

ESCOLA DE HUMANIDADES  
CURSO DE FILOSOFIA

UELLINTON VALENTIM CORSI

**ANÁLISE DA FILOSOFIA TRANSCENDENTE NA *SUMMA HALENSIS*  
E EM BOAVENTURA DE BAGNOREGIO E OS AVANÇOS DA  
*SCIENTIA TRANSCENDENS* DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Porto Alegre  
2021

GRADUAÇÃO



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

UELLINTON VALENTIM CORSI

**ANÁLISE DA FILOSOFIA TRANSCENDENTE NA *SUMMA HALENSIS*  
E EM BOAVENTURA DE BAGNOREGIO E OS AVANÇOS DA  
*SCIENTIA TRANSCENDENS* DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia, pelo Curso de Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

ORIENTADOR:

PROF. DR. ROBERTO HOFMEISTER PICH

Porto Alegre

2021

UELLINTON VALENTIM CORSI

**ANÁLISE DA FILOSOFIA TRANSCENDENTE NA *SUMMA HALENSIS*  
E EM BOAVENTURA DE BAGNOREGIO E OS AVANÇOS DA  
*SCIENTIA TRANSCENDENS* DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia, pelo Curso de Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 6 de dezembro de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – Orientador – PUCRS

---

Prof. Dr. Luís Alberto De Boni – UPorto

---

Me. Guido José Rey Alt – Dro. UColônia e UEstocolmo

Porto Alegre  
2021

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, acima de tudo, ao Primeiro Princípio, ao Ente infinito e em si, a Causa Primeira, ao Sumo Bem, ao Deus Trindade, enfim, ao Indizível, pelo dom do entendimento e a graça da compreensão, mesmo que parcialmente, dos princípios supremos e universalíssimos de nossa inteligência.

À Igreja, à Ordem dos Frades Menores, ao povo de Deus e à Província Franciscana de São Francisco de Assis do Brasil que, através do Ministro Provincial Frei Marino Rhoden, OFM, manifesto a minha gratidão.

Aos freis do regional da Lomba do Pinheiro, especialmente, da Fraternidade Imaculada Conceição pelo incentivo, ajuda e colaboração em vários momentos.

À minha família, principalmente, minha mãe, pelo apoio e orações quando precisei de ajuda e incentivo.

Aos amigos que, de alguma forma, colaboraram com o meu amor aos estudos medievais, principalmente na Filosofia Franciscana e por estarem comigo, seja virtualmente, via chamada de vídeo, seja presencialmente durante o período de férias em Santa Catarina.

Ao corpo docente da graduação de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul por tantos ensinamentos transmitidos ao longo destes três anos de curso.

Aos amigos e professores, Luís Evandro Hinrichsen, Sérgio Augusto Sardi, Thadeu Weber e Luciano de Jesus, por me ajudarem a sanar muitas dúvidas e por estarem me encorajando a dar continuidade na pesquisa acadêmica em filosofia.

À Biblioteca Central dos Franciscanos, o meu agradecimento por tanto auxílio.

Manifesto, especialmente, a imensa gratidão ao mestre, amigo, professor e orientador Roberto Hofmeister Pich pela ajuda, apoio e oportunidade de estar em contato com tão grandioso tesouro que é a filosofia medieval franciscana. A minha admiração e gratidão por tanto conhecimento transmitido para mim nos aproximadamente dois anos em que realizamos a nossa pesquisa.

Aos membros da banca por terem aceitado estar conosco neste primeiro ciclo que está se encerrando em minha jornada acadêmica. De modo especial, ao Prof. Luís Alberto De Boni, por ter dado prontamente o seu aceite em constituir a banca avaliadora da presente pesquisa.

A todas as pessoas que estiveram presentes durante este processo importante da minha vida. Obrigado!

(...) é naturalmente conhecível que o primeiro objeto do intelecto é o ente (...) e é naturalmente conhecível que a razão do ente está perfeitissimamente contida em Deus; o fim de toda e qualquer potência, porém, é o ótimo daquilo que está contido sob o seu primeiro objeto, porque neste somente está o perfeito repouso e o deleite (...) logo, é naturalmente conhecível que o homem está ordenado, segundo o intelecto, a Deus como ao fim. (...) E ela (a mente) tem conhecimento de que Deus não é excedido pela razão daquele primeiro objeto, porque, então, ele de nenhum modo seria inteligível por esta mesma mente; logo, a mente sabe que Deus é o ótimo, no qual está contida a razão do seu objeto, e, deste modo, sabe que este mesmo é o fim da potência.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ordinatio, Prologus, Pars Prima*, q. un., nn. 24 – 25 (Trad. Pich, pp. 240 – 241, *nossa nossa*).

## RESUMO

O presente estudo está inserido no contexto da pesquisa científica acerca da tradição filosófica franciscana nos séculos XIII e XIV. São analisados três autores da primeira Escola Franciscana de Paris, a saber, Alexandre de Hales, ou a *Summa Halensis*, Boaventura de Bagnoregio e João Duns Scotus. A partir desses mestres, buscar-se-á efetivar a análise em torno da evolução da teoria filosófica dos conceitos transcendententes até chegar na definição do Doutor Sutil da metafísica como uma *scientia transcendens*. Parte-se, primeiramente, de uma contextualização em torno do tema da filosofia transcendente desde Platão, com seu transcendentalismo de um *ente além matéria*, até Scotus, em sua ciência que investiga as noções transcendententes como conceitos “além categorias”. Com isso, tem-se a possibilidade de realizar a análise nos respectivos autores, mantendo como bibliografia primária os seus escritos no original latino. Além das obras latinas, utilizar-se-á comentadores dedicados à pesquisa neste assunto. A natureza da pesquisa, portanto, é básica e o procedimento é bibliográfico. Com a *Summa Halensis*, far-se-á uma análise de como é possível alcançar o conhecimento do conceito de ente e como ele é relacionado com os seus atributos coextensivos, especialmente, o *unum*. Com Boaventura, far-se-á a investigação a partir da sua teoria do conhecimento e como o conceito de *ens per se* é a base das determinações disjuntivas do ente. Notar-se-á que o Doutor Seráfico dá início aos transcendententes disjuntivos que Scotus, posteriormente, atribui como uma categoria modal. Chegar-se-á, por fim, ao apogeu da presente investigação com o que João Duns Scotus denomina como ciência transcendente. A partir do entendimento da metafísica como uma ciência que investiga as noções transcendententes, é que Scotus dá, por assim dizer, um segundo começo à metafísica. Além disso, o filósofo escocês abrange as categorias de noções transcendententes para os atributos disjuntivos e as perfeições puras. Far-se-á, então, a análise em torno da importante colaboração scotista e, com isso, adentrar-se-á em como se obtém o conhecimento de tais noções, a semântica do conceito de ente, bem como no tema da *distinctio modalis* e da *distinctio realis-formalis*. Com a presente pesquisa, então, tem-se a visão evolutiva em torno da metafísica entendida como uma ciência transcendente e a importante contribuição scotista para o debate.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciência transcendente. Metafísica. Conceitos transcendententes. Neutralidade do ente. Univocidade.

## ABSTRACT

This present study is inserted in the context of scientific research about the Franciscan philosophic tradition in the XIII and XIV centuries. Three authors from the first Franciscan School of Paris are analyzed, as to know, Alexander of Hales, or the *Summa Halensis*, Boaventura of Bagnoregio, and João Duns Scotus. As from this masters, it will seek to carry out the analyzes around the evolutions of the philosophic theory of the transcendent concepts to the definition of Doctor Sutil of metaphysics as *scientia transcendens*. It begins, primarily, of a contextualization around the theme of transcendent philosophy since Plato, with his transcendentalism of a beyond matter being, to Scotus, in his science which investigates the transcendent notions as concepts “beyond categories”. With it, there is the possibility of realizing the analysis in the respective authors, keeping as primary bibliography his writings in the Latin original. In addition to Latin work, it will be utilized commentators dedicated to research about the subject. The nature of the research, therefore, is basic and the procedure is bibliographic. With the *Summa Halensis*, there will be an analysis of how is it possible to reach the knowledge of the concept of a being and how it is related to its coextensive attributes, especially, the *unum*. With the Boaventura, it will be done an investigation from his theory of knowledge and how the concept of *ens per se* is the basis of disjunctive determinations of the being. It will be noticed that the Doctor Seraphic initiates the disjunctive transcendentals that Scotus, posteriorly, assigns as a modal category. Lastly, it will come to the apogee of this present investigation with what John Duns Scotus denominates as transcendent science. From the understanding of metaphysics as a science that investigates the transcendent notions, it is that Scotus gives a second start to metaphysics. In addition, the scotish philosopher embraces the categories of transcendent notions around the important scotish collaboration and, with that, get in as it obtains the knowledge of these notions, as well as in the theme of *distinctio modalis* and *distinctio realis-formalis*. With this present research, then, there is the evolutive vision around metaphysics understood as a transcendent science and the important Scotus contributions to the debate.

**KEY-WORDS:** Transcendent science. Metaphysics. Transcendent concepts. Neutrality of the entity. Univocity.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Fluxograma 1 – Primeira determinação <i>Halensis</i> do ente por seu próprio gênero .....	30
Fluxograma 2 – Segunda determinação <i>Halensis</i> do ente-criado em relação com as causas divinas .....	31
Fluxograma 3 – Terceira determinação <i>Halensis</i> do ente em relação a alma humana .....	32



## LISTA DE ABREVIATURAS

### JOÃO DUNS SCOTUS

*Op. Phil.* – *Opera Philosophica*

*Ord.* – *Ordinatio*

*Oxon.* – *Comentaria Oxoniensia*

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

*Quodl.* – *Quaestiones Quodlibetales*

*Rep. Par.* – *Reportata Parisiensis*

### ALEXANDRE DE HALES

*Glos. L. Sent.* – *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*

*S. T. I* – *Summa Theologiae Tomus I, Prima Pars Primus Libri*

*S. T. II* – *Summa Theologiae Tomus II, Prima Pars Secundi Libri*

### BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

*Brev.* – *Breviloquium*

*De don. Spir. Sanct.* – *De donus Spiritus Sanctus*

*De Myst. Trinit.* – *Questiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*

*In Hexa.* – *Sermones Theologici Collationes In Hexaëmeron*

*Itiner.* – *Itinerarium mentis in Deum*

*Proleg.* – *Opera Omnia III, Prolegomena*

*Sent. I* – *Sententiarum I*

*Sent. II* – *Sententiarum II*

### TOMÁS DE AQUINO

*In Metaph.* – *Commentaria in Aristotelem*

*S. T.* – *Summa Theologiae*

AGOSTINHO DE HIPONA

*Conf. – Confessionis*

*De Trin. – De Trinitate*

ARISTÓTELES

*EN – Ethica Nicomachea*

*Metaph. – Metaphysica*

*Org. I – Organon I: das categorias*

AVICENA

*Log. I – Logica I*

*Metaph. – Metaphysica IV*

*O liv. Da ciê. – O livro da ciência: a lógica*

PLATÃO

*Rep. – A República*

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>FILOSOFIA TRANSCENDENTE: IMPRESSÕES GERAIS DA ESCOLÁSTICA E A PRIMEIRA ESCOLA FRANCISCANA DE PARIS .....</b>	<b>16</b>
2.1	Transcendental e transcendente: origem e definição .....	19
2.2	Hales, Boaventura e Scotus: situando os autores .....	23
<b>3</b>	<b>ASPECTOS PRIMEIROS DA FILOSOFIA TRANSCENDENTE NA <i>SUMMA HALENSIS</i>.....</b>	<b>25</b>
3.1	O conhecimento das <i>coisas</i> : ente e os seus atributos coextensivos .....	25
3.2	Os modos de determinação do ente e seus atributos coextensivos .....	29
3.3	O uno e o ente: notas presentes na <i>Summa Halensis</i> .....	33
<b>4</b>	<b>METAFÍSICA NO PENSAMENTO DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO .....</b>	<b>39</b>
4.1	Sustentação quiditativa das entidades .....	39
4.2	Conhecimento inato e experiencial .....	42
4.3	Os atributos coextensivos e os transcendentis disjuntivos .....	45
4.4	O ente <i>per se notum</i> .....	48
<b>5</b>	<b>A “<i>SCIENTIA TRANSCENDENS</i>” DE DUNS SCOTUS.....</b>	<b>51</b>
5.1	A ciência transcendente: a novidade scotista .....	51
5.2	A semântica em torno do conceito de ente .....	55
5.3	A teoria da cognição: conhecimento confuso e distinto .....	62
5.4	Teoria modal .....	63
5.5	Distinção real-formal.....	65
5.6	<i>Ens</i> e <i>esse</i> e as repercussões na filosofia posterior .....	70
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>75</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>77</b>
a)	Obras principais .....	77

<b>b) Demais fontes.....</b>	<b>80</b>
------------------------------	-----------

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A metafísica definida como filosofia primeira, ao longo da história do pensamento filosófico, adquire papel importante para pensar os mais variados aspectos da realidade. O sinal distintivo da metafísica com relação às demais ciências, é o seu objeto de análise. A partir de Aristóteles, tem-se vertentes delimitadas do que vem a ser considerado como objeto metafísico. Estaria Deus, por acaso, no escopo investigativo da metafísica? Ora, essa opção é negada por Scotus. Afinal, uma ciência não pode partir do princípio de comprovação do seu próprio objeto de investigação.

A partir de Averróis, é apresentada uma definição questionável dessa ciência, a saber, a metafísica aristotélica é vista como uma ciência da substância e de Deus, sendo que não há clara conexão entre esses dois objetos de análise. Também é postulada uma segunda opção, qual seja, a metafísica como uma ciência da substância. Então, ou existem duas metafísicas ou apenas uma e essa é uma metafísica da substância. Diante desse debate corrente no século XIII, João Duns Scotus apresenta uma terceira alternativa, a metafísica como uma ciência do transcendente.

Por qual motivo, então, a opção scotista traz novidade e avanços à metafísica? Pois bem, para que seja possível responder ao objetivo geral desta investigação, é imprescindível retornar à definição de metafísica anterior a Scotus. Por isso, definir e demonstrar a progressiva evolução da filosofia transcendente, surge como primeiro objetivo específico desta pesquisa. Em decorrência, a análise dos termos *transcendental* e *transcendente* faz-se indispensável. Salvas as controvérsias alegadas pelo filósofo moderno Immanuel Kant de existir equívoco no uso corrente do termo *transcendental* pelos medievais, Aertsen e Wolter redescobrem a semântica em torno desses dois conceitos e em que acarreta o uso de um e outro para os sistemas filosóficos. Há diferença em conceber uma filosofia que tem por objeto ou uma entidade ou noções transcendentais. Por isso, cabe a análise dessas implicações.

Tendo isso em vista, outros aspectos importantes são analisados ao longo da história da filosofia no tangente a filosofia transcendente – entenda-se filosofia transcendente no sentido de uma ciência metafísica que tem por objeto os conceitos transcendentais e não no sentido antigo de haver algo além da matéria ou no sentido moderno kantiano. Nesse ponto, então, adentra-se no segundo objetivo específico desta pesquisa, a saber, categorizar, entender e desenvolver os aspectos primeiros da Filosofia Transcendente na primeira Escola Franciscana de Paris, principalmente, na *Summa Halensis* e em Boaventura de Bagnoregio.

Alexandre de Hales, ou a *Summa Halensis*, dada a “questão” em torno da autoria da obra, explicitamente em sua *Summa Pars Prima* efetiva um longo tratado sobre o conceito transcendente de ente e os seus atributos coextensivos, ou seja, *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*. Apenas esses conceitos eram concebidos como noções puras que excedem as categorias enquanto noções universalíssimas. Boaventura, dando continuidade ao legado do *magister Halensis*, prossegue a trabalhar os transcendentais a partir da relação analógica do ente absoluto e dos entes criados. Em outros termos, tanto na *Summa Halensis* quanto em Boaventura os transcendentais são abordados analogamente entre Deus e as criaturas. Constituem, portanto, razões analogantes do ente incriado com os demais entes criados.

A nota distintiva, no entanto, no pensamento do Doutor Seráfico é que ele ultrapassa as definições dos atributos coextensivos e, em certa medida, atribui a qualidade de ser supremo e totalmente geral aos atributos disjuntivos do ente. Esses atributos são modalidades intrínsecas ao ente que são manifestadas na existência. Ou seja, o ente pode existir enquanto criado ou incriado, finito ou infinito etc., por isso, Wolter afirma que Scotus possivelmente tenha tomado como inspiração o pensamento bonaventuriano para efetivar a categorização dos conceitos disjuntivos do ente.

Após elaborar a crítica em torno desses dois primeiros objetivos específicos, chega-se ao terceiro objetivo que visa diretamente responder à pergunta principal da presente investigação. Assim, é indispensável que seja realizado e examinado o esboço da composição do desenvolvimento da novidade de João Duns Scotus em torno de sua definição de metafísica. Scotus entende a metafísica como uma ciência do transcendente (“*scientia transcendens*”). Isso faz com que a sua teoria tenha diversas implicações teóricas necessárias para que seja racionalmente sustentada. Ora, o Doutor Sutil, como comumente é qualificado Scotus, possui astuta sutileza argumentativa que é capaz de responder as exigências apresentadas como requisito de sustentação de uma ciência transcendente.

Alguns aspectos marcantes do sistema metafísico scotista são as distinções real-formal e modal, além, claro, da abrangência dos conceitos transcendentais, quais sejam, os transcendentais coextensivos, disjuntivos e as perfeições puras. Outro ponto a ser destacado é a neutralidade do conceito de ente. Ente é dito de todas as coisas, porque é unívoco e anterior a qualquer categoria e modalidade. Esse aspecto é importante para perceber a evolução em torno da novidade de Scotus.

A partir dessa delimitação do escopo da presente pesquisa, buscar-se-á analisar, prioritariamente, as obras dos autores e de comentadores considerados autoridades na pesquisa em torno dos conceitos transcendentais no medievo. A natureza da pesquisa, então, é básica com

abordagem qualitativa tendo como procedimento a revisão bibliográfica dos autores no original latino. O padrão de citação adotado no presente trabalho é o padrão ABNT e o de obras clássicas (*AUTOR, Obra*, localização da citação por artigo, parte, questão, número, página etc.). As referências completas encontram-se na última parte desta pesquisa.

A estrutura do trabalho é elaborada da seguinte forma: o *capítulo 2* é dedicado a análise dos aspectos gerais da *filosofia transcendente*. Nesse capítulo são abordados temas específicos que trazem noções indispensáveis para a compreensão da evolução do pensamento transcendente. A partir dessas notas gerais, então, adentra-se na *Summa Halensis*. O *capítulo 3* parte dos aspectos gerais da *filosofia transcendente presentes na Summa Halensis*. Nas seções são abordados os temas relevantes à análise em questão. São analisados tópicos presentes na *Summa* que constituem as diretrizes teóricas da primeira Escola Franciscana de Paris até Boaventura e, em certa medida, observadas por Scotus.

Boaventura situa-se no *capítulo 4* desta pesquisa. O Doutor Seráfico é marcadamente influenciado pela *Summa Halensis*, mas não deixa de ser original em sua contribuição metafísica. Ele aborda os transcendentos partindo da analogia do *ente por si*. No pensamento do Doutor Seráfico encontram-se os primeiros indícios dos transcendentos disjuntivos posteriormente elaborados por Scotus. Por fim, no *capítulo 5*, chega-se à novidade scotista: a metafísica como uma *scientia transcendens*. Esse capítulo constitui o ponto nevrálgico da pesquisa, pois é nele que diretamente a novidade e o avanço scotista são abordados. No entanto, a visão evolutiva presente nos capítulos precedentes que tratam dos pensadores franciscanos da primeira Escola Franciscana de Paris e os aspectos gerais da filosofia transcendente, são indispensáveis à compreensão da colaboração de João Duns Scotus à referida questão.

Sendo assim, diante dessa análise da novidade scotista em torno da sua definição de metafísica, insere-se a relevância desta pesquisa. Isso ocorre, porque, com Scotus, a filosofia ocidental passa a ser entendida de forma distinta. Ele ultrapassa os limites institucionais eclesiásticos e eleva o discurso racional filosófico a níveis jamais vistos. Aproximando-se da incompreensão, a sutileza dos seus argumentos influencia a filosofia posterior a ele.

Immanuel Kant, Heidegger, Deleuze são exemplos da influência scotista no fazer filosófico. João Duns Scotus inaugura, por assim dizer, um segundo começo da metafísica a partir da sua definição de uma ciência transcendente. Permite, por meio disso, analisar conceitos puros, ou *a priori*, que não haviam sido considerados na investigação metafísica. A razão alcança um nível sem retorno. O discurso e a especulação filosófica conduzem as hipóteses relacionadas com a totalidade das coisas até as últimas consequências. Segue-se, então, a investigação acerca das sutilezas do escocês e dos dois mestres da Escola Franciscana de Paris.

## 2 FILOSOFIA TRANSCENDENTE: IMPRESSÕES GERAIS DA ESCOLÁSTICA E A PRIMEIRA ESCOLA FRANCISCANA DE PARIS

A marca do pensamento filosófico medieval consiste em, sob certo aspecto, buscar a transposição dos limites impostos pela natureza humana. Em tratados medievais são encontradas teorias de *vias* espirituais de ascendência da razão a Deus. Com o uso da razão, a alma pode ser conduzida, por assim dizer, a certa categoria de conhecimento mais elevado, ou mais puro.<sup>2</sup> Essa característica está presente em filósofos escolásticos e é concebida como herança da Filosofia Antiga e da Tradição Patrística.<sup>3</sup>

Com a queda do Império Romano e o alvorecer da Idade Média, ocorre a passagem do pensamento patrístico ao escolástico. Isso acontece gradualmente com a aurora da Igreja e a predominância do pensamento cristão no âmbito educacional e cultural.<sup>4</sup> Para além dos limites institucionais eclesiásticos, é dado início a sistematização do conhecimento em Universidades. Com isso, eminentes filósofos e teólogos elaboram tratados visando a construção de teorias capazes de explicar, pela via da razão, as verdades da fé. O estilo argumentativo é peculiar, pois os autores se utilizam das conhecidas *auctoritas* e *ratio*,<sup>5</sup> por meio da *lectio* e da *disputatio*.<sup>6</sup> Esse método resulta, de certo modo, nas “sínteses” (*Summa*) organizadas por cada pensador ou *Escola*.

<sup>2</sup> Grande exemplo disso são as obras marcadamente espirituais, ou místicas, de São Boaventura de Bagnoregio e de Santo Tomás de Aquino. Para mais detalhes, indicamos conferir as seguintes obras: *SANCTUS THOMAS AQUINO, S. T. I, q. 2, a. 3* (Trad. de Correia, pp. 39 – 41); IRIZAR, 2011, pp. 75 – 95; *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner.* (Trad. De Boni, pp. 163 – 201); BELLEI, 2014, pp. 247 – 260. O estudioso Manoel desenvolveu uma obra introdutória em que traz aspectos importantes à compreensão da Filosofia Medieval: cf. VASCONCELLOS, 2014, pp. 66 – 78.

<sup>3</sup> Cf. VASCONCELLOS, 2014, pp. 13 – 29; MANTOVANI; THURUTHIYIL; TOSO, 1999. As obras de Agostinho de Hipona são consideradas clássicas e bastante utilizadas entre os medievais. Destacamos, especialmente, alguns capítulos do tratado sobre *A Trindade* em que Agostinho afirma ser Deus, ou a Trindade, a causa primeira criadora de todas as coisas, aproximando-o com alguma das determinações transcendentais: cf. *SANCTUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, De Trin.*, L. III, c. 9; L. IV, c. 1.7.9.20 – 21; L. V, c. 2.4 – 5, *et al.*; *ibidem, Conf.* L. I, c. 3; L. IV, c. 11.13.16; L. VII, c. 10, c. 11 – 13.15, *et seq.*

<sup>4</sup> Sugerimos que o leitor confira o estudo do especialista Carlos Machado. Nesse estudo, Machado aborda a polêmica em torno da queda do Império Romano e a aurora da assim chamada Antiguidade Tardia: cf. MACHADO, 2015, pp. 81 – 114; também, cf. MARÍAS, 1965, pp. 123 – 125.

<sup>5</sup> O termo “*auctoritas*” é destinado à autoridade das citações bíblicas, dos Padres da Igreja, dos Concílios e até mesmo de alguns filósofos, tais como, Aristóteles e o seu comentador por excelência Averróis. Com a terminologia “*ratio*”, destina-se o exercício da razão dos pensadores medievais ao se deparar com a discordância de temas desenvolvidos entre as autoridades citadas. Quando se encontravam diante da divergência de opiniões, analisavam com minúcia os argumentos, elaboravam conceituações finas e precisas e, quando possível, ordenavam as divergências em um tratado comum. (Cf. HIRSCHBERGER, 1959, pp. 80 – 82). Uma visão mais detalhada e, então, abrangente desse aspecto é possível encontrar em: MARÍAS, 1965, pp. 125 – 128.134 – 137; AERTSEN, 2003, p. 119.

<sup>6</sup> Hirschberger conceitua a “*lectio*” como aquilo que atualmente os alemães chamam de “*Vorlesung*” que significa *lição*. O mestre é que tem a palavra e tem por fundamento alguma obra das *Sentenças de Pedro Lombardo*. A “*lectio*” tem a finalidade de comentar as “*sententiae*”. Já a “*disputatio*” são as livres discussões entre os mestres e os discípulos, ou apenas entre os mestres. A discussão girava em torno de uma tese central. A partir dessa tese eram feitos debates a favor e contra. (Cf. HIRSCHBERGER, 1959, pp. 79 – 80).



Nessa perspectiva, a razão recebe bastante atenção por parte dos medievais. A faculdade do entendimento, dentre suas várias funções, exerce a de abstrair dos *sensíveis* os “fantasmas”. Essa é uma forma de produção de conhecimento a partir do dado empírico. Esse processo de abstração se torna matéria da metafísica quando se chega à definição de um conceito análogo ou unívoco<sup>7</sup> universalíssimo e transcategorial de ente.<sup>8</sup> O conteúdo do conceito abstrativo procede da experiência empírica, *a posteriori*. No entanto, não é necessário que a experiência esteja em ato ao sujeito, porque o conteúdo abstraído, ou seja, a *forma* do conceito, é resultado de uma operação psicológica que agrupa as experiências humanas.<sup>9</sup>

Aertsen define esse movimento mental como uma atividade da razão de “separar” a forma da matéria.<sup>10</sup> O agrupamento desses conceitos formais é ordenado por meio das categorias. As categorias representam a instância racional *a priori* do pensamento humano. Elas são condições de possibilidade para agrupar a experiência (*a posteriori*) nas categorias (*a priori*), podendo, portanto, atribuir estatuto ontológico a esses conceitos abstraídos e ordenados.<sup>11</sup> Entretanto, não está sendo afirmado que o conhecimento abstrativo é dependente da experiência enquanto ato. Contrariamente a essa afirmação, a partir do entendimento scotista, por exemplo, essa categoria de conhecimento é mais apropriada ao *intuitivo* e não ao *abstrativo*. A abstração pode coincidir no tempo em que o objeto está em ato na experiência, porém, esse não é um critério de possibilidade, porque a abstração é indiferente à existência atual da coisa conhecida.<sup>12</sup>

A razão humana, então, pode alcançar um nível elevado de conhecimento sobre as coisas materiais e imateriais, reais ou possíveis. Em última instância, essas coisas conhecidas são redutíveis ao *ente enquanto ente*.<sup>13</sup> Porém, enquanto conceito unívoco *a priori*, “ente” não

<sup>7</sup> Detivemo-nos nesses dois modos de predicação e não citamos o *equivoco*. Isso porque se ente for dito em sentido equivoco, não estaria sendo dito algo sobre a noção ente, mas sim, do termo. Por isso, afirmamos que, nesse caso, a noção, como significação do conceito de ente é alcançada sob esses dois sentidos e subtraímos a forma equivocada de afirmar o ente.

<sup>8</sup> Esse é um debate presente desde a antiguidade. A pergunta pelo primeiro objeto do intelecto humano, portanto, o objeto de análise da metafísica, é debatido por Aristóteles e encontra vestígios iniciais em Parmênides: cf. PARMÊNIDES, *O poema de Parmênides: a natureza*, B. 6, n. 1 – 9; B. 7, n. 1 – 6; FILIPPI, 2015, p. 101; ARISTÓTELES, *Metaph. IV*, 1003a 20 – 35; AERTSEN, 2003, pp. 51 – 52. Não estamos descartando a possibilidade dos conceitos entendidos como “*supertranscendentais*”, no sentido de ultrapassamento dos, então, conceitos transcendentais. Esse tipo de conceito constitui uma categoria ainda mais universalíssima. No entanto, não abordaremos essa temática nesta pesquisa.

<sup>9</sup> CRESTA, 2016, pp. 351.

<sup>10</sup> Abstrair é fazer, de certo modo, a separação da forma da matéria pelo uso da razão. Abstração tem um significado ontológico. (Cf. AERTSEN, 2003, p. 120).

<sup>11</sup> CRESTA, 2016, p. 351.

<sup>12</sup> Cf. CEZAR, 1996, pp. 11 – 21.

<sup>13</sup> Dada a suprema incognoscibilidade de Deus, os escolásticos buscam meios para ultrapassar o limite da natureza humana em conhecer um *Ente-absoluto*. Essa discussão se insere no cenário da Filosofia Antiga à Medieval: cf. MORESCHINI, 2013, pp. 318 – 319; HIRSCHBERGER, 1959, p. 30 – 31.

faz referência a Deus, porque Deus não é o objeto primeiro do entendimento humano.<sup>14</sup> Os transcendentem constituem, portanto, o objeto primeiro de estudo da metafísica<sup>15</sup>, sejam eles enquanto conceitos análogos ou unívocos. Nesse cenário, a abstração dos sensíveis inteligidos é realizada pela razão,<sup>16</sup> ou pela faculdade do entendimento.<sup>17</sup> Essa atividade mental visa o conhecimento das coisas nas suas formas mais perfeitas possíveis<sup>18</sup> – mesmo que a perfeição, em sua totalidade, fuja da sua capacidade natural de conhecimento –, chegando à inferência das causas e princípios primeiros enquanto condição e fundamento, ou de algo que é comum aos objetos de análise.<sup>19</sup> Essa característica é própria da filosofia transcendente, ou, no caso de Scotus, da metafísica entendida como uma ciência do transcendente. Para compreender esse conceito e as suas implicações ontológicas, lógicas e epistêmicas, deve-se retornar à origem do termo “*transcendens*” e suas derivações linguísticas e semânticas.

---

<sup>14</sup> Essa questão é delicada e preocupa os medievais. Há certa unanimidade em afirmar que Deus não é o objeto primeiro do conhecimento humano, mas sim, o *ente enquanto ente*. Todavia, alguns autores como, por exemplo, Hales e Boaventura, aproximam esse objeto primeiro ao *Ente-absoluto* identificado com a ideia do Deus cristão, ou a Trindade. Tomás de Aquino trata esse tema em sua *Summa*. O aquinate parte do questionamento se o entendimento humano consegue conhecer as substâncias imateriais, ou superiores, por meio das coisas sensível: cf. *SANCTUS THOMAS AQUINO, S. T. I*, q. 88, a. 2 (Trad. de Correia, pp. 599 – 600). Alexandre de Hales, afirma que a metafísica, com isso, tem um eminente problema referente ao *ente* e as suas propriedades e infere que o conceito de *ente* é o primeiro inteligível: cf. *ALEXANDER HALENSIS, S. T. II, Proleg., sect. 2*, §3, n. 16 (Ed. Quaracchi, p. XXXI); para uma compreensão detalhada dessa problemática, indicamos a leitura de: GILSON, 2020, pp. 322 – 344.

<sup>15</sup> Seguindo a tradição corrente, Hales parte do pressuposto de que a metafísica é a filosofia primeira, inferência já efetuada por Aristóteles. Ela tem por objeto primeiro a “causa causante” de todas as coisas, o “*ens actu unum*”, ou seja, a substância primeira a qual tudo depende: cf. *ALEXANDER HALENSIS, S. T. II, Proleg., sect. 2*, §3, n. 15 – 16 (Ed. Quaracchi, p. XXXI).

<sup>16</sup> Hales, seguindo Agostinho, afirma que a razão é a via que percebe os seres corpóreos como naturezas universais abstratas, gerando espécies e diferenças, característica própria dos acidentes. A partir disso, o entendimento se torna uma faculdade própria da razão: cf. *ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, Tract, Introd.*, q. 2, c. 4, n. 17 (Ed. Quaracchi, pp. 27 – 28).

<sup>17</sup> Devemos ter presente a divisão de Agostinho das faculdades da alma humana entre memória, inteligência e vontade. (Cf. *SANCTUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, De Trin.* L. X, c. 11, n. 17 – 18 (Trad. de Belmonte, pp. 330 – 332). E de João Damasceno que faz duas divisões: a primeira é referente a opinião, mente e o intelecto; a segunda é inteligência; “*intentio*”, que aqui traduzimos como “vontade” ou “intenção”; “*excogitatio*”, traduzimos por “ação de imaginar” e “*phronesis*”, sendo uma derivação latina do grego “sabedoria”. Essa comparação encontrada na *Summa Halensis* também aborda as definições aristotélicas: cf. *ALEXANDER HALENSIS, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2*, q. 3, tit. 1, n. 376 – 380 (Ed. Quaracchi, pp. 455 – 459).

<sup>18</sup> Hales faz a distinção da via sensível da interioridade em: faculdade imaginativa e cogitativa, que são componentes do sujeito cognoscente: cf. *ALEXANDER HALENSIS, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2*, q. 2, tit. 1, n. 357 (Ed. Quaracchi, pp. 434 – 435). A distinção entre *sensu comum* e *sensu particular* apresenta, sob certo aspecto, a função da *phantasiae* na criatura racional: cf. *ibidem, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2*, q. 2, tit. 1, n. 360 (Ed. Quaracchi, pp. 437 – 438).

<sup>19</sup> O exercício de abstração tem por meta o conhecimento mais puro e perfeito do inteligível, porém, o *fantasma* elaborado pela razão é diferente das essências sensíveis. (Cf. GILSON, 2020, pp. 324 – 325). Vale ressaltar que não estamos afirmando que Hales admite apenas essa forma de conhecimento, mas sim, que essa é uma forma possível de adquirir conhecimento. (Cf. BETTONI, 1950, pp. 9 – 10). Nesse ponto abordamos a teorias das causas em Aristóteles e as categorias do *ente*. (Cf. ARISTÓTELES, *Org. I*, 1b 10 – 25. 2a 1- 10 (Trad. de Santos, pp. 10 – 11); *ibidem, Org. I*, 1b 10 – 25. 2a 1- 10. 2b 1 - 30 (Trad. de Gomes, pp. 46 – 52)).

## 2.1 Transcendental e transcendente: origem e definição

Os termos “*transcendental*” e “*transcendente*” podem, de imediato, parecer designar a mesma coisa. No entanto, há uma diferença conceitual que orientará o presente estudo, bem como a interpretação dos filósofos aqui analisados. Indo diretamente à etimologia da palavra “*transcendental*” e “*transcendente*”, constata-se que elas são derivações do verbo latino “*transcendere*” (pl. “*transcendentia*”) que significa, em um primeiro sentido, “o que supera (algo)”<sup>20</sup> e, aproximando da definição de Platão, pode significar a “nobreza do ser livre da matéria”, aquilo que está “além da essência” ou “separado de toda a substância” (“*epekeina tes ousias*”).<sup>21</sup> O verbo “*transcendere*” designa, em última instância, “a ação de ultrapassamento”, “de ir além”, “de transposição de algo”. Esse *algo* transposto deve ser denominado, porque o verbo não determina o objeto ultrapassado (em um sentido positivo), deixando em aberto a colocação desse “algo” a ser transposto.<sup>22</sup>

O termo “*transcendens*” assume um sentido transcategorial e, com isso, uma nova significação. *Transcendente* não determina mais um ser, ou uma divindade, que está completamente separado de toda a matéria, mas tem um caráter metafísico, lógico e epistemológico. Designa “algo” que ultrapassa a limitação de todas as determinações categoriais. Limitação, porque, por exemplo, se ente for dito quanto a um gênero específico, por exemplo, animal, ele não será atribuído a outros gêneros, pelo menos não diretamente. Os gêneros seriam mais próximos da universalidade das coisas, como é o caso do gênero animal, ao passo que espécies iniciam, de certa forma, a individuação das coisas, por exemplo, no caso da espécie de homem e da sua diferença específica de racional. A problemática é instaurada nessa transição do universal ao particular.<sup>23</sup> Por isso, os conceitos transcendentais não se limitam às determinações categoriais, mas são universalíssimos e, sob certo aspecto, comuns. O uso da terminologia *transcendente* com essa nova definição começa a aparecer nos tratados lógicos do século XII.<sup>24</sup> Não obstante, para evitar equívocos com a utilização dessas terminologias, nos

<sup>20</sup> Cf. WOUTER; AERTSEN, 2019, pp. 2 – 4; dentre outras definições, o verbo “*transcendere*” pode designar um “ultrapassamento”, “superação” ou “transposição”.

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO, *Rep.* IV, 509b (Trad. de Pereira, pp. 309 – 310). Platão está dialogando com Glauco em torno do tema do Bem. Platão afirma que o Bem é aquilo pelo qual todas as coisas existem e são conhecidas: “(...) para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.” Em decorrência, Gláuco responde: “(...) Que transcendência tão divina!”. Indicamos, também, SANTOS, 2014, pp. 66 – 67; AERTSEN, 2004, p. 141.

<sup>22</sup> WOUTER; AERTSEN, 2019, p. 3; AERTSEN, 2003, p. 31.

<sup>23</sup> Cf. CEZAR, 1996, pp. 352 – 353.

<sup>24</sup> Indicamos o estudo de AERTSEN, 2004, pp. 133 – 153. Nesse, o autor expõe a evolução do conceito “*transcendente*” e “*transcendental*” fazendo uma análise do período medieval.

séculos XV à XVII, *transcendente* se torna sinônimo de *transcendental* (“*transcendens*” = “*transcendentalis*” (pl. “*transcendentalia*”).<sup>25</sup>

Vale ressaltar que a “questão” em torno do termo “transcendente” e “transcendental” e as suas conceituações não são assimiladas pelos escolásticos em sua totalidade.<sup>26</sup> A tradição neoplatônica a partir de Dionísio dá continuidade ao entendimento de Platão acerca da noção de “transcendente”, entendendo-a como “aquilo que está além de toda a essência”, expressando a transcendência radical do Uno e até mesmo do Ente, esse movimento tem expressividade no século XIII.<sup>27</sup> Especialmente, o tema em torno da causalidade divina exerce grande influência no pensamento de escolásticos identificados com o neoplatonismo. Aertsen afirma que o “(...) efeito da causa mais elevada, apenas porque está além de tudo, se estende a tudo o que existe. A causalidade do transcendente é, poderíamos dizer, ‘transcendental’.”<sup>28</sup> Essa influência dionisíaca é manifestada no *Itinerarium* de Boaventura, por exemplo, quando Boaventura identifica o ente primeiro com o Deus cristão, que é definido como o criador de todas as coisas.<sup>29</sup>

Esse aspecto é importante de ser salientado para que seja possível perceber a influência por detrás dos autores analisados nesta pesquisa. Hales define como noções transcendentais apenas o ente e os seus atributos conversíveis. Boaventura segue a linha do *magister Halensis*, entretanto, admite os atributos disjuntivos do ente na categoria de transcendente. Scotus, ao contrário, ultrapassa esses limites predicativos e abrange as suas noções transcendentais em disjuntivas e perfeições puras.

Pois bem, a tradição corrente assumia alguns predicados transcendentais, a saber, *ente*, *uno*, *verdade*, *bondade*, *coisa*, *algo*, presentes na obra de autoria desconhecida “*De natura generis*”.<sup>30</sup> Em alguns casos, como em Hales, o *belo* é assumido como uma noção transcendente redutível ao conceito de bondade. No entanto, na presente pesquisa não se assumirá a noção de

<sup>25</sup> Cf. WOUTER; AERTSEN, 2019, p. 3.

<sup>26</sup> Como é notório, na presente pesquisa adotamos o uso da noção de transcendente, porque os autores por nós analisados utilizam o termo latino *transcendens*. Entretanto, deve-se atentar ao fato da definição desse termo que, em tese, designa aquelas noções que transcendem as determinações categoriais.

<sup>27</sup> A tradição neoplatônica que segue o Pseudo Dionísio-Areopagita, conserva traços da definição platônica do Supremo Bem ser o que vai além de toda a matéria e essência. “*Neoplatonism adopted the phrase (...) for expressing the radical transcendence of the One. The One is free from any categorial determination, it is ‘none of the things that are’, because it is ‘beyond being’. The expression (...) was conveyed by transcendens in the Latin translations of Dionysius from the fifteenth century. His statement, for instance, ‘the Godhead is beyond all things’ (...) was translated by Johannes Saracenus as ‘super omnia’, by Robert Grosseteste as ‘ultra omnia’, and in the Renaissance translation of Ambrosius Traversari and Marsilio Ficino as ‘transcendens omnia’.*” (AERTSEN, 2004, pp. 141 – 142).

<sup>28</sup> Ibidem. p. 142.

<sup>29</sup> Para tanto, cfr. cap. 4.

<sup>30</sup> *De Natura Generis*, c. 2 (In: SANCTUS THOMAE AQUINO, *Opuscula Philosophica et Theologica*, Tiferni Tiberini, S. Lapi, 1886, Vol. I, p. 286): “*Sunt autem sex transcendentia: videlicet: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur.*”. Cf. WOLTER, 1946, p. 1.

*belo* como um transcendente a partir da leitura corrente de Aertsen. Essa é uma definição dos transcendentais tradicional na Escolástica e é afirmada a partir da sua coextensividade dos predicados transcendentais com o conceito de ente. Hales aplica esse princípio na fórmula “(...) *unum, verum et bonum convertuntur cum ente*.”<sup>31</sup>

De outro modo, utilizando a definição de Scotus, a filosofia transcendente é a ciência que estuda as noções transcendentais enquanto conversíveis<sup>32</sup>, disjuntivas<sup>33</sup> e *perfectiones simpliciter*<sup>34</sup>. Mesmo sendo noções, os transcendentais são conceitos reais, referindo-se à ordem metafísica da realidade.<sup>35</sup> Wolter afirma que “(...) Eles são reais no sentido de que definem e significam imediatamente uma entidade existente.”<sup>36</sup> O Doutor Sutil afirma que “(...) é necessário que exista alguma ciência universal, que considere aqueles transcendentais. E a tal ciência chamamos ‘metafísica’, de *meta* (além) e *ycos* (ciência), como uma ciência transcendente, porque trata dos transcendentais.”<sup>37</sup> A metafísica, como ciência dos transcendentais, investiga, em última instância, o conceito de ente enquanto ente, sendo um conceito comuníssimo, simplicíssimo e unívoco. Scotus afirma que “Tudo o que não pode ser contido sob qualquer gênero é transcendente.”<sup>38</sup> e, também, “Tudo o que diz respeito ao ente, então, na medida em que permanece indiferente ao finito e infinito, ou como apropriado ao Ente

<sup>31</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I*, inq. 1, tract. 3, q. 1 – 3 (Ed. Quaracchi, pp. 46 – 47).

<sup>32</sup> “(...) os atributos conversíveis com ‘ente’ são formalmente distintos. Isso ocorre de duas maneiras. Enquanto conceitos, *unum, verum e bonum* acrescentam aspectos formais que não se encontram na noção *ens*. Por sua vez, enquanto realidades objetivas, essas noções são formalmente distintas. Com outras palavras, elas significam perfeições formalmente distintas existentes em um mesmo ente concreto.” (LEITE, 2013, p. 67). Cf. AERTSEN, 1998, pp. 13 – 26).

<sup>33</sup> “(...) estes consistem em opostos que, enquanto pares, transcendem ao âmbito categorial.” (LEITE, 2013, p. 68). Além disso, as determinações disjuntivas são entendidas enquanto modalidade. As mais variadas formas de *ser do ente* exprimem o seu modo de existir, seja enquanto *ente contingente* ou *necessário* etc. (Ibidem. p. 69). Para mais detalhes, cf. o *cap. 5*.

<sup>34</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* I-A, d. 8, p. 2, q. 5, n. 148 (Trad. de Thiago S. Leite): “Contudo, a sabedoria e o que quer que esteja no divino por si mesmo é infinito e, desse modo, por ser dito transcendente, não porque tenha algo acima de si, tal qual ente e os outros conceitos mais universais, mas porque nada tem a não ser a si mesmo. Isto, pois, é da razão do infinito e do transcendente pelo mesmo modo.”. “A última classe de transcendentais consiste nas perfeições puras. As perfeições são determinações do ser. Enquanto determinações, podem implicar em alguma limitação em sua *ratio formalis* (...). Por sua vez, quando a *ratio formalis* dessas determinações não implica em algum tipo de limitação e, portanto, é sempre melhor tê-las do que não as ter, são ditas *perfectiones simpliciter*.” (LEITE, 2013, p. 71). Por ora, basta-nos ter em mente a definição geral dessas três classes transcendentais afirmadas por Scotus, pois iremos investigar unicamente as determinações conversíveis e disjuntivas nas seções subsequentes dedicadas a Hales e Boaventura.

<sup>35</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *In Metaph.* VII, q. 15, n. 12 (Trad. De Thiado S. Leite): “(...) a questão é metafísica na medida em que indaga sobre a inteligibilidade de modo absoluto; contudo, é pertinente ao livro *Sobre a alma*, na medida em que indaga sobre a intelectualidade do singular com respeito ao nosso intelecto.”. Cfr. WOLTER, 1946, p. 7.

<sup>36</sup> WOLTER, 1946, p. 7 (*tradução nossa*).

<sup>37</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *In Metaph.*, I, *Prolog.* p. 3 – 14, Ib (Trad. de De Boni, p. 317). Cfr. AERTSEN, 2004, p.144; HONNEFELDER, 2010, pp. 104 – 106.

<sup>38</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 114 (*tradução nossa*): “*Ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quod contineatur*.”.

infinito (...) (pertence ao ente) como transcendente.”.<sup>39</sup> Essa afirmação de Scotus contrasta com a definição anterior que afirma a necessidade de as noções transcendentais serem coextensivas ao ente. Em outros termos, os transcendentais coextensivos (ou conversíveis)<sup>40</sup> são mais uma das classes dessa categoria de noções, assim como as determinações disjuntivas e as *perfectiones simpliciter*.<sup>41</sup>

Em tese, é possível afirmar que há duas interpretações acerca da filosofia transcendente entre os séculos XII a XIV. A primeira, como visto, parte da tradicional definição neoplatônica introduzida no Ocidente por Dionísio. E a segunda, a partir de Scotus, é entendida como “(...) o que está acima de todos os gêneros e transcende todas as categorias(...)”.<sup>42</sup> O Doutor Sutil afirma a existência de muitas noções reais que não se enquadram em algum tipo de categoria e, com isso, são transcendentais: “(...) não é necessário que um transcendente, como transcendente, seja dito apenas de algum ente que seja conversível com o primeiro transcendente, ou seja, com o ente.”.<sup>43</sup>

Com essa definição final de Scotus do que é uma noção transcendente, infere-se, portanto, que uma noção entendida a partir do pensamento scotista deve não ser subordinada a nenhum tipo de gênero mais universal, sendo ela mesma universalíssima. A razão essencial de uma noção ser transcendente é porque ela “(...) escapa da classificação categórica.”<sup>44</sup> e não necessariamente ela é predicada de todas as coisas.

Em suma, Scotus afirma que “O que não está contido sob nenhum gênero é transcendente (...)”.<sup>45</sup> “(...) não (...) como determinado a um gênero, mas antes de tal determinação, e, portanto, como transcendente (...)”.<sup>46</sup> “(...) e ambos os membros da disjunção são transcendentais, uma vez que nenhum deles determina seu elemento determinável a um gênero definido(...)”.<sup>47</sup> “Eles pertencem ao ente, então, antes da divisão dos dez gêneros.

<sup>39</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 113 (*tradução e nota nossa*): “*Ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus, sed ut prius, et per consequens, ut est transcendens et extra omne genus.*”.

<sup>40</sup> As noções conversíveis (*convertuntur*) remonta a teoria aristotélica da predicação que é tratada pelo estagirita nos *Topica* “mediante a qual, dado um sujeito e um predicado, estes se diriam conversíveis caso estejam intrinsecamente relacionados, a ponto de o predicado ser ou a definição do sujeito ou uma propriedade dele.”. (LEITE, 2008, p. 216). Cfr. ARISTÓTELES, *Topica*, I, 8, 103b 7 – 17.

<sup>41</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 8.

<sup>42</sup> *Ibidem*. p. 9 (*tradução nossa*).

<sup>43</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 115 (*tradução nossa*): “*Non oportet autem transcendens, ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente.*”.

<sup>44</sup> WOLTER, 1946, p. 9 (*tradução nossa*).

<sup>45</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 114 (*tradução nossa*): “*Sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit.*”.

<sup>46</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 115 (*tradução nossa*).

<sup>47</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 115 (*tradução nossa*).

Qualquer coisa desse tipo, conseqüentemente, é transcendente.”<sup>48</sup> Dessa maneira, é possível afirmar que uma noção é transcendente mesmo não sendo predicada a Deus e às criaturas, como é o caso de finito. Finito é uma propriedade própria das criaturas e não de Deus, ou do ente infinito. Finito é uma parte componente do disjuncto finito–infinito como modalidade própria do ente.<sup>49</sup> Além disso, é *per se nota* a colaboração scotista à investigação das noções transcendentais.

## 2.2 Hales, Boaventura e Scotus: situando os autores

É possível admitir que, até certo ponto, o conhecimento das causas primeiras é tangível ao entendimento humano sem o uso primeiro da fé, ou da revelação. A razão natural se torna uma alternativa para se chegar à determinada asserção.<sup>50</sup> A metafísica, então, ao fazer a pergunta pela causa primeira de toda a realidade, procura pelo princípio das coisas. Soma-se a isso as “ideias teleológicas e causais (que) conduzem assim a admitir a existência de Deus”<sup>51</sup>. Portanto, é a partir dessas perspectivas que as diversas teorias filosófico-teológicas da Escolástica são consolidadas e, em decorrência, ocorre o surgimento das comumente conhecidas *Summae Theologicae*.

O *magister Alexander Halensis*<sup>52</sup> é inserido nesse processo histórico. Ele fundamenta a sua metafísica das determinações transcendentais partindo da predicação análoga das coisas em seus aspectos universalíssimos que, em última instância, são redutíveis ao ente. É com ele que a Ordem franciscana recebe uma cátedra permanente de ensino de teologia na Universidade de Paris. Hales, com outros religiosos franciscanos, inicia a primeira *Scola Franciscana* situada

<sup>48</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 113 (*tradução nossa*).

<sup>49</sup> WOLTER, 1946, p. 10.

<sup>50</sup> Acerca do conhecimento natural de uma causa primeira por meio da cognição, chega-se de duplo modo: pela substância e pela multiplicidade das coisas. Não podemos, porém, querer conhecer de outro modo, senão aquele que convém às criaturas. Por isso não conhecemos a essência em si, mas sim, conhecemos a essência a partir dos vestígios, imagens e semelhanças. (Cf. ALEXANDER HALENSIS, *S. T.* II, *inq.* I, *tract.* 1, *sect.* 1, q. 1, n. 2, ad. 2, 1abc (Ed. Quaracchi, pp. 3 – 4); idem, *Glos. L. Sent.* 3, d. 2, n. 1 – 12 (Ed. Quaracchi, pp. 22 – 24)).

<sup>51</sup> HIRSCHBERGER, 1959, p. 30. Na *Summa Halensis* temos essa relação, para tanto, cf. ALEXANDER HALENSIS, *S. T.* II, *inq.* I, *tract.* 1, *sect.* 1, q. 1, n. 2a (Ed. Quaracchi, p. 3).

<sup>52</sup> Para conferir com maior riqueza de detalhes as obras de Alexandre de Hales, indicamos verificar: ALEXANDER HALENSIS, *S. T.* II, *Proleg.*, *sect.* 1, §1 - §8 (Ed. Quaracchi, pp. X – XXIV); e em língua vernácula brasileira: BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 414 – 415; GILSON, 1995, pp. 540 – 541.

também em Paris.<sup>53</sup> Seu legado intelectual permanece vivo no pensamento de seus sucessores, sendo que Boaventura de Bagnoregio é um dos mais eminentes deles.<sup>54</sup>

Boaventura, nos passos do mestre *Halensis*, prossegue admitindo a analogia entre os conceitos, especialmente, iniciando, de certo modo, àquilo que posteriormente Scotus denominará de transcendentais disjuntivos. O *Doctor Seraphicus* parte do conceito de ente supremo criador de todas as coisas como princípio evidentíssimo, ou *per se notum*, como ele mesmo afirma. As coisas, enquanto entidades individuais, são, sob certo aspecto, análogas ao Ente Primeiro, porém, em situação de relação de criatura e Criador. Scotus, como é analisado, a seu modo, parte desse tipo de disjunção, porém, inicia da univocidade do conceito de ente e aplica o princípio disjuntivo ao ente enquanto finito e infinito. É, em tese, a modalidade de existência do ente que é expressa a partir de um disjuntivo. Para iniciar o processo de investigação nesses três autores, iniciar-se-á pela *Summa Halensis*.

O Doutor Irrefragável desenvolve uma teoria do conhecimento, pela qual faz afirmações referentes à possibilidade de a razão alcançar o entendimento de uma causa primeira *simpliciter* via razão natural. Essa teoria constitui o primeiro passo para se chegar às determinações transcendentais do ente presentes em seu sistema metafísico. Por isso, é indispensável realizar a análise dos aspectos primeiros da filosofia transcendente presentes na *Summa Halensis*.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> BOEHNER; GILSON, 2012, p. 414; GILSON, 1995, p. 544.

<sup>54</sup> REALE; ANTISERI, 2017, p. 585; MARÍAS, 1958, pp. 158 – 159. Ao se deparar com a afirmação de existir uma Escola Franciscana com mestres lecionando, de imediato, pode-se questionar a compatibilidade entre o carisma franciscano e o estudo acadêmico. (Cf. GEMELLI, 1944, pp. 72 – 74). Essa realidade, porém, foi tornada possível graças à chegada de Antônio de Pádua na Ordem franciscana. Francisco de Assis, fundador da referida Ordem, enviou uma carta autorizando Antônio a ensinar teologia aos frades. Entretanto, é dada a recomendação de que não seja extinto o espírito de oração e devoção da vida dos religiosos, incentivando-os a viver conforme a regra que professam. (Cf. *SANCTUS FRANCISCUS ASSISIENSIS, Epistola ad Sanctum Antonium*, c. I (Trad. de Teixeira, p. 107). “Eu, Frei Francisco, [desejo] saúde a Frei Antônio, meu bispo. Apraz-me que ensines a sagrada teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito (cf. 1Ts 5,19) de oração e devoção, como está contido na Regra”. Esse escrito de Francisco para Antônio (ca. 1223 – 1224/5) (PEDROSO, 2013, p. 14) é um marco na Ordem franciscana, porque possibilita aos religiosos o acesso ao estudo de teologia. Há uma determinação importante que permeia a filosofia e teologia franciscana e influenciará a produção teórica de Alexandre de Hales e dos futuros mestres da Escola Franciscana: *não extinguir o espírito de oração e devoção*.

<sup>55</sup> Os escritos *Halensis* são uma composição feita por vários mestres franciscanos que contou com a supervisão de Hales. Estima-se que da *Summa* I à III Alexandre tenha supervisionado pessoalmente a elaboração. No mais, a teoria dos transcendentais foi longamente desenvolvida pelos franciscanos. (Cf. AERTSEN, 2003, p. 49).



### 3 ASPECTOS PRIMEIROS DA FILOSOFIA TRANSCENDENTE NA *SUMMA HALENSIS*

Alexandre de Hales afirma que o ser humano tem uma tendência natural pela busca do conhecimento<sup>56</sup> e isso, associado a fé, é o equivalente ao método investigativo dos mestres escolásticos franciscanos. O *Doctor Irrefragabilis* (ca. 1185 – 1245) declara que a “(...) razão reta segue uma via, a partir do deleite da esperança; e, no seu término, há o deleite puro e simplesmente (*simpliciter*).”<sup>57</sup> A reta razão está em ação, ela segue para algo, em direção a alguma coisa, para determinado fim. Essa ação é referente a atitude de um sujeito que está a caminho, que é movido pelo deleite causado pela espera em algo.

O termo “esperança” está posto em sentido de ação, de movimento, é um verbo. Esperança deixa de ser um substantivo e torna-se um verbo. “Esperançar” é a ação de quem se motiva a ir em direção a algum lugar ou alguma coisa, de quem se estimula para algo. Essa expressão é referente a atitude do sujeito que parte em direção ao fim de sua ação. Esse fim, segundo Hales, é causa de um deleite *simpliciter*. O que poderia ser denominado como esse “algo” delectante? Qual o objeto de investigação do sujeito que, movido pela sua reta razão, se põe em uma via, em movimento, em busca pelo bem-estar causado pela espera desse “algo”?

Esse algo, por ora, será definido como “aquilo” que a razão humana pode conhecer de mais puro e perfeito. É aquele primeiro objeto do entendimento humano para o qual o sujeito está sendo movido pela sua reta razão, esperando-se em se deleitar com o seu entendimento. Então, o que é esse objeto? Em vistas de possíveis respostas, iniciar-se-á a investigação a partir da análise do conhecimento das coisas (*res*) enquanto conceitos transcendentais.

#### 3.1 O conhecimento das *coisas*: ente e os seus atributos coextensivos

<sup>56</sup> Cf. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. II, inq. II, tract. 3, sect. 2, q. 1, tit. 2, n. 141* (Ed. Quaracchi, pp. 189 – 190). Hales também afirma que o intelecto, sendo uma faculdade da razão, é um aspecto análogo a Deus e às criaturas racionais, não obstante, há as diferenças de finitude e infinitude conferida a elas. (Cf. Idem, *Glos. L. Sent. III, d. 5, n. 9* (Ed. Quaracchi, p. 60).

<sup>57</sup> ALEXANDER HALENSIS, *Glos. L. Sent. I, d. 1, n. 10, lin. 20, tradução nossa*: “(...) *Ut ratio recta est in via, fruimur spe; ut est in termino, fruimur simpliciter.*”. O termo “*simpliciter*” manifesta a totalidade de um mesmo conceito irreduzível, absoluto e em si mesmo.

Alexandre formula a divisão da faculdade do entendimento, a saber, o entendimento agente e o entendimento possível.<sup>58</sup> O entendimento agente e o possível são duas faculdades diferentes de uma única *alma racional*. O entendimento agente está na alma enquanto espírito. O entendimento possível está na alma enquanto parte “material” pela qual é ente em potência com respeito aos cognoscíveis que se relacionam com essa parte.<sup>59</sup> A coexistência de ambas é necessária para que exista a possibilidade do conhecimento humano.

Como a alma, para Hales, é composta de matéria e forma,<sup>60</sup> ele associa o entendimento possível à parte material e o entendimento agente à parte formal. Atente-se ao fato de que a afirmação é dirigida à alma enquanto atualidade hilemórfica do ser humano = união de matéria e forma. Com isso, não se quer associar o entendimento agente unicamente à alma enquanto aspecto formal e o entendimento possível à parte corporal, ou material, do sujeito, mas sim, que a alma racional é a atualidade da pessoa em sua totalidade enquanto composta. Desse modo, o entendimento agente, associado a parte formal da alma humana, é a sua porção ativa, porque se põe em movimento em vista de conhecer as coisas, dá forma, coloca em ato o que antes era potencial; por outro lado, o entendimento possível, associado a parte material da alma humana, recebe as informações provindas do entendimento agente, tornando-se, portanto, potencialmente receptivo.<sup>61</sup>

Assim, “(...) o entendimento agente não é uma substância separada da alma, mas é uma substância separada a partir dos sentidos sensitivos.”<sup>62</sup> Essa faculdade da alma é correspondente a *razão inferior* formulada por Agostinho de Hipona.<sup>63</sup> Então, para ser possível

---

<sup>58</sup> Hales utiliza a divisão aristotélica e concilia essa determinação de divisão do entendimento com a visão agostiniana de razão superior e razão inferior. (Cf. *ALEXANDER HALENSIS*, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 372 – 377 (Ed. Quaracchi, pp. 451 – 456)).

<sup>59</sup> Cf. *ALEXANDER HALENSIS*, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 372 (Ed. Quaracchi, p. 452). Esse assunto é debatido também em: cf. MERINO, 1993, p. 19.

<sup>60</sup> *ALEXANDER HALENSIS*, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, n. 328 (Ed. Quaracchi, pp. 398 - 399): “*Ad quod dicendum quod anima humana dicitur composita ex forma et matéria intellectual. Nullatenus autem sic habet materiam et formam sive inferiora: materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spitalis autem materiae non est terminus (...)*”.

<sup>61</sup> Cfr. FRAILE, 1965, p. 717. Essa mesma afirmação é encontrada em *ALEXANDER HALENSIS*, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 372 (Ed. Quaracchi, p. 451): “*(...) sed intellectus possibilis dicitur possibilis in suo genere potential material; non ergo educitur in actum nisi per id quod est actu; illud autem est potentia agens (...)*”.

<sup>62</sup> *ALEXANDER HALENSIS*, S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 372 (Ed. Quaracchi, p. 452, tradução nossa): “*Nec oportet ponere intellectum agentem separatam in substantia ab ipsa anima, sicut lux in sensu separata est in substantia ab ipso sensitive.*”.

<sup>63</sup> Em Hales, essa relação é encontrada na sua S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 376 – 377 (Ed. Quaracchi, pp. 455 – 456); e em Agostinho a função da razão superior e da razão inferior é explicada em *De Trin.*, L. X, c. 1 – 4 (Trad. de Belmonte, pp. 365 – 368); essa relação é trabalhada também por FRAILE, 1965, pp. 716 – 717.

conhecer os seres corpóreos do mundo sensível, o ser humano utiliza o entendimento agente e a *phantasia*.<sup>64</sup> Em decorrência, o ato abstrativo é efetivado pela faculdade do intelecto.

Para que seja possível o conhecimento abstrativo, o estatuto de atualidade do dado sensível é indiferente. Isso ocorre porque o entendimento agente, separado da necessidade dos dados sensíveis, unido a razão inferior, gera, via abstração a partir dos fantasmas, as ideias formais das coisas em qualquer tempo. Em tese, é o exercício mental do sujeito capaz de analisar algo que está acontecendo ou que já aconteceu gerando conhecimento “separado” da experiência. É tornar *a priori* aquilo que é obtido através do dado *a posteriori*, ou separar a forma da matéria.

O sujeito dotado de razão, então, é capaz de conhecer o mundo sensível por meio dos fantasmas e, a partir disso, das ideias formais elaboradas pelo entendimento agente, correspondente a razão inferior.<sup>65</sup> As ideias formais são correlativas, sob certo aspecto, às espécies inteligíveis, ou “espíritos criados”. Entenda-se espíritos criados como as razões formais das coisas que são as categorias de gênero, espécie etc. Para que seja possível inteligir essas razões, a pessoa precisa de outra faculdade: o *intelecto*, que corresponde à *razão superior* agostiniana.<sup>66</sup> Por fim, tem-se a possibilidade de formulação do conhecimento dessas razões superiores, dos primeiros princípios, das razões eternas e de Deus.<sup>67</sup> As razões superiores são correspondentes às razões formais que, como visto, são definidas pelos conceitos universais categorizados a partir do gênero, espécie e, até mesmo, do ente, uno e os demais predicados transcendentais. Essas razões, constituem o aspecto formal das coisas, ou, noutros termos, é a determinação formal abstraída a partir das entidades particulares materiais.

A inteligência, portanto, é a outra faculdade necessária para a formulação desses inteligíveis. O conhecimento da totalidade das coisas é feito a partir da união da faculdade do entendimento possível e do entendimento agente, auxiliados pela inteligência. O conhecimento ocorre, então, de dois modos: ou pela *razão natural* (utilizando-se das faculdades racionais mencionadas), ou pela *iluminação divina* (= revelação de Deus).<sup>68</sup> Interessa à presente análise o conhecimento a partir das faculdades racionais como via para chegar aos princípios universalíssimos do entendimento.

<sup>64</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 377* (Ed. Quaracchi, p. 456); idem, *Glos. L. Sent. III, d. 25, n. 14* (Ed. Quaracchi, pp. 305 – 307); FRAILE, 1965, p. 717.

<sup>65</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. II, inq. II, tract. 3, sect. 2, q. 3, tit. 2, n. 210* (Ed. Quaracchi, pp. 259 – 260).

<sup>66</sup> Cf. FRAILE, 1965, p. 717; SANCTUS AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trin. L. X, c. 1 – 4* (Trad. de Belmonte, pp. 365 – 368); BETTONI, 1950, pp. 13 – 15.

<sup>67</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. II, inq. I, tract. 1, sect. 1, q. 1, tit. 1, n. 2* (Ed. Quaracchi, pp. 2 – 4); FRAILE, 1965, p. 717.

<sup>68</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. II, inq. IV, tract. 1, sect. 2, q. 3, tit. 1, n. 377* (Ed. Quaracchi, p. 456); FRAILE, 1965, p. 717.

Com esse movimento mental, é possível chegar naquele conceito puríssimo e universalíssimo, o primeiro objeto do entendimento e o sujeito da investigação dos seres racionais nas suas determinações mais universais possíveis. Essas coisas são afirmadas por Hales como os primeiros aspectos das *determinações conversíveis*, ou coextensivas, ao ente, a saber, *unum – verum – bonum*<sup>69</sup> e o próprio conceito de ente como o primeiro inteligível do intelecto humano.<sup>70</sup>

O ente, nesse sentido, é o conceito mais puro do entendimento alcançado via *reductio*. O método da *reductio* (= “ação de reconduzir”, “fazer voltar”, “de redução”) consiste em proceder de uma investigação intelectual iniciando dos efeitos em suas particularidades aos primeiros princípios universalíssimos.<sup>71</sup> O “termo” da *reductio* ocorre quando se chega à inferência daquilo que é mais universal possível, conversível com outros atributos e em si mesmo. Esse “aquilo” não é uma divindade, tampouco um ser transcendente de toda a materialidade (“*epekeina tes ousias*”), mas sim, é a primeira determinação universal do entendimento. Com isso, é obtida a primeira resposta à pergunta feita inicialmente: qual é o objeto de investigação do sujeito? Esse objeto é o ente enquanto conceito transcendente, conversível com os seus outros atributos e em si mesmo.<sup>72</sup>

O conceito de ente é o “aquilo” que de mais puro e simples a mente humana pode conhecer. Ele é o primeiro inteligível, logo, puríssimo. Tem-se, então, um nome ao “algo” ou ao “aquilo” = ente. Todavia, ainda não é respondida propriamente à pergunta, *o que ele é*. Hales sintetiza esses dados a partir de três modos de determinação do ente: (1) ente é determinado a partir do seu próprio gênero; (2) a partir da relação com a causa divina; (3) e pela relação com

---

<sup>69</sup> Adotaremos as três determinações transcendentais de “*unum – verum – bonum*” enquanto determinações redutíveis ao ente (“*ens*”). Não somaremos a essas determinações o “*pulchrum*” (“belo”), porque não há unanimidade pela comunidade científica sobre o “belo” ser ou não um transcendente. Esse é um debate iniciado na modernidade com o surgimento da estética na Filosofia. No entanto, Aertsen afirma que o “*pulchrum*” não é um transcendente como as demais determinações. Pela tradição *Halensis* e franciscana, o “belo” é deslocado ao nível do conhecimento que, então, conduz à verdade. Na *Summa Halensis* temos pela primeira vez a formulação da tríade “moderna” do “*verdadeiro – bom – belo*”. O “belo”, em última instância, em uma *reductio*, conduz à verdade. Sendo a parte formal das coisas: “(...) *quod veritas est dispositivo ex parte formae relata ad interius, pulcritudo vero est dispositivo ex parte formae relata ad exterius* (...)”. (ALEXANDER HALENSIS, S. T. II, inq. I, tract. 2, q. 3, n. 75 (Ed. Quaracchi, p. 99)). Para saber mais sobre o debate acerca do “*pulchrum*”: cf. AERTSEN, 2008, pp. 1 – 19.

<sup>70</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72 (Ed. Quaracchi, p. 113): “*Dicendum quod cum sit ‘ens’ primum intelligibile, eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum, sicut patebit* (...)”.

<sup>71</sup> Cf. AERTSEN, 2003, p. 135.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

a alma humana.<sup>73</sup> Sendo assim, buscar-se-á investigar, introdutoriamente, esses modos de determinação do ente.

### 3.2 Os modos de determinação do ente e seus atributos coextensivos

(1) A partir da primeira determinação, *por seu próprio gênero*, entende-se o aspecto *ontológico* de ente. Esse é afirmado a partir de uma repartição tríplice.

(i) *Enquanto natureza absoluta*, ente é dividido dos outros e indiviso de si mesmo, sendo determinado pelo *uno* (= “*unum*”). Esse é o aspecto, por assim dizer, decisório deste capítulo, porque é pela determinação da unidade do ente que se chega à suma indivisão e pura simplicidade desse conceito.<sup>74</sup>

(ii) *Ente relacionado em diferença*, é determinado pelo conceito transcendente *verdade* (= “*verum*”). O ente pode ser examinado perfeitamente em qualquer parte, em qualquer coisa e em qualquer lugar, ou seja, é universal. O aspecto universalizante torna possível a comparação de um com outro pela *distinção*. Ora, a verdade, segundo Hales, “(...) é aquilo pelo qual uma coisa é distinguida.”<sup>75</sup> Assim, a partir do ente individual surge a alteridade, ou a singularidade, dos seres. O diferente torna-se a causa de distinção do ente em relação com a totalidade das entidades.

(iii) *Ente relacionado em conformidade*, ou ordem, é definido pelo *bem* (= “*bonum*”). O bem é a virtude ordenante das coisas existentes. A definição de *bonum* é obtida a partir da relação de um ente com outro por meio da proporção ou ordem, que é um aspecto próprio das razões análogas. A bondade é o *logos analogante* entre as modalidades de existência do ente. Esse elo é obtido através da bondade presente em um e outro. O bem, no sistema *Halensis*, tem a qualidade inerente de relação, de comunicação. Visto que é por meio da bondade que são formadas teias de relações entre a multiplicidade das entidades e a unidade do ente.<sup>76</sup>

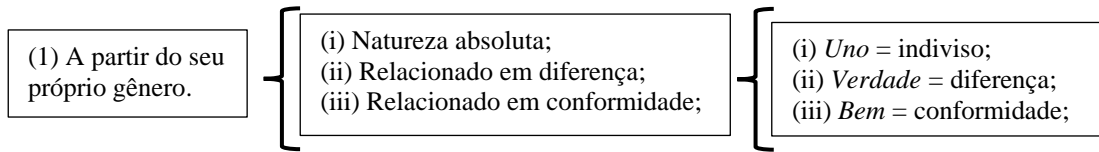
Essa primeira determinação do ente pode ser formulada do seguinte modo:

<sup>73</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 114): “(...) *determinant enim ens secundum quod consideratur esse rerum in proprio genere, et etiam secundum relacionem esse earum ad divinam causam, et secundum relacionem rerum ad animam, quae est imago divinae essentiae.*”; também: cfr. AERTSEN, 2003, pp. 52 – 54.

<sup>74</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 114).

<sup>75</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 114).

<sup>76</sup> Cf. ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 114); AERTSEN, 2003, p. 53.



Fluxograma 1: Primeira determinação *Halensis* do ente por seu próprio gênero.<sup>77</sup>

(2) Pela segunda determinação, ente é entendido *enquanto relacional* com os três gêneros causais divinos, a saber, (i) causa eficiente; (ii) causa exemplar; (iii) causa final. Essa é a análise *teológica* de ente. Essas “classes” causais são relacionadas com as Pessoas da Trindade. São, portanto, apropriações das três Pessoas divinas, ou seja, (i) causa eficiente = Pai; (ii) causa exemplar = Filho; (iii) causa final = Espírito Santo.<sup>78</sup> A partir da comparação do ser das coisas, obtém-se a relação entre o ente e as causas divinas e, do mesmo modo que as causas são três, as determinações do ente também são triplicadas.<sup>79</sup> O ente é entendido, nesse ponto, a partir da disjunção entre Ente-criador e ente-criado. O disjunto “criador” e “criado” é a determinação modal do ente, ou seja, é a maneira do ente existir. O ente, enquanto criado, é criado pela Trindade, por isso possui uma impressão tríplice.<sup>80</sup> Entre o ente-criado e o Ente-criador, é estabelecida uma *relação de conformação* entre Causa e causado.<sup>81</sup> Hales elabora a relação do ente com os seus atributos conversíveis às causas divinas.

(i) A *unitas*, que significa “a unidade”, para o filósofo *halensis*, é substantivada e exerce a seguinte função: “(...) a unidade, assim como a causa eficiente, é una e indivisa, multiplicada em cada criatura, então, do mesmo modo, para si, é possível ser indivisa.”<sup>82</sup> Esse substantivo ao ser adjetivado, inere na existência das entidades criadas uma disposição, ou qualidade, que estabelece uma relação de conformidade com o Ente-criador uno e indiviso. É um adequar-se à causa eficiente.<sup>83</sup> Ora, o ser das criaturas, à medida que se configura ao Ente-criador a partir da causa eficiente, torna-se, por meio da unidade, um ente indiviso. Esse é um

<sup>77</sup> Inspirado no gráfico de AERTSEN, 2003, p. 55; e em conformidade com a relação presente na *Summa*: cfr. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, pp. 114 – 115).

<sup>78</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115): “*Item, secundum quod comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo triplicatur determinatio. Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit communis toti Trinitati, appropriatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spiritui Sancto.*”

<sup>79</sup> Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115).

<sup>80</sup> É possível verificar já em Hales aspectos profundamente utilizados por Boaventura e elaborados sistematicamente por Scotus, quais sejam, as determinações disjuntivas do ente.

<sup>81</sup> Cf. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115): “*Secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortifitur impressionem, ut in conformatione ad causam.*”

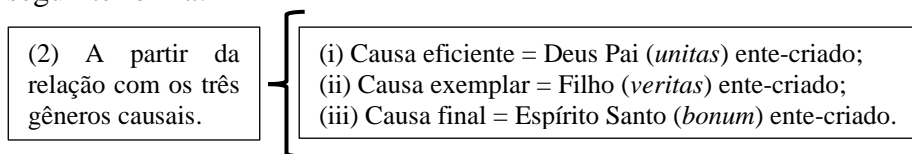
<sup>82</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115, tradução nossa): “*(...) in conformitate ad efficientem causam, est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum.*”

<sup>83</sup> Cf. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115).

aspecto teológico e exerce influência no sistema *halensis* e bonaventuriano. No entanto, para a presente análise, evidenciar esse aspecto causal é o suficiente.

(ii) Pela *veritas* (= verdade), tem-se a disposição relacional conformativa do ente com a causa exemplar formal: “(...) assim como a causa exemplar é a maneira de existir primeira da verdade, assim, a criatura, na medida em que é possível para si mesma, faz-se imitação da maneira de existir da causa exemplar formal: e a criatura se mantém na verdade.”<sup>84</sup> O processo conformativo dos seres adiciona à indivisibilidade do ente o modo de ser a partir da causa exemplar formal. Interessante que Hales qualifica a causa ora como exemplar-formal, ora como formal-exemplar. Há equivalência nessa modalidade da causa, porque o Exemplar nada mais é que a forma perfeita e vice e versa. Por isso, ao se “con-formar” com a causa exemplar, o ente está assumindo a sua modalidade de existência em verdade, como a forma mais perfeita possível à sua existência. A causa exemplar, então, é entendida como Exemplar Supremo de todos os exemplares, ou Ideia Primeira. Os entes-criados, portanto, cada qual a seu modo, expressam certa categoria de “imitação” do Exemplar Supremo.<sup>85</sup>

(iii) Pelo *bonum* (= bondade), é concebida a relação do existente com a causa final. A causa final, como Supremo Bem, atrai todas as criaturas para si: “(...) assim, há, para qualquer criatura, a inclinação e conformação à suma bondade: esta é a bondade na criatura.”<sup>86</sup> Aristóteles, na obra *Ethica Nicomachea*, formula essa mesma relação. O estagirita afirma que as ações humanas são direcionadas ao Bem Supremo.<sup>87</sup> Notoriamente Hales tem por pano de fundo a especulação aristotélica teleológica. Portanto, a “(...) existência da unidade na criatura demonstra a unidade da causa eficiente; a verdade, demonstra a verdade da causa exemplar; a bondade, a bondade da causa final.”<sup>88</sup> A partir disso, pode ser estabelecida a estruturação dessa relação da seguinte forma:



Fluxograma 2: Segunda determinação *Halensis* do ente-criado em relação com as causas divinas.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115, tradução nossa): “(...) in conformitate ad causam formalem exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod sibi possibile est, fit in imitatione artis: et hoc est habere veritatem.”

<sup>85</sup> Cf. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115).

<sup>86</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115, tradução nossa): “(...) in conformitate ad causam finalem est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summan bonitatem: et haec est creatura bonitas.”

<sup>87</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *EN I, 1094a 1 – 30.1094b 1 – 15* (Trad. de Bini, pp. 45 – 47).

<sup>88</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115, tradução nossa): “(...) Unitas esse creaturae monstrat unitatem efficientis, veritas veritatem exemplaris, bonitas bonitatem finis.”

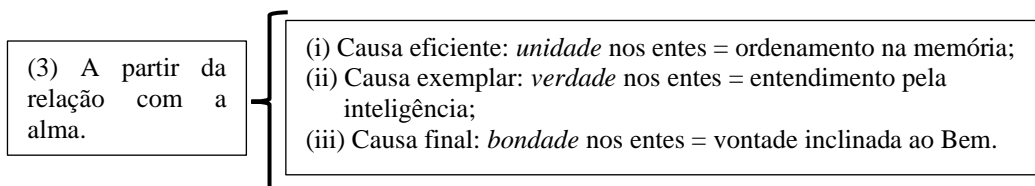
<sup>89</sup> Baseado no gráfico de AERTSEN, 2003, p. 55; e na obra *Halensis*: cfr. ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 115).

(3) Por fim, quanto ao *ente relacionado com a alma humana*. É formulada a determinação *antropológica* por uma definição tríptica segundo a relação das coisas com a alma. A alma, para Hales, é dividida em três faculdades, a saber: (i) memória; (ii) inteligência; (iii) e vontade.<sup>90</sup> Afirma o Doutor Irrefragável:

Há, portanto, unidade em todo ente, qualquer que seja, pela causa eficiente, por meio da qual é organizada e preservada a unidade através da memória: com efeito, a memória retém as várias relações coordenadas pelo “uno” e as descrições separadas. Igualmente, pela causa exemplar há verdade em cada ente, através da qual a inteligência apreende. Do mesmo modo, pela causa final há bondade, através da qual o ente ama e quer pela vontade.<sup>91</sup>

(i) A partir da causa eficiente, existe unidade em cada ente, pela qual tudo é ordenado e esse ordenamento é conservado pela faculdade da memória. (ii) Pela causa exemplar, é afirmada a verdade do ente existente. Essa traz ao entendimento a verdade de tudo pela inteligência. (iii) E, por fim, pela causa final, é preservada a bondade em toda entidade. A vontade que, em última instância, é inclinada ao Supremo Bem, conserva a possibilidade da bondade às entidades. Hales acrescenta essa novidade nas definições transcendentais. Ele as relaciona com as causas divinas e com as determinações conversíveis da *unidade, verdade e bondade*.<sup>92</sup>

Diante disso, estrutura-se a terceira determinação do ente:



Fluxograma 3: Terceira determinação *Halensis* do ente em relação com a alma humana.<sup>93</sup>

Tendo visto esses três modos de definir o ente em si e as suas determinações transcendentais com as causas divinas e a alma humana, é possível dar continuidade a investigação. Para tanto, é imprescindível que se tenha em mente as relações demonstradas nessa seção, pois a próxima aborda aspectos transversais presentes nelas, especialmente, na definição (1), acerca da determinação do ente em seu próprio gênero.

<sup>90</sup> Cfr. ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73 (Ed. Quaracchi, p. 115): “Item, per comparationem ad animam tripliciter eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiuntur intelligentia, diligantur voluntate.”.

<sup>91</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73 (Ed. Quaracchi, p. 115, tradução nossa): “Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur: memoria enim ea quae retinet secundum aliquam coordinationem relationis ad ‘unum’ et discretionem componit. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligatur vel appetetur voluntate.”.

<sup>92</sup> Cfr. AERTSEN, 2003, p. 55.

<sup>93</sup> Baseado no gráfico de AERTSEN, 2003, p. 55. Cfr. ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73 (Ed. Quaracchi, p. 115).



### 3.3 O uno e o ente: notas presentes na *Summa Halensis*

Hales afirma que o “(...) ente é o primeiro inteligível.”.<sup>94</sup> A partir da comparação do uno, a verdade e o bem com o ente, é que o doutor examina as primeiras determinações do ente. Essas determinações acarretam ao ente aspectos segundo a modalidade de existência das coisas e é por meio delas que o ente é conhecido, ou evidenciado. O intelecto humano, por estar familiarizado com a noção de ente, não a percebe como primeira, tampouco como condição de possibilidade para que exista conhecimento da realidade. Assim, esse conceito não é propriamente a primeira intenção percebida pelo intelecto, porque o intelecto a (re) conhece como última noção *simpliciter* (pura e simplesmente) abstraída das coisas.<sup>95</sup>

Mesmo o conceito de ente sendo evidentíssimo, essa absoluta evidência no intelecto torna essa ideia primeira “velada”, porque o intelecto não percebe que as coisas são conhecidas a partir dessa noção. O intelecto percebe que ente é a última ideia possível ao entendimento em uma ordem abstrativa. Por estar acostumado, familiarizado, com “ente”, o intelecto percebe a presença *per se notum* desse conceito a partir das determinações transcendentais.<sup>96</sup> Cada determinação transcendente (uno – verdade – bem) adiciona ao intelecto alguma razão, ou significado, acerca do ente. A partir disso, o conceito de ente é entendido, em uma ordem de abstração, como aquilo que, em uma *posterioridade abstrativa*, é adicionado (ou evidenciado) ao intelecto e não propriamente como a primeiríssima noção, *anterior* a todas as outras, como base de todos os conhecíveis.<sup>97</sup>

Se nessa análise *Halensis* o conceito de ente pode ser, sob certo aspecto, tanto o antecedente e anterior, quanto o conseqüente e posterior, então, como é conjugada a suma simplicidade desse conceito puríssimo? Em vista de solucionar esse problema, o doutor inicia investigando as noções de posterioridade e anterioridade do conceito de ente e das suas determinações. O Doutor Irrefragável afirma o seguinte:

Quando o “uno” coloca o ente no intelecto e adiciona a ele alguma razão, que é determinada por alguma posição: portanto, o “uno” pode ser comunicado através do ente e, do mesmo modo, pode ser adicionado por primeiro a razão; o ente é entendido

<sup>94</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73* (Ed. Quaracchi, p. 114).

<sup>95</sup> Deve-se entender o termo “percebido” como “tomada de consciência” do sujeito cognoscente que entente as coisas conhecidas a partir da noção de ente.

<sup>96</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113).

<sup>97</sup> A anterioridade e posterioridade aqui está sendo dita quanto a ordem do conhecimento e não em uma ordem ontológica propriamente dita.

primeiro e, da mesma maneira, aquela razão, que é adicionada ao ente, é entendida anteriormente ao “uno”.<sup>98</sup>

A partir da posição do conceito de ente na ordem do conhecimento em termos de anterioridade e posterioridade, Hales introduz a linguagem modal à temática. Isto é, seja como posterior a experiência empírica, seja como anterior em uma ordem de abstração, o ente será considerado a última ou primeira impressão do intelecto humano e esse é o modo pelo qual ele é apreendido. No caso específico, o transcendente uno coloca no intelecto a noção de ente e adiciona a ele a razão de indivisão. Todavia, o conceito de ente ocupa uma posição de prioridade na ordem do conhecimento humano e, como já mencionado, pela sua familiarização, o intelecto apreende a noção de ente como último a partir das suas primeiras determinações que, nesse caso, é o “uno”. Essa posição de último, ou posterior, não quer dizer que ente venha por acréscimo ao intelecto a partir das coisas, mas sim, que o intelecto, porque conhece as coisas como entidades em suas particularidades, conhece-as porque elas são, em última análise, entidades. A partir desse conceito *simpliciter* (= puro e simplicíssimo) é que as coisas são conhecidas.

Vale ressaltar que entre as determinações transcendentais não há, em absoluto, uma distinção real, porque essas noções, enquanto presentes em algo na realidade objetiva, são ditas de uma e única coisa: de uma entidade. Há, sim, sob certo aspecto, uma distinção real-formal, porque cada determinação atribuí ao conceito simplicíssimo de ente uma qualidade específica. Afirma o *Doctor Irrefragabilis*: “Embora que o *verum*, *unum* e *bonum* sejam segundo a coisa, ainda assim, seus conceitos diferem.”<sup>99</sup> Pois bem, as determinações transcendentais não podem, segundo o autor, ter antecedentes específicos para comunicá-las ao intelecto, porque, como transcendentais, são razões universalíssimas e primeiríssimas.

Entretanto, caso seja admitida alguma comunicação ao intelecto em vista de colocar na inteligência alguma dessas noções, elas apenas podem ser entendidas em um “anterior” segundo a ordem do conhecimento abstrativo, e não segundo a ordem da natureza. Isso ocorre, porque a anterioridade, dita a partir da ordem da natureza, é própria daquelas noções transcendentais. Assim sendo, as noções transcendentais, em uma ordem abstrativa do conhecimento, são “colocadas” na inteligência em um “posterior” a experiência empírica ou a

<sup>98</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “Cum ‘unum’ ponat ens in intellectu et superaddat rationem aliquam, quae positione aliqua determinatur: ergo ‘unum’ poterit notificari per ens et illam rationem superadditam sicut per priora; ens enim intelligitur prius, similiter et illa ratio, quae additur ad ens, intelligitur prior ‘uno’.”

<sup>99</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 2, n. 88* (Ed. Quaracchi, p. 140, tradução nossa): “Quamvis secundum rem coincident in idem verum, unum et bonum, tamen differunt intentiones eorum, sicut supra dictum est in Quaestione de unitate.”

recepção de determinada informação. Entretanto, em ordem natural, as noções ocupam a primazia da anterioridade com relação a todo o conhecimento empírico. Tanto o ente quanto as suas determinações transcendentais são adicionadas ou evidenciadas ao intelecto a partir do conhecimento empírico enquanto intencional ou abstrativo em um posterior a partir da experiência. Essa posterioridade não determina a ordem natural do ente e de suas determinações, porque eles são *causa sine qua non*, ou seja, a causa sem a qual as coisas não podem ser conhecidas.<sup>100</sup>

Essa distinção é evidenciada pelo autor a partir de duas subdivisões que indicam o modo de conhecimento do ente e de suas determinações: “Se for permitido que seja feita alguma comunicação, isso será apenas pelo posterior, como por negação ou por um efeito consequente.”<sup>101</sup> A partir da negação, tem-se o caso de intenções ou noções, opostas ou contrárias. É a situação da divisibilidade do ente. A divisão adiciona à noção de ente a multiplicidade, ou seja, o ente diviso é em muitos e o seu contrário, o ente indiviso, é em si mesmo. Há a postulação da relação do uno e do múltiplo, bem como do universal e do particular. Aplicar o princípio da negação, então, é ou analisar a realidade e afirmar que o ente é indiviso, em decorrência, nega-se a multiplicidade (a divisão do ente), ou afirmar que a multiplicidade das entidades são entes e, portanto, há a divisão da noção de ente em múltiplas realidades. Em todo caso, essa é, sob certo aspecto, a evidenciação do ente em um posterior segundo a ordem do conhecimento.<sup>102</sup>

O segundo modo é pelo efeito consequente. Esse é próximo do anterior. Isso, porque o efeito consequente é fator de diferenciação do uno e do múltiplo. Hales afirma que “(...) por efeito consequente, o ‘uno’ é diferenciado dos outros: pois a unidade distingue o ‘uno’ do outro, portanto, é dito que é ‘separado dos outros’.”<sup>103</sup> Esse princípio é aplicado como modo de definir o conceito de ente em si mesmo. Hales atribui ao uno uma prioridade ontológica com relação aos outros transcendentais, porque o uno, no sistema metafísico *Halensis*, é indissociável da ideia de indivisão do ente.

<sup>100</sup> Cfr. ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113).

<sup>101</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “*Si ergo notificatio fiat eorum, hoc non erit nisi per posterior, ut per abnegationem vel effectum consequentem.*”.

<sup>102</sup> Cf. ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113). Hales não investiga o estatuto ontológico de um e de outro, no entanto, é implícito que na ordem do ser, aquilo que é indiviso é mais perfeito do que aquilo que é diviso. Essa afirmação leva a outro problema já assinalado: o do universal e do particular, ou da pluralidade e da singularidade, porém, essa problemática não será trabalhada na presente pesquisa.

<sup>103</sup> ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, *inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “*(...) per effectum consequentem, qui est distinguere ab aliis: unitas enim distinguit ‘unum’ ab alio et ideo dicitur ‘divisum ab aliis’.*”.

O transcendente uno é aquilo que torna o ente indivisível, simplicíssimo, absoluto e em si mesmo. A unidade confere a indissolubilidade a noção. Ela, como um atributo inerente ao ente, adiciona, por assim dizer, a razão de unidade no modo de existir do ente e, assim, o ente, como ente indiviso, é evidenciado ao intelecto a partir do seu efeito consequente que é a unidade da entidade. A unidade manifesta o uno e o uno manifesta o ente e o ente, a partir disso, manifesta a sua indivisão e simplicidade absoluta enquanto ente.<sup>104</sup> O ente enquanto ente é o primeiro objeto do entendimento e o é por anterioridade na ordem natural com relação às demais coisas e é ontologicamente anterior ao conhecido, mas posterior na ordem do conhecimento. Esse princípio é aplicado também às outras determinações transcendentais. Essas noções são “(...) anteriormente e mais conhecidas pura e simplesmente e são anteriores e mais conhecidas em relação a nós.”<sup>105</sup> Quando consideradas em si mesmas, elas são anteriores e mais conhecidas, porque são as primeiras impressões do intelecto e, conseqüentemente, o intelecto conhece as demais realidades a partir dessas determinações.

Não obstante, “(...) as primeiras impressões do intelecto, quando não tinham antes e também sem ser reconhecidas pura e simplesmente, não podem ser comunicadas anteriormente, mas elas se tornam conhecidas por aquilo que é anterior e mais conhecido com relação a nós.”<sup>106</sup> O ponto de comparação de “antes” e “depois” é o sujeito cognoscente. Se as impressões estão presentes no intelecto humano, porque elas são condição de possibilidade para que exista conhecimento, então elas são as primeiras coisas presentes na mente. No entanto, a limitação humana ocorre, porque o intelecto, mesmo apreendendo tudo através dessas determinações, não as percebe como primeiras. Por estar “acostumado” em naturalmente conhecer, a mente não tem a clareza do ponto a partir do qual conhece. Esse “ponto”, como já dito, são as determinações transcendentais coextensivas ao ente. Os conhecimentos intuitivo e abstrativo, assim, são indispensáveis para que o sujeito considere essas determinações numa anterioridade natural com relação às coisas conhecidas.

A partir disso, Hales afirma que é “(...) mais conhecido por nós o que ocorre por primeiro e segundo o sentido: ora, para o sentido, o primeiro ocorre por repartição e por distinção.”<sup>107</sup> Esse é o caso, por exemplo, da entidade em sua multiplicidade de existentes que

<sup>104</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113).

<sup>105</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “(...) respondendum quod sunt priora et notiora simpliciter et sunt priora et notiora quod nos.”

<sup>106</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “(...) primae autem impressiones intellectus, cum non habeant prius et notius simpliciter, non possunt notificari per priora simpliciter, sed notificantur per priora et notiora quoad nos.”

<sup>107</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “(...) Notius autem quoad nos est quod primo occurrit sensum: sensui autem primo occurrit partitio et distinctio.”

é oposta, sob certo aspecto, à sua unidade. Oposta, porque a multiplicidade implica divisão ao ente, enquanto a unidade garante-lhe a indivisibilidade. E, sob certo aspecto, porque, em última instância, a totalidade das entidades individuais participam da mesma noção de ente e, como ente, perguntar o que é cada entidade, é equivalente a perguntar pelo que é o ente. Isso leva a afirmar que, tautologicamente, ente é ente e, portanto, ente é em si mesmo uno e indiviso e distinto da multiplicidade das coisas.

Assegurar que existe multiplicidade de entes singulares não é negar, em absoluto, a unidade de ente. Pelo contrário, é, sob certo aspecto, reafirmá-la, porque a totalidade das coisas são entidades individuais e, como entidades individuais, elas participam da mesma noção de ente.<sup>108</sup> Como entes, minimamente elas compartilham a razão de existir enquanto ente singular. Em decorrência, isso é reiterar que há unidade de razão na multiplicidade, mesmo havendo a distinção real entre os singulares. Desse modo, havendo unidade de razão no ente, aquilo que lhe é adicionado não é diferente de si mesmo, porque a unidade da multiplicidade, nesse caso, nada difere do ente em si. Hales acrescenta:

(...) “devido a razão adicional da entidade, poderia haver uma comunicação que, na verdade, é a primeira”: respondemos que aquela razão a qual é adicionada no ente a unidade, não é diferente da sua unidade, uma vez que a unidade é a primeira determinação do ente e comunicar-se por meio dela nada mais é que comunicar a mesma coisa por si mesmo. Portanto, se é notificada alguma coisa, isso só será possível pelos posteriores, isto é, pela negação da intenção oposta e pela posição que resulta do efeito.<sup>109</sup>

O Irrefragável Doutor evidencia que a razão de unidade não é diferente do ente enquanto ente, porque ele é indiviso e, como indiviso, é uno. Ora, a unidade é aquilo que demais próprio o conceito simplicíssimo de ente possui. É a determinação primeira dessa noção. Portanto, mesmo que seja afirmada a multiplicidade real de entidades distintas, há, em última instância, a unidade de razão, porque as coisas são entes particularizados e a singularidade não nega a quiddidade desses entes. Noutros termos, mesmo que exista uma multiplicidade de entidades nas mais variadas formas reais possíveis, desde objetos até animais, dos mais ínfimos aos mais elevados, todos são, de certa forma, modos do ente existir. Como eles são entendidos como entes, perguntar o que uma coisa é, então, é afirmar que a coisa é ente.

<sup>108</sup> Não há a resolução em absoluto quanto a aporia ontológica do universal e do singular, tampouco do nada e do ente existente. No entanto, em ordem do conhecimento, o singular e o universal são formas participativas de conhecer a realidade que, em última análise, aponta ao princípio criador das entidades criadas. É o argumento da participação das entidades criadas na incriada. Todavia, na presente pesquisa não será aprofundada essa parte do argumento *Halensis*.

<sup>109</sup> ALEXANDER HALENSIS, *S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 72* (Ed. Quaracchi, p. 113, tradução nossa): “(...) *ad illud quod obicitur quod ‘ex ratione addita enti posset esse notificatio, quae quidem est prior’*: dicendum quod ratio quae additur enti non est aliud ab unitate, cum unitas sit prima entis determinatio, et ideo per illam notificare nihil aliud est quam idem notificare per se. Si ergo notificetur, hoc non poterit esse nisi per posteriora, hoc est per abnegationem oppositae intentionis et per positionem effectus consequentis.”.

Portanto, perguntar sobre a quiddidade do ente, é (re) afirmar que ente enquanto ente, é ele mesmo simplicíssimo, absoluto e indiviso. Em última instância, volta-se ao conceito original, primeiro, absoluto, simples e puro de ente. A partir dele, é possível conhecer todas as coisas. Dessa forma, fica evidente a suma unidade e indivisibilidade do ente enquanto ente e que esse é o primeiro inteligível do intelecto, bem como as suas determinações transcendentais.

Assim, aquele “algo” a ser denominado, na tese *Halensis*, causador de deleite que a reta razão procura a partir do esperar humano, é o conceito simplicíssimo de ente enquanto ente. Esse é o conceito mais puro e simples do intelecto e, então, o seu objeto de investigação. A partir desse conceito universalíssimo, é possível, como analisar-se-á no próximo capítulo referente à metafísica em Boaventura de Bagnoregio, inferir por petição de princípio a necessidade de haver um Ente-inciado. Essa noção diz respeito a modalidade de existência do ente que é manifestado pela sua plenitude em uma prioridade ontológica com relação aos demais entes-criados. Destarte, iniciar-se-á a análise da metafísica dos conceitos transcendentais do discípulo direto *Halensis*, Boaventura de Bagnoregio.

#### 4 METAFÍSICA NO PENSAMENTO DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

Dando prosseguimento a investigação, chega-se em Boaventura de Bagnoregio (ca. 1221 – 1274).<sup>110</sup> Boaventura, ou *Doctor Seraphicus*, é discípulo de Alexandre de Hales. Toma como inspiração de seu mestre a forma de sistematizar os assuntos em suas obras.<sup>111</sup> Juntamente com Hales, o Doutor Seráfico tem como ponto preambular o pressuposto da Trindade que, como Ente-incriado, cria todas as coisas. Nas coisas criadas, há o sinal do Criador, ou seja, nas criaturas existem graus de proximidade com o Criador, que são manifestados como *vestígio, imagem e semelhança*.<sup>112</sup>

A dignidade ontológica entre as entidades criadas com relação ao Criador, então, ocorre a partir dos graus de semelhança presentes na singularidade de cada uma.<sup>113</sup> Entretanto, como é possível decodificar tais sinais? Qual o ponto de partida da investigação no pensamento do Doutor Seráfico? Pois bem, para encontrar possíveis respostas, iniciar-se-á a investigação a partir das linhas gerais do pensamento bonaventuriano quanto a sustentação quiditativa das entidades.

##### 4.1 Sustentação quiditativa das entidades

A investigação metafísica, sob os moldes de Boaventura, inicia a partir da evidência de um princípio ordenador do universo. A análise parte da ideia de vestígios. Os vestígios são sinais presentes em todas as coisas existentes no mundo sensível, inclusive no ser humano. O vestígio é, por assim dizer, “aquilo” do Criador que há nas criaturas. A partir dessa diretriz, então, por petição de princípio, infere-se uma causa primeira criadora de todas as coisas. O ser humano, nesse processo investigativo, exerce a função de decodificar esses sinais. Essa decodificação é importante, porque é a partir dos signos presentes nas entidades individuais que o ser humano pode ser conduzido a um conhecimento superior, ou contemplativo, do Exemplar Supremo.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Cfr. BOEHNER; GILSON, 2012, p. 421; GILSON, 1948, pp. 11 – 12.

<sup>111</sup> Para conhecer as obras de Boaventura, cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Proleg.*, c. II, n. 29 -67 (Ed. Quaracchi, pp. VIII – X). Boehner e Gilson trazem também um panorama geral e sintético das obras bonaventurianas: cf. BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 421 – 422; GILSON, 1948, pp. 44 – 46.

<sup>112</sup> Cfr. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, In Hexa.* col. III, n. 3 (Ed. Città Nuova, VI/1, pp. 93 – 94); MERINO; FRESNEDA, 2006, p. 112 – 113.

<sup>113</sup> Cf. RODRIGUES, 2012, p. 114.

<sup>114</sup> RODRIGUES, 2013, p. 102; GILSON, 1948, pp. 95 – 96. Boaventura expressa a capacidade de intelecção da razão humana em *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Brev.* I, c. 1, n. 4 (Trad. de De Boni, p. 16).

Boaventura afirma que o mundo sensível é uma sombra, um caminho, um indício da *evidente* presença de Deus no universo. Do mesmo modo que ao ser humano a verdade é revelada através da fé e das Sagradas Escrituras, pelo mundo sensível, ele pode passar da *imagem* às suas significações primordiais, isto é, ir das entidades criadas à Entidade criadora.<sup>115</sup> Não há, portanto, por parte do autor, o questionamento da existência de um ente que seja o primeiro e absoluto, porque a evidência dessa existência é certa e, ao dito bonaventuriano, é *per se notum*.<sup>116</sup>

Nicolosi analisa essa afirmação bonaventuriana da seguinte forma:

A certeza da existência de Deus é a resposta à tríplice exigência (...) colocada pela razão: (i) a da necessidade de um princípio de unidade que dá razão a multiplicidade dos entes finitos, (ii) a necessidade de um princípio imutável para o qual os entes mutáveis se orientam, e (iii) a necessidade de um ente perfeito, que sustenta a multiplicidade das entidades imperfeitas.<sup>117</sup>

A partir da necessidade da existência de um Ente-absoluto, Boaventura traça seu *itinerarium* investigativo. Cada uma dessas razões é associada com algum atributo transcendente do Ente-absoluto. (i) Enquanto *ens-unum*, o ente é o princípio da unidade da multiplicidade dos entes-criados; (ii) enquanto *ens-bonum*, os demais entes mutáveis são orientados a ele naturalmente, porque o Sumo Bem é a finalidade “atraente” da totalidade das coisas; (iii) enquanto *ens-verum*, ele sustenta, em sua perfeição, a multiplicidade dos entes imperfeitos.<sup>118</sup> Essa relação de sustentação dos entes-criados pelo Ente-incriado e da consequente participação da entidade criada na Incriada, é relativa a sua visão cosmológica cristã e a sua oposição à teoria da eternidade do mundo afirmada por Aristóteles.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Boaventura nas *Collationis in Hexaëmeron* vai tratar sobre a teoria de Deus como causa exemplar de todas as coisas. As criaturas não são, segundo o Doutor Seráfico, originadas no Criador por natureza, mas sim, enquanto arte, ou enquanto exemplaridade, porque todas as coisas são feitas por Deus segundo a sua vontade: *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, In Hexa.* col. XII, n. 1 – 3 (Ed. Città Nuova, VI/1, p. 233); para entender o conceito de natureza na Idade Média na perspectiva bonaventuriana, cf. GREGORY, 2017, pp. 297 – 313.

<sup>116</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, De Myst. Trinit.*, q. I, art. I, n. 10 (Ed. Città Nuova, V/1, p.230): “(...) *omne verum, quod clamat omnis creatura, est verum indubitabile; sed Deum esse clamat omnis creatura, ergo etc. – Quod autem omnis creatura clamet Deus esse, ostenditur ex decem conditionibus et suppositionibus per se notis.*”. Sugerimos o estudo de Nicolosi onde ele afirma que esse “inatismo” é uma característica própria do medievo em que se situa Boaventura. Por isso, o Doutor Seráfico não se preocupa em elaborar tratados sobre a existência de Deus, mas sim, em como ocorre o conhecimento do Ente-incriado. (NICOLOSI, 1983, pp. 131 – 138).

<sup>117</sup> NICOLOSI, 1983, p. 133 (*tradução e nota nossa*).

<sup>118</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Brev.* II, c. 1, n. 2, (Trad. de De Boni, p. 32); FRAILE, 1965, pp. 730 – 731.

<sup>119</sup> Essa hostilidade de Boaventura a alguns aspectos teóricos de Platão e Aristóteles estão presentes no seu comentário às *Sentenças*. Para tanto, cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent.* II, d. I, pars. I, art. I, q. 2, *resol.* (Ed. Venetiis, II, p. 9b, *nota nossa*): “*Dicendum, quod ponere mundum æternum [?], æternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omni no est contra veritatem, & rationem, sicut vltima ratio probat: & adeo contra rationem, ut nullum philosophorum, quantum cumque parui intellectus crediderim, hoc [?] (...).*”. Cfr. GILSON, 1948, p. 182.



Em contraposição às teorias que defendem a eternidade do mundo, Boaventura utiliza o princípio argumentativo das autoridades bíblicas para sustentar a sua perspectiva teórica. Em seu *Comentarii in Librum Sententiarum Petri Lombardi*, o *Doctor Seraphicus* afirma que “(...) onde falta habilidade aos filósofos, a Sagrada Escritura nos ajuda afirmando que todas as coisas foram criadas e tudo, de acordo com o que foi produzido, *passou a existir*.”<sup>120</sup> Fica patente a *creatio ex nihilo* nessa afirmação, pois tudo passou a existir a partir do nada no ato criativo de Deus, ou seja, anteriormente, as *coisas*, enquanto entidades reais, não existiam. Isso é evidente com a sentença “passou a existir”.

Nesse contexto, além de designar uma passagem, movimento, em que algo que *não era* passa a *ser*, a sentença designa que, anteriormente, a *coisa* criada *não era*, não existia, e agora existe, ou seja, *veio a ser*. Se no antes as coisas não existiam, no antes existia o nada, isto é, o não-ser. O não-ser é definido, nesse sentido, como privação de existência, de ser, portanto, de existência sensível, material ou física. O ser, refere-se ao aspecto de existência real. Com isso, não está sendo dito, por exemplo, quanto a inexistência das Ideias exemplares presentes na mente de Deus desde a eternidade, em seu aspecto formal, enquanto entidades possíveis. O ser, assim, é definido como modalidade do ente. Não se deve incorrer no equívoco de confundir o ser com o ente, porque o ente, enquanto ente, pode ser tanto uma entidade possível, quanto uma entidade real. Nesse caso, uma Ideia exemplar é preexistente na mente do Criador enquanto entidade possível existente. Não segue disso a necessidade de existência efetiva desse possível enquanto entidade real.<sup>121</sup>

Na mesma obra, porém, na *Distinção 17*, o doutor aborda questões relacionadas a criação da alma humana. Ele afirma, em tese, que Deus não é composto por características referentes aos seus membros, porque ele é um Deus do espírito e criou as coisas “(...) não de qualquer matéria corpórea ou espiritual, mas a partir do nada.”<sup>122</sup> Ele conserva, assim, a suma simplicidade divina e a origem das coisas pela ação criadora de Deus.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent. II, d. 1, pars. 1, art. 1, q. 1*, (Ed. Venetiis, II, p. 8a, tradução e grifo nosso): “(...) *Ubi autem deficit Philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta.*”

<sup>121</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent. II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, resol.* (Ed. Venetiis, II, pp. 8-9a); idem, *Brevil. II, c. 1, n. 3* (Trad. de De Boni, p. 31). A distinção entre o ser e ente, no sentido de o *ser* significar o aspecto material e ente o aspecto formal, é desenvolvida por Gilson. Para tanto: cf. GILSON, 1948, pp. 186.

<sup>122</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent. II, d. 17* (Ed. Vivès, III, pp. 1 – 8, tradução nossa): “(...) *non de materia aliqua corporali vel spiritual, sed de nihilo.*” Cfr. também NICOLSI, 1983, pp. 133 – 134.

<sup>123</sup> Vale ressaltar que não estamos querendo aprofundar a definição de hilemorfismo entendida pelo autor, tampouco a precedência da alma com relação à matéria. Para entender melhor esses aspectos, indicamos as seguintes obras: GILSON, 1948, pp. 184 – 185; CAROLI, 2008, pp. 194 – 199; *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Brev. II, c. 3.9* (Trad. de De Boni, pp. 33 – 35.43 – 45).

A temporalidade, em decorrência, é reduzida a um aspecto próprio da finitude das coisas criadas (universo). Deus produziu a multiplicidade das entidades individuais a partir de sua vontade, sem intermédio de outra coisa, a não ser das Ideias exemplares-formais presentes em sua mente.<sup>124</sup> É nesse sentido que Boaventura afirma a criação a partir do nada. Não é um nada absoluto, mas sim, porque é pelo poder criador do Ente-incriado que do nada surge a multiplicidade das entidades enquanto existentes reais. Não é a partir de alguma substância material ou espiritual (pré) existente, mas é a partir do nada que o ente passa a existir, a ser na realidade objetiva. Unicamente pela vontade, ou querer divino, transbordante de amor, que as coisas passam do não-ser ao ser.<sup>125</sup> Isso significa que a totalidade dos entes-criados são, de certo modo, quiditativamente dependentes do Princípio Criador. O ser racional, reconhecendo essa dependência, realiza a sua perfeição de criatura de Deus como imagem e semelhança, à medida em que exerce a sua capacidade racional. A partir disso, consciente e livremente, ele inicia o seu percurso de “retorno” ao Ente-incriado ao qual deve o fato de sua existência.<sup>126</sup>

## 4.2 Conhecimento inato e experiencial

O Doutor Seráfico afirma que Deus ocupa o lugar do primeiro princípio causante das entidades criadas. Essa ideia está presente na alma humana enquanto racional.<sup>127</sup> É *evidente*, por isso, ao ser racional a existência de um Ente supremo a partir do qual tudo existe. O termo “evidente” aqui é entendido como adjetivo qualificante da ideia de primeiro princípio, ou causa primeira, a partir da qual todas as coisas são criadas e ordenadas. O adjetivo qualifica o sujeito dessa oração como aquilo que é claro, indiscutível, uma coisa entendida como incontestável.<sup>128</sup> Vale ressaltar que, como visto em seções anteriores, também em Boaventura a coisa (*res*) e o

<sup>124</sup> Cf. CAROLI, 2008, pp. 374 – 375.

<sup>125</sup> NICOLSI, 1983, p. 134; CAROLI, 2008, pp. 374 – 375.

<sup>126</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO*, Sent. II, d. 1, pars. 1, art. 2, q. 1, *et seq.* (Ed. Venetiis, II, p. 22a).

<sup>127</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO*, Sent. I, d. 3, pars. 1, art. un., q. 1, *concl.*, ad 5B (Ed. Typographia Vaticana, IV, p. 32): “(...) *Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse, ab ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur.*”.

<sup>128</sup> Vale ressaltar que esse é um problema presente entre os especialistas em Boaventura quanto a suma evidência desse Primeiro Princípio na razão humana. Isso se deve ao fato de que há afirmações feitas por Boaventura de que o conhecimento inicia unicamente pelo mundo sensível das experiências; noutros casos, ele admite o inatismo de algumas ideias. Iremos adotar a opinião compatibilista de que o conhecimento tem origem na realidade, mas ultrapassa os limites do sensível. Ou seja, certa compatibilidade entre realismo e inatismo. Para tanto, cf. BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 436 – 440. Para uma visão, de certa forma, contrária, cfr. RODRIGUES, 2013, pp. 111 – 113.

ente (*ens*), por vezes, são termos “confusos” que, em suma, designam a mesma coisa, ou seja, entidades individuais, sejam elas criadas ou incriada.

Partindo da evidência de existir um Primeiro Princípio criador de todas as coisas, Boaventura denomina esse princípio como Ente-criador, ou Ente-incriado. A sua argumentação, então, gira em torno da investigação de como o ser humano conhece, em sua interioridade, essa evidência primeira. Assim, ao longo de suas obras, ele afirma que, sob certo aspecto, há inatismo de algumas ideias na alma humana, inclusive desse Primeiro Princípio. Nas suas *Collationes in Hexaëmeron* VI (n. 6 – 10), o argumento gira em torno de uma luz eterna como um Supremo Exemplar de todas as coisas criadas. Tem-se, nesse aspecto, a influência platônica do mundo das Ideias que, perfeito e separado da realidade sensível, sustenta este mundo.<sup>129</sup>

Para o Doutor Seráfico, é a partir do Exemplar Supremo que as coisas do mundo sensível encontram o seu fundamento primeiro. E a luz que ilumina todas as coisas, é a razão analogante, ou participativa, latente ou patente da realidade infinita na finita. Com sua iluminação, as coisas todas são “clareadas” tornando-se *razões* de semelhança entre as entidades criadas com o Ente incriado. São mencionadas, por exemplo, as virtudes que se apoiam naquelas Ideias exemplares de virtudes. As virtudes identificadas no mundo sensível tornam-se, portanto, exemplares existentes no mundo enquanto relativas às outras, que são perfeitas. O universo pode ser entendido como uma “cópia” daquelas Ideias presentes no Princípio Criador de toda a realidade e, no caso das virtudes, não são encontradas as suas causas primeiras nos seres criados que porventura sejam virtuosos, mas sim, neles são encontrados os vestígios, os sinais, que direcionam a razão humana ao Supremo Exemplar. Isto é, a sua causa primeira não está nos seres virtuosos, mas na mente divina que detém a sua exemplaridade (forma) suprema.<sup>130</sup>

O autor não nega, em absoluto, que o conhecimento tenha origem no mundo sensível. Ele concorda com Aristóteles que o conhecimento, sob certo aspecto, parte da experiência,<sup>131</sup> chegando a afirmar que o intelecto humano, quando criado, é semelhante a uma *tábula rasa*.<sup>132</sup> No entanto, os princípios lógicos, por exemplo, são formulados a partir da experiência na ação abstrativa do intelecto, mas não são originados unicamente nela, porque, como visto, as coisas

<sup>129</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, In Hexa. col. VI, n. 6 – 10* (Ed. Città Nuova, VI/1, pp. 152 - 154).

<sup>130</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, In Hexa. col. VI, n. 6 – 10* (Ed. Città Nuova, VI/1, pp. 152 - 154).

<sup>131</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent. III, d. 24, a. 2, q. 3* (Ed. Venetiis, pp. 312 – 314): “*Ad praedictorum iltelligentiam est notandum, duplex est cognitio scientialis de Deo, a parte comprehensionis, e manuductione ratiocinacionis (...)*”.

<sup>132</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent. II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1* (Ed. Venetiis, pp. 52 – 54).

são exemplares e, enquanto exemplares, designam as Ideias perfeitas e não propriamente a si mesmas.<sup>133</sup> Por esse motivo, sob certo aspecto, esses princípios podem ser ditos como inatos, porque enquanto princípios lógicos e universais remetem às primeiras Ideias; e, sob certo aspecto, enquanto resultado da abstração, são resultantes da experiência.<sup>134</sup> Outro exemplo é quanto a faculdade do sentido da visão. A visão tem necessidade de dois fatores para que possa enxergar alguma coisa: minimamente um objeto e alguma luz que seja capaz de iluminar a coisa em questão. Do mesmo modo, na alma humana deve ser admitida uma luz natural que lhe é inata, qual seja, a faculdade do intelecto, pela qual se tornam manifestos os primeiros princípios.<sup>135</sup>

Na *Distinção 39* do *II Librum Sententiarum*, Boaventura afirma que o ser humano conhece a sua vida anímica de imediato. Com isso, ele pode conhecer também os primeiros princípios morais, as virtudes e até mesmo Deus.<sup>136</sup> No *Hexaëmeron V* (n. 26 – 33) e no *Itinerarium mentis in Deum V* (n. 2 – 4), esse “inatismo” é apresentado como condição de possibilidade para que o conceito de Ente-absoluto seja postulado e endossado pela razão humana. Em outro capítulo do seu “*Itinerarium*”, ao falar sobre a deliberação, juízo e desejo, Boaventura afirma que “(...) para saber se uma coisa é melhor que a outra, é necessário conhecer seu grau de semelhança com o Bem supremo. Mas é impossível conhecer este grau de semelhança se o Bem supremo for desconhecido.”<sup>137</sup> Sem o conhecimento do que é um Bem supremo, logo, perfeitíssimo, pela luz natural (= intelecto), não há origem possível de comparação entre uma coisa que pode ter grau de bondade com relação ao Supremo Bem. Haja visto que o Bem, enquanto sumo e absoluto, não é passível de ser experimentado pelos sentidos humanos. O doutor prossegue a sua argumentação. “Aquele, pois, que delibera tem

<sup>133</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, De Don. Spir. Sanct.*, VIII, n. 13 (Ed. Città Nuova, VI/2, p. 261); indicamos que, além de conferir as passagens próprias do autor, verifique a análise de, GILSON, 1948, pp. 351 – 355.

<sup>134</sup> Cf. BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 436 – 436; GILSON, 1948, p. 354. Não iremos afirmar categoricamente que há ou não ideias inatas em sentido estrito. Estamos fazendo uma análise do argumento bonaventuriano. Todavia, o que se apresenta como uma afirmação razoável é que, sob certo aspecto, algumas ideias podem ser entendidas como inatas e, sob certo aspecto, não. Assim, assumiremos a opinião de Gilson, a saber, “Na realidade, o entendimento nunca os formaria sem que a experiência sensível lhe proporcione um conteúdo que lhe permita conceber e formular (as ideias). É preciso perceber os objetos para conceber o que é um todo, e saber que o todo é maior do que a sua parte; é necessário conhecer a um pai e uma mãe para descobrir onde está a evidência moral primeira e imediata de que o homem há de respeitar a seus pais e obedecê-los. A certeza e o caráter primitivo destes conhecimentos devem unicamente a que não são nem mediatos nem, porém, deduzidos de outros conhecimentos anteriores, senão formados pelo concurso direto da luz natural e das espécies sensíveis.” (GILSON, 1948, pp. 354 – 355, *tradução nossa*). Em consonância com essa afirmação de Gilson, cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, De Don. Spir. Sanct.*, VIII, n. 13 (Ed. Città Nuova, VI/2, p. 261); idem, *Sent. II*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, *resol.* (Ed. Venetiis, II, pp. 357 – 359).

<sup>135</sup> Esse exemplo é citado e usado por BOEHNER; GILSON, 2012, p. 437.

<sup>136</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Sent. II*, d. 39, p. 1, a. 2, q. 1, *resol.* (Ed. Venetiis, II, pp. 590 – 592); BOEHNER; GILSON, 2012, p. 438.

<sup>137</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III*, n. 4 (Trad. de De Boni, p. 184).

necessariamente impresso no seu espírito o conhecimento do sumo Bem.”<sup>138</sup> Em outro trecho, ainda neste mesmo livro, quando fala sobre a lei eterna, ele afirma que essa categoria de lei deve estar acima do juízo da mente humana para que lhe possa servir de norma geral e absoluta. O *Doctor Seraphicus*, então, diz que “Não podendo, pois, emitir juízos sobre a lei que serve de regra aos seus juízos, segue-se disso que esta lei é superior à nossa mente e que nós julgamos unicamente pela sua presença em nós mesmos.”<sup>139</sup>

Em consequência, a partir da argumentação bonaventuriana, há, na mente humana, algumas noções que se apresentam ao modo de ideias inatas e necessárias para determinadas funções do intelecto humano. Todavia, elas são entendidas como inatas a partir da luz natural, ou faculdade do intelecto, que pode inferir algumas realidades por meio da sua natureza própria. Segundo Gilson, “A certeza e o caráter primitivo destes conhecimentos devem unicamente a que não são nem mediatos nem, porém, deduzidos de outros conhecimentos anteriores, senão formados pelo concurso direto da luz natural e das espécies sensíveis.”<sup>140</sup> É, de certa forma, uma conclusão compatibilista entre as ideias inatas e o conhecimento sensível, ou uma compatibilidade do idealismo platônico com o realismo aristotélico. Em todo caso, infere-se que, sob certo aspecto, pela luz natural essas ideias são inatas; e, de outro modo, não o são, porque são formadas pelo percurso das espécies sensíveis. Dentre essas ideias está presente, inclusive, a própria noção de ente e os seus atributos transcendentais.

### 4.3 Os atributos coextensivos e os transcendentais disjuntivos

Partindo da conclusão de que Boaventura cria uma teoria compatibilista entre o inatismo e o conhecimento experiencial, deve-se perguntar quais são essas noções que se apresentam ao modo de ideias inatas ao intelecto humano. Assim, este capítulo chega ao ponto nevrálgico da teoria dos transcendentais bonaventurianos. Tendo visto que o conceito de ente é uma das noções primeiras presentes no entendimento humano,<sup>141</sup> Boaventura prossegue investigando o conceito do *Ens per se*. Em seu *Itinerarium*, o *Doctor Seraphicus* inicia a análise de como a inteligência humana compreende os termos, proposições e conclusões. O primeiro passo consiste no seguinte: “(...) a inteligência entende o significado dum termo quando, por

<sup>138</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 4* (Trad. de De Boni, p. 184).

<sup>139</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner., c. III, n. 4* (Trad. de De Boni, p. 184).

<sup>140</sup> GILSON, 1948, p. 355 (*tradução nossa*).

<sup>141</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 3* (Trad. de De Boni, pp. 182 – 183).

meio dum definição, compreende o que (*quid est*) esta coisa é (...).<sup>142</sup> A pergunta central e primeira que a inteligência faz à coisa é “*quid est?*”. A resposta pela quiddidade da coisa é obtida, então, por meio de uma definição. “Toda definição, porém, faz-se por meio de termos gerais, os quais, por sua vez, se definem por meios mais gerais, até chegarmos às noções supremas e totalmente gerais, sem cujo conhecimento não podemos dar a definição dum termo inferior.”<sup>143</sup>

Nota-se que o Doutor Seráfico utiliza as categorias aristotélicas.<sup>144</sup> As definições das coisas são dadas por meio de noções mais gerais que elas, ou seja, espécies; as espécies, por meio de outras ainda mais gerais, isto é, os gêneros; por fim, os gêneros são dados a partir de noções *suprema et generalíssima* (supremas e totalmente gerais). Essas noções supremas e totalmente gerais são condição de possibilidade do conhecimento, porque sem elas nada é passível de definição. Quais podem ser, então, elencadas como noções *suprema et generalissima*?

A resposta é dada a partir da evidência da necessidade dessa primeira noção ser o *ens per se*. Ora, se for ignorada essa verdade *per se*, “(...) é impossível definir perfeitamente uma substância específica.”<sup>145</sup> O fato a ser atentado é exatamente esse movimento de necessidade do ente em si. Sem o ente em si, a coisa (*res*), enquanto substância específica, é indefinível. Boaventura faz o movimento “inverso”. Ele parte da ordem ontológica e, então, postula a necessidade do ente em si para que seja possível conhecer as entidades singulares.

Essa necessidade do ente em si fica evidente em sua obra *De Mystero Trinitatis*. Nos números de 11 – 20, Boaventura afirma que todas as divisões dos entes implicam um ente incriado. Ele afirma:

(...) se existe um ente que vem depois, também existe o ente que vem primeiro, porque o ente que vem depois depende daquele que vem primeiro. Se há, portanto, a totalidade dos entes vindos depois, é necessário que venham do ente primeiro. Se, então, é necessário admitir que nas criaturas há um antes e um depois, também é necessário admitir que a totalidade das criaturas implica e proclama um primeiro princípio.<sup>146</sup>

A ordem causal dos entes criados implica um ente que seja incriado. Ou, em termos aristotélicos, em uma ordem entre causa e efeito, a causa necessariamente é anterior ao efeito e o efeito posterior a causa. Boaventura, novamente inspira-se na obra do estagirita, a saber,

<sup>142</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 3* (Trad. de De Boni, p. 182, *nota nossa*).

<sup>143</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 3* (Trad. de De Boni, pp. 182 – 183).

<sup>144</sup> Boaventura menciona, em nota, que se baseia em ARISTÓTELES, *Topicas* VI, c. 3. 4.

<sup>145</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 3* (Trad. de De Boni, p. 183).

<sup>146</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, De Myst. Trinit. q. 1, a. 1, n. 11* (Ed. Città Nuova, V/1, p. 230, *tradução nossa*): “(...) *si est ens posterius, est et ens prius, quia posterius non est nisi a priori: si ergo est universitas posteriorum, necesse est, esse ens primum. Si ergo necesse est ponere, aliquid esse prius et porterioris in creaturis; necesse est, universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium.*”

*Metaphysica* II, 10, 994b 16. Assim, se a metafísica é a ciência da totalidade das coisas e a totalidade é entendida como totalidade dos entes, então, a totalidade dos entes depende de um ente primeiro e, por consequência, *implica e proclama um primeiro princípio que é Deus*.<sup>147</sup>

A partir da constatação da necessidade de existir o ente em si, Boaventura afirma que para que o *ens per se* seja conhecido perfeitamente, é necessário que se conheça as suas propriedades, quais sejam, “(...) a unidade, a verdade e a bondade.”<sup>148</sup> Conjuntamente com o ente, essas são as noções *suprema et generalissima* postuladas pelo Doutor Seráfico. O ente e os seus atributos coextensivos são, portanto, aquelas noções necessárias para que um termo, entendido como uma determinação inferior (gênero, espécie, diferença específica etc.), seja definível.

O filósofo não distingue a ordem do conhecimento da ordem ontológica, mas sim, vincula-as. A evidente necessidade de haver uma causa primeira é vinculada ao primeiro objeto do intelecto de “modo inato” e assim por diante com relação às outras determinações do ente. Por isso que o *ens per se*, além de ser identificado com o Deus cristão criador do universo, é definido como o primeiro objeto evidentíssimo do intelecto humano. Novamente Boaventura endossa uma perspectiva compatibilista em que a ordem do conhecimento reflete a ordem ontológica da realidade. Afinal, o conhecimento inicia na experiência, mas transcende-a.

A partir disso, o *Doctor Seraphicus* aprofunda a sua investigação. O seu entendimento quanto aos atributos transcendentais do ente não permanece apenas nas três noções (unidade, verdade e bondade), mas sim, ultrapassa-as. Afirma ele:

Ora, o (ente) pode conceber-se como completo e incompleto, como perfeito ou imperfeito, como (ente) em potência ou (ente) em ato, como (ente) sob um certo aspecto ou como (ente) absoluto. Ou como (ente) parcial ou total, como (ente) passageiro ou permanente, como (ente) condicionado ou incondicionado, como (ente) misturado de não-(ente) ou como (ente) puro, como (ente) dependente ou absoluto, como (ente) posterior ou anterior, como (ente) variável ou imutável, como (ente) simples ou composto.<sup>149</sup>

Nota-se que nessa citação o Doutor Seráfico ultrapassa a comunidade coextensiva dos atributos do ente. Ele admite outras propriedades próprias do ente que adicionam algo ao conceito *generalissima*. Essas propriedades são entendidas como atributos transcendentais

<sup>147</sup> É indispensável perceber que Boaventura não formula uma teoria do conhecimento propriamente dita. Ele relaciona o conhecimento humano com a realidade. A partir disso, a ordem do conhecimento é baseada na ordem ontológica. Por isso, além de perceber a importância da condição “compatibilista” para o conhecimento humano, essa mesma visão influencia a sua teoria, porque o conhecimento parte da realidade e a realidade possui uma ordem ontológica.

<sup>148</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 3* (Trad. de De Boni, p. 183).

<sup>149</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. III, n. 3* (Trad. de De Boni, p. 183, *nota nossa*). O tradutor utiliza o termo “ser” ao invés de “ente”. Optamos, no entanto, pelo termo ente. Justificamos a nossa decisão a partir da passagem latina: “*Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu (...)*”. O termo latino usado, portanto, é *ens* e não *esse*.

disjuntivos. Em todos os pares de disjuntos, um dirá algo de negativo do ente. Atenta-se ao fato de que esses disjuntos são anteriores as determinações categoriais e, ao mesmo tempo, intrínsecos ao ente. Eles manifestam modalidades de existência do ente: ou o ente existe enquanto perfeito ou enquanto imperfeito; ou enquanto incriado ou enquanto criado e assim por diante. O conceito de ente é simples. Essas noções disjuntivas são compostas. Portanto, elas qualificam o ente a partir da sua existência, por isso são modalidades intrínsecas ao ente. O ente, então, é uma noção suprema e maximamente geral. Os atributos coextensivos aplicam-lhe significações, por assim dizer, positivas, são conversíveis ao ente. E, com essa novidade boaventuriana, tem-se a formulação primeira das noções transcendentais disjuntivas que são, em última instância, modalidades intrínsecas do ente existir.

No *De Mystério Trinitatis*, Boaventura prossegue a sua análise partindo da necessidade de um ente que seja primeiro, puríssimo, absoluto etc. e, desse ente necessário, segue a prova de que Deus existe. Ele afirma que “(...) se o ente causado por um outro é chamado ente criado, e um ente não causado por um outro é chamado de ente incriado, que é Deus, então de todas as divisões da entidade deduz-se que Deus existe.”<sup>150</sup> Wolter afirma que possivelmente Scotus tenha encontrado inspiração nessas fontes boaventurianas para endossar a sua teoria das noções transcendentais disjuntivas.<sup>151</sup>

Desse modo, Boaventura parte de uma ideia de metafísica que tem por objeto Deus. Deus, enquanto *ens per se*, é o objeto primeiro da análise metafísica. Somente a medida em que o ser humano admite a necessidade da existência de um ente por si, é que ele pode definir todas as outras entidades particulares. Deve-se atentar ao fato de que entre o *ens per se* e o *ens creatum* há apenas uma relação de analogia. Isto é, conhece-se o que o ente por si é para, então, por via negativa, inferir o que a totalidade dos entes criados são.<sup>152</sup>

#### 4.4 O ente *per se notum*

Boaventura considera a razão e o intelecto como uma realidade da alma com funções diferentes.<sup>153</sup> A razão é a parte que considera os universais abstratos, porque compete a razão

<sup>150</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, De Myst. Trinit. q. 1, a. 1, n. 12* (Ed. Città Nuova, V/1, p. 230, tradução nossa): “*Si ergo ens ab alio dicitur ens creatum, et ens non ab alio dicitur ens increatum, quod Deus est; omnes entis differentiae inferunt, Deum esse.*”.

<sup>151</sup> Cf. WOLTER, 1946, pp. 132 – 137; Thiago Leite traz essa mesma afirmação em um capítulo de livro organizado pelo especialista De Boni e Roberto Pich: cf. LEITE, 2008, p. 219, nota 52.

<sup>152</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO, Itiner. c. V, n. 5* (Trad. de De Boni, p. 194).

<sup>153</sup> Não iremos abordar a definição de alma humana, bem como as divisões feitas por Boaventura que tem por base a divisão agostiniana. Nesse sentido, não iremos abordar a faculdade da vontade de modo diretivo.



abstrair do lugar, tempo e dimensão os conceitos categoriais. Isto é, a razão tem a função de elevar-se às substâncias espirituais separadas entendidas como conceitos universais.<sup>154</sup> A alma, por meio da razão, compara as coisas; por meio do intelecto conhece a si mesma e aquelas substâncias espirituais abstraídas.<sup>155</sup>

Com isso, a alma humana eleva o seu conhecimento aos conceitos mais puros possíveis à sua inteligência. Esses conceitos são elevadíssimos, pois são abstraídos da existência dos entes em sua singularidade. Em outros termos, a mente abstrai da realidade conhecida aqueles acidentes que atribuem qualidades, ou determinações, ao ente e, em tese, permanece com o conceito simplíssimo de *ente enquanto ele mesmo*. Ora, se as coisas, como visto, são entes existentes e individualizados que, enquanto sinais e vestígios, em uma ordem abstrativa e causal, elevam o conhecimento humano à Causa Primeira e, além disso, estão como Ideias perfeitas na mente do Artífice absoluto, então, elevar o conhecimento, pela via da razão, à abstração última de um conceito puríssimo de ente enquanto ele mesmo, é estar, sob certo aspecto, na Inteligência das inteligências, no mundo eviterno, onde os conceitos puríssimos expressam o Exemplar Supremo.<sup>156</sup>

Considerando, então, que a ideia de existência de uma causa primeira é inferida a partir da abstração do dado empírico, Boaventura afirma o seguinte:

(...) o próprio intelecto considera as relações da entidade de acordo com a relação de causa e causado, e se conduz do efeito para a causa e atinge as razões eternas. A causa é diferente daquela causada: porque a causa primeira é o ente primeiro e o causado é o ente produzido; a primeira causa é um ente simples, o causado é um ente composto; a primeira causa é ente puro, o causado é misto; a causa primeira é um ente fixo, enquanto o causado é variado; a causa primeira é ente absoluto, o causado, ao invés, é dependente; a causa primeira é ente perfeito, o causado, em vez disso, é diminuto. Portanto, essas verdades são certíssimas.<sup>157</sup>

Nesse estágio da investigação se torna evidente como ocorre o uso das determinações disjuntivas, ou de privação, por Boaventura. O “inatismo” da noção de *ens per se* é notório. O ente é a condição de possibilidade de conhecimento do sujeito. O ente, enquanto *ens per se* é, então, o objeto da metafísica. A partir da experiência, o sujeito cognoscente considera as relações entitativas entre causa e causado. Os disjuntos: primeiro e produzido, simples e composto, puro e misto, fixo e variado, absoluto e dependente, perfeito e diminuto, em última

<sup>154</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO*, In *Hexa*. col. V, n. 26 (Ed. Città Nuova, VI/1, p. 142).

<sup>155</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO*, In *Hexa*. col. V, n. 26 (Ed. Città Nuova, VI/1, p. 142).

<sup>156</sup> Cf. *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO*, In *Hexa*. col. V, n. 26 (Ed. Città Nuova, VI/1, p. 142).

<sup>157</sup> *SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO*, In *Hexa*. col. V, n. 28 (Ed. Città Nuova, VI/1, p. 144, tradução nossa): “(...) *quod ipse intellectus, considerans conditionis entis secundum relationem causae ad causatum, transfert se ab effectu ad causas et transit ad rationis aeternas. Differt causa a causatis: quia prima causa est ens primum, causatum ens productum; causa prima est ens simplex, causatum compositum; causa prima est ens fixum, et causatum variatum; causa prima est ens absolutum, et causatum alligatum; causa prima est ens perfectum, causatum diminutum. Haec ergo sunt certissima.*”.

instância, são modalidades do ente existir, isto é, o ente é conhecido a partir de si (*ens per se*) e relacionado com a privação que esses modos de existência lhe aplicam. A causa é ontologicamente mais perfeita do que o efeito, porque a causa, nesse caso, é incausada e o efeito depende dela para existir – nesse sentido a *creatio ex nihilo* explica a dependência substancial entre a criatura com relação ao Criador.<sup>158</sup>

Chega-se ao ponto em que Hales e Boaventura concordam: o ente é um conceito absolutamente simples, comum e, em certa medida, evidente. Para Hales, a noção de ente enquanto ente é o objeto primeiro do entendimento humano e é por ele que o ser humano conhece as demais coisas, sejam elas enquanto entidades individuais ou enquanto totalidade das coisas possíveis ou reais. Alexandre de Hales efetiva a sua análise dos transcendentais partindo do conceito de unidade que evidencia o uno que, por sua vez, “adiciona” ao intelecto a noção de ente enquanto indiviso e simplicíssimo.

Boaventura prossegue nessa ordem argumentativa do mestre *Halensis*. Contudo, pela via da privação, ou disjuntiva, ele se aproxima da determinação do ser como um predicado conversível ao ente que, existindo enquanto *Ens per se* absoluto e criador, é identificado com Deus. O *Ens per se* é o objeto primeiro do intelecto e a condição de possibilidade para que o ser humano conheça as coisas e as defina. O Seráfico Doutor tem presente a ideia da evidente presença de existir sinais do Ente-inciado nas entidades criadas. Ele infere que aquele Ente é o primeiro conhecido do intelecto e os demais são conhecidos por privação. Com a singularidade do pensamento de ambos os doutores, chega-se ao sistema scotista que ultrapassa essa primeira relação da noção pura do conceito ente com a ideia cristã de Deus. Scotus endossa a univocidade do conceito de ente que, a partir das modalidades infinito e finito, pode significar a entidade criada e a inciada. Assim, iniciar-se-á a análise no pensamento de João Duns Scotus.

---

<sup>158</sup> Cf. a seção 4.1.

## 5 A “*SCIENTIA TRANSCENDENS*” DE DUNS SCOTUS

João Duns Scotus, ou *Doctor Subtilis* (ca. 1265/66 – 1308),<sup>159</sup> bem como a tradição filosófica franciscana, trabalha a temática dos conceitos transcendentais metafísicos. A versão scotista<sup>160</sup> concebe a metafísica como a ciência que tem por objeto primário os conceitos transcendentais, especialmente, o conceito de ente. A metafísica, para o Doutor Sutil, como fica implícito, está ligada a outras áreas do conhecimento, tais como, a teologia, a linguagem, a lógica, a epistemologia etc., bem como a outras disputas para saber qual é a adequada versão dessa ciência. Essas *disputationes* procuram investigar se a metafísica é a ciência do todo e se, como todo, Deus estaria contido em sua análise. Essa é a leitura aristotélica que, como a história mostra, fracassa.<sup>161</sup>

Ocorre que, nessa época, é efetivada uma leitura de Aristóteles a partir da interpretação averroísta. Averroís entende que a metafísica aristotélica pode ser concebida de dois modos: o primeiro, é como uma ciência da substância e uma ciência de Deus, que não são claramente conectadas; e o segundo, como apenas uma teoria metafísica existente enquanto ciência da substância. Em tese, esse é o grande debate no séc. XIII: ou existem duas metafísicas, ou tem apenas uma e essa é uma ciência da substância.<sup>162</sup> Dentre essas alternativas, a metafísica como ciência das noções transcendentais é uma opção diferente. A partir desse esboço introdutório, é possível compreender a difícil tarefa de Scotus ao afirmar que a metafísica não é nem a primeira nem a segunda opção, mas sim, é uma ciência que tem por objeto os conceitos transcendentais.

### 5.1 A ciência transcendente: a novidade scotista

Deve ser questionado por que a versão adotada por Scotus é a de uma metafísica como ciência dos transcendentais e em quais aspectos ela avança com relação as versões anteriores. Em grande medida, pode-se dizer, que é porque Scotus está no apogeu da recepção do *corpus*

<sup>159</sup> Para conhecer a vida e obra do Doutor Sutil, ou João Duns Scotus, indicamos, MEIRINHOS, J. F. (org.). *João Duns Scotus: subsídios bibliográficos*, 2008.

<sup>160</sup> Cf. supra cap. 2.

<sup>161</sup> Para compreender o desenvolvimento histórico desse período: cf. GRACIA, 1998, pp. 153 – 168; HONNEFELDER, 2010, pp. 71 – 76; WOLTER, 1946, pp. XI – XV; WOUTER; AERTSEN, 2019, pp. 1 – 33.

<sup>162</sup> Cf. LUPI, 2008, pp. 9 – 14; AERTSEN, 2003, pp. 13 – 34; MERINO, 2008, pp. 31 – 36; MERINO; FRESNEDA, 2006, pp. 109 – 112.

*metaphysicum aristotelicum* no Ocidente.<sup>163</sup> Essa recepção, com respeito a metafísica, é marcadamente difusa e complexa. Envolvem-se, nessa problemática, temas referentes a relação da metafísica aristotélica com a pergunta pelo primeiro ente e as leituras dos intérpretes árabes que, virtualmente nas opções de Averróis, sugerem que Deus é o objeto da metafísica aristotélica.<sup>164</sup>

Diante disso, Scotus infere que, se a metafísica tomar Deus e as substâncias como objeto primário de sua investigação, então, estranhas consequências são alcançadas. Isso porque a metafísica aristotélica chegaria à conclusão da ideia de um Deus no qual não apareceria, de forma consistente, a tese da liberdade e da contingência divina. O *Doctor Subtilis* opta pela via do transcendente para resolver esse problema. Em sua *Reportata Parisiensia*, Scotus traz essa questão para análise. Dentre as conclusões alcançadas, chega-se a de que Deus não é o objeto adequado do intelecto humano, tampouco o objeto primário da metafísica, porque “(...) nenhuma ciência prova que seu objeto existe.”<sup>165</sup> Isso ocorre porque, em última instância, a metafísica, para o autor, comprova a existência do ente-infinito.

Scotus chega a essa determinação por meio da sua “crítica da razão”. Ele efetiva a sua crítica em vistas de alcançar os limites e o alcance da razão humana. Isso o leva a admitir que o ser humano, na atual condição de sua vida presente, apenas conhece alguma coisa, em primeiro lugar, através da percepção sensorial.<sup>166</sup> A metafísica, então, não tem Deus como

---

<sup>163</sup> O Prof. Dr. L. A. De Boni tem um estudo onde trata, com minúcias, essa questão da receptividade do aristotelismo no ocidente medieval latino, cf. DE BONI, 1995, pp. 66 – 106. Destacamos um fascículo em que De Boni trata sobre a maneira de ler e interpretar Aristóteles contrapondo os modernos e os medievais: “Se, entre os últimos (modernos), há um interesse de cunho um tanto arqueológico, a fim de reconstituir o texto em sua perfeição e de procurar reproduzir o momento de sua composição, o mesmo não acontece com aqueles (medievais). Aos medievais não interessa tanto o Aristóteles histórico e, por deficiências técnicas de sua época, nem mesmo podiam reconstituir-lhe o texto nos moldes tentados hoje em dia: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele.” (DE BONI, 1995, pp. 85 – 86, *nota nossa*).

<sup>164</sup> Honnefelder, ao analisar a metafísica scotista, especialmente, ao questionar *pelo ente como tal*, traz uma análise da exigência histórica em que Scotus está inserido. Exprime-se como indispensável que Scotus dê uma resposta ordenada em vistas de evitar equívocos linguísticos e teóricos e, em decorrência, que evite o erro de negar a liberdade divina e a não-eternidade do mundo. (Cf. HONNEFELDER, 2010, pp. 71 – 76). Sugerimos também a visão do estudioso Gracia. Em seu estudo, Gracia expõe traços gerais da metafísica scotista e aborda, inicialmente, a dimensão histórica influenciadora dos tratados sobre a metafísica elaborados por Scotus: cf. GRACIA, 1998, pp. 153 – 168.

<sup>165</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Rep. Par. pro.*, q. 3, a. 1, p. 5 (Ed. Os Pensadores, p. 346). Não iremos aprofundar as certezas alcançadas por Scotus neste estudo. Por ora, é importante compreender a delimitação do objeto primário da metafísica feita pelo Doutor Sutil e a sua negação da definição averroísta. Ele toma, portanto, a visão aviceniana de que o ente enquanto ente é o objeto adequado do intelecto e o objeto primário da metafísica. Cf. KING, 2013, pp. 37 – 39; GILSON, 2010, pp. 127 – 136; WOLTER, 1946, pp. 59 – 59. 71 – 77.

<sup>166</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *In Metaph.* I, q. 10, n. 2 (*apud* GILSON, 2010, p. 137): “*Dicendum quod non habet (scil. anima) aliquam cognitionem naturalem, secundum naturam suam, neque simplicium, neque complexorum, quia omnis mostra cognitio ortum habet ex sensu (...)*”. Cfr. HONNEFELDER, 2010, p. 74; KING, 2013, pp. 35 – 36; GILSON, 2010, pp. 136 – 137.

objeto primário, tampouco a substância, como afirmara Averróis em sua interpretação de Aristóteles, mas sim, o ente enquanto ente.<sup>167</sup>

A definição scotista de metafísica parte da realidade das coisas. De conceitos não apenas lógicos, ou abstratos, mas que possuem vínculo com a realidade do mundo sensível. Vínculos, senão diretos, mas que possuem a sua gênese estabelecida entre o real e o formal.<sup>168</sup> Por isso que, ao afirmar que o ente enquanto ente é o objeto primário da metafísica, Scotus vincula dois dados importantes: o conceito de ente e a ideia de objeto primário. Em linhas gerais, o autor define o *ens* e a *res* como coisas similares. Em *Quodlibetales* ele conceitua o *ens* ou *res* como aquilo que não têm contradição.<sup>169</sup> E, como objeto apropriado à metafísica, o *ens* ou a *res*, definidos dessa forma, são predicáveis de qualquer coisa que porventura esteja sob eles como um objeto *per se*.<sup>170</sup> O conceito de ente, então, enquanto objeto primário da ciência metafísica, é um conceito real-formal, porque ente não apenas é uma entidade de razão, criada a partir da criatividade intelectual, mas também é parte da realidade. Ente é real e formal. E como tal, possui uma formalidade, ou seja, uma distinção ou definição.<sup>171</sup>

<sup>167</sup> Cf. IOANNUS DUNS SCOTUS, *In Metaph.* VI, q. 4, n. 10 – 12; idem, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27.35. Citamos o que Scotus afirma na *Rep. Par.*: “A respeito desta primeira questão há controvérsia entre Avicena e Averróis. De fato, Avicena pretende que Deus não é o sujeito da metafísica porque nenhuma ciência prova seu sujeito; ora, o metafísico prova que Deus existe: logo etc. Averróis critica Avicena no último comentário ao livro I da *Física* porque, tomando a mesma premissa maior contra Avicena, deseja provas que Deus e as substâncias separadas são sujeitos da metafísica e que não se prova na metafísica que Deus existe, pois nenhuma espécie de substância separada pode ser provada senão através do movimento, o que pertence à física. Mas parece-me que Avicena se exprimiu melhor do que Averróis. Portanto, arguo contra este do seguinte modo; essa proposição – ‘Nenhuma ciência prova que seu sujeito existe’ (...)” (IOANNUS DUNS SCOTUS, *Rep. Par., prol.*, q. 3, a. 1, p. 5 (Ed. Os Pensadores, pp. 345 – 346)).

<sup>168</sup> WOLTER, 1946, p. 7, *tradução nossa*: “(...) embora os transcendentais sejam noções, são conceitos muito reais. Ou seja, eles não se referem à ordem conceitual, mas à ordem metafísica da realidade. Eles são reais no sentido de que definem e significam imediatamente uma entidade existente. Scotus indica isso quando fala dessas noções sendo ‘predicadas formalmente de Deus’.”

<sup>169</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Quodl.* q. 3, n. 8 (*tradução nossa*): “O ente, portanto, ou a coisa, é entendido desta maneira em um sentido mais geral, e se estende a qualquer coisa que não inclua uma contradição, seja um ente de razão, isto é, precisamente tem que existir no intelecto, ou um ente real, tendo alguma entidade fora da consideração do intelecto. E, em segundo lugar, é (...) um ente que tem ou pode ter alguma entidade que não seja do ponto de vista do intelecto.”

<sup>170</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Quodl.* q. 3, nn. 8 – 9. Em síntese, os objetos *per se* seriam as predicções *in quale* ditas de um sujeito ou derivações denominativas de algo como, por exemplo, a negritude derivada de algo de cor preta; a branquitude etc. Seria dito em um sentido derivado de algo mais universal. Por outro lado, o objeto primário seria aquela coisa predicável em um sentido mais geral, como é o caso do termo cor, animal etc., que comportam as derivações mais particulares. (Cf. KING, 2013, pp. 37 – 38).

<sup>171</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Quodl.* q. 3, nn. 9 – 10 (*tradução, nota e grifo nosso*): “(...) o nome ‘da coisa’, a princípio, parece se estender muito; e também, a partir do modo comum de falar, é suficientemente provado, pois, em geral, dizemos que as intenções lógicas são uma *coisa* de razão, e as relações de razão são *coisa* de razão e não podem estar fora do intelecto. Portanto, o nome ‘da coisa’ não significa, de acordo com o uso da expressão, determinar a coisa fora da alma. E por esta compreensão mais geral, como uma *coisa* ou *ente*, é dito ser qualquer coisa concebível que não inclua contradição (seja essa comunidade uma analogia ou univocação, da qual eu não cuidarei agora) o ente pode ser posto como o primeiro objeto do intelecto; pois nada que não inclua a razão do ente pode ser inteligível, portanto, o que inclui uma contradição não é inteligível; deste modo, toda ciência, que não apenas se chama de real, mas também que se chama de razão, é uma ciência de uma *coisa* ou de um *ente*. (n. 9).

Transcendente é definido por Scotus, portanto, levando em consideração o que esse conceito exige que seja pensado do ponto de vista do absoluto. Se é para ter uma metafísica dos conceitos transcendentais, então é preciso que eles digam *o que as coisas não-categoriais são*. Já na sua definição, Scotus coloca essa tangência ao absoluto na significação mesma de absoluto. Na *Distinção 8 da Ordinatio I*, o autor aborda os transcendentais como aquilo que, tal como o conceito de ente, é indiferente ao infinito e ao finito, ou como próprio do ente infinito. Pontualmente este é o único lugar em que Scotus define o que é um transcendente.<sup>172</sup>

Na perspectiva dessa definição é que o Sutil Doutor defende a univocidade para a noção transcendente de ente e confirma o tipo de conceitos transcendentais que se encaixam nessa definição. Ele não permanece no conceito de ente e nos seus atributos coextensivos – que é basicamente tudo o que foi feito até Santo Tomás de Aquino –, mas vai além.<sup>173</sup> Ele pensa, também, em propriedades disjuntivas e em perfeições absolutas ou perfeições puras (*perfectiones simpliciter*).<sup>174</sup> Assim afirma Scotus:

O ente é dividido primeiro em finito e infinito antes de ser dividido nas dez categorias, porque uma delas, a saber, “finito”, é comum a esses dez gêneros; portanto, qualquer coisa que concorde com o ente indiferente ao finito e infinito, ou como próprio a um ente infinito, pertencem mutuamente, não enquanto é determinado a um gênero, mas como anterior e, conseqüentemente, como transcendente estando fora de todo gênero. Todas as coisas comuns a Deus e às criaturas pertencem a um ente indiferente ao finito e infinito: pois, para que possam ser próprias a Deus, elas precisam ser infinitas, - para serem próprias às criaturas, precisam ser finitas; portanto, são próprias a um ente antes do ente ser dividido nos dez gêneros e, conseqüentemente, tudo o que é tal é transcendente.<sup>175</sup>

A partir dessa definição, há razões para pensar o porquê a lista scotista dos conceitos transcendentais é maior. Responde-se, afinal, porque o conceito de transcendente, para ele, não se define apenas pelas características daqueles, por assim dizer, começos absolutos: os absolutos do ser, da inteligibilidade e do pensar, que formam as noções absolutas da realidade.

---

(...) é dito que uma coisa que pode ter uma entidade fora da alma (...) aquelas coisas que são comuns a todos os gêneros são coisa e ente; nem pode ser compreendido por palavras em uma língua, porque em cada língua há um *conceito indiferente* para todas as *coisas* que estão fora da alma; pois os conceitos são os mesmos a partir de todos (...) e comumente em todas as línguas há um nome imposto a um conceito tão comum, qualquer que seja essa comunidade, de analogia ou de univocação. (n. 10)”.

<sup>172</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 113 – 115.

<sup>173</sup> De Aristóteles à Tomás de Aquino, eram consideradas noções transcendentais o ente e os seus atributos coextensivos, ou conversíveis. Com Scotus, essa lista toma maior escopo somando aos transcendentais as noções disjuntivas e as perfeições puras: cf. IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114; GRACIA, 1998, pp. 157 – 162; KING, 2013, pp. 52 – 55).

<sup>174</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 113 – 114.

<sup>175</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 8, n. 113 (*tradução nossa*): “*Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.*”.

Esses absolutos da realidade, para Scotus, são pensados na ótica de que o ente-absoluto faça parte do projeto de, pela metafísica, pensar a realidade como um todo.<sup>176</sup> É por isso que independentemente de Scotus ser o primeiro ou não a utilizar o termo *transcendens*, ele de fato é o primeiro que chama a metafísica como *sciencia transcendens*, porque *transcendens* não é apenas o primeiro, mas também significa *aquilo não-categorial*. A coisa que está além das categorias. E sendo além das categorias, é capaz de pôr no escopo do pensamento metafísico a quiddidade da existência de Deus.<sup>177</sup> O filósofo escocês insere tanto Deus quanto a substância a partir do que ele denomina de “ordem de perfeição”.<sup>178</sup>

No pensamento do Doutor Sutil, as noções transcendentais não possuem em seu escopo o “detectar” as noções absolutas da realidade. A ciência das noções transcendentais é explicitamente uma versão da metafísica. E para ser uma versão da metafísica, ela dialoga com o que Aristóteles propôs e com as leituras que foram propostas de Aristóteles: ou tem duas metafísicas, uma para Deus e uma para o mundo, ou a metafísica é a ciência da substância e a pergunta por Deus, sob certo aspecto, fica em suspenso. Scotus, diante disso, insiste no ponto de que há uma metafísica nos moldes aristotélicos, mas o elo aristotélico é de que não está no conceito de substância a resposta pelo objeto unificador, mas está no conceito de ente enquanto ente e os seus atributos, se forem interpretados transcendentemente.<sup>179</sup>

## 5.2 A semântica em torno do conceito de ente

<sup>176</sup> Esse debate é inserido na perspectiva do ente transcategorial. O ente, como um conceito unívoco, transcende todas as categorias, sendo anterior a elas e às divisões de ente em suas modalidades como, por exemplo, finito e infinito. Cf. *IOANNUS DUNS SCOTUS, Ord. I, d. 8, q. 3, n. 113.*

<sup>177</sup> Deus e a substância, portanto, não são os objetos primários da metafísica, dada a sua não inteligibilidade sensível. Mas Scotus não nega, em absoluto, a possibilidade de a metafísica ter por objeto Deus e a substância a partir do conceito de ente e das noções transcendentais. Isso ocorre, porque “(...) a substância é mais (ente) do que o acidente, e Deus é mais completo e mais perfeito (...) do que qualquer outro ente.” (KING, 2013, p. 39). Nota: transpomos o termo “ser” utilizado pelo autor por “ente”, dado que Scotus utiliza sempre o termo *ens* para se referir ao ente num sentido transcategorial como é proposto por King.

<sup>178</sup> Sobre os graus de perfeição de acordo com a natureza da coisa, cf. *IOANNUS DUNS SCOTUS, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, nn. 95 – 99.*

<sup>179</sup> Gracia, no início de seu estudo sobre a concepção scotista da metafísica, traz os problemas relativos à definição de Aristóteles da metafísica. Um deles é a noção de maximamente geral do objeto primeiro “ente enquanto ente” que, por ser geral em demasia, não é analisável em qualquer outra coisa. Esse problema gera debate sobre como analisar o ente enquanto ente, porque se for tomado um ente em específico, nada de diferente estaria sendo proposto. Afinal, as ciências específicas fazem a mesma análise. A metafísica, em decorrência, acaba sendo um estudo vazio. Aristóteles dá algumas soluções, dentre elas o estudo de Deus como o primeiro motor imóvel; a problemática em torno da substância; o ente enquanto ente em uma análise causal. Uma saída esboçada por Aristóteles e endossada por Scotus, é a dos transcendentais. Nessa teoria, o ente enquanto ente e os seus atributos são analisados e tomados como objetos primeiros do entendimento. Esse é um ponto importante para nós, porque é nesse aspecto que Scotus ultrapassa os limites da metafísica aristotélica vigente até então e vai além, abrangendo para outras noções o estatuto de transcendente. (Cf. GRACIA, 1998, pp. 153 – 162).

Após ter sido analisada a posição scotista quanto ao objeto da metafísica ser o ente transcendente, é imprescindível compreender a semântica em torno desse conceito. Aristóteles em sua obra *Metafísica*, afirma que “(...) (ente) se diz de múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada.”<sup>180</sup> Tomás de Aquino aplica esse princípio afirmando que “(...) algo se predica de diversas coisas de múltiplos modos.”<sup>181</sup>

O predicado difere de um acidente particular. Predicado tem a característica necessária da universalidade, isto é, “(...) uns (predicados) são afirmados de um sujeito, não estando nunca presentes no sujeito.”<sup>182</sup> Por exemplo, “homem” é afirmado a partir de um determinado sujeito, porém não é desse ou daquele homem individualmente, porque “homem” é uma categoria de espécie do gênero animal dada a partir da diferença específica “racional”.<sup>183</sup> O predicado, então, é um universal enquanto parte de um gênero e espécie. É, no dito do estagirita, a “substância segunda” (“*ousia deuterá*”) do sujeito.<sup>184</sup>

O termo “substância” chegou ao ocidente traduzido como *substantia* (de “*substare*”) que significa “estar debaixo de”, “sustentar sob”. Essa correspondência terminológica visa a tradução de *hypokeimenon* = “ao que subjaz”.<sup>185</sup> “Os latinos traduziriam esse vocábulo por *subjectum* (de *subjacere* = jazer sob – que viria a dar no português *sujeito*) que filosoficamente referiria o ser concreto, individual.”<sup>186</sup> Nota-se que, sob certo aspecto, o termo “sujeito” encontra a sua raiz etimológica na palavra grega “*hypokeimenon*” através da tradução latina de *subjectum*. Ora, a pergunta que deve ser feita, então, é se essa correspondência linguística é devida.

Na obra *Organon*, Aristóteles afirma que com o termo “sujeito” deve-se identificar o substrato. O substrato é definido a partir da matéria ou da forma, ou, ainda, do composto de ambos, o *synolon*.<sup>187</sup> Por outro lado, na *Metafísica* ele afirma que o substrato seria redutível a matéria. Em decorrência, a substância seria predicada da matéria, bem como as demais

<sup>180</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, 1003a 30 – 35 (Trad. de Perine, p. 131, *nota nossa*). O tradutor da edição brasileira transpõe o termo em questão por “ser”. Entretanto, no original grego, Aristóteles utiliza “*tó ón*” que deve ser traduzido como *ente* (*ens*) e não *ser* (*esse*). Ente é o termo utilizado pelos latinos que corresponde ao grego “*tó ón*”. *Ens* é mais aproximado de *res* do que *esse*. Por isso, utilizaremos o termo ente e não ser para designar a palavra grega *tó ón*, bem como a latina *ens*. (Cf. CASTRO, 2020, p. 10).

<sup>181</sup> SANCTUS THOMAS AQUINO, *In Metaph.* IV, lição 1, n. 7 (Trad. de Faitanin, *et al.*, p. 337).

<sup>182</sup> ARISTÓTELES, *Org.* I, 1a 20 (Trad. de Santos, p. 8, *nota nossa*).

<sup>183</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Org.* I, 1a 20 (Trad. de Santos, p. 8).

<sup>184</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Org.* I, 2a 10 – 35 (Trad. de Santos, pp. 18 – 19).

<sup>185</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 6.

<sup>186</sup> Cf. CASTRO. pp. 6 – 7 (*grifo do autor*).

<sup>187</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Org.* I, 2a 10 – 35 (Trad. de Gomes, p. 48);



categorias.<sup>188</sup> O estagirita recusa essa definição de substância.<sup>189</sup> Então, o que é substância (“*ousia*”)?

Aristóteles afirma que a substância “(...) é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de que todo o resto se predica.”<sup>190</sup> De imediato, parece existir certa circularidade nesse argumento. Aristóteles, porém, ao afirmar que todas as coisas existentes são substâncias individuais e, pelo princípio do hilemorfismo, união de matéria e forma enquanto atualidade das coisas existentes, inverte a ordem da argumentação vista acima. Isto é, *a substância é aquilo pelo qual necessariamente todos os predicados e os acidentes são abstraídos* e não o contrário (que, como visto, a substância seria predicada à matéria).<sup>191</sup> A *ousia* é distinguida dos seus acidentes por uma ordem ontológica, sendo a parte mais fundamental da coisa pela qual os acidentes existem.<sup>192</sup>

A partir disso, define-se *ousia* como uma quiddidade, ou seja, como uma *essência necessária*. Busca-se a sua definição a partir da pergunta: “*quid est?*” (“o que é?”). Ao perguntar *o que determinada coisa é*, questiona-se pela sua *definição*. A definição é uma tentativa de dizer o que é a essência de uma coisa. Assim, “(...) só o que é determinado é essência.”<sup>193</sup> É, sob certo aspecto, a “*substancialidade do ente*”, porque quando se pergunta o que é determinada coisa particular, procura-se por sua definição e a resposta primeira em uma ordem abstrativa é: a coisa é ente. Ente, então, é entendido como um substantivo quiditativo, porque responde o que a coisa é e, por responder o que a coisa é, sendo ela real, ente não é apenas um conceito lógico, mas também real, por isso é um substantivo e não um atributo, ou qualidade de algo, caso fosse, ente seria adjetivado. Ele não é obtido no modo de qualidade (*in quale*), mas sim, ao modo de essência (*in quid*). Por isso, ente é dito quiditativamente. E é o “aquilo” que subjaz as coisas.

<sup>188</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* VII, 1028b 30 – 35.1029a 1 – 30 (Trad. de Perine, pp. 291 – 295).

<sup>189</sup> Não aprofundaremos o debate em torno do conceito de “substância” em Aristóteles. Sabemos da complexidade dessa questão e da não convergência das definições apresentadas nas obras mencionadas, *Metafísica* e *Organon*. Para tanto, o que queremos, então, é apresentar uma síntese possível sobre essa questão e utilizar essa orientação para estabelecer a conexão do conceito de *ente enquanto ente* com a ideia de *substância* e *essência*. Para compreender melhor esse debate, indicamos as seguintes obras: cf. CASTRO, 2020, pp. 1 – 17; GILSON, 2016, pp. 49 – 55; ROSS, 1987, pp. 161 – 166.

<sup>190</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* VII, 1029a 5 – 10 (Trad. de Perine, p. 293).

<sup>191</sup> Cf. CASTRO, 2020, p. 7.

<sup>192</sup> ARISTÓTELES, *Org.* I, 2a 10 – 15 (Trad. de Gomes, p. 48); GILSON, 2016, pp. 50 – 51.

<sup>193</sup> ARISTÓTELES, *Metaph.* VII, 1030a 2 (Trad. de Perine, p. 297). Entenda-se determinado como um modo de definir uma coisa, ou um ente.

Al-Farabi, a partir disso, define a quiddidade como “(...) aquilo que pertence à coisa e com o qual pode responder-se à pergunta ‘que é esta coisa’.”.<sup>194</sup> Se ente é uma quiddidade, então, ente responde à pergunta “o que a coisa é”. Porém, se for perguntado o que é ente? Parece que ente é uma essência pura, simples, um substantivo simplicíssimo, porque não é explicado por outro, apenas por si mesmo, sendo indivisível. É uma quiddidade indivisível *a qual não repugna o existir*. Scotus trata essa questão a partir do seguinte exemplo:

(n. 83) (...) as espécies do mesmo gênero têm uma atribuição essencial à primeira coisa desse gênero (Metafísica 10.1.1052b18), e ainda assim está junto com isso a unidade da univocidade da ideia nessas espécies. Assim - e muito mais - deve ser no caso proposto, que os atributos possam ter no ente de razão, no qual há unidade de atribuição, uma unidade de univocidade, porque nunca as coisas são comparadas como medidas para medir ou como excedidas para exceder, a menos que concordem em alguma coisa. Mas assim como a comparação simplesmente é no unívoco (Física 7.4.248b6-7), bem como qualquer comparação está no que é em alguma (coisa) ou em outra (coisa) de forma unívoca. Pois quando se diz “isso é mais perfeito do que isso”, se for perguntado “o quê mais perfeito?”, é preciso atribuir algo comum a ambos, de modo que o determinável de cada comparativo seja comum a cada extremo da comparação; pois um homem não é um homem mais perfeito do que um burrinho, mas é um animal mais perfeito. E assim, se certas coisas são comparadas na entidade, onde há atribuição de uma à outra (“isso é mais perfeito do que isso; o que é mais perfeito? - um ente mais perfeito”), deve haver uma unidade de alguma forma comum a cada extremo.

(n. 89) (...) se o ente é dito sobre Deus e as criaturas de acordo com um único conceito de si mesmo, deve-se dizer que a razão do ente é a razão do sujeito; pois será dito de ambos no “o quê”, e assim será unívoco em ambos os sentidos.<sup>195</sup>

Desse modo, analisar o que de comum há nas entidades, ou coisas reais em sua singularidade, é postular algo *comum* que seja a base a partir da qual atributos e acidentes possam existir e estar em relação de comparação de uma coisa com outra. O comum abstraído é o conceito de ente, pois ao perguntar o que uma coisa é (*quid est*), é afirmar que, em última instância, a coisa é ente. Segundo Scotus, ente tem uma dupla primazia, a saber, de comunidade e de virtualidade. Afirma ele:

<sup>194</sup> AL-FARABI, *Kitab al-huruf*, c. XV (Trad. do árabe por De Boni, p. 92). Al-Farabi (ca. 870 – 950), é um filósofo árabe comentador de Aristóteles e chamado, pelos pósteros, de “segundo mestre”, porque o “primeiro” foi Aristóteles. Exerceu grande influência na filosofia medieval. De modo especial, Al-Farabi, em seus escritos, introduziu a distinção entre essência e existência. (Cf. DE BONI, 2000, p. 85).

<sup>195</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, nn. 83.89 (*tradução e nota nossa*): (n. 83) “(...) *species eiusdem generis habent essentialem attributionem ad primum illius generis (X Metaphysicae), et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus. Ita - et multo magis - oportet esse in proposito, quod in ratione entis, in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno convenient. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco (VII Physicorum), ita omnis comparatio in aliquo univoco. Quando enim dicitur 'hoc est perfectius illo', si quaeratur 'quid perfectius?', ibi oportet assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile est commune utrique extremo comparationis; non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita, si aliqua comparantur in entitate in qua est attributio unius ad alterum ('hoc perfectius est illo: quid perfectius? - ens perfectius'), oportet unitatem esse aliquo modo communem utrique extremo.”. (n. 89) “(...) quia si ens dicatur secundum unum conceptum sui de Deo et creatura, oportet dicere quod ratio entis est ratio subiecti: dicitur enim de utroque in 'quid', et ita erit univocum utroque modo.”.*

(...) uma vez que nada pode ser mais comum do que o ente e ente não pode ser uma expressão unívoca comum em “o que” dito *per se* de todos os objetos inteligíveis, porque não é dito de diferenças últimas nem de paixões suas – segue-se que nada é o primeiro objeto de nosso intelecto por causa de sua semelhança em “o que” a todo objeto inteligível *per se*. E, não obstante, digo que o primeiro objeto de nosso intelecto é o ente, porque nele concorre uma dupla primazia, ou seja, uma primazia de comunidade e de virtualidade, pois o que é de si mesmo inteligível ou inclui essencialmente a noção de ente ou está contido virtualmente ou essencialmente em outra coisa que inclui ente essencialmente: para todos os gêneros, espécies, indivíduos e todas as partes essenciais dos gêneros, e o ente não criado, incluem ente quiditativo; mas todas as diferenças últimas estão incluídas em alguns deles essencialmente, e todas as paixões do ente estão incluídas no ente e em seus inferiores virtualmente. Portanto, aqueles para quem “ente não é unívoco” estão incluídos naqueles para quem “ente” é unívoco. – E, assim, é claro que o ente tem a primazia de comunidade em relação aos primeiros inteligíveis, isto é, aos conceitos quiditativos de gêneros e espécies e indivíduos, e as partes essenciais de todos estes, e do ente não criado –, e tem o primado da virtualidade entre todos os objetos inteligíveis incluídos nos primeiros inteligíveis, isto é, em relação ao conceito qualitativo das diferenças últimas e das propriedades das paixões próprias.<sup>196</sup>

A primazia de comunidade é referente, então, a todas as coisas das quais ente pode ser predicado *in quid*. Já a primazia de virtualidade, diferentemente da primeira, é o tipo de predicação que ente não é predicado diretamente da coisa, mas sim, que existem coisas que estão contidas em outras, *in quale*, que ente é predicado *in quid*. Por isso, Scotus afirma que ente é, sob certo aspecto, predicado da totalidade das coisas, porque há essa dupla primazia do ente unívoco.<sup>197</sup>

Deve-se atentar ao fato que ente não é dito como uma categoria de gênero ou de espécie, mas sim como um conceito maximamente comum.<sup>198</sup> Scotus usa o termo “paixão” para indicar as determinações transcendentais conversíveis, disjuntivas e as perfeições puras do ente. Paixão deve ser entendida como um “sofrer-ação”, no sentido de que essas determinações

<sup>196</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 3, q. 3, n. 137 (tradução e grifo nosso)*: “(...) *um nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, - sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in 'quid' ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionibus entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum. - Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et pindividuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, - et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.*”

<sup>197</sup> Cf. WOLTER, 1946, pp. 77 – 79.

<sup>198</sup> Atentemo-nos para essa afirmação de Scotus, porque ela é o fundamento da univocidade do conceito de ente. Vale ressaltar que “(...) em poucas palavras, o ente surge em ambas como um conceito maximamente comum, que – após ser abstraído a partir de conceitos de espécies especialíssimas obtidos pelos sentidos – pode ser predicado univocamente de tudo, seja como predicado essencial (*in quid*), seja como predicado denominativo (como um acidente ou *in quale*).” (PAIVA, 2015, p. 153).

transcendentes aplicam algo ao conceito puro de ente. Por isso, ente estaria “sofrendo” uma paixão das suas determinações, porque as determinações determinam o determinável “ente”.

Consoante com Al-Farabi, Scotus afirma que ente, mesmo se entendido como resultado da abstração última, é um objeto real, porque é dito *in quid* das coisas individuais que são reais e existentes. Busca-se, de certo modo, uma definição do que a coisa é e, pode-se afirmar, do que o próprio ente é. Ente se torna o sujeito (*subjectum*) da especulação metafísica, partindo da realidade das coisas e da abstração *pela via dos sentidos*. Definir, portanto, é responder à pergunta “o que é” determinada coisa. Ora, mas em que consiste definir uma coisa como ente?

Avicena, afirma que a finalidade da definição de algo é o conhecimento de sua essência: “Definir consiste em encontrar o gênero mais próximo de algo, por exemplo, animal com relação a homem. Em seguida, acrescenta-se sua diferença essencial – no caso racional – e então dizes: ‘O homem é um animal racional’.”<sup>199</sup> Entretanto, em que estágio da definição o conceito de ente é predicado? Se ente for entendido segundo a proposta scotista e aviceniana, como um conceito maximamente comum, ele não será um predicado estritamente categorial, porque ele ultrapassa os limites categoriais. Ente é, portanto, um conceito comum a todas as categorias, não sendo limitado a elas. Ente pode ser entendido como definição última a partir da *reductio* efetivada pelo intelecto humano. Partindo do exemplo de Avicena, ente seria dito do “homem” que, em última instância, aquilo que o homem é, é ente. Seria uma quiddidade mínima e universalíssima, não pertencendo unicamente ao gênero animal, ou à espécie humana, mas sim, a tudo o que é dotado de existência ou enquanto possível real, isto é, a todas as *coisas* especuláveis ou pensáveis. Então, “(...) a definição é uma das representações essenciais da coisa.”<sup>200</sup>

O filósofo árabe prossegue a sua explanação afirmando que “(...) os estados de universal e de particular, de potência e de ato, de possível e de necessário, de causalidade e de ser causado, de substância e de acidente vêm ao ente pelo fato que ele é ente enquanto é ente.”<sup>201</sup> De certa forma, essas são modalidades de existência do ente e são expressas através do mundo das entidades singulares reais. O dado, por assim dizer, empírico, é fornecido ao sujeito conhecente por meio da experiência (essa afirmação de Avicena é próxima daquilo que Scotus entende por transcendentais disjuntivos, ou “paixões”). Por essas “entidades individuais” é que, após contempladas (= ter sido realizada a abstração), postula-se um princípio *comum*

<sup>199</sup> AVICENA, *O liv. da ciê.*, p. 113.

<sup>200</sup> AVICENA, *O liv. da ciê.*, p. 113.

<sup>201</sup> AVICENA, *O liv. da ciê.*, p. 118.

entre elas. Ross afirma que essas características comuns são reais, objetivas e individuais, não ao modo de Ideias platônicas.<sup>202</sup> Logo, essas modalidades do ente, ou estados de existência, são redutíveis, em última análise, ao ente enquanto ente, sendo ele anterior a todas as suas modalidades e categorias.

As coisas (“*res*”), como visto, são substâncias individuais, ou sujeitos. “*Res*”, na tradição medieval latina, muitas vezes é “confusa” com “*ens*”, ou seja, as “coisas” são “entes” individuais, porque tanto a “coisa” como o “ente” são ditos como *conceitos comuns*.<sup>203</sup> Reitera o filósofo árabe: “(...) o ente e a coisa imprimem-se na alma por uma primeira impressão, que não é obtida por outras mais conhecidas que ela.”<sup>204</sup> E prossegue: “(...) as coisas que são mais fáceis de ser imaginadas por si mesmas são aquelas que são comuns a todas, como a coisa (*‘res’*), o ente (*‘ens’*) e o uno (*‘unum’*) (...).”<sup>205</sup> Ora, o *ente*, a *coisa* e o *uno* são, segundo Scotus, entendidos como “(...) *coisas comuníssimas* e são pertencentes à consideração da *Metafísica*.”<sup>206</sup>

A partir da análise realizada até o momento, infere-se que *ente* e *coisa* são entendidos como *conceitos comuns*. O ente, portanto, é predicado de toda a realidade e a partir dela.<sup>207</sup> No entanto, não é redutível a aspectos da realidade, mas sim, é o primeiro objeto do intelecto em uma ordem abstrativa e tudo o que é conhecido e existe, é conhecível e existente através dele. Esse predicado, enquanto universalíssimo, não compõe uma categoria específica, mas está em todas a partir da sua modalidade de finito; está além delas, enquanto indiferente a modalidade de finito e infinito; e também é próprio a Deus, enquanto ente infinito. Isso ocorre, porque ente é maximamente comum, ou seja, transcendente. Ente é o objeto de análise da metafísica aos moldes scotistas e, pode ser considerado o sujeito de especulação, porque enquanto ente é predicado da totalidade das entidades e, como as entidades são substâncias particulares, sob

<sup>202</sup> Cf. ROSS, 1987, pp. 164 – 165.

<sup>203</sup> AERTSEN, 2003, pp. 191 – 196.

<sup>204</sup> AVICENA, *Metaph.* IV, c. 1, 1003a 21 – 22 (*apud IOANNUS DUNS SCOTUS, In Metaph. I, Prologus*, p. 3 – 14b (Trad. de De Boni, p. 316)).

<sup>205</sup> AVICENA, *Metaphy.* IV, c. 1, 1003a 21 – 22 (*apud IOANNUS DUNS SCOTUS, In Metaphy. I, Prologus*, p. 3 – 14b (Trad. de De Boni, p. 316)).

<sup>206</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *In Metaphy. I, Prologus*, p. 3 – 14b (Trad. de De Boni, p. 316, *grifo nosso*).

<sup>207</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* II, d. 1, n. 34 – 40 (*In*: CEZAR, 1996, pp. 93 – 95). Não iremos aprofundar a definição scotista acerca da *natureza comum*. No entanto, cabe algumas notas: a *natureza comum* não é definida como algo singular ou universal, é indiferente, neutra, à singularidade e à universalidade. É certa compreensão da realidade existente com os conceitos abstraídos dela. A coisa é existente e, como visto, é uma entidade singular, ou individual. Então, a *natureza comum* é, nesse aspecto, singular. Doutra forma, o conhecimento obtido da coisa singular existente, é universal. Ela é algo real a partir das coisas em que está presente; é algo universal a partir de algo na coisa que seja necessário. Scotus faz uma distinção a partir de duas noções de realidade: (i) realidade própria à natureza em si mesma = formal; (ii) e realidade que a natureza não possui em si mesma quando posta em relação com a singularidade ou universalidade = mais próxima ao que é existente. Ambas são reais, porém, cada uma a seu modo. (Cf. CEZAR, 1996, pp. 23 – 24.33).

certo aspecto, o ente é aquilo que subjaz em toda a realidade. Assim, responde-se à pergunta quanto a correspondência semântica entre *sujeito–subjectum–hypokeimenon*. Independente da realidade ser ontológica ou lógico-epistêmica, elas são ditas ao modo de inferências abstraídas da realidade e organizadas em proposições. A semântica em torno do conceito de *ente enquanto ente*, portanto, é transversal na problemática vista até o momento, porque, afinal, como proclama Aristóteles, *ente é dito de diversos modos*.

### 5.3 A teoria da cognição: conhecimento confuso e distinto

Os conceitos metafísicos, como visto, não são inventados, ou fictícios, eles são diferentes dos conceitos lógicos. Eles não são conceitos sobre conceitos, ou conceitos sobre atos intelectuais. São conceitos de coisas reais. É importante efetivar a demonstração, mesmo introdutória, do processo de obtenção de conhecimento para que, então, seja evidenciado que os conceitos possuem mecanismos de explicação sobre a sua natureza e, mesmo enquanto qualidades mentais, preservam a capacidade de representação de conteúdos inteligíveis que são dependentes da realidade objetiva como traços das coisas.<sup>208</sup>

Honnefelder e Wolter enfatizam, nesse sentido, que mesmo sendo reais, os conceitos transcendentais são objetos de abstrações últimas.<sup>209</sup> O conceito de ente, na verdade, é o que o intelecto obtém quando abstrai como conceito a quiddidade das coisas. É a última abstração conceitual que o intelecto separa da representação de toda e qualquer coisa apresentada a ele como um *conhecimento confuso*.<sup>210</sup> Esse tipo de conhecimento é aquele mais imediato antes de qualquer tipo de descrição, abstração ou análise. É a forma que o intelecto conhece o seu objeto antes de qualquer tipo de, por assim dizer, “cientificismo”.<sup>211</sup> Entre o conhecimento *confuse* e o *distincte* há uma diferença quanto ao nível de entendimento do conteúdo de cada um. Wolter afirma que “Sabemos algo confusamente (*confuse*), (...) quando nossa noção representa o objeto

<sup>208</sup> Scotus afirma, como já visto, que todo conhecimento parte das coisas sensíveis e é por meio disso que ocorre a abstração das noções transcendentais. (*IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 1, q. 2, nn. 35 – 36). O conhecimento humano conta com a colaboração da fantasia. (*Ibidem*, *Ord. I*, d. 3, q. 3, n. 115).

<sup>209</sup> WOLTER, 1946, pp. 11 – 21; HONNEFELDER, 2010, pp. 43 – 69. 82 – 87.

<sup>210</sup> *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 86: “(...) *Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere*.”

<sup>211</sup> *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 72: “*Secundo praemitto quod aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et sicut est duplex distinguibilitas ad propositum, videlicet 'totius essentialis' in partes essentielles et 'totius universalis' in partes subiectivas, ita est duplex indistinctio, duplicis praedicti 'totius' ad suas partes. Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum, altero praedictorum modorum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem*.”

da mesma forma que o nome; sabemos que é distintamente (*distincte*), quando somos capazes de defini-lo.”<sup>212</sup> Scotus afirma que o nome, ou termo, é aquilo que designa a coisa imediatamente e não propriamente o conceito. Por isso que o *Doctor Subtilis* afirma variadas vezes que alguns termos podem ser usados equivocadamente para designar coisas diferentes.<sup>213</sup>

Quando se faz insistentemente, repetidamente, até a última condição possível, a pergunta *o que algo é (quid est?)*, encontra-se a determinação última, aquele conhecimento distinto. A última determinação conceitual, a fronteira da resposta a essa pergunta de inteligibilidade é que *aquilo é ente*, que algo está sob a entidade.<sup>214</sup> Algo é determinado porque tem entidade. Entre tudo o que uma coisa (*res*) é, tem-se as diferenças específicas da coisa, mas se alguma coisa é e tem conteúdo real, alguma coisa é entidade. A entidade é atribuída a alguma coisa.

A entidade é, por assim dizer, o limite da inteligibilidade objetiva, é o limite da informação objetiva que o pensamento sabe por si e para si. É aquilo que, no entanto e sob certo aspecto, é abstraído definitivamente quando de alguma coisa se pergunta *o que ela é*. Scotus afirma que essa abstração última é o primeiro objeto do intelecto e da metafísica: “(...) o primeiro objeto do nosso intelecto é o ente.”<sup>215</sup> Esse processo de obtenção dos conceitos cabe a cognição abstrativa. Ela é importante para manter o aspecto sistemático do entendimento da teoria metafísica scotista. A partir disso, é possível prosseguir na análise da teoria scotista acerca da ciência transcendente e as suas implicações modais.

#### 5.4 Teoria modal

Sendo a metafísica a ciência dos conceitos transcendentais uma teoria sobre conceitos reais e, portanto, conceitos metafísicos fundamentais, cuja fundamentabilidade não é restrita às categorias, mas transcende-as, é parte da teoria dos transcendentais uma relação teórica com a

<sup>212</sup> WOLTER, 1946, p. 61 (*tradução nossa*). Confirma também: *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 72: “*Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem*”: *Ibidem*, n. 80: “(...) *cognoscere ‘distincte’ habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti (...) nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali*.”

<sup>213</sup> Cf. WOLTER, 1946, p. 61; *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 27, q. 3, n. 83: “*Licet magna altercatio fiat de ‘voce’, utrum sit signum rei vel conceptus, tamen breviter concedo quod illud quod signatur per vocem proprie, est res. Sunt tamen signa ordinata eiusdem signati littera, vox et conceptus, sicut sunt multi effectus ordinati eiusdem causae, quorum nullus est causa alterius (...)*.”

<sup>214</sup> *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 3, q. 2, n. 80: “*Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia phabet conceptum simpliciter simplicem (...) ens est primus conceptus distincte conceptibilis*.”

<sup>215</sup> *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137.

teoria da cognição. A partir disso, é debatido o tema da analogia, equivocidade e univocidade,<sup>216</sup> porque Scotus efetivamente entende que, se há um caminho metafísico para o conhecimento de Deus, o único caminho coerente é o da ciência dos conceitos transcendentais e se os conceitos transcendentais suportam uma versão de univocidade, eles devem ser unívocos.

A univocidade essencialmente significa que um conceito real, ente, por exemplo, que é obtido como uma mínima quiddidade por abstração, tem unidade semântica. Ente tem rigorosa unidade de significação.<sup>217</sup> E, no caso scotista, significa que embora se possa acrescentar aos conceitos que tenham unidade semântica diferenças como as diferenças modais, elas não mudam o sentido quidditativo da coisa conhecida. Não existe um ente para Deus e um ente para a criatura. Existe um ente-infinito e um ente-finito, mas o conceito de ente é unívoco.<sup>218</sup>

A tese pode ser, de imediato, bastante complexa. No entanto, em algum momento a tese de Scotus vai ser de que mesmo o conceito de analogia só faz sentido se pressupõe a univocidade.<sup>219</sup> A teoria da univocidade, então, não é automaticamente negadora da teoria da analogia do ente, ela faz uma interpretação a seu modo. Tomás de Aquino mantém, por exemplo, a tese de que entre o ente-substancial e o ente-acidental, o ente-não-causado e o ente-causado, há analogia metafísica e não univocidade, porque o não-causado e o causado mudam ontologicamente o conteúdo da atribuição de entidade.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> Acerca da analogia, equivocidade e univocidade Wolter afirma o seguinte: “Um conceito é um sinal formal de uma coisa-formal no sentido de que todo o seu ser é significar. Seu significado, seu conteúdo, por assim dizer, é sua significação. É psicologicamente impossível, portanto, que um e o mesmo conceito tenham dois significados diferentes. Quando um determinado predicado tem significados diferentes dependendo do assunto do qual é predicado, o predicado obviamente é um, e apenas no nome é o mesmo. Existem tantos conceitos diferentes quanto diferentes significados. Se o significado é semelhante ou não, não altera esse fato. Falando abertamente, se de certa forma imprecisa, diz-se que a mesma noção ou conteúdo formal de pensamento (*ratio*) é predicada ora de uma maneira, ora de outra. Na predicação real, no entanto, o predicado tem apenas um significado. Ou o mero conteúdo formal de pensamento é predicado sem intenção de significar o modo de existência ou tanto a razão formal quanto o modo de existência são significados. Mas, neste último caso, não temos mais o mesmo conceito, nem, nesse caso, o mesmo conteúdo formal de pensamento. Na chamada ‘predicação analógica’ – uso uma expressão não aristotélica – o predicado não é um conceito comum, mas um nome comum ao qual correspondem a dois conceitos distintos, embora relacionados (...) O lógico, conseqüentemente, não conhece nada de analogia ou conceitos analógicos como um ‘*medium*’ entre a pura equivocidade e a univocidade. A analogia existe apenas para o metafísico, ou seja, onde os dois objetos de comparação (sejam coisas ou conceitos) podem ser chamados, não simplesmente pelo nome diverso, de outro.” (WOLTER, 1946, pp. 33 – 35, *tradução nossa*).

<sup>217</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26 (tradução nossa)*: “E para que não se faça disputa sobre o nome univocação, digo, ‘conceito unívoco’ o que é uno de tal forma que a sua unidade basta para contradição, ao afirmar e negar o mesmo dele; também é suficiente como termo médio de um silogismo, de modo que unidos os termos extremos pelo médio, devam ser concluídos para unirem-se sem falácia de equivocação.”. “*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*”.

<sup>218</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 124 – 127*; na coleção “*Os pensadores*”, há uma tradução a partir de uma edição crítica anterior a *Ordinatio*. Para tanto, cf. idem, *Oxon. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 – 140.145 – 151. In: Os Pensadores*, Trad. de Nascimento e Vier, pp. 342 – 344.

<sup>219</sup> WOLTER, 1946, pp. 33 – 36; HONNEFELDER, 2010, pp. 87 – 93; LEITE, 2008, pp. 209 – 211.

<sup>220</sup> A tese dos transcendentais é abordada pelo aquinate na *Pars Prima* de sua *Summa*. Por isso, indicamos que seja cfr. SANCTUS THOMAS AQUINO, *S. T. I, p. Ia, q. 13, a. 1 – 12* (Trad. de Correia, pp. 102 – 119).



Scotus tem uma versão diferente que ele denomina de univocidade. Para o autor, o que diverge ontologicamente Deus e as criaturas é o que ele chama de *modo do ente*: a infinitude e a finitude. A infinitude e a finitude não fazem parte do conceito quiditativo do que alguma coisa é. São, antes, noções que trazem aos conceitos quiditativos, que tem objetivamente o mesmo sentido, uma determinação modal.<sup>221</sup> Quando Scotus diz, por exemplo, que Deus é ente-infinito e a criatura é um ente-finito – sendo a infinitude e finitude *passiones entis disiunctae* –, ele defende a tese de que não existe distinção com respeito ao conteúdo quiditativo. Ou seja, a última pergunta pelo que Deus é, é obter a resposta de que Deus é ente; a última pergunta pelo que a criatura é, é responder que a criatura é ente.<sup>222</sup>

Ocorre, no entanto, que a modalidade de Deus é a infinitude e a modalidade das criaturas é a finitude. A modalidade, entretanto, não afeta o conteúdo quiditativo, ela apenas modifica, ou traz uma modificação. Ela é anterior a toda determinação categorial dos transcendentais, ou seja, as modalidades transcendentais são anteriores a sua determinação em qualquer gênero.<sup>223</sup> Note-se, no entanto, que Scotus nega que as noções *transcendens* pertençam a qualquer gênero, antes, ele ressalta a neutralidade, por assim dizer, dessas noções.<sup>224</sup>

Isso é o que Scotus chama de determinação modal e que posteriormente a tradição scotista chama de distinção modal. A distinção modal é uma distinção real mínima, é uma distinção *a parte rei*, por assim dizer, a mais frágil de todas as possíveis. Aquela que as duas coisas diferentes têm a menor diferença.<sup>225</sup> De certa forma, a distinção modal aborda o tema dos transcendentais disjuntivos que, em suma, designam modos de ser intrínsecos do ente. É uma *distinctio in re* (uma distinção a partir da coisa) que tem por base os conceitos reais predicados univocamente de Deus e das criaturas.<sup>226</sup>

## 5.5 Distinção real-formal

<sup>221</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 2, n. 37.136 – 141.

<sup>222</sup> WOLTER, 1946, pp. 24 – 27; HONNEFELDER, 2010, pp. 106 – 108.

<sup>223</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113.

<sup>224</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 114 (*tradução nossa*): “(...) não é da razão do ‘mais geral’ ter sob si várias espécies, mas não ter nenhum gênero acima de si (...), também transcendente é tudo o que não tem gênero algum sob o qual esteja contido. Portanto, é da razão do transcendente não ter um predicado acima dele exceto o ente, mas o fato de ser comum a muitos inferiores é acidental a ele.”

<sup>225</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *In Metaph.* VII, q. 19, n. 8 (Ed. Vivès, VII, p. 468b): “*Est enim maxima naturarum et suppositorum. Media naturarum in uno supposito. Minima diversarum perfectionum, sive rationum perfectionum unitive contentarum in una natura.*”

<sup>226</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 140: “(...) *distinctio in re sicut realitas et sui modi intrinseci* (...)”.

Assim como a distinção modal, a distinção real-formal também é *a parte rei*. Há duas coisas fundamentalmente indispensáveis para o entendimento da distinção formal. Primeiro, a distinção formal é uma distinção real, *distinctio formalis a parte rei*. Ela tem base na coisa.<sup>227</sup> Mas ela não é a mesma coisa que a mera distinção real. A distinção real, é a distinção entre duas coisas.<sup>228</sup> A diferença entre coisas corpóreas, sensíveis como, por exemplo, Sócrates e Platão. Eles são coisas independentes. A distinção real é a clássica distinção de duas substâncias. Entenda-se substância como coisa particular concreta dotada de determinação. Algo que se pode dizer *o que é*, mas é algo, não é tudo. A distinção real é essencialmente dependente dessa diferença fundamental entre entidades substanciais, que têm independência ontológica, identidade na continuidade do tempo e que são, por assim dizer, singulares.<sup>229</sup>

A distinção formal é a distinção entre aspectos formais, não é uma distinção entre coisas.<sup>230</sup> Se for perguntado, por exemplo, se entre a justiça de Deus e a sabedoria de Deus pode ser postulada alguma diferença, a resposta, de imediato, é que não pode existir uma distinção real, porque a justiça e a sabedoria de Deus são sempre em Deus, elas nunca estão separadas em Deus. Não é possível encontrar em uma parte da realidade a justiça de Deus e em outra parte a sabedoria de Deus. Elas não têm o tipo de independência que as coisas que são realmente distintas possuem. E, no entanto, sempre foi um problema metafísico colocar Deus no *logos*, é

<sup>227</sup> Cf. IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 139 – 140; GILSON, 2007, p. 246, nota n. 47: “*La escuela escotista distinguirá, con F. de Mayronnes (In I Sententiarum, d. 8 q. 1) cuatro grados de distinción real, que son, del más fuerte al más débil: distinctio essentialis, entre dos esencias actualmente existentes (por ejemplo, Dios y las criaturas); distinctio realis, entre dos cosas separables (por ejemplo, la causa y el efecto, un muro y su color); distinctio formalis, entre dos conceptos cuyos conceptos quiditativos son diferentes; distinctio modalis, entre la quididad y su modo o grado (por ejemplo, la sabiduría finita y la sabiduría infinita). C. Frassen (Scotus Academicus, t. 1, p. 184) hace notar que la distinción formal ‘inter duas formalitates seu conceptus objectivos seorsim conceptibiles’, es menor que la distinción real entre seres que pueden existir por separado, y mayor que la distinción modal: ‘modus enim non variat rationem formalem rei, sed eam auget vel minuit intra eandem rationem formalem’. Por lo tanto, concluye (p. 199), de acuerdo con Duns Escoto: ‘divina attributa invicem distinguuntur formaliter, et actu ex natura rei, et seclusa intellectus consideratione’. Por lo tanto, se trata de un género de distinción diferente al nominal, pero en el cual la existencia distinta no está implicada.”*

<sup>228</sup> Sobre esse tema, cf. WOLTER, 1946, pp. 21 – 24; HONNEFELDER, 2010, pp. 81 – 104. Honnefelder, no entanto, não aborda a explicação conceitual da *distinctio formalis* de Scotus, mas sim, explícita na prática como Scotus entende as determinações transcendentais a partir das *distinctiones* ou *determinationes formalis*.

<sup>229</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 4, n. 177: “(…) *distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum, sed distinctio emanationum est realis, patet; nulla autem distinctio realis praeexigit necessario distinctionem quae tantum est rationis, sicut nec aliquid quod est vere reale praeexigit aliud quod est mere ens rationis; ergo distinctio attributorum non est tantum rationis sed aliquo modo ex natura rei. - Assumptum patet, quia ens reale quod distinguitur contra ens rationis, est illud quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est; quidquid autem dependet ab ente rationis vel praeexigit illud, non potest habere suum esse circumscripto omni opere intellectus; nihil ergo quod praeexigit ens rationis, est ens vere reale.*”. Indicamos, também, que seja conferido o capítulo do estudo de Wolter dedicado a “Natureza Comum” em Scotus. Mesmo não sendo a explicação objetiva de distinção real, o leitor terá a evidente percepção de que tanto a distinção modal quanto a real são *a parte rei* e, como são *a parte rei*, não há distinção do que a coisa é e dos seus atributos, porque uma única coisa é falar que Sócrates é humano. Entretanto, enquanto formalidades do sujeito Sócrates, são coisas distintas. (WOLTER, 1946, pp. 27 – 30).

<sup>230</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *In Metaph.* VII, q. 19, n. 8 (Ed. Vivès, VII, p. 468b): “*Istam differentiam videtur necessarium ponere in aliis, puta in ente et ejus passionibus, relatione et fundamento in Deo et creatura.*”.

um clássico problema de Deus na razão grega. Deus é ontologicamente absoluto e essa incondicionalidade da entidade divina é, de modo geral, expressa pela noção da sua simplicidade ontológica, ou seja, tudo o que Deus é, é idêntico a Ele. Deus não recebe de fora de si nada do que Ele seja. Tudo o que é, Ele já sempre é; tudo o que ele é, Ele é igualmente em divindade; nada do que Deus é vem de fora; de nada Ele depende; tudo em Deus é Deus; tudo n'Ele é absoluto; tudo em Deus é divindade. Deus não tem *compositio*, Ele é ontologicamente simples.<sup>231</sup>

Nesse sentido, como Deus na realidade é uma unidade indivisa e tudo o que Ele é, é confuso com Ele, o debate da época gira em torno da pergunta, a saber, se há em Deus divisões formais. Analisando o exemplo acima, mas partindo da realidade da criatura em que a justiça não é a mesma coisa que a sabedoria e que divindade significa a mais absoluta, simples, independente, total e autossuficiente determinação do ser, há uma forma clássica de pôr a tese da seguinte forma: os seres humanos é que fazem diferenças quando pensam Deus, porque os seres humanos só conseguem captar aspectos, pequenos reflexos da divindade. Como não conseguem colocar toda a divindade no pensamento, tampouco na palavra, as palavras são “plurificadas” e isso ocorre também com os sentidos. Entretanto, Deus é uma coisa só: o Absoluto.

Em grande medida, é por causa dessa controvérsia metafísica que Scotus se envolve com a teoria da distinção formal. Os tomistas negam a distinção formal.<sup>232</sup> Ela está completamente na dependência da fertilidade da vida intelectual humana quando se tenta expressar a absolutidade de Deus como a máxima entidade. É, por assim dizer, como se continuamente o ser humano estivesse chegando perto, mas, no fundo, não afirma tudo o que deseja sobre o que é Deus. Por isso é dito que Deus é justo, Deus é bom, Deus é santo etc., há uma multiplicação daquilo que é absolutamente simples, porque tudo em Deus é Deus e tudo é idêntico. Não há composição em Deus.

Diante disso, Scotus propõe uma *via média*, ou um *medium*, nessa problemática: a distinção formal. A distinção formal propõe a existência de divisões na realidade que são formais e reais, porque elas têm base na coisa, como dois aspectos formais são de tal maneira distintos que um não está na definição do outro. Pode-se perfeitamente dizer o que é a sabedoria, sem que junto dessa resposta esteja contida a definição de justiça. É como se Scotus estivesse dizendo que são aspectos formais que, do ponto de vista *do que* eles dizem, eles são

<sup>231</sup> Para melhor compreender o nosso exemplo, indicamos a leitura da obra de Gilson sobre Scotus, especialmente, o capítulo dedicado a distinção dos atributos divinos: cf. GILSON, 2007, pp. 245 – 255.

<sup>232</sup> Para ter uma visão geral sobre o tema das distinções na tradição franciscana scotista a partir de Alfonso de Briceño: cf. PICH, 2018, pp. 3 – 42.

independentes uns dos outros. Portanto, eles são formalmente distintos, mas eles não existirão separadamente. Eles não são distintos na existência, mas são distintos na determinação formal.<sup>233</sup>

Por isso que, do ponto de vista da existência, eles são um só: a justiça de Deus, é Deus e a sabedoria de Deus, é Deus. Mas quando o intelecto põe à luz para ver todos os aspectos da determinação dessa *coisa* impressionante que é Deus, ele distingue aspectos. Esses aspectos não são distinções que o intelecto inventa (*distinctio rationis*), são aspectos cuja definição são *a parte rei*, isto é, aspectos que dependem da coisa.<sup>234</sup> A distinção formal acaba tendo uma profunda importância dentro da teologia filosófica medieval e é acirradamente levada adiante em toda a história do scotismo como uma marca profunda de diferença entre as escolas scotista e tomista, inclusive da visão de metafísica teológica como duas maneiras completamente diferentes de entender a simplicidade ontológica de Deus.<sup>235</sup>

Scotus percebe que a distinção formal também é operativa na metafísica. Se for perguntado o que é a determinação de dois sujeitos – *a* e *b* –, a resposta clássica aristotélica que Scotus aceitaria repetir é que tanto *a* quanto *b* são seres humanos, *homo*. Essa é a determinação formal através da qual tudo o que *a* e *b* são está incluído no conceito de *homo*. Nada que *a* é, não é ser humano. Se tem alguma coisa que *a* é que não está ligada ao fato de que ele é ser humano, *a* é outra coisa. No entanto, quando o conteúdo real de *homo* é expressado, busca-se uma definição. Essa definição tem partes. O ser humano é um *bios theoretikos*, é um *zoon theoretikos*, *zoon logikon*, *zoon politikon* etc. Diante disso, Scotus defende a tese de que, de um ponto de vista racional, o animal e o racional de *a* são inseparáveis. De um ponto de vista da existência, eles sempre existem juntos. Nunca o ser racional de *a* vai existir separado do seu ser animal. Formalmente, entretanto, se o intelecto “lança à luz” para que seja possível ver qual

<sup>233</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 65: “Item, intellectus habens conceptum distinctum potest illo distinguere ‘obiectum cognitum’ ab illo conceptu quem habet; hic non potest distinguere, quia non habet conceptum distinctum, pergo nee proprium, quia conceptus proprius est conceptus alii repugnans; ergo concipiens hunc, concipit repugnans alteri, verbi gratia, visus non videt aliquid repugnans nigro quin per illud distinguat illud a nigro. Conceptus voco obiecta formalia. – Quod enim duo obiecta sub propriis rationibus (quarum una est primo diversa ab alia) sint intellecta a me et non possum distinguere quid est hoc, ergo proprias rationes non intelligo; ergo nihil, vel aliquid commune.”; cf. WOLTER, 1946, pp. 21 – 24.

<sup>234</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, q. 2, n. 39: “Confirmatur etiam haec quarta ratio sic: a omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis.”; cf. WOLTER, 1946, pp. 21 – 22; MAGNAVACCA, 2005, pp. 231 – 232.

<sup>235</sup> Cf. WOLTER, 1946, pp. 21 – 23; HONNEFELDER, 2010, pp. 87 – 93.

é a determinação formal de *a*, os dois aspectos estão presentes e eles são formalmente distintos, porque não faz parte do conceito de racionalidade o conceito de animalidade e vice-versa.<sup>236</sup>

Partindo de um sistema categorial, a racionalidade seria entendida como um esquema de *diferença específica*. A diferença específica é o traço adicional que é conceitualmente necessário para pôr no pensamento a definição essencial de qualquer coisa.<sup>237</sup> Scotus vê, portanto, onipresente no próprio esquema categorial-metafísico a distinção formal. E toda defesa da distinção formal consiste em mostrar que pode haver distinções reais de aspectos que efetivamente são distintos por causa daquilo que a própria coisa é, de tal maneira que, no entanto, se for pensado simplesmente nos aspectos da coisa como não podendo ser separados, a coisa é uma só, a animalidade sempre existirá e será igualmente real como a animalidade de uma entidade particular, mas elas são formalmente diferentes com base na realidade do que são de fato *a parte rei*.<sup>238</sup>

Assim sendo, onde alguns teóricos viam a distinção de razão, Scotus defende a distinção formal. E essa distinção formal é aquela que mais adequadamente explana setores complexos e até mesmo misteriosos da metafísica como, por exemplo, a distinção entre Deus e os seus atributos<sup>239</sup> – disputa clássica da metafísica desse período. Como também um elemento de fundamental importância para Scotus – e que de fato foi mal discutido por vários autores com exceção dele mesmo –, ocorre a partir da pergunta: qual é a distinção que existe entre ente, verdade, bondade e unidade? A resposta é: existe uma distinção formal.<sup>240</sup> Ou seja, a distinção formal tem validade lá no átomo da metafísica, no conceito de ente enquanto ente, na partícula mais fina a distinção formal está operante, e, portanto, todos os teóricos da teoria dos conceitos transcendentais cairiam no vazio, por assim dizer, para defender a distinção objetiva entre ente, uno, verdade e bondade, se a distinção entre esses momentos do ser não fosse uma distinção formal. Porque onde está a entidade, está a unidade, a verdade e a bondade. E, no entanto, verdade, bondade e unidade não são *formalmente* idênticas à entidade, embora sejam *realmente* idênticas. Elas nunca irão existir uma sem a outra.<sup>241</sup>

<sup>236</sup> Aplicamos as quatro definições do que é a distinção formal formuladas por Wolter. Por isso, cf. WOLTER, 1946, pp. 22 – 24.

<sup>237</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 125; WOLTER, 1946, p. 21.

<sup>238</sup> Cf. IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1 – 2, n. 392. 396 (*In: TODISCO*, 1996, p. 123).

<sup>239</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 8, q. 3, n. 74: “*Confirmatur etiam ista ratio, quia non dicimus Deum formaliter lapidem, sed formaliter sapientem: et tamen si praecise consideretur attributio conceptus ad conceptum, ita posset formaliter lapis attribui ad aliquid in Deo - ut ad ideam suam - sicut sapientia.*”.

<sup>240</sup> Cf. IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1 – 2, n. 388 – 407 (*In: TODISCO*, 1996, pp. 120 – 126); MERINO; FRESNEDA, 2006, pp. 131 – 132; BOEHNER; GILSON, 2012, pp. 499 – 502.

<sup>241</sup> MAGNAVACCA, 2005, pp. 231 – 234.

Identidade formalmente diz algo diferente da entidade. Como que é possível descobrir isso? Através do pensamento, do raciocínio. O pensamento descobre as diferenças últimas, mas ele não as inventa, ele as revela.<sup>242</sup> Ele é quem revela o DNA do ser. Tanina, adenina e citosina estão montando toda a cadeira genética humana e não há uma separada da outra naquele conjunto de proteínas moleculares que estão na base do gene humano, mas são, entretanto, diferentes. Por meio do microscópio é possível conferir que um “ponto” é diferente do outro. Adenina não é citosina e citosina não é tanina.<sup>243</sup>

A partir disso, o que é possível dizer que é entidade? A entidade só se pode dizer por reiteração. Entidade é entidade, é o limite do dizer a realidade. Identidade, no entanto, informa algo diferente. Identidade impõe a negação da contradição e a diferença com respeito ao múltiplo, impõe unidade a entidade.<sup>244</sup> O transcendente “verdade” diz algo diferente do ente, afirma uma aptidão a ser termo de uma potência de conhecimento; a bondade, uma aptidão a ser termo de uma potência que atribui valor. Essa é a microfísica *do ser*, a micrometafísica. A metafísica dos corpos, é a metafísica da substância. A micrometafísica, é a metafísica do conceito de ente e, em última instância, em uma análise última, essa micrometafísica tem diferenças. Qual diferença? Uma diferença real. Não real *simpliciter*, mas *real-formal*. Essa é a essência em torno do tema da distinção formal.<sup>245</sup> A partir das distinções modal e real-formal é possível endossar, então, a diferença entre *ens* e *esse*.

## 5.6 *Ens e esse* e as repercussões na filosofia posterior

*Ens* e *esse* são vinculáveis através do discurso modal. Ser (*esse*) seria a modalidade do ente enquanto existente, ou seja, o ente é entendido como aquilo que não repugna a existência.<sup>246</sup> Ente significa *o que é*. O conceito de ente, para Scotus, tem um duplo sentido. Ente tem um sentido substantivo, significando entidade. Isso é ente, significa que algo tem um atributo, a dimensão, o caráter de entidade. Ente, no entanto, também tem um sentido participial

<sup>242</sup> Cf. WOLTER, 1946, pp. 21 – 24.

<sup>243</sup> Utilizamos esse exemplo a título demonstrativo. Para maior aprofundamento, indicamos a obra de RIBEIRO, 2009, pp. 11 – 34.

<sup>244</sup> Para compreender a relação entre identidade e entidade de forma mais aprofundada, indicamos que o leitor confira o capítulo de Gilson sobre “*La unidad del concreto*” em que o autor trabalha a relação entre esses dois componentes essenciais na metafísica scotista: cf. GILSON, 2007, pp. 461 – 470; também, IOANNUS DUNS SCOTUS, *Oxon.* II, d. 12, q. 1, n. 16.20 (Ed. Vivè, XII, pp. 563.568).

<sup>245</sup> Cf. IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, q. 3, n. 159; GILSON, 2007, pp. 500 – 501.

<sup>246</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord.* IV, d. 8, q. 1, n. 2: “*Ens, hoc est cui non repugnat esse.*”.

de que ente diz que a entidade, como algo, determina o que quer que seja na perspectiva de que “esse que quer que seja” existe como algo que é.<sup>247</sup>

Ente, portanto, capta os dois momentos: *a pergunta pelo que é*, como uma pergunta quiditativa; e *a pergunta pelo que é daquilo que existe*. Isso que existe é o que? Isso que é, é o que? Em última instância, é ente. Ente, então, apreende esses dois momentos. Como substantivo, ele é um conceito real quiditativo que dá a resposta à pergunta *o que*. Como participio, ele revela que essa pergunta está sendo feita na perspectiva do que tem existência, ou do que tem *esse*.<sup>248</sup>

Por isso a metafísica é uma ciência da realidade. Ela não é uma metafísica ou uma ciência da ficção. Ela não é lógica, porque os objetos da lógica têm uma resposta à pergunta “o que que isso é” = isso é sujeito, silogismo, inferência etc., mas não tem a perspectiva do que é, porque eles são pensados, são criações do pensamento.<sup>249</sup> Scotus conscientemente sabe que no conceito de ente as duas perspectivas estão, por assim dizer, “amarradas”: substantivo, o que é, mais a pergunta pela entidade daquilo que existe, que tem existência, que está na realidade. Então, os dois momentos estão captados, mas não significa para Scotus uma diferença entre essência e existência – essa é uma diferença de Tomás de Aquino.<sup>250</sup> Significa, para ele, uma diferença entre essência ou quididade, e modo. O modo de existência é, por assim dizer, finito, infinito, contingente, necessário etc. “*Esse*” prioritariamente tem o aspecto de existir realmente. É o que é dito que está na realidade efetiva. Algo que Scotus endossa, embora que para ele o estar na realidade efetiva inclui o que existe em ato e o que pode existir.<sup>251</sup>

Diante da análise do pensamento scotista acerca dos transcendentais metafísicos, infere-se, portanto, que com Scotus há um novo começo da metafísica entendida como ciência que estuda os conceitos transcendentais. A partir da univocidade do conceito de ente e os seus atributos conversíveis, disjuntivos e as suas perfeições puras, inicia-se, no Ocidente Latino, um novo entendimento dos princípios universalíssimos, logo, transcategoriais. Isso, em

<sup>247</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. Prologus*, q. un., n. 1 (Trad. de Pich, pp. 225 – 226); WOLTER, 1946, pp. 55 – 57.

<sup>248</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *Ord. I*, d. 36, q. un. n. 1 – 66. Na *Distinção 36* Scotus reflete sobre o ser e a existência e o ser e a essência, para tanto, indicamos que sejam conferidos os números da obra. Também que confronte a leitura de WOLTER, 1946, p. 69.

<sup>249</sup> IOANNUS DUNS SCOTUS, *In Metaph.* VI, q. 3, n. 15 (Ed. Wadding-Vivès, VII, p. 316) “*Ens diminutum, et est ens Logicum proprie, unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a Metaphysico. Convertitur tamen cum ente aequaliter, quia Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus; sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale, et per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et diminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate. Quidquid enim est simpliciter ens, potest esse ens diminutum.*”.

<sup>250</sup> Cf. GILSON, 1992, pp. 7 – 36; GILSON, 2016, pp. 49 – 76; SANCTUS THOMAS AQUINO, *Ens et essentia* (Trad. de Carvalho, pp. 3 – 46).

<sup>251</sup> WOLTER, 1946, pp. 65 – 71.

decorrência, gera efeito na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Em seu *transcendentalismo*, Kant tece uma crítica acerca do uso, segundo ele, incorreto pelos medievais do termo transcendental:

Há ainda, porém, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* dos objetos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser. São eles enunciados na celebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Embora o uso desse princípio em relação às consequências (que eram puras proposições *tautológicas*) proporcionasse resultados deploráveis, pelo que, hoje em dia, se menciona na metafísica quase só por deferência, todavia um pensamento, que tanto perdurou, por vazio que pareça, merece sempre que se indague a sua origem, e justifica a suposição de que tenha fundamento em qualquer regra do entendimento que, como muitas vezes acontece, apenas tivesse sido falsamente interpretada.<sup>252</sup>

Esse pequeno trecho da *Crítica* é precedido daquilo que Kant denomina como *Tábua das Categorias* que traz a lista dos conceitos originalmente puros assumidos por ele. É, de certa forma, a síntese que o entendimento *a priori* traz como possibilidade de haver um conhecimento puro.<sup>253</sup> As repercussões em torno da metafísica como uma ciência transcendente ecoam também em Heidegger e Deleuze.

Heidegger, ao fazer uma releitura da *Crítica* kantiana, afirma que Kant tem a intenção de fundamentar a metafísica e não fazer a sua substituição por uma teoria do conhecimento.<sup>254</sup> Ele afirma que “Por isso a fundamentação da metafísica como ciência não é apenas fundamentação em geral da filosofia transcendental ou ontologia, mas também circunscrição e delimitação do possível conhecimento *a priori* da razão pura, isto é, crítica.”<sup>255</sup>

A metafísica como uma ciência transcendente é endossada por Scotus, de certo modo criticada por Kant e encontra repercussão em Heidegger em seu *Dasein*. O *Dasein* é definido pelo filósofo como “(...) um ser possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma possibilidade dejectada. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis.”<sup>256</sup> Em tese, o *Dasein* heideggeriano é voltado à existência, ao ser. O ser, como visto, é a modalidade de existência pela qual ente existe. O mundo fenomênico pode ser entendido como o elo entre os autores, porque o ente, *o qual não repugna a existência, existe, é-ser-aí-no-mundo*. “O *Dasein* é no modo de existir ou não existir entendido cada vez que é desse ou

<sup>252</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 12 (B113.B114).

<sup>253</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 10 (B106 – B109); indicamos o estudo de PAIVA, 2015, pp. 179 – 200.

<sup>254</sup> HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 271.

<sup>255</sup> HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 61. Dada a brevidade da referência de Heidegger em nosso estudo, indicamos a investigação de: REIS, 2020, pp. 75 – 92.

<sup>256</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 409.



daquele modo.”,<sup>257</sup> afirma Heidegger. É, ousadamente associando, o *ente-finito* enquanto *é-aí-no-mundo*, enquanto realização de suas possibilidades no tempo e na história.

Deleuze, por fim, a partir da sua obra *Diferença e Repetição* investiga as compreensões em torno do ser. Em Deleuze, Scotus encontra grande repercussão. Ao analisar a univocidade dos conceitos – entenda-se conceitos não apenas enquanto noções lógicas, mas também reais –, investiga qual o espaço na teoria da univocidade para a diferença. É possível afirmar, então, que, mesmo enquanto unívoco há diferença no conceito real de ente? A partir da modalidade do ente ao qual não repugna ser, Deleuze afirma que:

Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. Não há duas “vias”, como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só “voz” do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença.<sup>258</sup>

O autor substantiva o verbo *ser* como indicação de *algo* que existe realmente, mesmo com as suas diferenças. O ser é predicado univocamente e é igual, segundo Deleuze, para todas as modalidades possíveis de existir. Todavia, há diferenças específicas de cada modalidade de existência das entidades. Scotus afirma que ente é unívoco mesmo em casos de disjunção como, por exemplo, ente enquanto finito e infinito, necessário e contingente etc. A disjunção difere e aplica o grau de perfeição ao ente existente, ao que é. No entanto, um e único é o conceito de ente.<sup>259</sup> Sendo assim, a título introdutório, nota-se como a metafísica entendida como ciência transcendente influencia os filósofos ao longo da história do pensamento ocidental em torno da reflexão da existência das coisas.

Como nota final, destaca-se um trecho da obra de Deleuze em que o autor menciona a sutil e emblemática figura de João Duns Scotus:

A História da Filosofia determina três momentos principais na elaboração da univocidade do ser. O primeiro é representado por Duns Scot. No *Opus Oxoniense*, o maior livro da ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, *neuter*, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado. Duns Scot merece, pois, o nome de “Doutor Sutil”, porque seu olhar discerne o ser aquém do entrecruzamento do universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia no juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato. Eis por que ele somente pensou o ser unívoco.

<sup>257</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 411.

<sup>258</sup> DELEUZE, 2018, p. 44.

<sup>259</sup> Não é o propósito desta pesquisa elaborar a relação entre esses autores com tamanho grau de profundidade reflexiva. Por isso, para a nossa intenção de análise, a exposição introdutória desses outros filósofos é o suficiente.

Vê-se o inimigo que ele se esforça por evitar, em conformidade com as exigências do cristianismo: o panteísmo, em que ele cairia se o ser comum não fosse neutro. Todavia, ele soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente. A distinção formal, com efeito, é uma distinção real, pois é fundada no ser ou na coisa, mas não é necessariamente uma distinção numérica, porque se estabelece entre essências ou sentidos, entre “razões formais” que podem deixar subsistir a unidade do sujeito a que são atribuídas. Assim, não só a univocidade do ser (em relação a Deus e às criaturas) se prolonga na univocidade dos “atributos”, mas, sob a condição de sua infinitude, Deus pode possuir estes atributos unívocos formalmente distintos sem nada perder de sua unidade. O outro tipo de distinção, a distinção modal, estabelece-se entre o ser ou os atributos, de um lado, e, por outro lado, as variações intensivas de que eles são capazes. Estas variações, como os graus do branco, são modalidades individuantes das quais o infinito e o finito constituem precisamente as intensidades singulares. Do ponto de vista de sua própria neutralidade, o ser unívoco não implica, pois, somente formas qualitativas ou atributos distintos, eles mesmos unívocos, mas se reporta e os reporta a fatores intensivos ou graus individuantes que variam seu modo sem modificar-lhe a essência enquanto ser. Se é verdade que a distinção em geral reporta o ser à diferença, a distinção formal e a distinção modal são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença.<sup>260</sup>

Diante disso, a distinção modal, bem como a distinção real-formal compõe o *corpus* indispensável para compreender os avanços scotistas no campo da metafísica, assim como de outras áreas do conhecimento, quais sejam, teologia, antropologia, lógica, linguagem, filosofia da mente, da cognição etc. Em decorrência, Scotus possibilita um novo modo de pensar as entidades individuais que participam de uma totalidade que ultrapassa os limites categoriais impostos pelas definições aristotélicas. O *ens*, a quem não repugna o *esse*, é aquele conceito puríssimo e simplicíssimo, transcategorial e universalíssimo, capaz de explicar a realidade em sua totalidade. Postula-se, assim, a igualdade ontológica das coisas (*res*) possíveis ou reais. Essa igualdade, fundamentada a partir do conceito de ente enquanto ente, senão em bases de uma determinação real, mas real-formal, possibilita uma linguagem, sob certo aspecto, *neutra* para tratar todas as entidades em sua singularidade e, de certa forma, na universalidade transcategorial do *ens*.

---

<sup>260</sup> DELEUZE, 2018, pp. 47 – 48. Há uma diferença entre o uso corrente da linguagem scotista para tratar do conceito em questão. Scotus, como já visto, utiliza a noção de *ens* enquanto transcendente primeiro e, como é evidente, nessa obra de Deleuze, pelo menos na tradução em que tivemos acesso, a noção utilizada é *ser*. Entretanto, como não estamos de posse do texto original do filósofo, decidimos por manter a fidelidade da tradução feita por Orlandi e Machado.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da presente análise, é possível perceber a importante colaboração dos filósofos e teólogos da tradição franciscana para o conhecimento científico. Tendo como problema central a demonstração e definição da perspectiva metafísica de João Duns Scotus e o desenvolvimento das transformações e avanços no campo da metafísica a partir da ideia de uma metafísica como ciência transcendente, notando-se que essa área do conhecimento é qualificada de forma inédita pelo *Doctor Subtilis*. A metafísica passa a ser entendida como a ciência transcendente no sentido de que tem por objeto de análise o conceito transcategorial e unívoco de ente enquanto ente. A novidade scotista é estabelecida, também, a partir da abrangência dos conceitos entendidos como transcendentais, quais sejam, os coextensivos, disjuntivos e as perfeições puras.

Assim, Scotus estabelece um marco entre o pensamento metafísico anterior a ele e após a sua sistematização. Isso é evidente com a análise apresentada nos *capítulos 2, 3 e 4*. O olhar sistemático sobre as definições gerais em torno, por exemplo, do conceito de ente, da definição de transcendente e transcendental e, especialmente, da análise da Filosofia Transcendente na *Summa Halensis* e em Boaventura, compõem o mosaico de ideias que culminam na teoria da ciência transcendente do Sutil Doutor escocês. Esse avanço inicia quando o conceito de ente e os seus atributos transcendentais são analisados na *Summa Halensis*. Até esse período, apenas os atributos coextensivos ao ente eram entendidos como transcendentais. Todavia, em Boaventura é possível verificar indícios daquilo que Scotus denominará como a classe das noções disjuntivas.

A metafísica, nos três autores estudados neste trabalho, possui, por objeto primeiro ou possível, o ente – com exceção de Boaventura que parte do *Ens per se* atribuindo a Deus a função de sujeito de análise da metafísica – e, a partir do ente, a verdade, a unidade e a bondade. Sendo esses entendidos como atributos coextensivos ao ente. Aparentemente nada de diferente é endossado por Scotus. A distinção, então, é vista a partir do conceito unívoco de ente.

O filósofo escocês postula a univocidade do conceito de ente e, com isso, ele neutraliza, por assim dizer, o ente enquanto ente. A neutralidade do ente ocorre, porque o conceito de ente é dito como além das categorias, ou como anterior as determinações categoriais e, até mesmo, das suas modalidades intrínsecas. O ente unívoco de Scotus é anterior a modalidade intrínseca de finito e infinito, necessário e contingente, bem como das determinações categoriais de animal, racional, sensitivo etc. Por isso, o ente é dito de todas as

coisas, mas é dito univocamente. Por outro lado, a *Summa Halensis* e Boaventura, partem da analogia do ente. Ora, a analogia e a univocidade são formas diferentes de conceber a realidade. Para Scotus, a quiddidade última de todas as coisas é o ente enquanto ente. Para Hales e Boaventura, o ente é a razão analogante do ente absoluto com os entes criados.

Com a neutralidade do conceito de ente de Scotus, pode-se, sob certo aspecto, defender a tese de certo estatuto de igualdade ontológica entre todas as *res* possíveis ou reais. Por qual motivo? Justamente porque ente se diz de múltiplos modos e de todas as coisas e, em última instância, é a quiddidade última de tudo. A igualdade ontológica, então, consiste em apoiar a ideia de que no conceito unívoco de ente é possível encontrar o ponto a partir do qual a reflexão filosófica pode iniciar. No entanto, esse aspecto permanece como questão a ser investigada futuramente com novas pesquisas. Neste trabalho, inicia-se essa questão em torno dos avanços metafísicos scotistas e tem-se as “primeiras notas” de uma teoria do estatuto de igualdade ontológica das coisas.

Sem fazer repetições cansativas, acredita-se que a finalidade desta pesquisa tenha sido alcançada. Sabe-se do limite atual de traduções confiáveis para dar continuidade no processo investigativo, esse, por sinal, é um dos tópicos que contribuíram para aumentar a dificuldade da presente investigação. Ultrapassando essas limitações, tem-se um trabalho que, humildemente, procura investigar a profundidade do pensamento da primeira Escola Franciscana de Paris no tangente a metafísica, especialmente, as inovações do filósofo João Duns Scotus.

Com o Doutor Sutil a filosofia ocidental começa o seu caminho à modernidade. A racionalidade é levada até as últimas especulações possíveis. Em decorrência, o pensamento sutil de Scotus demonstra certa “obscuridade desveladora” do mistério da existência. E o que é o existir? A existência é, sob certo aspecto, a realidade primeira conhecida que conduz à neutra univocidade do ente enquanto ente, em uma micrometafísica das entidades reais e possíveis. Esse processo abstrativo, reservado aos seres racionais, conduz à contemplação do mistério do “átomo” último da metafísica, o ente e, sucessivamente, às suas modalidades de existência que manifestam, em última instância, o mistério intangível da vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Obras principais

ALEXANDER HALENSIS. *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*. In: *Librum tertium*. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Tomus XIV, 1954.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologica*. Tomus I. Liber Primus. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1924.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologica*. Tomus II. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1928.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. (4 ed.). Trad. textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomachea*. Roma: Laterza, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica de Aristóteles**. Edição trilingue (grego, latim e espanhol). Madrid: Gredos, 1970.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Vol. II. (5 ed.). Trad. de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. **Organon I**: das categorias. Trad. de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017.

\_\_\_\_\_. **Organon I**: das categorias. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. **Tópicos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

AVICENA. Logica I, apud GILSON, É. **Juan Duns Escoto: introduccion a sus posiciones fundamentales**. Trad. de Pablo E. Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 93.

\_\_\_\_\_. *Metaphysica IV, apud IOANNUS DUNS SCOTUS. Quaestionis subtilissimae in Metaphysicam I. Prologus*. pp. 3 – 14b. In: DE BONI, L. A. **Filosofia Medieval**: textos. Trad. de L. A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 316.

\_\_\_\_\_. O livro da ciência: a lógica. In: DE BONI, L. A. **Filosofia Medieval**: textos. Trad. de L. A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 105 – 120.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Collationes seu disputationes subtilissimae. Collatio 13*. Volume IX. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941.

\_\_\_\_\_. **Cuestiones Cuodlibetales**. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

\_\_\_\_\_. O *Quodlibet 5* de João Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução. Trad. de Roberto Hofmeister Pich. In: *Scintilla*, v. 5/1, 2008, pp. 111 – 158. Disponível em: <<https://img.fae.edu/galeria/getImage/45/4773631994553750.pdf>>. Acessado em 25 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia*. Editor Lucas Wadding. *Lugdunum, Sumptibus Laurentii Durant: 1639, 12 Vol, Nachdruck – Hildsheim, Georg Olms, 1968.*

\_\_\_\_\_. *Opera Philosophica, apud PAIVA, Gustavo B. V. Duns Escoto e a verdade nas coisas: um estudo de “Questões sobre a metafísica” VI. In: Kriterion*, v. 56, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13109gbp>>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Opera Philosophica. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997 – 2006.*

\_\_\_\_\_. *Opus Oxoniense*. Trad. de Nascimento e Vier. (3 ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1985, pp. 341 – 345. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Ordinatio I – III*. Editado por C. Balic, et al. *Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950. Disponível em: <[http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus))>. Acessado em 26 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Ordinatio I. In: TODISCO, Orlando. Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996, pp. 120 – 126. (Tradução).*

\_\_\_\_\_. *Ordinatio I. In: Opera Omnia IV. Civitas Vaticana: Commissionis Scotisticae, Typis Vaticanis, 1950.*

\_\_\_\_\_. *Ordinatio I. In: Opera Omnia IV. [S. l.]. [S. E.]. Disponível em: <[http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_I](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I)>. Acessado em 26 de novembro de 2021.*

\_\_\_\_\_. *Ordinatio II, q. 1, n. 34 – 40. In: CEZAR, Ribas Cesar. O conhecimento abstrativo em Duns Scotus. Porto Alegre, Edipucrs, 1996, pp. 93 – 95. (Tradução).*

\_\_\_\_\_. *Ordinatio II. [S. l.]. Logic Museum Vatican. Disponível em: <[http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Ordinatio/Ordinatio\\_II](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II)>. Acessado em 26 de novembro de 2021.*

\_\_\_\_\_. *Ordinatio III. In: Opera Omnia. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 – 2006.*

\_\_\_\_\_. *Prólogo da Ordinatio*. Trad. Introd. e notas Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdIPUCRS; Bragança Paulista: Edusf, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano, vol. V).

\_\_\_\_\_. *Quaestiones Quodlibetales*. Volume IX. *Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941.* Disponível em:

<[http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns\\_Scotus/Quaestiones\\_quodlibetales](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales)>. Acessado em 26 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. [S. l.]. [S. E.]. Disponível em: <<http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>>. Acessado em 26 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam I, apud GILSON, É. Por que São Tomás criticou Santo Agostinho – Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. de José Risi Leme. São Paulo, Paulus, 2014, p. 137.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam. Liber I. Prologus*, pp. 3 – 14, Ib. In: DE BONI, L. A. **Filosofia Medieval**: textos. Trad. de L. A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 312 – 320.

\_\_\_\_\_. *Reportata Parisiensia I-A*. Ed. por A. B. Walter, *et. al.* Edição bilíngue. Nova Iorque: Franciscan Institute, 2004.

\_\_\_\_\_. *Reportata Parisiensia*. Trad. de Nascimento e Vier. (3 ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1985, pp. 345 – 346. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs; Bragança Paulista: Edusf, 2008. (Coleção Pensamento Franciscano, vol. XI).

*SANCTUS AUGUSTINUS HIPPONENSIS. Confessionis*. Trad. de Maria L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *De Trinitate*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

*SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. Breviloquium*. In: DE BONI, L. A. (org.). Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. **Obras escolhidas**. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983, pp. 1 – 161.

\_\_\_\_\_. *Christus, unus magister*. In: *Sermones Theologici II*. VI/2. Itália: Città Nuova Editrice, 1995.

\_\_\_\_\_. *Collationes de Decem Praeceptis*. In: *Sermones Theologici II*. VI/2. Itália: Città Nuova Editrice, 1995.

\_\_\_\_\_. *Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti*. In: *Sermones Theologici II*. VI/2. Itália: Città Nuova Editrice, 1995.

\_\_\_\_\_. *Collationes in Hexaëmeron*. In: *Sermones Theologici I*. VI/1. Itália: Città Nuova Editrice, 1994.

\_\_\_\_\_. *De Mysterio Trinitatis*. In: *Opuscula Theologica I*. V/1. Itália: Città Nuova Editrice, 1993.

\_\_\_\_\_. *De Scientia Christi. In: Opuscula Theologica I.* V/1 Itália: Città Nuova Editrice, 1993.

\_\_\_\_\_. *Comentarii In Primum Librum Sententiarum. Tomus IV. Romae: Ed. Typographia Vaticana.* Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=mQRKAAAACAAJ&printsec=frontcover&output=embed&source=entity\\_page&newbks=0&hl=pt-BR&ovdme=1&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=mQRKAAAACAAJ&printsec=frontcover&output=embed&source=entity_page&newbks=0&hl=pt-BR&ovdme=1&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false). Acessado em 26 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Comentarii In Secundum Librum Sententiarum. Tomus XIII. Collectis Universis Prioribus Editionibus. Venetiis.* Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=91dRAAAAACAAJ&pg=GBS.PP10&hl=ne>. Acessado em 27 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Comentarii In Tertium Librum Sententiarum. Collectis Universis Prioribus Editionibus. Venetiis, ad Signum Seminantis.* Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=nmFIAAAAACAAJ&pg=GBS.PP2&hl=ne>. Acessado em 27 de novembro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Itinerarium mentis in Deum. In: DE BONI, L. A. (org.). Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. Obras escolhidas.* Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983, pp. 163 – 201.

\_\_\_\_\_. *Itinerarium mentis in Deum. In: Opuscula Theologica I.* V/1. Itália: Città Nuova Editrice, 1993.

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia III.* Ed. Quaracchi: Collegii A S. Bonaventurae, 1887.

\_\_\_\_\_. *Secundum Librum Sententiarum. In: Opera Omnia III.* Paris: Ed. Vivès, 1865.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I – IV.* Ed. trad. de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. *Ens et essentia.* Trad. de Carvalho. Corvilha: LusoSofia:press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica.* Vol. 1. Ia Pars. (4 ed.). Trad. de Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2020.

## b) Demais fontes

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia.* Vol. III. (2 ed.). Trad. Armando da Silva Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia.* Vol. IV. (2 ed.). Trad. José Garcia Abreu. Lisboa: Editorial Presença, 1970.



AERTSEN, J. A. A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: o lugar da beleza na Idade Média. In: **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. 2, n° 4 (jan-jun/2008), pp. 1 – 19. Disponível em <<http://revistavisos.com.br/article/49>>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

\_\_\_\_\_. *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**. Amsterdam: Rodopi B. V., 1998, pp. 13 – 26.

\_\_\_\_\_. **Filosofia cristiana: ¿Primacía del ser ‘versus’ primacía del bien?**. In: *Revistas y series Um - Anuário Filosófico 2000-2009*, vol. 33, n. 2. Disponível em: <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/442>>. Acessado em 17 de agosto de 2021.

\_\_\_\_\_. **La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino**. Trad. de Mônica Aguerri; Idoia Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Concept of “Transcendens” in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common*. In: RIEL, Van; MACÉ, Caroline. (org.). **Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought**. Leuven: Leuven University Press, 2004, pp. 133 – 153.

ANSELMUS. **Proslogion: seu Alloquium de Dei existentia**. Trad. de Jose Rosa. Corvilha: LusoSofia:press, 2008.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. Vol. 1. (2 ed.). Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.

ASHWORTH, E. Jennifer. *Medieval Theories of Analogy*. In: ZALTA, Edward N. (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. (Fall 2017 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/analogy-medieval/>>. Acessado em 3 de setembro de 2021.

BELLEI, Ricardo José. Cristo: o fundamento da interioridade no Itinerarium Mentis in Deum, de São Boaventura. In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, 2014, pp. 247 – 260. Disponível em: <[http://primopmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/PUC01:PUC01:TN\\_doaj\\_soai\\_doaj\\_org\\_article\\_20fe80c4ec3649b7ae4e0639435c57c4](http://primopmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/PUC01:PUC01:TN_doaj_soai_doaj_org_article_20fe80c4ec3649b7ae4e0639435c57c4)>. Acessado em 9 de agosto de 2021.

BETTONI, Efrem. **Duns Scotus**. Brescia: Ed. La Scuola, 1946.

\_\_\_\_\_. **Il problema della conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana**. Padova: CEDAM, 1950.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**. (13 ed.). Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAROLI, Ernesto. **Dizionario bonaventuriano: Filosofia, Teologia e Spiritualità**. Padova: Editrici Francescane, 2008.

CASTRO, Paulo Alexandre e. O conceito de substância na Metafísica e nas Categorias de Aristóteles. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 25, 2020, pp. 1 – 17. Disponível em: <[10.18226/21784612.v25.e020005](https://doi.org/10.18226/21784612.v25.e020005)>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

CEZAR, Ribas C. **O conhecimento abstrativo em Duns Scotus**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

CRESTA, Gerald. *La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico*. In: *Acta Scientiarum. Education*, v. 38, n. 4, 2016, pp. 347 – 354. Disponível em: <<https://doi.org/10.4025/actascieduc.v38i4.31629>>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da; *et al.* (orgs.). **João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos**. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008.

DE BONI, Luís Alberto. Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. In: *Dissertatio*, v. 1, n. 1, 1995, pp. 66 – 106. (Material impresso).

\_\_\_\_\_. **Filosofia Medieval**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

*De Natura Generis*. Editado por Michael Maria. In: *SANCTUS THOMAS AQUINO. Opuscula Philosophica et Theologica*. Tiferri Tiberini: S. Lapi, 1886, Vol. I, p. 286.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. (3 ed.). Trad. de Luiz Orlandi; Roberto Machado. São Paulo: Paz&Terra, 2018.

FILIPPI, Silvana. *En torno a la “metafísica del Éxodo”*. In: *Studia Gilsoniana*, v. 4, n. 2, 2015, pp. 99 – 115. Disponível em: <[https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/51937/CONICET\\_Digital\\_Nro.9eb41703-e723-4c95-b696-efc7ebc80e30\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/51937/CONICET_Digital_Nro.9eb41703-e723-4c95-b696-efc7ebc80e30_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y)>. Acessado em 17 de agosto de 2021.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofía II: El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía**. (2 ed.). Madrid: BAC, 1965.

GEMELLI, Agostinho. **O Franciscanismo**. Trad. Marina Batticelli. Petrópolis: Vozes, 1944.

GILSON, É. **A filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Elementos de una metafísica tomista del ser**. Trad. para o espanhol de. Pedro Javier Moya Obradors. Paris: ADHDLMA, 1992.

\_\_\_\_\_. **Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales**. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

\_\_\_\_\_. **La filosofía de San Bonaventura**. Trad. para o espanhol de Fray Esteban de Zudaire. Buenos Aires: DEDEBEC, 1948.

\_\_\_\_\_. **O espírito da filosofia Medieval.** (2 ed.). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

\_\_\_\_\_. **O ser e a essência.** Trad. Carlos Eduardo de Oliveira; Cristiane Negreiros Abbud Ayoub; Jonas Moreira Madureira, *et. al.* São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho – Avicena e o ponto de partida de Duns Scotus.** Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

GRACIA, Jorge F. E. *Scotu's conception of metaphysics: the study of the transcendentals.* In: **Franciscan Studies**, vol. 56. Nova Iorque: *The Franciscan Institute St. Bonaventure University*, 1998, pp. 153 – 168. (Material Impresso).

GREGORY. *Natureza.* In: LE GOFF; SCHMITT. (org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval II.** Trad. de Hilário F. Júnior. São Paulo: Unesp, 2017, pp. 297 – 313.

GUERIZOLI, Rodrigo. Univocidade e predicação no século XIV: João Duns Scotus e Pedro Thomae. In: **Analytica**: Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2010, pp. 165 – 182. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/602/558>>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundprobleme der Phänomenologie.** (2 ed.). Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo.** Trad. de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Idade Média.** Trad. e prefácio de A. Correia. São Paulo: Editora Herder, 1959.

HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus.** Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

IRIZAR, Liliana B. *El trasfondo metafísico de las Cinco Vías de Santo Tomás Una aproximación desde Lawrence Dewan, O.P.* In: **Civilizar**, Bogotá, v. 11, n. 20, 2011, pp. 75 – 95. Disponível em: <[http://primopmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/PUC01:PUC01:TN\\_scielo\\_sS1657\\_8953201\\_1000100007](http://primopmtna01.hosted.exlibrisgroup.com/PUC01:PUC01:TN_scielo_sS1657_8953201_1000100007)>. Acessado em 9 de agosto de 2021.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft.** (5 ed.). Trad. de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KING, Peter. Scotus sobre a metafísica. In: WILLIAMS, Thomas. (org.). **Duns Scotus.** Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, pp. 35 – 96.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval 1.** Trad. coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

\_\_\_\_\_. (orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval 2.** Trad. coordenada por Hilário Franco Júnior. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LEITE, Thiago S. **O estatuto transcendente das perfectiones simpliciter na metafísica de João Duns Scotus**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2013.

\_\_\_\_\_. Ontologia e teoria dos transcendentais na metafísica de Duns Scotus. *In*: DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da; *et al.* (orgs.). **João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos**. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008, pp. 206 – 223.

LIMA, J. J. Compreensão das analogias no pensamento de Tomás de Aquino. *In*: **Alétheia** - Estudos sobre Antiguidade e Medieval, v. 1, n. 1, 12 jul. 2019, pp. 71 – 80. Disponível em: <<https://periodicos.unipampa.edu.br/index.php/Aletheia/article/view/65/54>>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

LUPI, João. Contexto cultural da primeira formação de João Duns Scotus. *In*: DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da; *et al.* (orgs.). **João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos**. Porto Alegre: EdIPUCRS; EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008, pp. 9 – 14.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A antiguidade tardia, a queda do Império romano e o debate sobre o “fim do mundo antigo”. *In*: **Revista de História** – USP, São Paulo, n. 173, 2015, pp. 81 – 114. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.105844>>. Acessado em 9 de agosto de 2021.

MAGNAVACCA, Silvia. (org.). **Léxico técnico de filosofia medieval**. Buenos Aires: *Miño e Dávila srl*, 2005.

MANTOVANI, M.; THURUTHIYIL, M.; TOSO, M. *Fede e Ragione: opposizione, composizione?*. *In*: **Biblioteca di Scienze Religiose**, n. 148. Roma: *Las*, 1999. (Material impresso).

MANZANO, Guzmán I. **Estudios sobre el conocimiento em Juan Duns Escoto**. Trad. Juan Ortín García; Guzmán I. Manzano. Murcia: *Editorial Espigas*, 2000.

MARÍAS, Julián. **Historia de la filosofía I**. (10 ed.). Madrid: *Revista de Occidente*, 1958.

MEIRINHOS, J. F. (org.). **João Duns Scotus (c. 1265 – 1308): Subsídios bibliográficos**. Porto: 2008. Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/9157.pdf>>. Acessado em 25 de novembro de 2021.

MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). **Manual de Filosofia Franciscana**. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: *Vozes*, 2006.

\_\_\_\_\_. (orgs.). **Manual de Teologia Franciscana**. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: *Vozes/FFB*, 2005.

MERINO, José Antônio. **Historia de la Filosofía Franciscana**. Madrid: *BAC*, 1993.

\_\_\_\_\_. **João Duns Scotus**: introdução ao seu pensamento filosófico-teológico. Trad. de José David Antunes. Braga: Editorial Franciscana, 2008.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia Patrística**. (2 ed.). Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NARBONNE, Jean-Marc. **A metafísica de Plotino**. Trad. Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

NICOLOSI, Salvatore. *Medioevo franciscano*. Borla: Edizioni Borla, 1983.

NORMORE, C. G. Teoria Modal de Duns Scotus. In: WILLIAMS, Thomas. (org.). **Duns Scotus**. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, pp. 169 – 206.

PAIVA, Gustavo B. V. Transcendentes ou transcendentais: um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 20, n. 2, 2015, pp. 179 – 200. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/110926/109298>>. Acessado em 22 de outubro de 2021.

PARMÊNIDES. **O poema de Parmênides**: a natureza. Trad. e comentários de Fernando Santoro. Rio de Janeiro: Laboratório *OUSIA*, 1980.

PASNAU, R. Cognição. In: WILLIAMS, Thomas. (org.). **Duns Scotus**. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, pp. 359 – 391.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. **Fontes Franciscanas**: apresentação Geral. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2013.

PICH, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587-1668) sobre a notícia intuitiva e a distinção precisiva - uma “digressão” na teoria metafísica das distinções. In: *Thaumazein*, ano VIII, v. 11, n. 22, Santa Maria, pp. 3 – 42, 2018. Disponível em <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/2774>>. Acessado em 20 de outubro de 2021.

\_\_\_\_\_. Tempo e eternidade na Idade Média. In: *Mirabilia*, v. 11, 2010, pp. 241 – 279. Disponível em: <[https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ\\_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713956.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&client=safari](https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713956.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&client=safari)>. Acessado em 21 de julho de 2021.

PLATÃO. **A República**. (3 ed.). Introd. Trad. e notas de Maria H. da R. Pereira. Lisboa: *Fundação Calouste Gulbenkian*, 1949.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. do grego, introd. e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: *CECH*, 2011.

RATZINGER, J. **A teologia da história de São Boaventura**. Trad. de Maria Manuela Brito Martins. Braga: Editorial Franciscana, 2017.

\_\_\_\_\_. *Benedetto XVI: I maestri francescani e domenicani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger e a ilusão transcendental. In: *Studia Heideggeriana*, v. 1, 2 ed., 2020, pp. 75 – 92. Disponível em: <<https://doi.org/10.46605/sh.vol1.2011.97>>. Acessado em 22 de outubro de 2021.

RIBEIRO, Maria Cecília Menks. **Genética molecular**. Florianópolis: BIOLOGIA/EAD/UFSC, 2009. Disponível em: <[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2876110/mod\\_resource/content/1/PDF\\_Genetica\\_Molecular-livro.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2876110/mod_resource/content/1/PDF_Genetica_Molecular-livro.pdf)>. Acessado em 25 de novembro de 2021.

RODRIGUES, Ricardo A. Teoria do conhecimento em São Boaventura. In: *Thaumazein*, ano V, n. 11, Santa Maria, 2013, pp. 101 – 118. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/114>>. Acessado em 21 de outubro de 2021.

ROSS, David. **Aristóteles**. Trad. de Luis Filipe Bragança. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SANTOS, José T. **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2014.

TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Padova: Messaggero di S. Antonio – Editrice, 1996. (Tradução).

VASCONCELLOS, Manoel. **Filosofia Medieval: uma breve introdução**. Pelotas: NEPFIL Online, 2014. Disponível em: <<https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2019/02/3-filosofia-medieval-uma-breve-introducao.pdf>>. Acessado em 25 de novembro de 2021.

WILLIAMS, Thomas. (org.). **Duns Scotus**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

WILLIAMS. Criação. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. Trad. de Heres Drian de O. Freitas; Paula S. R. Coelho da Silva; Tiago José Risi Leme; *et al.* São Paulo: Paulus, 2018, pp. 299 – 302

WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.

WOUTER, Goris; AERTSEN, Jan. *Medieval Theories of Transcendentals*. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Califórnia, Laboratório de Pesquisa em Metafísica, Universidade de Stanford, 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>>. Acessado em 23 de agosto de 2021.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)