirar do já posto? Ao afirmar ser a substância a causa do ente extramental, Averróis não procede a um mero retorno ao esquema aristotélico, mas apresenta uma importante divisão entre os entes. Falar em entes extramentais só possui sentido caso, a esses, se contrapuserem entes intramentais. Os entes dividem-se, portanto, nesses dois grandes grupos. Contudo, o que essa divisão, aparentemente trivial, nos indica?

Com efeito, de trivial, a distinção de Averróis possui apenas a aparência. Ao considerar-se o grupo dos entes extramentais, uma nova divisão pode ser realizada. Podemos falar em entes extramentais acidentais e em entes extramentais com

⁶¹ AVERRÓIS. *Ibn Rushd's Metaphysics: a translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

⁶² Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1394, 12-13: “[...] the elucidation of this substance [i.e., a substância primeira] is the final aim of this discipline [...]”.

⁶³ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1397, 8-10: “[...] the first duty of the follower of this science [i.e., a metafísica] is to lead to its conclusions the inquiry on the causes, for they are the existents which were sought [...]”.

⁶⁴ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1402, 4-8: “As it is clear that beings in the mind are defective, and that those the study of which is the aim of this science are real beings, existing outside the soul, he afterwards set out to inquire about this being, and since substance is the principle of this being, he begins to seek what the principles of substance are.”

⁶⁵ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1404, 14-21; 1405 5-7: “[...]His [i.e., de Aristóteles] primary aim in it [i.e., *Metaph.* XII] is to explain the principles of the first sensible substance, but he sets out, in its beginning, to expound the principles of all substances in the absolute sense, starting with the principles of the substance subject to generation and corruption, and mentioning the conclusions of books *Wāw* and *Zāy*. Then he expounded the principles of the first substance: he explained that it is a substance, and in how many senses it is a principle. [...] This exposition has made clear what each one of the books of this science attributed to Aristotle contains, and that they follow the best possible order, and that nothing in them is out of place or order [...]”.

existência autônoma. A substância pertence ao grupo dos entes extramentais cuja existência é autônoma, antes mesmo de sua divisão entre substância material e substância imaterial. Por conseguinte, a ciência da física e a da metafísica são colocadas em um mesmo grupo, a saber, o dos entes com existência autônoma. Ambas cobrem, respectivamente, os âmbitos dos entes materiais e imateriais. Com outras palavras, a divisão de Averróis apresenta a substância como o algo comum entre ciência da natureza e metafísica. Como consequência, a metafísica é caracterizada como a natural continuação da ciência da natureza, tal qual a existente entre política e ética.

Averróis continua a apresentar a exposição de Alexandre de Afrodísia. A passagem analisada é o início do livro XII da *Metafísica*⁶⁶. Nela, Aristóteles apresenta a prioridade da substância. Alexandre de Afrodísia interpreta esse trecho da seguinte forma: a substância possui prioridade em relação às demais partes do ente, pois, dele, é a causa. Do estudo da substância depende o conhecimento do ente em geral. O estudo da substância primeira é, portanto, apenas parte da metafísica, mas isso não significa que seu estudo é de pouca monta. Pelo contrário, é ele o que coroa essa ciência⁶⁷.

O Comentador concorda com a interpretação apresentada por Alexandre de Afrodísia⁶⁸. Porém, essa concordância possui um preço epistemológico a ser pago. Afirmar que a substância possui prioridade em relação às demais partes do ente nada mais significa do que dizer possuir ela prioridade perante as demais categorias. Contudo, essa afirmação implica em desrespeitar o princípio aristotélico segundo o qual não há prioridade entre as espécies de um mesmo gênero.

Aristóteles pôde afirmar a prioridade da substância em relação às demais categorias, pois não compreendeu a noção de ente como um gênero. Entretanto, Alexandre de Afrodísia leu a expressão grega $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ como “gênero” e $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$

⁶⁶ ARISTÓTELES. *Metaph.* XII, 1, 1069a, 19-21: “καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἢ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, καὶ οὕτως πρῶτον ἢ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν”.

⁶⁷ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1408, 13 - 1409, 4: “Alexander says: this kind of priority possessed by substance is the doctrine of Aristotle; [...]. Since it has been shown that being has a first which is substance and a second, anyone who investigates the principles of being qua being must necessarily inquire into the principles of substance”.

⁶⁸ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1409, 5-6: “This is the meaning of Alexander has to say in this section and his interpretation is correct”.

como “espécie”⁶⁹. Apesar de reconhecer o problema da interpretação proposta por Alexandre de Afrodísia⁷⁰, Averróis concorda com ela⁷¹.

Afirmada a prioridade da substância, a discussão pode prosseguir para o debate concernente ao sujeito próprio da metafísica. Foi defendido que esse seria a substância primeira, porém essa possibilidade ainda deve ser provada. Dito de outra maneira, é necessário refutar a posição de Avicena.

Seguindo Alexandre de Afrodísia, Averróis caracteriza a metafísica como a ciência acerca dos princípios de qualquer ente, inclusive da substância física. Contudo, Alexandre de Afrodísia defende que a ciência da natureza explica apenas os princípios da substância exclusivamente físicos, ou seja, os princípios relacionados ao movimento, sendo capaz apenas de chegar ao princípio do movimento, o primeiro motor. A ciência da natureza lida com todos os entes sujeitos ao movimento, sejam do mundo sublunar, sejam do supralunar. O sujeito da filosofia primeira é a substância imóvel, princípio, i.e., causa do mundo físico porque causa de seu movimento. Apesar de a principal característica da substância física consistir em estar sujeita ao movimento, o filósofo natural não indaga sobre o princípio do movimento pelo fato de o primeiro motor ser suprafísico. O filósofo natural explicaria apenas as condições necessárias para ocorrer o movimento⁷².

Averróis critica a posição de Alexandre de Afrodísia. A prova da existência do primeiro motor, i.e., da substância eterna se dá na ciência da natureza. Acaso quando o filósofo da natureza assim procede, não sabe ele ser o primeiro motor a causa dos entes sujeitos ao movimento? Com certeza sim. Portanto, a interpretação oferecida por Alexandre de Afrodísia não procede⁷³.

⁶⁹ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1409, 7-9: “He [i.e., Alexandre de Afrodísia] says: it is possible to understand by “like a totality”, “genus” and by “its first part”, “species”. It is as though he [i.e., Aristóteles] were saying: for if being is a genus, its first species is substance”.

⁷⁰ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1409, 9-11: “But this interpretation is weak for in a true genus, some of its species are not prior to others, but the species of a genus are all in the same rank”.

⁷¹ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1409, 12-13; 1409, 16 - 1410, 1: “I say: in my view, Aristotle means by this statement that being must denote one genus and one nature or several genera [...]. Priority and posteriority may be found in one and the same genus and in the different genera which are predicable in relation to one thing, as is the case with the term “being” applied to the ten categories”.

⁷² Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1420, 11-17: “[...] the demonstration of the principles of beings whatever they are belongs to the metaphysician, although these are used by the natural philosopher, who does not explain them, but merely postulates them. For the immovable substance is the principle and the cause of natural things and it is that which he (= Aristotle) is now discussing above all. As for these other principles, it belongs to the science of nature only to explain what they are”.

⁷³ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1422, 1-14: “[...] if he [i.e., Alexandre de Afrodísia] means that the principles of beings which are the objects of the metaphysician’s inquiry and the natural

Contudo, a resposta de Averróis não estaria indo contra a célebre afirmação aristotélica segundo a qual uma ciência é incapaz de provar a existência de seus primeiros princípios? O Comentador está bem ciente desta possível objeção, cerne do argumento aviceniano acerca do sujeito próprio da metafísica, e passa então a abordar esse tema⁷⁴.

Averróis concorda que os primeiros princípios de uma ciência não podem ser deduzidos por ela porque justamente são primeiros e, portanto, pressupostos em qualquer dedução. Contudo, nada obsta que sejam inferidos por indução⁷⁵. E é isso o que ocorre com a prova da existência do primeiro motor no livro VIII da *Física*. Nesse sentido, é falso afirmar que nenhuma ciência pode, em absoluto, demonstrar seus primeiros princípios. Evidencia-se, dessa maneira, que o erro de Avicena reside em considerar de modo absoluto a impossibilidade de uma mesma ciência provar a existência de seus primeiros princípios, sem perceber que o método da indução continua legítimo para tal.

Assim, o filósofo da natureza é capaz de provar a existência do primeiro motor, ele é capaz de provar que as causas material e eficiente são os princípios do movimento. Contudo, foge de seu escopo a prova acerca das causas formal e final. Compete, pois, à metafísica provar ser o primeiro motor as causas formal e final do mundo⁷⁶. É necessário que o estudo da metafísica parta dos resultados alcançados

philosopher takes over, that is to say he accepts their existence, are the principles of the eternal sensible substance which is the separate substance, and that the principles which are the objects of the natural philosopher's inquiry, that is to say whose existence he explains, are the principles of the substance subject to generation and corruption, this is an incorrect statement; for natural philosophy explains the existence of the eternal substance at the end of the eighth book of the Physics, just as the principles of the substance subject to generation and corruption have been explained at the beginning of that treatise. How, then, can one say that the natural philosopher postulates it when it is impossible to demonstrate its existence outside natural philosophy?"

⁷⁴ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1422, 21 - 1423, 21.

⁷⁵ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1423, 8-12: "[...] it is not for the specialist in the lower discipline to investigate the first principles of its genus according to the method of apodictical proof, but according to the method leading from things that are posterior to the things that are prior, called indications [...], it is possible for him to do so".

⁷⁶ Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1433, 10 - 1434, 1: "[...] it is the natural philosopher who explains the material and efficient causes of the movable substance; the formal and final causes are beyond his power, but it is the specialist in this science [i.e., a metafísica] who explains the cause of the movable substance which is described as formal and final, for he knows that the moving principle the existence of which has been demonstrated in natural philosophy is the principle of the sensible substance as form and end. [...] He [i.e., Aristóteles] shows in this science that the immaterial existent which has been shown to be the mover of the sensible substance is a substance prior to the sensible substance and its principle insofar as it is its form and its end". Cumpre ressaltar que, no ente concreto, as causas formal, eficiente e final não são realmente distintas. A divisão entre elas é apenas uma abstração lógica. Cf. AVERRÓIS. *Com. Metaph.* 1435, 19-21: "[...] the formal, final and efficient principles are not numerically three, but one in the substratum and three by logical distinction".

pela ciência da natureza, visto ser essa a ciência a estudar o que é mais cognoscível para nós.

§ 3. Henrique de Gand: *ordo essentialis* e o conceito de *ens*

Theo Kobusch abre seu artigo intitulado *Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus*⁷⁷ com uma informação contundente: “nenhum autor modificou mais a ontologia medieval do que Henrique de Gand”⁷⁸. Mas, o que ele quer dizer com isso?

Como alternativa aos projetos metafísicos tipicamente desenvolvidos ao longo dos séculos XII e XIII, os quais, por um lado, eram influenciados por uma ontologia de cunho neoplatônico e, por outro, calcavam-se na chamada ontologia do ato, o projeto apresentado por Henrique de Gand evidencia originalidade. Não mais o ato de ser (*actus essendi*) é posto no centro, mas a “crua determinação do ente enquanto tal”⁷⁹. Dito com outras palavras, com Henrique de Gand, a preocupação central da metafísica passa a ser “o conteúdo mesmo [do ente] na sua mera determinação quiditativa”⁸⁰.

A compreensão da estrutura hierárquica do universo é necessária para bem apreendermos a novidade na abordagem metafísica do Doutor Solene. A estrutura neoplatônica é aqui recorrente. Nela, Deus e o não ser exercem a função de parâmetros para os entes. Quanto mais próximo de Deus e mais afastado do não ser ou, pelo contrário, quanto mais afastado de Deus e mais próximo do não ser dado ente se encontra, maior ou menor será o grau de entidade que ele possuirá. Nesse sentido, o esquema geral da ordem essencial no universo pode assim ser descrito: nos extremos, encontramos Deus e o não ser. Entre eles, os diversos gêneros existentes, hierarquicamente ordenados mediante maior ou menor participação no ser de Deus.

Por sua vez, em cada gênero, deve-se estabelecer o que é primeiro no gênero, i.e., aquilo que de per si, primeiramente e mais perfeitamente possui a natureza do gênero e *a partir do qual* e pela participação *no qual* as demais coisas

⁷⁷ KOBUSCH, T. “Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus”. *Veritas*, v. 53, n. 3 (2008), pp. 59-73.

⁷⁸ KOBUSCH. 2008, p. 59.

⁷⁹ KOBUSCH. *Loc. Cit.*

⁸⁰ KOBUSCH. *Loc. Cit.*

pertencentes ao gênero possuem a natureza desse gênero. O que podemos concluir disso?

Se o primeiro em dado gênero é o que possui mais perfeitamente a natureza desse gênero, isso significa dizer que esse primeiro é causa do conhecimento dos demais pertencentes desse gênero. Além disso, se as coisas pertencentes em um gênero participam nesse que é primeiro no gênero, esse é também causa do ser daquelas, sendo, portanto, aquelas dependentes desse primeiro. Assim, o primeiro de um gênero é tanto causa do conhecimento quanto causa do ser das demais coisas pertencentes ao gênero⁸¹.

Nesse sentido, pode-se estabelecer duas vias para a prova da existência de Deus. A primeira, denominada via da causalidade (*via causalitatis*), afirma que Deus se relaciona com a criação de três maneiras, quais sejam: como causa eficiente, como causa final e como causa formal. Como causa eficiente, Deus se apresenta como a instância a evitar o regresso ao infinito decorrente das provas a partir da causalidade formal.

Já a segunda via, denominada via de eminência (*via eminentiae*), Henrique de Gand se utiliza das noções de mais e menos (*magis et minus*), oriundas da noção de gênero. Segundo o Doutor Solene, na criatura, verifica-se certa gradação. Podemos verificar a existência do bom e do melhor, do deleitável e do mais deleitável e outros semelhantemente. Contudo, só podemos falar em mais e menos se tivermos um parâmetro que seja absoluto, a partir do qual a criatura mais se aproxima ou mais se afasta. Esse parâmetro absoluto é o existente puro (*simpliciter*) no criador⁸².

Em sua caracterização do conceito de ente, Henrique de Gand parte da teoria agostiniana exposta no *De Trinitate*, VIII, segundo a qual o conhecimento de bens particulares pressupõe o conhecimento de um conceito de bem anterior e indiferente

⁸¹ Note-se que essa coincidência entre causa do conhecimento e causa do ser será mais explorada por Henrique de Gand em sua teoria da iluminação.

⁸² Cf. HENRIQUE de Gand. *Summa*, art. 22, q. 4. Cumpre notar que a via da eminência possui como inspiração o Monologion de Anselmo de Aosta. Cf. ANSELMO de Aosta. *Monol.* c.1: “Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia quaecumque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicatur per aliquid dicuntur, quod non aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur”. Esse texto de Henrique de Gand pode ter sido a inspiração para a primeira divisão da ordem essencial em ordem de eminência e ordem de dependência realizada por Duns Scotus no *De primo*, c. 1. Não obstante, Scotus elimina, na ordem de dependência, a via da causa formal, bem como desenvolve a noção de causalidade a fim de abarcar também a ordem essencial de dependência entre dois efeitos ordenados de uma mesma causa. Cf. WOLTER. “Commentary”. In: DUNS Scotus. *A treatise on God as first principle*. Tradução para o inglês de Allan B. Wolter. Chicago: Franciscan Herald, 1983, p. 166.

a eles. Dito de outra maneira, o conhecimento dos bens particulares remete ao conhecimento do próprio Bem (*ipsum bonum*)⁸³. Analogamente, o conceito “ente” primeiramente conhecido e descrito por Avicena em seu *Liber de philosophia prima sive scientia divina*⁸⁴ é interpretado como o conceito pressuposto no conhecimento dos entes particulares. Como tal, esse conceito exclui de si qualquer determinação e, assim, qualquer limitação⁸⁵.

Contudo, a indeterminação pode se dar de duas maneiras, quais sejam: privativamente, quando se abstraem as determinações particulares de dado ente concreto, e negativamente, quando se exclui qualquer possibilidade de determinação. O primeiro tipo de indeterminação compõe o conceito de ente indeterminado privativamente (*ens indeterminatum privative*). Ele abstrai apenas da determinação em ato. Com outros termos, ele é potencialmente determinável e, portanto, próprio às criaturas, visto a possibilidade de ser determinado conter implicitamente a noção de finitude.

Por sua vez, o segundo tipo de indeterminação compõe o conceito de ente indeterminado negativamente (*ens indeterminatum negative*). Consoante ao exposto, esse segundo conceito exclui a possibilidade de determinação tanto em ato quanto em potência. Esse segundo conceito é próprio a Deus, uma vez que a impossibilidade absoluta de determinação contém implicitamente a noção de infinitude. Mas a atribuição de um conceito indeterminado a Deus não quer significar que Ele seja um algo indeterminado em si. Na medida em que o ser de Deus é infinito, o conceito de ente próprio a Ele deve carecer de qualquer possibilidade de determinação para o intelecto finito⁸⁶.

⁸³ Cf. AGOSTINHO de Hipona. *De trin.* VIII, 3, 4: “Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, deceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus”.

⁸⁴ Cf. AVICENA. *Metaph.* I, 5.

⁸⁵ Cf. AERTSEN. J. A. "Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die transzendentalien: ein Textvergleich". In: GULDENTOPS, G; STEEL, C. *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 101-125, em especial pp. 104-112, que tratam do conceito de ente.

⁸⁶ Cf. HENRIQUE de Gand. *Summa*, art. 21, q. 2, n. 14 (apud WOLTER. 1946: 38, nota 22): “[...] Et habendo respectum ad distinctum intellectum Dei et creaturae, intellixit Avicenna, si bene intellixit, quod intellectus entis prior est intellectu Dei aut creaturae. Intelligendum tamen quod illa indeterminatio alia est respectu esse Dei, et alia respectu esse creaturae, quia duplex est indeterminatio, una negative, altera vero privative dicta. Est enim negativa indeterminatio quando indeterminatum non est natum determinari ad modum, quo Deus dicitur esse infinitus, quia non est natus finiri. Est autem privativa indeterminatio, quando indeterminatum natum est determinari, ad

Esses dois conceitos afirmam uma indeterminação, fato esse que estabelece uma aproximação entre eles. Não obstante, o intelecto humano, por não conseguir determinar esses dois conceitos, gera um terceiro, análogo aos dois, o de ente comum (*ens commune*).

O adjetivo “comum” utilizado para caracterizar esse conceito não deve nos conduzir a erro. Quando “ente” é predicado de Deus e das criaturas, a única comunidade existente na predicação é a comunidade de nome, não a de alguma realidade. Se esse fosse o caso, a transcendência divina seria obliterada.

Como consequência, a predicação por univocidade é excluída, pois esse suposto conceito unívoco teria de estar fundado em alguma coisa real e, com isso, pressuporia um algo que fosse realmente comum a Deus e às criaturas. Também não se pode afirmar uma predicação puramente equívoca, já que os dois conceitos geradores do conceito de ente comum, a saber, o conceito de ente indeterminado negativamente e o de ente indeterminado privativamente guardam proximidade mediante a noção de indeterminação. Portanto, o conceito de ente comum tem de ser predicado por algo intermediário à univocidade e à equivocidade. Esse algo é a analogia⁸⁷. Mas, como então se constitui metafisicamente o ente criado?

Aristóteles afirmara, no início do livro IV da obra *Metafísica*, a existência de uma ciência que estuda o ente enquanto ente⁸⁸. Henrique de Gand leu a expressão “enquanto ente” significando “enquanto possuidor de uma essência”. Com isso, estabelece-se uma nova questão fundamental para a metafísica, qual seja: o que significa ser uma essência?

Segundo Kobusch⁸⁹, a análise do que uma essência é ocorre mediante a contraposição dessa noção com a noção de coisa (*res*). Há fundamentalmente dois sentidos para essa noção. “Coisa” pode significar uma determinação firme. É, portanto, idêntica à determinação da essência ou do ser quiditativo.

Porém, o termo “coisa” pode ser compreendido mediante um segundo sentido, como “tudo o que pode ser objeto de uma opinião humana”. Esse segundo

modum quo punctus dicitur esse infinitus, cum non est determinatus lineis, quibus natus est determinari”.

⁸⁷ Cf. HENRIQUE de Gand. *Summa*, art. 21, q. 2, n. 6 (apud WOLTER. 1946: 38, nota 22): “[...] esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse praedicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei, et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce, secundum definitionem aequivocorum casu, sed medio modo ut analogice”.

⁸⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* IV, 1, 1003a 21-2.

⁸⁹ Cf. KOBUSCH. 2008, p. 60.

sentido, visivelmente mais abrangente do que o primeiro, pois indiferente à distinção entre existente em ato, possivelmente existente e existente apenas intramentalmente, abarcando, assim, do produto da mera imaginação à essência de Deus, contrapõe-se ao não ser. Esse segundo sentido consiste na primeira determinação do ente criado. Mas, o que se pode apreender disso?

O conceito “coisa” é, em seu sentido mais geral, caracterizado por sua relação com o intelecto humano, pois se define a partir da possibilidade de ser formulado por esse intelecto. Contudo, isso não significa uma ausência de relação com o intelecto divino. Ao contrário, essa relação é constitutiva para a própria essência de dado ente. O termo essência é empregado para expressar a imitação do exemplar no ser divino. E é essa relação com o exemplar divino que garante sua possibilidade de existência em ato. O ente criado é, portanto, ontologicamente composto por três determinações, a saber: 1) a mera possibilidade de ser concebido por um intelecto criado; 2) sua essência; 3) sua existência em ato.

Uma das passagens ao longo da obra de Henrique de Gand dedicada a essa discussão é o *Quodlibet* I, q. 9, que traz por título *Utrum ipsa essentia creaturae sit suum esse*. Nela, o Doutor Solene disputa a clássica questão acerca da existência de uma distinção real entre essência e existência. Seu interlocutor é Egídio Romano⁹⁰.

A questão que se coloca é a seguinte: a criatura deve ser, do ponto de vista ontológico, radicalmente distinta do criador. Se, em Deus, essência e existência se identificam, na criatura, elas devem, então, ser distintas. Porém, se a criatura recebe seu ser, e isso se dá por participação no ser divino, então é necessário que algo já exista antes mesmo do ser ser recebido, justamente para que possa ser recebido.

Henrique de Gand rejeita a possibilidade de uma distinção real. Três argumentos de inspiração averroísta são então aventados. Segundo o primeiro, se houvesse tal distinção, o ente criado não seria uno *per se*⁹¹. Mediante o segundo, a participação implicaria em regresso ao infinito, pois sempre se poderia perguntar pela essência da forma recebida, aquela também realmente distinta dessa⁹². Por fim,

⁹⁰ Cf. CARVALHO, M.S. “Introdução”. In: HENRIQUE de Gand. *Sobre a metafísica do ser no tempo: questões quodlibéticas* I, 7/8-9 e 10. Lisboa: edições 70, 1996, p. 46.

⁹¹ Cf. HENRIQUE de Gand. *Quodl.* I, q. 9: “[...] Primo quoniam, si nihil in creaturis haberet esse per suam essentiam, sed per rem additam suae essentiae, nihil in creaturis esset ens per se”.

⁹² Cf. HENRIQUE de Gand. *Quodl.* I, q. 9: “Secundo quoniam, si illud esse sit res aliquo super essentiam creaturae, cum non sit dare quod sit Deus et res increata, erit ergo res creata. Res autem quaelibet creata de se habet non esse, et si habet esse, hoc est participatum et acquisitum.

o terceiro argumento questiona sobre o modo como caracterizar o ser recebido. Seria ele uma substância ou um acidente? Se substância, o que o faria substância? A matéria, a forma ou o composto de ambos? Se a forma, qual? A substancial ou a accidental⁹³? Como consequência, só uma resposta é possível: “assim, de toda maneira, será preciso concluir-se que qualquer coisa possui ser por sua essência, a fim de que o ser não seja alguma coisa acrescido à essência”⁹⁴. Mas, como então salvaguardar a radical distinção ontológica entre criador e criatura?

A partir de Avicena⁹⁵, Henrique de Gand procede a uma importante distinção. Uma é a existência que se efetiva no ente concreto real, outra, a existência inerente à essência. Há, portanto, um ser da existência atual (*esse existentiae actualis*), a real existência do ente criado e que marca sua relação com Deus, tomado como causa eficiente. Mas há também um ser da essência (*esse essentiae*), i.e., aquele ser que caracteriza a criatura como tal e qual e que marca sua relação com Deus, tomado como causa formal⁹⁶. Com outras palavras, ao ser criada por um ato voluntário de Deus, a criatura participa no ser divino tendo sua essência recebido o

Si ergo esse acquisitum semper aliud est re ab eo cui acquiritur et a quo participator, de illo esse illi<us> rei additae essentiae primae creaturae, per quam habuit esse, quaero utrum sit aliud re ab essentia illius rei cui acquiritur. Et tunc aut erit procedere in infinitum, aut status erit in aliqua essentia cui acquiritur esse, quod nullo modo est aliud re ab illa essentia acquiritur. Et qua ratione statur in una essentia et natura creata, eadem ratione et in qualibet”.

⁹³ Cf. HENRIQUE de Gand. *Quodl.* I, q. 9: “Tertio quoniam illud esse quod ponitur esse re aliud ab essentia quae ipso participat, (quaero:) aut est substantia, aut accidens? [...] Si dicas quod sit accidens, substantia ergo habet esse per suum accidens, et ita non per se et primo, sed accidens illud per quod habet esse, magis est ens per se et primo; quod est contra philosophiam et omnem rationem. [...] Si dicas quod sit substantia, aut ergo substantia materia, aut forma, aut compositum, quia plures modos non habet. Si dicas: materia, tunc de essentia creaturae quaero an sit materia, an forma, an compositum, et habebit tunc materia materiam, aut forma habebit esse per materiam, aut compositum erit materia alia a qua habet esse, quae omnia sunt absurda. Si dicas quod compositum, hoc non potest esse, quia omnis talis substantia est per se subsistens. Si dicas quod forma, quia ibi vis esse, aut ergo substantialis aut accidentalis. Si accidentalis, per illam non habet esse substantia, ut dictum est. Si substantialis, aut est per se subsistens; tunc est essentia quaedam et intelligentia, quae habet esse per suam essentiam a se indifferentem. Si vero sit alteri inhaerens et informans, tunc ipsa est essentia rei vel pars essentiae, quae in ipsa creatura creatur”.

⁹⁴ HENRIQUE de Gand. *Quodl.* I, q. 9: “Et sic omnibus modis oportebit dare quod res quaelibet habet esse per suam essentiam, ut esse non sit res aliqua, additum essentiae”.

⁹⁵ Cf. AVICENA. *Metaph.* VI, 1.

⁹⁶ Cf. HENRIQUE de Gand. *Quodl.* I, q. 9: “[...] quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae, quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae”. Cf. também HOFFMANN, T. *Creatura intellecta: die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorf, 2002, pp. 111-131 e CARVALHO, M. S. *A novidade do mundo: Henrique de Gand e a metafísica da temporalidade no século XIII*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 205-386.

ser da existência. Mas, ao imitar o exemplar divino, sua essência já possui, por si, seu próprio ser, i.e., o ser da essência⁹⁷.

Assim, Henrique de Gand pode rejeitar uma distinção real entre essência e existência sem, com isso, obliterar a radical distinção ontológica entre Deus e a criação. Entre o ser da essência e a própria essência, há apenas uma distinção de razão. Porém, entre a essência e o ser da existência, o Doutor Solene postula uma distinção intencional⁹⁸. Mediante essa distinção intencional, essência e ser da existência são distintos, porém, no plano físico, inseparáveis⁹⁹.

Mas, a que resultados nossa investigação nos conduziu até o momento? Aristóteles concedeu estatuto científico à metafísica. Contudo, para cumprir com as exigências estabelecidas a fim de que dado conhecimento pudesse ser denominado ἐπιστήμη, teve de reduzir a noção de τὸ ὄν à noção de ἡ οὐσία.

Essa dupla atribuição acerca do sujeito da metafísica gerou, no mundo árabe medieval, uma acirrada discussão. Como consequência, vemos Avicena propondo uma metafísica assumindo o conceito de ente como seu sujeito, e, ao retornar para um paradigma aristotélico mais ortodoxo, Averróis aproximar ciência da natureza e metafísica, unindo-as, mediante o conceito de substância, em um mesmo grupo.

Por fim, deparamo-nos com Henrique de Gand e a fundamentação última da criatura no ser da essência. Com efeito, é o ser da essência que confere realidade às criaturas.

Vejamos como esses elementos serão recebidos por João Duns Scotus.

⁹⁷ Cumpre ressaltar que Henrique de Gand não compreende a essência como o princípio de limitação do ente, tal qual Tomás de Aquino a concebera, mas como potencialidade para ser em ato.

⁹⁸ Cf. HENRIQUE de Gand. *Quodl.* I, q. 9: “Si vero loquamur de secundo esse creaturae [i.e., o ser da existência], illud, licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, [...] sed etiam differt ab illa intentione, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse et non esse”. Grifos nossos.

⁹⁹ É interessante notar a semelhança da distinção intencional proposta por Henrique de Gand e a distinção formal proposta por João Duns Scotus. A esse tema, pretendemos nos dedicar em estudos futuros.

Conclusão

Na introdução da presente tese de doutoramento, nos deparamos com elementos da metafísica pré-scotista que contribuíram para melhor clarificar o projeto metafísico proposto por Duns Scotus. Vimos no §1 que o conceito aristotélico de ἐπιστήμη está intimamente vinculado ao conceito de ἀναγκαῖον. Consoante a isso, explicitou-se que o sujeito da ciência que o Estagirita pretende fundar na obra *Metafísica* não pode possuir um caráter infirme (ἀβέβαιον). Ora, o conceito de ente (τὸ ὄν) pode ser dito de diversas maneiras, mas todas referidas a um sentido comum. Torna-se, assim, necessário encontrar um sujeito que ofereça maior unidade conceitual do que aquele conceito. Aristóteles parece tê-lo encontrado no conceito de substância (ἡ οὐσία). Nesse sentido, a metafísica aristotélica configurar-se-ia como ousiologia, ou seja, como ciência da substância.

A ambiguidade quanto à assunção do sujeito próprio da ciência metafísica presente na discussão aristotélica fez ressurgir essa questão entre os filósofos medievais árabes. Apresentamos, no §2 deste texto, os posicionamentos de Avicena e de Averróis. A ciência metafísica concebida por Avicena tem por finalidade se aproximar de Deus. Ela deve, portanto, ser capaz de fornecer conhecimentos sobre Ele que a prova oriunda da ciência da natureza não fornece. Mas isso seria impossível se Deus for tomado como o sujeito próprio da metafísica, visto que toda ciência sempre pressupõe, de início, a existência de seu sujeito próprio.

Segundo o filósofo persa, o sujeito próprio da metafísica é o ente enquanto ente. “Ente” é considerado como a intenção primeira (*prima intentio*) concebida pelo intelecto humano. O intelecto humano tem certeza de que algo existente é ente, mesmo sem saber se esse algo é necessário ou contingente. O conceito de ente mostra-se, pois, como privilegiada via de acesso à investigação acerca de Deus.

Por sua vez, Averróis preferiu retornar ao modelo metafísico aristotélico, segundo o qual o sujeito próprio da metafísica seria, no geral, a substância e, mais especificamente, a substância separada, i.e., Deus. O primeiro passo em sua argumentação é reconduzir a prova aviceniana à prova pelo movimento. Feito isso, Averróis estabelece uma nova distinção no conceito “ente”. Esse conceito passa a comportar dois grandes grupos, nomeadamente: os entes intramentais e os entes

extramentais. Desses, apenas o último grupo possui existência autônoma. Como consequência, o conceito de substância é apresentado como o elemento unificador. Com efeito, o conceito de substância aplica-se a esse grupo mesmo antes de sua subdivisão em substância material e substância imaterial. Retorna-se, assim, a assunção da substância como sujeito próprio da metafísica. A ciência da natureza pode provar a existência da substância imaterial como causa material e como causa eficiente dos entes sujeitos ao movimento, mas somente a metafísica poderia prová-la como causa formal e causa final do mundo. Isso seria o seu diferencial em relação à ciência da natureza, bem como o que justificaria a sua primazia perante as demais ciências.

Por fim, o §3 da Introdução apresentou duas questões na filosofia de Henrique de Gand, quais sejam: a noção de *ordo essentialis* e o conceito de *ens*. Vimos que o Doutor Solene realiza a mudança no foco central da metafísica. Em outros termos, com Henrique de Gand, o foco central da metafísica passa do *actus essendi* ao conteúdo do ente em sua mera determinação quiditativa.

Essa nova orientação da metafísica repercute em uma nova hierárquica do universo. Esse é estruturado mediante uma ordem essencial entre gêneros, cujos parâmetros são Deus e o não ser, de maneira que maior grau de ser possuirá o gênero que mais participar do ser de Deus. Também os pertencentes a dado gênero encontram-se essencialmente ordenados. Em cada gênero há um primeiro, a partir do qual e pela participação no qual os demais pertencentes ao gênero possuem a natureza desse gênero. Nesse sentido, o primeiro no gênero figura como causa do conhecimento e causa do ser dos demais.

Mas a noção de graus de ser pressupõe o conhecimento prévio de “ente” sem qualquer determinação, a fim de os graus poderem ser identificados. Mas a indeterminação pode ser de dois tipos, privativa ou negativamente. Esses dois tipos de indeterminação geram dois conceitos de ente distintos, a saber: ente privativamente indeterminado e ente negativamente indeterminado. Devido à impossibilidade de o intelecto humano apreender distintamente esses dois conceitos, um terceiro é gerado, o conceito de ente comum. Não obstante, esse terceiro conceito não é predicado de Deus e das criaturas por univocidade, visto as indeterminações inerentes a seus conceitos próprios serem de tipos distintos. Também não ocorre predicação por equivocidade, já que, apesar de serem de tipos

distintos, a indeterminação desses dois conceitos é suficiente para garantir certa unidade mínima. Logo, a predicação de “ente comum” só é possível por meio da analogia.

O capítulo primeiro teve por objetivo introduzir os principais elementos da metafísica scotista, necessários para compreendermos o lugar que a teoria dos transcendentais ocupa na filosofia de Duns Scotus. Iniciamos abordando, no §4, a caracterização da metafísica scotista como ontologia. A via de acesso por nós utilizada foi a questão acerca do sujeito próprio da metafísica. Mostramos como Duns Scotus se depara com as respostas de Avicena e de Averróis, respostas essas que já havíamos exposto na introdução.

Em um primeiro momento, Duns Scotus recusa as duas respostas apresentadas. O passo seguinte é proceder à exposição das duas teses. O Doutor Sutil apresenta, então, problemas presentes em ambas. Dessa discussão, verifica-se que a prova oriunda da ciência da natureza é capaz de fornecer apenas um conhecimento inferior sobre Deus, pois revela, principalmente, o que Ele não é. Essa prova fornece também um conhecimento positivo da divindade, porém apenas enquanto a criatura relaciona-se com Deus. Dito de outra maneira, a prova pelo movimento não é capaz de afirmar algo acerca da divindade tomada absolutamente.

Na discussão acerca do sujeito próprio da metafísica, retorna-se à definição aristotélica de ciência, que exige a unidade da ciência. Essa unidade é garantida com a unidade de seu sujeito próprio. Duns Scotus consegue obter essa unidade afirmando o ente como esse sujeito, concordando em grande parte com Avicena. Nosso autor traslada a prova acerca da existência de Deus para o âmbito metafísico. Como nenhuma ciência pode provar a existência de seu sujeito próprio, Deus não pode ser esse sujeito. O único candidato possível que resta é o conceito de ente enquanto ente.

Se a metafísica é a ciência que, a partir de “ente”, deve fornecer um conceito adequado de Deus no presente estado (*pro statu isto*), deve-se investigar se o intelecto humano é capaz de fornecer um conceito de ente que sirva de fundamento a uma metafísica desse cunho. Proceder a essa investigação foi objeto do §5. Duas foram as possibilidades apresentadas de início para os limites da cognição natural: ou a cognição natural remete a um saber inato, mediado por certa iluminação, ou o saber alcança somente até onde alcançam nossos sentidos. Não obstante, as duas

possibilidades oferecem problemas. Impôs-se, assim, a necessidade de uma “crítica da razão”, ou seja, foi necessário indagar acerca do objeto primeiro do intelecto humano.

Foi visto que o objeto primeiro do intelecto humano deve possuir dupla primazia, a saber: a primazia de adequação por causa da comunidade e a primazia de adequação por causa da virtualidade. “Ente” é não apenas um conceito puramente simples, mas também o conceito mais primitivo. Esse primado repousa na dupla primazia possuída por esse conceito. Assim, “ente” é o sujeito próprio da metafísica porque é o objeto primeiro do intelecto humano.

Se “ente” é o objeto próprio do intelecto humano, esse deve ser capaz de 1) apreender aquele por um ato único e 2) conhecê-lo num mesmo sentido, não importando o tipo de ente apreendido. Dito de outra maneira, “ente” deve ser um conceito unívoco. Discutir a univocidade desse conceito foi o objetivo do §6.

Em âmbito lógico, a analogia nada mais é do que equivocidade. Torna-se, portanto, necessário abandoná-la e verificar se “ente” pode ser predicado univocamente. Duns Scotus percebe que é possível fazê-lo. O clássico exemplo apresentado por nosso autor consiste perceber que a passagem do conhecimento dos acidentes ao conhecimento da substância apenas pode ocorrer graças a algum conceito unívoco a ambos e, portanto, anterior aos dois.

Vimos como o Doutor Sutil redefine o conceito de univocidade, a fim de evitar a aporia do gênero. Significando “o que não é contraditório com a existência”, o conceito de ente proposto por Duns Scotus apresenta-se como conceito unívoco. Por sua vez, esse conceito unívoco de ente dispensa reduzir tal conceito ao de substância para conceder unidade ao sujeito da metafísica.

Concluindo essa abordagem inicial da metafísica scotista, o §7 visou à explicação do que seria o “segundo começo da metafísica”. A afirmação da univocidade do conceito “ente” garante ser esse conceito o objeto próprio do intelecto humano. Isso significa que “ente” é o conceito que por primeiro aquele intelecto apreende. Dito de outra maneira, “ente” é o conceito que fundamenta todo o conhecimento humano.

Podendo ser predicado por univocidade, o conceito de ente pode ser assumido como o sujeito próprio da metafísica. Ora, sendo a metafísica a ciência do ente enquanto ente, a metafísica scotista configura-se como real ontologia. Além

disso, sendo “ente” anterior ao par substância-acidente, a ontologia scotista se constitui em ciência dos transcendentais.

Mas, o que é compreendido como transcendente por Duns Scotus? Discutir essa noção consistiu no objetivo do capítulo segundo. Assim, o §8 lidou com a caracterização do conceito scotista de *transcendens*. Os transcendentais são conceitos reais e, portanto, significam uma realidade extramental existente. Quanto à definição de *transcendens*, Duns Scotus a aborda por uma dupla via, quais sejam: uma afirmativa e outra negativa. A indiferença quanto à finitude ou infinitude do ente ou o ser próprio ao ente infinito caracteriza a via afirmativa. Por sua vez, pela via negativa, é negado aos *transcendentia* estarem contidos em algum gênero. Percebe-se que Duns Scotus perpetra uma modificação na noção de transcendente em relação à tradição. Há quatro classes de transcendentais, a saber: o ente, os atributos conversíveis, os atributos disjuntivos e as perfeições puras.

Tendo ente sido foco no capítulo primeiro, o §9 avançou diretamente à abordagem dos atributos conversíveis. Como a caracterização desse grupo não difere radicalmente do que fora herdado da tradição, optamos por proceder a uma abordagem histórica do surgimento da teoria dos *transcendentia*. Assim, apresentamos sua origem com Felipe o Chanceler e sua *Summa de bono* e seu desenvolvimento nas filosofias de Alexandre de Hales e de Tomás de Aquino.

Retornando à filosofia de Duns Scotus, apresentou-se que o Doutor Sutil retoma a lista apresentada por Felipe o Chanceler e Alexandre de Hales, porém com algumas modificações. Os atributos conversíveis encontram-se formalmente distintos. E, apesar de estarem ordenados à noção de ente, não se pode estabelecer uma ordem entre eles, pois todos são conceitos *simpliciter simplices*. Nesse sentido, evidencia-se que ser conversível não implica em ser intercambiável.

O passo seguinte consistiu na caracterização dos atributos disjuntivos no §10. Cada membro da disjunção é caracterizado por uma limitação. Contudo, essa não deve ser entendida como uma limitação categorial, mas como um modo intrínseco de ser do ente. Cada par disjuntivo é conversível com ente, mas, diferentemente da conversibilidade verificada no grupo dos atributos conversíveis, a conversibilidade dos atributos disjuntivos ocorre em âmbito lógico. Por sua vez, analisando-se cada par, percebeu-se que cada membro também é transcendente, porém, não mais conversível. Verificou-se também a existência de uma ordem entre os membros de

cada par disjuntivo. A partir dessa ordem, é possível concluir a existência do membro mais perfeito a partir da existência do membro menos perfeito. Esse *modus operandi* foi, então, denominado de “a Lei da Disjunção”.

Por fim, o §11 tratou das perfeições puras. Considerando-se que perfeições são determinações do ser, as perfeições podem ser divididas em dois grandes grupos, a saber: as perfeições mistas e as perfeições puras. Por sua vez, as perfeições puras podem ser divididas em perfeições puras predicadas somente de Deus e perfeições puras predicadas de Deus e das criaturas. A possibilidade de transcendência das perfeições puras repousaria na transcendência de cada membro dos pares disjuntivos.

Essa classe de transcendentais teve inspiração na teoria de Anselmo da Cantuária. Não obstante, Duns Scotus realiza uma importante modificação ao introduzir a noção de impossibilidade. Com efeito, isso leva o Doutor Sutil a proceder a dois refinamentos na definição anselmiana, nomeadamente: 1) acerca da contraditoriedade expressa na definição e 2) acerca de sua extensão. Consoante ao primeiro, o *non ipsum* deve ser compreendido como uma realidade positiva impossível com a *ratio formalis* de dada perfeição pura.

Já de acordo com o segundo refinamento, as perfeições puras não são consideradas melhores *para* qualquer um, mas *em* qualquer um que as possua. De fato, a expressão “para qualquer um” implica em uma natureza determinada e, portanto, limitada, de sorte que essa natureza pode ser impossível com dada perfeição pura.

Não obstante, o mesmo não ocorre com a expressão “em qualquer um”. A expressão deve ser compreendida indicando um suposto, um subsistente concreto. Assim, abstraída sua natureza determinada, é sempre melhor possuir dada perfeição pura do que possuir o impossível que impede a posse dela.

Duns Scotus apresenta quatro propriedades que as perfeições puras possuem. Segundo a primeira, todas elas são compossíveis. De acordo com a segunda, todas são compossíveis com a infinitude. A terceira, explicita sua comunidade. A quarta propriedade afirma serem as perfeições puras conceitos *simpliciter simplices*.

O terceiro capítulo teve por finalidade apresentar nossa compreensão da obra *Tractatus de primo principio*. Frisou-se que a obra objetiva mostrar não apenas a

existência do primeiro princípio, mas também o que a cognição natural pode conhecer acerca dele. Mas, antes disso, alguns passos metodológicos devem ser seguidos. Explicitar esses passos foi o objetivo do §12.

Algumas etapas devem ser seguidas para a aquisição do conhecimento. Começa-se pela crença, passa-se ao saber, procede-se à capacidade de comunicar o que se conhece e, finalmente, atinge-se a contemplação, grau máximo de conhecimento possível, por ser autossuficiente. O investigador que percorre o caminho traçado pelo *De primo* encontra-se na primeira etapa. Com efeito, ele começa a investigação possuindo a crença exposta em *Ex. 3, 13*, segundo a qual Deus se atribui a si o ser. Assim, a noção de ente apresenta-se como via de acesso mediante seus atributos disjuntivos por esses fornecerem conhecimento positivo tanto do âmbito do criador quanto do âmbito da criatura.

A assunção dos atributos disjuntivos do ente introduz, no *De primo*, a possibilidade de se tomar a ordem essencial como princípio da investigação, evitando-se, com isso, as provas oriundas da ciência da natureza. Torna-se necessário, portanto, proceder a sua análise. A ordem essencial divide-se fundamentalmente em ordem essencial de dependência e em ordem essencial de eminência. O primeiro membro dessa divisão fundamental estabelece uma ordenação entre existências, ao passo que o segundo membro, uma ordenação entre essências.

A ordem essencial de eminência não conhece ulteriores divisões. O mesmo não ocorre com a ordem essencial de dependência. Essa encontra-se dividida em quatro ordens essenciais entre causa e causado e duas ordens essenciais entre causado e causado.

Após haver apresentado as possíveis divisões na ordem essencial, Duns Scotus analisa as relações entre os elementos constituintes dessas ordens essenciais. O primeiro passo se constitui na exclusão da possibilidade de círculo na ordem essencial. Feito isso, procede-se, então à análise da inter-relação de dependência do tipo causa-causado, comparando-se os membros posteriores nessas quatro ordens. Considerando-se o par causa-causado, há uma ordem essencial de eminência entre causa final-*finitum*, causa eficiente-*effectum*, causa formal-*formatum* e causa material-*materiatum*, na qual o par causa final-*finitum* possui maior grau de eminência e o par causa material-*materiatum*, o menor grau. Já

se os efeitos dessas quatro causas forem considerados, perceber-se-á haver entre *formatum*, *materiatum*, *effectum* e *finitum* uma ordem essencial de dependência, segundo a qual o *formatum* possui o maior grau de dependência e o *finitum*, o menor.

O terceiro passo consiste na análise da inter-relação entre dois causados. Provada a legitimidade da divisão da ordem de dependência, Duns Scotus procede ao quarto passo, que consiste em mostrar a suficiência da divisão da ordem essencial de dependência. Após haver lidado com as divisões da ordem de dependência, o quinto e último passo a ser dado consiste na comparação entre os dois membros da primeira divisão da ordem essencial, a saber: a ordem de eminência e a ordem de dependência.

O §13 ocupou-se em apresentar a prova acerca da existência de um primeiro princípio. Das seis ordens até então apresentadas, a análise pode ser reduzida apenas para as duas ordens essenciais de dependência entre causas extrínsecas e para a ordem essencial de eminência. Mostrou-se que a argumentação desenvolvida é toda *a posteriori* e *de possibili*. Dois foram os passos metodológicos adotados, a saber: 1) mostrar que existe uma única natureza primeira em cada uma dessas três ordens e 2) comprovar a existência de unidade numérica entre esses supostos três primeiros.

Duns Scotus inicia a investigação com a ordem essencial de dependência entre causa eficiente e *effectum*. O primeiro momento consistiu em provar a necessidade da possibilidade de uma natureza efetiva primeira e não causada. Já o segundo, em provar a necessidade de existência atual de tal natureza.

Não obstante, provar a necessidade da existência de alguma natureza efetiva não implica que essa natureza seja primeira e não causada. Com efeito, a segunda conclusão acerca da ordem de dependência entre causa eficiente e *effectum* afirmou a existência de tal natureza. Duns Scotus argumenta a favor dessa conclusão a partir da impossibilidade de se admitir um regresso ao infinito.

Após afirmar a necessidade da possibilidade de existência de uma natureza efetiva absolutamente primeira, pode-se concluir ser essa natureza não causada, o que consiste na terceira conclusão do capítulo terceiro do *De primo*. De fato, se ela fosse causada, dependeria essencialmente de sua causa e, assim, não seria absolutamente primeira.

Provada a necessidade da possibilidade da existência de uma natureza efetiva absolutamente primeira, passa-se à prova da necessidade dessa existência em ato. A prova consiste em dois momentos. No primeiro, Duns Scotus demonstrou a possibilidade de existência em ato dessa natureza primeira efetiva. No segundo momento, foi realizada a passagem da possibilidade para a existência em ato.

Para as duas ordens essenciais restantes, Duns Scotus segue o mesmo procedimento adotado para provar a existência de uma natureza efetiva primeira necessária por si. Assim, concernente à ordem essencial de dependência entre causa final e *finitum*, e a partir da quarta e da quinta conclusões do capítulo segundo do *De primo*, a própria ordem essencial afirma a possibilidade de uma natureza finitiva última. Mas, por ser absolutamente última, sua possibilidade não pode depender de outro, pois, caso contrário, essa natureza não seria absolutamente última. Nesse sentido, sua existência em ato é o único fundamento para sua possibilidade de existência, o que implica ser essa natureza necessária por si e numericamente uma.

Por fim, a prova a partir da ordem essencial de eminência se apoia na apresentada pela ordem essencial de dependência entre causa final e *finitum*. Por não ser contraditória, uma natureza eminentíssima é possível. Por ser primeira, exclui de si a possibilidade de ser *effectum* de outra natureza. Visto o que não é *effectum* não ser *finitum*, está também excluída a possibilidade de ter outra natureza como seu fim. Sendo não causada, repete-se a conclusão anterior, a saber: sua existência em ato é o único fundamento para sua possibilidade de existência, o que implica ser essa natureza necessária por si e numericamente uma.

O capítulo quarto do *De primo* tem por finalidade apresentar o que a cognição natural pode conhecer sobre o primeiro princípio. Mas, ao contrário dos textos paralelos acerca da prova da existência de Deus, o *De primo* estrutura a argumentação no âmbito exclusivo da filosofia. Apresentar essa argumentação consistiu na finalidade do §14.

O primeiro tema abordado foi quanto à simplicidade do primeiro princípio. Afirmar sua simplicidade essencial significa excluir de sua essência toda composição possível.

O próximo passo consistiu em demonstrar que o primeiro princípio é pessoa. Isso significa ser o primeiro princípio dotado de inteligência e vontade. Esse passo é

de extrema importância, pois, a vontade é uma potência que causa livremente. Portanto, caracterizar o primeiro princípio como dotado de vontade significou introduzir a contingência na causação do primeiro princípio sem introduzir contingência no primeiro princípio. Dito de outra maneira, significou afirmar uma perfeição do primeiro princípio, visto ser mais perfeito causar livremente do que causar por necessidade.

Duns Scotus dedica cinco conclusões a essa discussão. As conclusões 4 e 5 têm por objetivo demonstrar ser o primeiro princípio dotado de inteligência e vontade. Por sua vez, as conclusões de 6 a 8 são dedicadas a demonstrar como inteligência e vontade se relacionam com sua natureza. Segundo nosso autor, esse tema deve ser tratado antes de se abordar a infinitude do primeiro princípio por ser pressuposto para a longa conclusão 9.

Ao longo dessa exposição, Duns Scotus ressignifica o conceito de contingente. A contingência diacrônica (*in sensu divisio*), de cunho aristotélico, não garante a liberdade de ação da vontade. Com efeito, nada obsta que a vontade, por exemplo, queira A necessariamente no tempo t_1 e queira necessariamente não-A no tempo t_2 . A única contingência que salva a liberdade de ação da vontade é a contingência sincrônica (*in sensu composito*), pela qual há a possibilidade de duas ações contrárias serem tomadas concomitantemente por um mesmo agente. Aqui, a ação é contingente, pois exprime uma relação meramente accidental com a vontade, não uma relação essencial. E, por se tratar de uma relação accidental, a vontade que causa A poderia, ao mesmo tempo, causar não-A.

Com a quinta conclusão estende-se o caráter contingente da ação do primeiro princípio. Com outros termos, a quinta conclusão estabelece a contingência na ação do primeiro princípio na cooperação entre causa primeira e causas segundas.

A sétima conclusão afirmou que não apenas o autoconhecimento, mas todo conhecimento que o primeiro princípio possui é idêntico a ele. Já a oitava conclusão do quarto capítulo do *De primo*, a última dedicada à questão acerca da inteligência e da vontade do primeiro princípio, afirmou que toda intelecção do primeiro princípio é sempre em ato e anterior a própria existência de todo inteligível.

Se o objetivo da metafísica pensada por Duns Scotus consiste em alcançar, no presente estado, o conhecimento possível que a cognição natural pode obter da

natureza primeira, a discussão acerca da infinitude como modo intrínseco de ser desse ente se constitui em sua culminância.

A infinitude do primeiro princípio é discutida na nona conclusão do *De primo*. Nela, Duns Scotus afirma ser infinito o primeiro princípio e ser impossível sua compreensão pelo ente finito. Observou-se que a conclusão é estruturada em dois momentos, um positivo e um negativo. Com efeito, a atribuição da infinitude ao primeiro princípio, por um lado, explicita seu modo de ser mais próprio. Por outro, a negação da possibilidade de o ente finito compreender a natureza primeira na perfeição da infinitude estabelece a radical distinção entre criador e criatura mediante a primeira e mais fundamental distinção entre os entes, qual seja: a distinção entre finito e infinito.

A demonstração da conclusão possui sete momentos, os quais Duns Scotus denomina *viae*. Apesar de as sete vias serem autônomas, elas podem ser reunidas em três grupos, quais sejam: as vias um, dois e três afirmam a infinitude do primeiro princípio a partir da faculdade da inteligência; a quarta via argumenta a partir da simplicidade do primeiro princípio e as vias cinco, seis e sete, a partir das três ordens essenciais privilegiadas da metafísica: a ordem essencial de eminência, a ordem essencial de dependência entre causa final e *finitum* e a ordem essencial de dependência entre causa eficiente e *effectum*.

O quarto e último capítulo de nossa tese teve por finalidade abordar a hipótese por nós levantada acerca da transcendência das perfeições puras. Tratamos do tema mediante duas vias de argumentação. A primeira, exposta no §15, demonstrou que a dupla primazia do ente seria ameaçada caso se negue estatuto transcendente às *perfectiones simpliciter*. Por fim, o §16 mostrou que a compossibilidade entre perfeições puras e modo de ser da infinitude pressupõe a transcendência daquele grupo.

Referências Bibliográficas:

1) Obras de Duns Scotus:

- JOÃO Duns Scotus. *Tractatus de primo principio* – Capítulo II. Tradução e notas de Luis Alberto De Boni. *Veritas* 53/3 (2008), p. 91-117.
- _____. “O *Quodlibet* 5 de João Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução”. Trad. de Roberto Hoffmeister Pich. *Scintilla*, v. 5/1 (2008), pp. 111-158.
- _____. *Reportata Parisiensia* I-A, (d. 8). Ed. por Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov. Edição bilingüe. Nova Iorque: Franciscan Institute, 2004.
- _____. *Reportata Parisiensia: Liber Primus*. Ed. G. Lauriola. Alberobello: Arti Grafiche, 1999 (vol. II/2).
- _____. *Tratado do primeiro princípio*. Tradução do latim e nótula introdutória por Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: edições 70, 1998.
- _____. *Quaestiones Subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*. Nova Iorque: Franciscan Institute, 1997. (2 v.)
- _____. *De primo principio*. Organização e introdução de Wolfgang Kluxen. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994 (Texte zur Forschung; Bd. 20).
- _____. *Tratado acerca del primer principio*. Versão, introdução e notas por Felix Alluntis. Madri: BAC, 1989.
- _____. *Tratado del primer principio*. Tradução de Alfonso Castaño Piñán. Madri: SARPE, 1985 (col. Los grandes pensadores – 71).
- _____. *Traité du premier principe*. Direção de Ruedi Imbach. Lausanne: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 1983.
- _____. *A treatise on God as first principle*. Tradução para o inglês de Allan B. Wolter. Chicago: Franciscan Herald, 1983.
- _____. *Ordinatio* (I, d. 2, d. 3, d. 8, d. 23, d. 39). In: Id. *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1950-.
- _____. *Lectura* (I, d. 8). In: *Opera omnia*. Romae: Civitas Vaticana, 1950-.
- _____. *The De primo principio of John Duns Scotus*. Revisão do texto latino e tradução para o inglês de Evan Roche. Nova Iorque/Louvain: The Franciscan Institute/E. Nauwelaerts, 1949.

_____. *Tractatus de primo principio*. Edição crítica de Marianus Müller. Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1941.

2) Demais Fontes:

AGOSTINHO de Hipona. *De magistro*. In: Id. *Oeuvres de Saint Augustin*, 1^{re} Série: Opuscles VI. Dialogues Philosophiques. Bruges: Desclée, 1952.

_____. *Soliloquia*. In: Id. *Oeuvres de Saint Augustin*, 1^{re} Série: Opuscles V. Dialogues Philosophiques. Bruges: Desclée, 1948a.

_____. *De trinitate*. Madri: BAC, 1948c. (Obras de San Agustín; 5).

ALBERTO Magno. *In Metaphysicam Expositio*. Opera Omnia, XVI, 1 (*editio Coloniensis*), Münster, 1960.

ALEXANDRE de Hales. *Summa theologica*. Tomo 4 (*Prolegomena in librum III necnon in libros I et II "Summae Fratris Alexandri"*). ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1948.

_____. *Summa theologica*. Tomo 1. ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924.

ANSELMO de Cantuária. *Opera Omnia*. v. 1. Edimburgo: Thomas Nelson and sons, 1946.

ARISTÓTELES. *Etica nicomachea*. Roma: Laterza, 2003.

_____. *Erste Analytik, zweite Analytik*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Topik / neuntes Buch oder über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

_____. *Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingüe (grego, latim e espanhol). Madrid: Gredos, 1970. (2 v.).

_____. *Generation of animals*. Cambridge: Havard Univ., 1942.

AVERRÓIS. *Ibn Rushd's Metaphysics: a translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

AVICENA. *A origem e o retorno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O livro da ciência*. In: DE BONI, L. A. *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 105-120.

_____. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Louvain: E. Peeters, 1977-1983 (3 vol.).

BOAVENTURA de Bagnoregio. *Itinerarium mentis in Deum*. In: *Opera Omnia*, Florentiam: Quaracchi, 1891 (Tomo V).

_____. *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis*. In: *Opera Omnia*, Florentiam: Quaracchi, 1891 (Tomo V).

BOÉCIO. *Contra Eutychem et Nestorium*, c. 4, 35 (in: FILHO, J.S. *Os escritos teológicos de Boécio: tradução, introdução e notas*. 2000. 226 f. dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2000.

HENRIQUE de Gand. *Sobre a metafísica do ser no tempo: questões quodlibéticas I*, 7/8-9 e 10. Lisboa: edições 70, 1996.

_____. *Opera Omnia*. Leuven: Leuven University Press, 1979 sqq.

TOMÁS de Aquino. *In quattuor libros Sententiarum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).

_____. *Summa Theologiae*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II), pp. 184-926.

_____. *Quaestiones Disputatae de Veritate*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III), pp. 1-186.

_____. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1977.

3) Demais Autores¹:

AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012.

_____. *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. de M. Aguerri e I. Zorroza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

_____. “Heinrich von Gent und Thomas von Aquin über die transzendentalien: ein Textvergleich”. In: GULDENTOPS, G; STEEL, C. *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 101-125.

¹ O presente elenco de obras consiste no conjunto utilizado para a elaboração de nossa tese, não apenas nas obras citadas ao longo do presente texto.

_____. "Being and one: the doctrine of the convertible transcendentals in Duns Scotus". In: BOSS, E. P. (Org.) *John Duns Scotus: Renewal of philosophy – acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (may 23 and 24, 1996). Amsterdam: Rodopi B. V., 1998, pp. 13-26.

ALLUNTIS, F. "Demonstrabilidad y demostración de la existencia de Dios según Escoto". *Verdad y vida*, 26 (1968), pp. 355-390.

_____. "El 'Tratado del primer principio' de Escoto". *Verdad y vida* 18. (1960), pp. 549-561.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Loyola, 1993.

CARVALHO, M. S. CARVALHO, M. S. *A novidade do mundo: Henrique de Gand e a metafísica da temporalidade no século XIII*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Nótula introdutória*. In: JOÃO DUNS SCOTUS. *Tratado do primeiro princípio*. Lisboa: Edições 70, 1998

_____. "Introdução". In: HENRIQUE de Gand. *Sobre a metafísica do ser no tempo: questões quodlibéticas I*, 7/8-9 e 10. Lisboa: edições 70, 1996, p. 46.

CRESS, D. A. "The 'coloratio' by Duns Scotus of the 'ratio Anselmi' and Vindobon. 1453". *Modern Schoolman*, 54 (1976/77), pp. 33-43.

CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Hampshire: Ashgate, 2005.

_____. "Scotus's Parisian teaching on divine simplicity". In: BOULNOIS, O., KARGER, E., SOLÈRE, J.-L., SONDAG, G. *Duns Scot à Paris 1302-2002: actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 519-562.

_____. *Duns Scotus*. Oxford: OUP, 1999.

DE ARMELLADA, B. "La 'otredad' absoluta de Dio en la metafísica de Duns Escoto". In: GHISALBERTI, A. e DEZZA, E. *"Pro statu isto": l'appello dell'uomo all'infinito – Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto*. Milano 7-8 novembre 2008. Milão: Biblioteca Francescana, 2010, pp. 163-190.

DE BONI, L. A. "Saint Anselm and Duns Scotus". In: PICH, R. H. *Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics*. Porto: FIDEM, 2011, p. 169-195.

_____. "A antropologia cristã de Tomás de Aquino". In: COSTA, E. F. d.; COSTA, M. R. N. (orgs). *Temas tomistas em debate*. Recife: Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino, 2003.

- _____. "Significado e limites do pensamento aristotélico na prova da existência de Deus de Duns Scotus". In: BOMBASSARO, L. C.; PAVIANI, J. Filosofia, lógica e existência: homenagem a Antônio Carlos Kroeff Soares. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, p. 343-59.
- _____. "Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças". *Veritas*, v. 39/155 (1994), pp. 445-59.
- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1998.
- DE RIJK, L. M. "The Aristotelian Background of Medieval *Transcendentia*". In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Miscellanea Medievalia, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 3-22.
- DEZZA, E. "Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scotus". In: GHISALBERTI, A. e DEZZA, E. "*Pro statu isto*": l'appello dell'uomo all'infinito – Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scotus. Milano 7-8 novembre 2008. Milão: Biblioteca Franciscana, 2010, pp. 135-161.
- DIEZ, R. O. "Una hermenéutica interpretación escotista acerca del argumento único de san Anselmo en el 'De primo rerum omnium principio'". In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995, p. 807-822.
- GHISALBERTI, A. "Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scotus". *Veritas*, 50/3 (2005), p. 41-50.
- _____. "Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scotus". In: HONNEFELDER, L., WOOD, R. e DREYER, M. *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden: E.J. Brill, 1996, pp. 415-434.
- GILSON, É. *Por que são Tomás criticou Agostinho/Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.
- GUERIZOLI, R. *A metafísica no tractatus de primo principio de Duns Escoto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999 (col. Filosofia 96).
- HOFFMANN, T. *Creatura intellecta: die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorf, 2002.
- HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010.

- _____. *Duns Scotus Metaphysik als „scientia transcendens“*: Der zweite Anfang der Metaphysik. Texto apresentado no II Colóquio Internacional de Filosofia Medieval da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em 15/08/2006 (texto disponibilizado para cópia durante o evento).
- IAMMARRONE, L. *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma: Miscellanea francescana, 1999.
- KING, P. “Scotus on Metaphysics”. In: WILLIAMS, Th. *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge: CUP, 2003, pp. 15-68.
- KLUXEN, W. “Kommentar”. In: JOÃO Duns Scotus. *De primo principio*. Organização e introdução de Wolfgang Kluxen. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994 (Texte zur Forschung; Bd. 20), pp. 133-257.
- KOBUSCH, T. “Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus”. *Veritas*, v. 53, n. 3 (2008), pp. 59-73.
- LEFTON, B. “Anselm's perfect-being theology”. In: DAVIS, B. e LEFTON, B. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge: CUP, 2004, pp. 132-156.
- LOBATO, A. “Santo Tomás de Aquino y la vía trascendental en Filosofía”. In: PICKAVÉ, M. (ed.) *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Miscellanea Medievalia, 30. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 163-78.
- MACEDO, J. M. C. *Anselmo e a astúcia da razão*. Porto Alegre: EST, 2009.
- MAHONEY, E. P. “Duns Scotus and medieval discussions of metaphysics: the background of Scotus ‘essential order’ in Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo”. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995, p. 359-74.
- MARTINICH, A. P. “Scotus and Anselm on the existence of God”. *Franciscan Studies*, 37 (1977), pp. 139-152.
- MÜLLER, P. “Possibilità logica e capacità di Dio in Giovanni Duns Scoto”. In: GHISALBERTI, A. e DEZZA, E. *“Pro statu isto”: l’appello dell’uomo all’infinito – Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto*. Milano 7-8 novembre 2008. Milão: Biblioteca Francescana, 2010, pp. 105-117.
- OWENS, J. “The special characteristic of the scotistic proof that God exists”. In: ID. *Towards a Christian philosophy: studies in philosophy and history of philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1990, pp. 250-265.

- PEREIRA, O. P. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.
- PICH, R. H. “Ensaio introdutório – contingência e liberdade”. In: JOÃO Duns Scotus. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, pp. 23-85.
- _____. “Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo”. In: COSTA, M. R. N. e DE BONI, L. A. (Org.) *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 407-451.
- POUILLON, H. "Le premier traité de propriétés transcendentales. La 'Summa de bono' du Chancelier Philippe". *Revue Néoscholastique de Philosophie* 42 (1939), pp. 40-77.
- PRENTICE, R. “The one and unique nature possessing the four primacies of efficiency, eminency, finality and exemplarity, according to the *Reportata Parisiensia* of Duns Scotus”. *Antonianum* vol. 41 (1966) pp. 278-298.
- _____. “Primary efficiency and its relation to creation, infinite power and omnipotence in the metaphysics of John Duns Scotus”. *Antonianum* vol. 40 (1965) pp. 395-441.
- ROSS, J. F. e BATES, T. “Duns Scotus on Natural Theology”. In: WILLIAMS, Th. *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge: CUP, 2003, pp. 193-237.
- ROSSI, O. “Duns Scotus lettore di Sant’Anselmo. A proposito dell’argomento ontológico”. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995, p. 749-763.
- SCAPIN, P. “Atteggiamento dello Scotus di fronte all’argomento anselmiano”. *Analecta Anselmiana*, 4 (1975), pp. 159-171.
- SCOTT, F. “Scotus and Gilson on Anselm’s ontological argument”. *Antonianum*, 40 (1965), pp. 442-448.
- SEIFERT, J. “A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudaimonística do amor segundo Duns Scotus”. *Veritas*, v. 50/199 (2005), pp. 51-84.
- SHEHADI, F. *Metaphysics in islamic philosophy*. Delmar, NY: Caravan Books, 1982.
- SILVA, L. R. “A noção de causalidade em Aristóteles”. *Intuitio*, v.2/1 (2009), pp. 67-80. Acessado em 30/08/2011.

- SONDAG, G. “Boèce et Duns Scot sur la transposition des prédivaments aristotéliens dans la prédication divine”. *Revista portuguesa de filosofia*, 64 (2008), pp.177-93.
- _____. *Duns Scot*. Paris: Vrin, 2005.
- _____. “La réception d’Avicenne (Ibn Sina) chez Duns Scot”. *Veritas*, v. 49/195 (2004), pp. 529-43 [Texto reimpresso como “L’influence d’Avicenne (Ibn-Sina) sur Duns Scot – état de la question”. In: DE BONI, L. A. e PICH, R. H. (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 553-72 (col. Filosofia, 171)].
- TORRELL, J. -P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua Pessoa e sua Obra*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.
- UDINA Í COBO, J. M. “Duns Escoto y el argumento anselmiano”. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995, p. 783-805.
- VAIANI, C. “‘Il primo principio di tutto mi conceda di credere, gustare e proclamare...’. La dimensione spirituale nell’opera di Scot”. In: GHISALBERTI, A. e DEZZA, E. *“Pro statu isto”: l’appello dell’uomo all’infinito – Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scot*. Milano 7-8 novembre 2008. Milão: Biblioteca Franciscana, 2010, pp. 77-103.
- VASCONCELLOS, M. “Perfeições puras segundo Anselmo de Aosta”. *Dissertatio* 31 (2010), pp. 179-195.
- VELDHUIS, H. “Duns Scotus’ theory of synchronic contingency in ‘Lectura’ I 39 and its theological implications”. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti: methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9-11 marzo 1993. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995, pp. 571-576.
- VOS, A. *The philosophy of John Duns Scotus*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006.
- WOLTER, Allan B. “Commentary”. In: JOÃO Duns Scotus. *A treatise on God as first principle*. Tradução para o inglês de Allan B. Wolter. Chicago: Franciscan Herald, 1983.
- _____. *The transcendental and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova Iorque: The Franciscan Institute, 1946.
- WOOD, R. “Scotus’s argument for the existence of God”. *Franciscan Studies*, 47 (1987), pp. 257-77.