

A composição do *ens finitum e infinitum* e os predicáveis em Duns Escoto: *Infinitum non repugnat enti*

por

Maria Manuela Brito Martins
(Universidade Católica Portuguesa)

É reconhecida a importância que João Duns Escoto (c. 1265-1308) deu à noção de infinito, e como ela constituiu uma das noções basilares do seu pensamento. Todavia, se o infinito e por consequência, a noção de infinidade (*infinitas*) divina representa, para a escolástica do século XIII e da Idade Média Tardia, um dos conceitos paradigmáticos da especulação filosófica e teológica até aí produzida, representa não menos, para a Idade Moderna, um dos seus legados mais importantes. Na verdade, muito recentemente, há cada vez mais o interesse acrescido de que a especulação filosófica e teológica de Duns Escoto tem tido um lugar crucial, senão mesmo de mudança de rumo, na reflexão filosófica, antes mesmo de Descartes ou de Kant¹.

Relendo os textos de Escoto, deparamos com uma concepção positiva do infinito, quer na sua vertente física, quer na sua vertente metafísica. Para além disso, encontramos o debate aceso que Duns Escoto mantém com Henrique de Gand, talvez um dos seus melhores interlocutores, a respeito do infinito, ao longo dos seus textos. Na verdade, alguns estudiosos sustentam que Duns Escoto elabora uma concepção de infinito e de infinidade divina, que supera, de longe, a que é proposta por Henrique de Gand² e a de muitos outros.

Com efeito, Duns Escoto, retomando uma tradição que tem a sua origem no pensamento Antigo, que remonta aos Pré-Socráticos, e que foi

¹ C. PICKSTOCK, «Duns Scotus: his Historical and Contemporary Significance», *Modern Theology* 21 (2005) 543. Consulte-se a este respeito também: *Quaestio* 8 (2008). P. PORRO – J. SCHMUTZ (ed.), *La posterità di Giovanni Duns Scoto*, Brepols, Turnhout 2009.

² Para A. CÔTÉ, *L'infinité divine dans la Théologie médiévale (1220-1255)*, J. Vrin, Paris 2002, p. 210.

posteriormente retomada, de forma exemplar, por Aristóteles, edifica uma das mais sólidas investigações lógicas e ontológicas sobre a natureza do infinito, que explora segundo diferentes vias: 1) quanto à natureza material e sensível; 2) quanto à composição essencial entre finito e infinito no interior do ente, na sua natureza transcendental; 3) e por fim, quanto à natureza metafísica e teológica da noção de infinidade divina, enquanto fundamento da simplicidade divina.

Deve-se, portanto, a Duns Escoto a valorização positiva do conceito metafísico de infinito em Aristóteles e deve-se, igualmente, aos Escolásticos do século XIII, o levantamento do aparente ‘interdito aristotélico’ de que o infinito é símbolo de imperfeição, ou ainda, de que o «infinito é desconhecido enquanto infinito»³, podendo-se, assim, alargar a noção negativa e privativa do infinito, expressa por Henrique de Gand, e elevá-la a uma noção que, quer formalmente, quer virtualmente se deixa fixar como um infinito intensivo⁴.

De igual modo, constata-se que a sua reflexão doutrinal representa, até mesmo historicamente, uma etapa significativa no desenvolvimento filosófico deste conceito, onde, quer a noção de infinito, quer a noção de infinidade divina são amplamente desenvolvidas. Para Antoine Côté, a noção de infinito foi introduzida timidamente na reflexão filosófica e teológica, no século XII e só no século XIII é que se foi afirmando, cada vez mais, em particular, a partir dos anos de 1241-44⁵.

Com efeito, Duns Escoto ao coligir dos textos aristotélicos, o carácter aporético da natureza física do infinito, incorpora no seio da sua ar-

³ Antoine Côté dá-nos uma ideia clara sobre a utilização das citações aristotélicas mais frequentes nos autores medievais, *idem*, pp. 45-46. Para um maior desenvolvimento das ocorrências das citações e das obras do Estagirita, aconselha-se a obra: J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Béatrice-Nauwelaerts – Publications universitaires, Louvain – Paris, 1974 (Philosophes Médiévaux, 17).

⁴ J. Duns Scotus, *Ordinatio I* d. 2 p. 1, q. 2, n. 132, ed. Vat. , vol. II, Civitas Vaticana, 1950, p. 206.

⁵ A. CÔTÉ, *L’infinité divine*, cit., p. 33. Para uma maior precisão acerca da entrada do conceito de infinito na especulação filosófica e teológica medieval, consulte-se um outro texto de A. CÔTÉ, «Les grandes étapes de la découverte de l’infinité divine au XIII siècle», in J. FOLLON – J. Mc Evoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d’articles*, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie – Peeters, Louvain-la-Neuve/Louvain – Paris 1994, pp. 216 e sgs. (Philosophes Médiévaux, 31).

gumentação, as várias definições de *infinitum*, prolongando a investigação inicial de Aristóteles.

Por exemplo, nas *Quaestiones Quodlibetales*, o infinito é definido como uma «proporção não determinada», e por conseguinte, a sua natureza comporta algo de excessivo. «Um ser infinito é tal que ele excede qualquer ser finito, não em razão de uma proporção determinada, mas para além de toda a proporção determinada ou determinável»⁶. Já na *Reportatio Parisiensis*, Escoto afirma de forma similar que o «infinito é o que excede todo o finito dado, para além de toda a proporção»⁷. Na verdade, o mestre subtil ao afirmar a relação não proporcional entre o finito e o infinito, não faz mais do que retomar a máxima de Aristóteles no *De coelo*, que diz: «entre o finito e o infinito não há proporção»⁸.

A entender-se, portanto, o infinito como algo que excede toda a relação proporcional com o ente finito, como poderá entender-se, então, o conceito de ente infinito no seio da natureza do ente finito, e de assim poder-se compreender, enfim, qual a relação transcendental existente entre os dois? Duns Escoto declara na *Ordinatio* que nós concebemos o infinito por meio do finito e que o infinito excede todo o finito e está para além de qualquer relação determinada. Mas ao contrário, o finito é dado segundo uma relação finita determinada⁹. Com efeito, pensar ontologicamente e transcendentalmente a relação entre finito e infinito implica que uma das características essenciais da relação entre *ens per se* e *ens ab alio* seja pensada de forma distinta, que não a da simples

⁶ J. Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, V, ed. OLMS, vol. XII, Hildsheim, 1969, p. 118: «*Ens infinitum est quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem, vel determinabilem*».

⁷ J. Duns Scotus, *The Examined Report of The Paris Lecture. Reportatio I-A*, d. 2. p. 1 q. 3 n. 51, ed. A. B. WOLTER – O. BYCHKOV, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) 2004, p. 129-130: «*Voco autem infinitum quod quodcumque ens finitum vel possibile dari excedit secundum omnem determinatam proportionem, acceptam vel acceptibilem*».

⁸ Aristote, *De Coelo*, I, 6, 274 a 7-8, traduction et notes par J. TRICOT, Vrin, Paris 1949, p. 25.

⁹ J. Duns Scotus, *Ordinatio I* d. 2 p. 1 q. 2 n. 132, p. 207: «*Ens per nihil notius explicatur, infinitum intelligimus per finitum (hoc vulgariter sic expono: infinitum est quod aliquod finitum datum secundum nullam habitudinem finitam praecisa excedit, sed ultra omnem talem habitudinem assignabilem adhuc excedit)*». Cf. Aristote, *Physique*, III, 6, 207 a 7-8, texte établi et traduit par H. CARTERON, Les Belles Lettres, Paris 1961, p. 106: «*L'infini est donc au-delà de quoi on peut toujours continuer à prendre quelque chose de nouveau*».

analogia tradicional que estabelece uma relação entre a univocidade e a equívocidade.

Mas, para além disto, não se trata unicamente de perceber o alcance largamente positivo do *ens infinitum* e consequentemente, da ampla e complexa determinação da *infinitas Dei*, mas também do *ens finitum*. Declara Escoto no *Primeiro princípio*: «algo de finito é simplesmente primeiro, isto é, não está ordenado para outro, nem surge na potência de um outro, para acabar noutro»¹⁰. O ente finito, e portanto, a finitude, adquire aqui um papel importante na medida em que o próprio ente é dividido em finito e infinito, anteriormente a todos os géneros¹¹. E mais ainda, que há uma grandeza de ordem superior, entre o finito e o infinito, na medida em que não é impossível existir no finito, algo que seja mais perfeito que o infinito¹².

É no sentido de aprofundarmos a relação que o *ens infinitum* mantém com o *ens finitum*, que queremos reflectir acerca de como podemos falar do *conceptus communis deo et creaturae*, e como Duns Escoto estabelece uma nova metafísica «tão diferente da de Aristóteles ou mesmo de Avicena»¹³, conduzindo-nos à singularidade da sua *inquisitio*.

1. O infinito na obra de Duns Escoto

Segundo Gerad Sondag, inicialmente, Duns Escoto, teria entendido o conceito de infinito como um transcendental vulgarmente entendido, não lhe atribuindo a importância que ele virá a ter, ulteriormente, na maior

¹⁰ J. Duns Scotus, *De primo principio*, cap. 3, concl. 8, ed. WADDING, reprint. G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildsheim 1968, vol. III, p. 233: «Aliquod finitum est simpliciter primum, hoc est, nec ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum finire»; *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 2 n. 60, p. 165: «Aliquod finitivum est simpliciter primum, hoc est nec ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum finire alia».

¹¹ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3, n. 113, p.205-206; J. Duns Scotus, *Reportatio* I-A d. 8 p. 2 q. 5 n. 143, p. 374: «quia ens prius dividitur in ens finitum et infinitum quam dividatur in decem genera, quia tantum alterum, id est ens finitum in decem genera dividitur».

¹² J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 2 n. 121, p. 200: «Deus distat in infinitum a creatura, etiam suprema possibili, non propter aliquam distantiam mediam inter extrema sed propter infinitatem unius extremi»; *Reportatio* I-A d. 2 p. 1 q. 3, n. 58 p. 131: «Virtus quae potest super extrema distantia in infinitum, est infinita».

¹³ G. SONDAG, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, J. Vrin, Paris 2005, p. 86.

parte da sua obra¹⁴. A noção de infinito e de infinidade encontra-se em alguns dos textos fundamentais de Duns Escoto, onde este desenvolve a questão do *ens infinitum* inserida no desenrolar da sua argumentação sobre questões físicas e metafísicas específicas. O primeiro texto insere-se na *Ordinatio I distinctio 2*, pars 1, Q. 1-3, *De esse Dei et eius unitate*, que, como sabemos, actualmente, parece ter sido escrito entre 1297 e 1300, tendo sido sucessivamente revisto por Escoto, até à data sua morte. Nesta *distinctio* o mestre subtil trata precisamente da existência de um ser infinito em acto nos entes (*utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum*)¹⁵. Já na *Ordinatio I distinctio 3*, pars 1, Q. 1-4, *De cognoscibilitate Dei*, é abordado o conhecimento intelectual de Deus, por parte do *viator*, tendo em vista perceber o grau de cognoscibilidade que a criatura pode ter de Deus, reconhecendo, por conseguinte, na noção de infinito, um dos conceitos mais perfeitos, para a sua compreensão. Aqui, o conceito de ente infinito é um dos conceitos *pivot* na fina e sinuosa argumentação escotista, sobre a possibilidade do conhecimento unívoco de Deus e da criatura¹⁶. Já na *secunda pars De vestígio*, e na *tertia pars, De imagine*, a noção de infinito aparece essencialmente num contexto trinitário¹⁷. Finalmente, na *Ordinatio I distinctio 8*, Q. 1-4, *De simplicitate Dei*, é abordada a natureza suprema de Deus enquanto simplicidade perfeita¹⁸.

Por sua vez, na *Reportatio Parisiensis*, que data do período entre 1302-1307, na *distinctio 2*, pars 1, Q. 1-3 e na *distinctio 8*, pars 2, Q. 1-5, Escoto expõe, igualmente, a natureza da simplicidade divina e como ela se fundamenta numa das vias mais significativas, como é a da infinidade¹⁹. Finalmente, nas *Quaestiones Quodlibetales*, Q. V, obra que teria disputado em Paris entre o Natal de 1306 e a Páscoa de 1307, Escoto expõe a infinidade das relações em Deus²⁰.

¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, d. 2 p. 1 q. 1-3. ed. Vat. II, pp. 125-243.

¹⁶ *Ibid.*, d. 3 p. 1 q. 1-4, ed. Vat. III, pp. 1-171.

¹⁷ *Ibid.*, d. 3 p. 2 q. 1, pp. 173-200; *Ordinatio I* d. 3 p. 3 q. 1-4, pp. 201-352.

¹⁸ *Ibid.*, d. 8 p. 1 q. 1-4, pp. 153-277.

¹⁹ J. Duns Scotus, *Reportatio I-A* d. 8 p. 2 q. 1-5, pp. 332-364.

²⁰ J. Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, V, ed. Wadding, pp. 118-143.

Tendo em conta que nós iremos tratar da questão do infinito e da predicabilidade, seguiremos os textos que mais de perto dizem respeito a esta questão, como são, a *Ordinatio* e a *Reportatio Parisiensis*.

Logo de início, na *Ordinatio* I distinctio 2, Escoto interroga-se sobre a questão de saber, se existe nos entes, algum ente infinito em acto²¹. Toda a sua argumentação assenta na máxima de Aristóteles que afirma, no livro da *Física*, que o primeiro motor se move por uma potência infinita, na medida em que se move por meio de um movimento infinito²². Na verdade, Escoto conjuga admiravelmente o mote aristotélico com a expressão de João Damasceno que entende a natureza de Deus como infinita²³. Segundo Escoto, e na resposta à primeira questão, o ente infinito não pode ser demonstrado por meio de uma demonstração segundo a razão *do que* (*propter quid*).

«Em relação à primeira questão procedo assim: visto que, no que nos diz respeito, o ente infinito não pode demonstrar-se por uma demonstração segundo a *razão do que*, mas a partir da natureza dos termos é possível que a proposição seja demonstrável segundo a *razão do porquê*. Porém, relativamente a nós, a proposição é bem demonstrável por uma demonstração, a partir das criaturas. Ora, as propriedades do ente infinito relativas às criaturas referem-se imediatamente mais àquelas que são o termo médio na demonstração, do que as propriedades absolutas, de forma, que se pode concluir das propriedades relativas, que existem mais imediatamente destas, que são o termo médio de tal demonstração, do que das propriedades absolutas, pois a partir do ser da unidade relativa, segue-se imediatamente o ser do seu correlativo: por isso, primeiramente mostrarei o ser das propriedades relativas do ente infinito, e em segundo mostrarei o ser do ente infinito, uma vez que essas propriedades relativas apenas convêm ao ente infinito e assim haverá dois artigos principais. Quanto ao primeiro, digo: as propriedades relativas do ente infinito em relação às criaturas ou são as propriedades da causalidade ou de eminên-

²¹ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1 n. 1, p. 125: «Circa secundam distinctionem quero primo de his quae pertinent ad unitatem Dei, et primo, utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum».

²² Cf. Aristote, *Physique*, VIII, 10, 267 b 24, cit., p. 142. Cf. *Ordinatio* I d. 2 p. 1. q. 1, n. 7, p. 127.

²³ Joannis Damasceni, *Opera omnia, De fide orthodoxa*, I, 9 (PG 94, col. 835): «Quo enim modo corpus esse queat [Deus] quod infinitum et interminatum est».

cia; sobre a causalidade de duas maneiras, ou eficiente ou final. Aquilo que é acrescentado à causa exemplar não é distinto do género de causa eficiente, porque então existiriam cinco géneros de causas. Por isso, a causa exemplar é a causa eficiente porque o agente existe por meio do intelecto, distinto por oposição ao agente por natureza»²⁴.

Neste contexto, Escoto esclarece o grau de possibilidade de demonstração do ente infinito, que só pode ser demonstrável segundo uma razão do porque (*propter quid*), isto é, de uma razão dedutiva, e segundo a causa, em particular, quando esta causa, é distinta da essência, pois a essência do ente infinito, factualmente, e em si mesma, não pode ser conhecida por nós nem se identifica com a criatura. Neste sentido, não há demonstração possível²⁵. Na verdade, na definição, quando há premissas que são

²⁴ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 2 n. 39, p. 148-49: «Ad primam questionem sic procedo, quia de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis. Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatius se habent ad illa quae sunt media in demonstratione quia quam proprietates absolutae, ita quod de illis proprietatibus relativis concludi potest immediatius esse per ista quae sunt media in tali demonstratione quam de proprietatibus absolutis, nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi: ideo primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti et secundo declarabo esse de infinito ente quia illae relativae proprietates soli enti infinito conveniunt; et ita erunt duo articuli principales. Quantum ad primum dico: proprietates relativae entis infiniti ad creaturas aut sunt proprietatis causalitatis, aut eminentiae; causalitatis duplicis, aut efficientis, aut finis. Quod additur de causa exemplari, non est aliud genus causae exemplaris est quoddam efficiens, quia est agens per intellectum, distinctum contra agens per naturam».

²⁵ Duns Escoto utiliza, neste contexto, a concepção aristotélica da teoria da demonstração exposta nos *Segundos Analíticos*, I, 13, 78 a 22, onde afirma: «É diferente conhecer o *que* (τὸ ὅτι) e conhecer o *porquê*, (τὸ διότι) em primeiro lugar, numa mesma ciência e, neste caso, de duas maneiras: de um modo, se o silogismo não procede através de premissas imediatas (pois neste caso, não se apreende a causa primeira, e o conhecimento do porquê se dá pela causa primeira); de outro modo, se o silogismo procede através de premissas imediatas, mas não através da causa, mas antes, através de dois termos recíprocos, que é o mais conhecido». De igual modo, em II, 8, 93 a – 5-10, Aristóteles explica que, na demonstração, conhecer segundo a causa da existência de uma coisa, significa conhecer a razão dessa mesma coisa. Para além disso, que a causa pode ser idêntica ou não à essência dessa coisa. Ora, se a causa é diferente da essência e a demonstração é possível, então, a causa será necessariamente o termo médio, que é, em última instância, a definição: «Por consequência, se a causa é distinta da essência e a demonstração possível, a causa é necessariamente o termo médio». Utilizamos aqui duas traduções: Aristóteles, *Segundos Analíticos*, Livro I, tradução, introdução e notas de L. ANGIONI, UNICAMP, Campinas 2004 (Clássicos da Filo-

imediatas, elas são indemonstráveis por essência, e portanto, são entendidas como as propriedades absolutas, isto é, os princípios indemonstráveis, donde parte a demonstração. Todavia, uma vez que é possível a demonstração, por meio da razão e saber o porquê e sobre a existência do ente infinito, as propriedades relativas exprimem, então, uma causa distinta da sua essência, na medida em que é possível mostrar a essência a partir dos seus efeitos, ainda que não seja possível demonstrá-la daquele modo.

Duns Escoto desenvolve a sua argumentação *ad primam questionem*, em dois momentos principais: A – expõe o ser das propriedades relativas do ente infinito. B – expõe o ser do ente infinito. Em A, Escoto desenvolve uma finíssima argumentação expondo as possibilidades e as virtualidades formais da causalidade ou da eminência, enquanto meio de demonstração formal e conceptual do ser do ente infinito, segundo as propriedades de Deus, a partir das criaturas, e de que modo, essas propriedades respectivas de Deus mostram a dependência das criaturas relativamente a ele²⁶.

Quanto à causalidade, há uma dupla forma de a entendermos: segundo a causa eficiente ou segundo a causa final. Todavia, declara Escoto, que a causa final não é distinta do modo da causa eficiente. Por isso, a causa eficiente e final identificam-se²⁷. No segundo momento B, Escoto apresenta 4 vias, para demonstrar directamente a *infinitas Dei*. Na verdade, é a partir da demonstração de que existe algo nos entes, que é simplesmente primeiro, segundo a eficiência, e que é simplesmente primeiro, segundo a razão do finito e segundo a eminência²⁸, que Escoto

sofia: Cadernos de tradução nº 7); *Secundos Analíticos*, Livro II, tradução, introdução e notas de L. ANGIANI, UNICAMP, Campinas 2002 (Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 4); Aristote, *Organon IV. Les Seconds Analytiques*, nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, J. Vrin, Paris 1947.

²⁶ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2. p. 1 q. 2 n. 145, p. 213: «Ex dictis patet solutio quaestionis. Nam ex primo articulo habetur quod aliquod ens existens est simpliciter primum triplici primitate, videlicet efficientiae, finis et eminentiae, et ita simpliciter quod impossibile est aliquid esse prius. Et in hoc probatum est esse de Deo quantum determinat dependentiam respectus creaturarum ad ipsum».

²⁷ Cf. *Ibid.*, d. 2 p. 1 q. 2 n. 40, p. 149.

²⁸ *Ibid.*, d. 2 p. 1 q. 2 n. 41. p. 149: «In primo articulo principali tria principaliter ostendam. Primo ergo ostendam quod aliquid est in effectu inter entia quod est simpliciter primum secundum

pode passar à demonstração, no ponto 2 da alínea B da questão 2, à demonstração directa da *infinitas Dei*²⁹. O modo como Escoto demonstra a existência de um ente infinito segundo as propriedades relativas, diz respeito, ao modo como elas se justificam a partir do nosso modo de conhecer, conceptualmente e formalmente o ente primeiro. Ora, o modo de conhecer o ente primeiro é, essencialmente, a partir da causalidade e esse conhecimento está subordinado a uma outra condição que está assente na máxima aristotélica que afirma:

«Pois, como diz o filósofo no livro da *Metafísica*, é absurdo procurar simultaneamente a ciência e o modo de saber, em primeiro lugar, respondendo à segunda questão que inquirir o modo de conhecer esta [afirmação] Deus é. E relativamente à sua solução, primeiro remeto para a razão da proposição conhecida *per se*»³⁰.

Como se pode ver, Escoto desenvolve ao longo da questão 2, o problema de saber se existe um ente infinito em acto nos entes e também o de saber se existe algum ser infinito que seja conhecido por si. Ora, se o objectivo é de demonstrar um ente infinito em acto nos entes e que seja demonstrável para nós, então, o método lógico dedutivo terá que preceder na análise e por isso a resposta à segunda questão deve ser anterior à resposta à primeira questão, que deve apresentar por si só, as proposições passíveis de serem demonstráveis³¹.

«Quando se diz que a proposição é conhecida por si, não é excluída pelo termo *per se* qualquer causa, porque os termos da proposição não são excluídos. Com efeito, nenhuma proposição conhecida, é excluída pelo conhecimento dos termos. Portanto, a proposição conhecida por si, não é

efficientiam, et aliquid est quod etiam est simpliciter primum secundum rationem finitis, et aliquid quod est simpliciter primum secundum eminentiam».

²⁹ Ibid., d. 2 p. 1 q. 2 n. 111, p. 189: «[2. Directe demonstratur infinitas Dei]. His ostensis preambulis arguo infinitatem quattuor viis».

³⁰ Ibid., d. 2 p. 1 q. 2 n. 15, p. 131: «Quia secundum Philosophum II Metaphysicae «absurdum est simul quaerere scientiam et modum sciendi», primo respondeo ad secundam questionem, quae inquirat de modo cognoscendi istam ‘Deus est’. Et quantum ad solutionem suam, primo assigno rationem propositionis per se notae».

³¹ Cf. Ibid., d. 2 p. 1 q. 2 n. 148 e sgs, p. 215, onde Duns Escoto inicia o desenvolvimento dos seus argumentos relativamente à primeira questão.

exclusiva do conhecimento dos termos, porque conhecendo os primeiros princípios tanto quanto conhecemos os termos, excluem-se qualquer causa e razão que por si, está fora do conceito dos termos da proposição por si. Portanto, diz-se que a proposição é conhecida por si, a que através de nenhuma outra coisa, possui a verdade evidente fora dos termos próprios, que são algo de si»³².

Para Escoto, o modo como devemos tornar evidente o ente infinito implica, necessariamente, que entendamos como se efectua a sua demonstração. Ora, a demonstração da sua existência só pode ser feita segundo os termos da definição.

Etienne Gilson declara que, para Duns Escoto, a distinção entre essência e existência em Tomás de Aquino, é substituída pela distinção entre finito e infinito na ordem da criatura, e portanto, na ordem do ente composto³³. Se, na verdade, o que afirma o célebre medievalista, a respeito da comparação que estabelece entre Tomás de Aquino e Duns Escoto se verifica verdadeiramente, então, não será menos verdade também que, no ser criado há uma composição de finito e infinito e que se torna necessário, por consequência justificar, como esta composição se conjuga ao nível da predicabilidade relativamente ao modo de concebermos Deus e os seus atributos essenciais e transcendentais. Ora, ao nível da predicabilidade trata-se de entender como se conjuga a essência e a existência na ordem do ente finito e, simultaneamente, como se adequa a essência e o ser na ordem do ente infinito, a partir do *ens finitum*. Contrariamente a To-

³² Ibid., d. 2 p. 1 q. 2 n. 15, p. 131: «Cum dicitur propositio per se nota, non excluditur per ly ‘per se’ quaecumque causa, quia non excluduntur termini propositionis; nulla enim propositio nota est exclusa notitia terminorum. Igitur propositio per se nota non est exclusiva notitiae terminorum, quia prima principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, sed excluditur quaecumque causa et ratio quae est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notae. Dicitur igitur propositio per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem».

³³ E. GILSON, «Sur la composition fondamentale de l’être fini», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, Vol. II. Problemata philosophica*, Commissionis Scotisticae, Romae 1968, p. 190: «Dans la doctrine tomiste, à laquelle il est souvent commode de la comparer, la composition ultime par laquelle tout ce qui n’est pas Dieu se distingue de lui, est celle qui, dans l’étant (*ens*), unit l’essence (*essentia*) à l’être (*esse*). Cette distinction ou composition n’existe pas dans le scotisme, mais elle y est remplacée par une autre, car toute créature est, à certains égards, composé et composable, donc non simple».

más de Aquino, e por via de Avicena, Duns Escoto rejeita a distinção real entre essência e existência, todavia, é necessário entendê-los formalmente a partir do *ens communis*³⁴ e do *ens infinitum*³⁵.

2. A demonstração *propter quid* e o *ens infinitum*

Com efeito, toda a predicação, relativa a Deus é da ordem transcendental e está acima de todos géneros, transcendendo, *ipso facto*, a lógica dos conceitos. Por isso mesmo, toda a lógica predicativa, que está subjacente a toda a atribuição genérica e específica, está para além de Deus e a predicação só pode ser feita a partir das criaturas, e portanto, a partir do ente finito. É por esta razão que a *distinctio* se debate largamente, com esta questão.

«A partir destas coisas, digo, a respeito destas questão que esta [proposição] é conhecida *per se*, porque liga estes extremos, o ser e a essência divina como ela é, ou Deus e a própria existência para si, de maneira que Deus vê esta essência e a existência à luz de uma razão muitíssimo própria, pela qual esta existência está em Deus, de maneira que, agora, nem a existência e a essência é entendida por nós, mas pelo próprio Deus e pelos bem-aventurados, uma vez que aquela proposição possui para si o conhecimento, a partir dos seus termos, uma verdade evidente, porque aquela proposição não é *per se* do segundo modo, como se o predicado fosse extrínseco à razão do sujeito, mas *per se*, do primeiro modo que é evidente imediatamente, pois é imediatíssima; para ela se revelam todos os que enunciam algo sobre Deus, por um certo conceito. Existe,

³⁴ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 3 p. 1, q. 3 n. 137, p. 85: «dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt 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»; Ibid., d. 8 p. 1 q. 3 n. 46, p. 171: «omnis conceptus communis est neuter respectu illorum quibus est communis».

³⁵ J. Duns Scotus, *Reportatio* I-A d. 8 p. 2 q. 5 n. 133, p. 371: «quidquid est in genere abstracto ab actuali existentia, quia tota coordinatio cuiuslibet generis potest sufficienter salvari in entibus intellectis intellectione abstractiva quae non includit existentiam obiecti, quia haec pertinet ad intellectionem intuitivam; sed necesse esse ex sua ratione includit actualem existentiam, quia ipsa est necessario existentia in essendo; ergo non est in genere»; Ibid., d. 8 p. 2 q. 5 n. 135, p. 371: «Manifestum est autem quod omnis substantia quae est genus potest terminare dependentiam accidentis. Ergo quod aliqua substantia non possit sic substare accidenti est propter infinitatem eius actualem quae non potest ulterius actuari».

portanto, esta [proposição] ‘Deus é’, ou ‘esta essência é’ conhecida *per se*, porque os extremos são produzidos para tornar evidente esta conexão [composição] a quem apreenda perfeitamente os extremos desta conexão, porque a existência não convém a ninguém mais perfeito que a esta essência. Portanto, como através do nome de Deus, ao perceber-se algo que nós não conhecemos perfeitamente nem concebemos como esta essência divina, assim é conhecida *per se*, ‘Deus é’. Mas se se pergunta se a existência está em algum conceito que nós concebemos sobre Deus, de tal maneira que uma tal proposição *per se* é conhecida, na qual se declara a existência de tal conceito, por exemplo, da proposição cujos extremos podem ser concebidos por nós, por exemplo, que pode ser concebido no nosso intelecto algum conceito afirmado de Deus, porém, não é comum a si e à criatura: por exemplo, o ser necessário, ou o ente infinito ou o sumo bem, e não podemos predicar de tal conceito o ser, da mesma maneira que é concebido por nós – afirmo que nenhuma proposição tão importante é conhecida *per se*, por três razões: primeiro, porque uma tal proposição é uma conclusão demonstrável e *propter quid*. Prova: tudo o que primeiro e imediatamente convém a alguma coisa, sobre qualquer coisa que existe nela, pode ser feito por uma demonstração *propter quid*, através daquilo que convém ao primeiro enquanto intermédio. Se num primeiro, o triângulo, tiver três ângulos, iguais a dois rectos, pode demonstrar-se sobre qualquer conteúdo do triângulo que tem três ângulos, através de uma demonstração *propter quid*, por intermédio do que é um triângulo, por exemplo, que alguma figura teria três, etc.. e também acerca de qualquer espécie de triângulo, que tivesse três, embora não o primeiro. Porém o ser convém a esta essência, como a essência divina é vista desta modo pelos bem-aventurados; portanto, acerca de tudo o que existe nesta essência, o que podemos mostrar, quer seja substância, quer seja o acidente pode demonstrar-se a existência através da essência, como por intermédio da demonstração *propter quid*, como por esta proposição ‘o triângulo tem três’ é a demonstração de que uma certa figura tem três e por consequência não é conhecida *per se* a partir dos termos, porque, então não seria demonstrado por uma razão dedutiva.

Em segundo lugar, a proposição conhecida *per se* é conhecida para qualquer inteligência, a partir dos termos conhecidos. Ora, esta proposição ‘ens infinitum est’ não é evidente ao nosso intelecto a partir dos termos. Prova: na verdade, não concebemos os termos antes de acreditarmos na sua existência ou de conhecermos por meio da demonstração e, no intelecto, em anterioridade, não é evidente para nós. Com efeito, não a obtemos, certamente, a partir dos termos a não ser pela fé ou pela demons-

tração. Em terceiro lugar, porque ao conceito, nada é conhecido *per se* sobre o não simplesmente simples a não ser que conheça *per se*, que as partes daquele conceito estão unidas. Ora, nenhum conceito que temos de Deus mais próprio a si e que não convém à criatura é, simplesmente simples, ou pelo menos, que percebamos distintamente que é próprio de Deus, simplesmente simples. Logo, nada é conhecido *per se* acerca de tal conceito a não ser que se conheça *per se* que as partes unidas deste conceito estão unidas»³⁶.

³⁶ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 2 n. 25-29, pp. 137-41: «Ex his ad quaestionem dico quod propositio illa est per se nota quae coniungit extrema ista, esse et essentiam divinam ut haec est sive Deum et esse sibi proprium, quo modo Deus videt illam essentiam et esse sub propriissima ratione qua est in Deo hoc esse, quo modo nec esse a nobis nunc intelligitur nec essentia, sed ab ipso Deo et a beatis, quia propositio illa ex suis terminis habet evidentem veritatem intellectui, quia illa propositio non est per se secundo modo, quasi praedicatum sit extra rationem subiecti, sed per se primo modo et immediate ex terminis est evidens, quia est immediatissima, ad quam resolvuntur omnes enuntiantes aliquid de Deo quomodocumque concepto. Est igitur ista 'Deus est' sive 'haec essentia est' per se nota, quia extrema illa sunt nata facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema istius complexionis, quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae. Sic igitur intelligendo per nomen Dei aliquid quod nos non perfecte cognoscimus nec concipimus ut hanc essentiam divinam, sic est per se nota 'Deus est'. Sed si quaeratur an esse insit alicui conceptui quem nos concipimus de Deo, ita quod talis propositio sit per se nota in qua enuntiat esse de tali conceptu, puta ut de propositione cuius extrema possunt a nobis concipi, puta, potest in intellectu nostro esse aliquis conceptus dictus de Deo, tamen non communis sibi et creaturae, puta necessario esse vel ens infinitum vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo quo a nobis concipitur, - dico quod nulla talis est per se nota, propter tria: primo, quia quaelibet talis est conclusio demonstrabilis, et propter quid. Probatio: quidquid primo et immediate convenit alicui, de quolibet quod est in eo potest demonstrari propter quid per illud cui primo convenit tamquam per medium. Exemplum: si triangulus primo habeat tres angulos, aequales duobus rectis, de quolibet contento in triangulo potest demonstrari quod habeat tres angulos demonstratione propter quid per medium quod est triangulus, puta quod aliqua figura haberet tres, etc., de qualibet etiam specie trianguli quod habeat tres, licet non primo. Esse autem primo convenit huic essentiae ut haec quomodo videtur essentia divina a beatis; ergo de quolibet quod est in hac essentia quod potest a nobis concipi, sive sit quasi superius sive quasi passio, potest demonstrari esse per hanc essentiam sicut per medium demonstratione propter quid, sicut per hanc 'triangulus habet tres' demonstratur quod aliqua figura habet tres; et per consequens non est nota per se ex terminis, quia tunc non demonstraretur propter quid. Secundo sic: propositio per se nota, cuilibet intellectui ex terminis cognitis est per se nota. Sed haec propositio 'ens infinitum est' non est evidens intellectui nostro ex terminis; probatio: terminos enim non concipimus antequam eam credamus vel per demonstrationem sciamus, et in illo priori non est nobis evidens; non enim certitudinaliter eam tenemus ex terminis, nisi per fidem vel demonstrationem. Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex, vel saltem nullus quem nos distincte per-

Para Aristóteles a demonstração deverá poder mostrar a existência e da essência de alguma coisa³⁷. É nisso que reside, essencialmente, toda a demonstração que enuncia a razão (*propter quid*) e o porquê (quia) da existência de um sujeito, essencialmente. Toda a proposição conhecida *per se*, significa portanto, que os atributos pertencem à essência do sujeito, universalmente entendido. Todavia, a demonstração não mostra senão que uma coisa é, e não pode demonstrar a substância, na medida em que a substância precede toda a demonstração³⁸.

Por isso mesmo Duns Escoto, na *Reportatio Parisiensis*, a respeito da simplicidade divina, e sobre a questão de saber se se pode dizer algo formalmente de Deus que esteja no gênero dos predicáveis, vem precisamente retomar esta questão.

A sua solução tem em vista, por um lado, justificar quais os argumentos que afirmam que não repugna à simplicidade divina a existência de uma predicação formal em Deus, quer a partir da *ratio praedicabilis*, quer a partir da *ratio substantiae*, isto é, a partir dos predicamentos. Mas por outro, quer dar a sua solução a este problema, querendo dar uma resposta a Henrique de Gand, que considera que em relação à simplicidade divina não existe conceito algum comum a Deus e à criatura³⁹.

«Se repugnar à simplicidade divina que algo seja dito de [Deus] formalmente, que esteja no gênero do predicável, e acrescento ‘formalmente’, por causa dos predicados metaforicamente afirmados de Deus que não são ditos formalmente dele, como pedra, leão, e outros deste gênero, ou outros que convêm metaforicamente a toda a Trindade. Parece que não repugna à simplicidade divina, porque a predicação é formal acerca da essência: ‘Deus é um ente de inteligência e de vontade’. Ora, este concei-

cipimus esse proprium Deo est simpliciter simplex; ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri».

³⁷ Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 7, 92 a 35, p. 183.

³⁸ Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 7, 92 b 10-15, p. 185: «Or ce qu’est l’homme est une chose, et le fait que l’homme existe en est une autre. Ensuite nous soutenons que c’est nécessairement par une démonstration qu’on montre qu’une chose quelconque est, à l’exception de la seule substance. Or l’être n’est jamais la substance de quoi que ce soit, puisqu’il n’est pas un genre. La démonstration aura donc pour l’objet que la chose est».

³⁹ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 44, p. 171: «Una negative, quae dicit quod cum simplicitate divina non stat quod sit aliquis conceptus communis Deo et creaturae».

to de ente é indiferente relativamente a Deus e a todas as outras coisas; portanto, é determinável, cuja determinação será a diferença ou o conceito de diferença. Logo, existirá em Deus a razão do género e da diferença, e por isso, a noção de predicável»⁴⁰.

No corpo dos argumentos, em favor de uma possível predicabilidade acerca de Deus e dos predicamentos (categorias) que lhe são aplicados, Duns Escoto, introduz a sua doutrina original acerca do ente enquanto ente indiferente (*ens indifferens*), relativamente à natureza do conceito de alguma coisa que seja objecto de definição. Por outras palavras, este conceito formal não contém em si, nenhuma diferença que esteja na base da sua definição. Sendo assim, o *ens indifferens* pode ser aplicado, quer a Deus, quer às outras coisas. Mas, nesta lógica predicativa e atributiva de um sujeito, precisamos de saber como se determina a substância e a sua natureza. Na verdade, o ente, enquanto substrato de um *subiectum*, pode ser entendido como o que está no sujeito ou o que não está no sujeito. Se está no sujeito, então, é acidente, se não está no sujeito, então, é substância. Ora, Deus, sendo ente, e porque não está no sujeito, é substância⁴¹. Mas a substância é aquela que é fonte de toda predicação não estando ela sujeita a uma atribuição num género e espécie. Para isso o *ens indifferens* não pode por si só responder, totalmente e cabalmente, a esta questão, em virtude do carácter de *indifferens* ou de neutralidade, relativamente ao *ens naturae*. Sendo assim, Escoto terá que dar uma solução em relação a Deus, por meio da natureza indiferente do *ens infinitum*. Todavia,

⁴⁰ J. Duns Scotus, *Reportatio* I-A d. 8 p. 2 q. 5 n. 107, p. 364: «Utrum simplicitati divinae repugnet quod aliquid dictum de eo formaliter sit in genere predicabili, et addo ‘formaliter’ propter praedicata transumptive dicta de eo, quae non dicuntur formaliter de eo, ut lapis, leo, et huiusmodi, vel alia quae conveniunt transumptive toti Trinitati. Videtur quod non repugnat divinae simplicitati, quia haec praedicatio est formalis in quid ‘Deus est ens intelligens et volens’. Iste autem conceptus entis est indifferens ad deum et ad alia; ergo determinabilis est cuius determinativum se habebit ut differentia sive ut conceptus differentiae. Ergo erit in Deo ratio generis et differentiae, et sic ratio praedicabilis».

⁴¹ J. Duns Scotus, *Reportatio* I-A d. 8 p. 2 q. 5 n. 108, p. 364: «Item, Avicenna, II Metaphysicae cap. I dicit quod ens immediate et sufficienter dividitur sicut in contradictoria in ens quod est substantia et in ens quod est accidens, sive in ens quod non est in subiecto et quod est in subiecto; sed Deus est ens; ergo vel in subiecto vel non subiecto. Non est in subiecto, quia esset accidens, ergo primo modo; et illud est substantia, quae est praedicamentum; ergo etc.». De igual modo, na *Ordinatio* d. 8 p. 1 q. 3 n. 40, J. Duns Escoto, expõe o mesmo argumento.

a resposta e a solução própria de Duns Escoto é formulada, de forma paradoxal, quanto à determinação do *ens infinitum* no seu modo intrínseco, e portanto, na sua essência, *ad se*. Contudo, o conceito que nós temos da sua essência, não pode ser entendido segundo uma determinação que está sujeita ao modo do ente finito, que é entendido sob o conceito de género e de diferença. Por um lado, ao *ens infinitum*, isto é, à *infinitas* não corresponde conceito algum genérico que se determine pela sua diferença. Declara Escoto: «se a deitas tivesse a infinidade, como seu modo intrínseco, teria a diferença e seria agora entendida como mais perfeita do que ela, o que é impossível»⁴². Mas por outro, também não pode ser determinada pelo conceito de género, pois, este conceito, ‘género’ não possui diferentes graus que o determinem sob qualquer um deles, porque então, o conceito de género não seria o modo intrínseco da racionalidade ou da irracionalidade, mas ao contrário, seria a animalidade que seria entendida, sob qualquer grau de perfeição, a saber, pela racionalidade e pela animalidade⁴³.

Por conseguinte, o *ens infinitum* não pode ser um conceito de género e de espécie porque ele é um *transcendens*⁴⁴ ao mesmo título que o *ens* é um *transcendens*⁴⁵, ainda que as duas transcendências se distingam,

⁴² J. Duns Scotus, *Reportatio* I-A d. 8 p. 2 q. 5 n. 131, p. 370: «si deitas habens infinitatem ut modum suum intrinsecum haberet differentiam, adhuc intelligeretur ut perfectibilis per illam: quod est impossibile».

⁴³ *Ibid.*, d. 8 p. 2 q. 5 n. 131, p. 370: «si enim animalitas habet plures gradus, intelligendo eam sub quocumque gradu non intelligetur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis, sed animalitas intelligeretur in quocumque gradu perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate».

⁴⁴ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 115, p. 207: «Ita etiam potest sapientia esse transcendens, et quodcumque aliud, quod est commune Deo et creaturae, licet aliquod tale dicatur de solo Deo, aliquod autem de Deo et aliqua creatura. Non oportet autem transcendens ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit conversibile cum primo transcendente, scilicet ente».

⁴⁵ *Ibid.*, d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-114, p. 206: «Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae convenient 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. Sed tunc dubium, quomodo ponitur sapientia ‘transcendens’ cum non sit communis omnibus entibus. Respondeo. Sicut de ratione ‘generalissimi’ non est habere sub se plures species sed non habere aliud supraveniens genus (sicut hoc praedicamentum ‘quando’ – quia non habet supraveniens genus – est generalissimum, licet paucas habeat species, vel nullas), ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo

na medida em que há conceitos que se dizem somente de Deus e não da criatura. Na verdade o *ens finitum*, porque transcende todas as categorias, contém em si os diferentes transcendentis disjuntivos que o determinam enquanto *ens finitivum*: finito e infinito, substância e acidente, gênero e espécie, mas, também o *ens infinitum* é dito transcendente, não porque algo lhe advenha, que o determine *ad se*, mas porque nada tem que não seja por si (*a se*)⁴⁶. Por isso mesmo é que Duns Escoto afirma que o «*infinitum non repugnat enti*»⁴⁷.

contineatur. Unde de ratione transcendentis est non habere praedicatum, superveniens nisi ens, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit».

⁴⁶ J. Duns Scotus, *Reportatio* I - A d. 8 p. 2 q. 5 n. 148, p. 375: «Confirmatur hoc, sicut patet de passionibus entis simplicibus quae convertuntur cum ente, ut unitas, bonitas, et huiusmodi; et de passionibus etiam disiunctis, sicut actus et potentia, idem et diversum, finitum et infinitum et huiusmodi, quae sunt passiones transcendentis disiunctae entis, sicut par et impar passiones numeri; et sunt transcendentis passiones praedictae sicut simplices et convertibiles. (...) sed finitum est transcendens super omnia praedicamenta; ergo et infinitum quae est alia pars passionis erit transcendens. Sapientia autem et quidquid est in divinis ad se est infinitum et sic isto modo potest dici transcendens, non quin habeat aliquid supra se, sicut ens et alios conceptus universaliores, sed quia nihil habet nisi a se».

⁴⁷ J. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 2 n 132, p. 206.