

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANDREI PEDRO VANIN

**A NOÇÃO DE *SCIENTIA* NA TERCEIRA E QUARTA PARTE DO PRÓLOGO DA
ORDINATIO DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Guarulhos

2017

ANDREI PEDRO VANIN

**A NOÇÃO DE *SCIENTIA* NA TERCEIRA E QUARTA PARTE DO PRÓLOGO DA
ORDINATIO DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

Guarulhos

2017

Vanin, Andrei Pedro.

A noção de *scientia* na terceira e quarta parte do prólogo da *Ordinatio* de João Duns Scotus / Andrei Pedro Vanin. – Guarulhos, 2017.

90 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientador: Cesar Ribas Cezar

Título em inglês: The notion of *scientia* in the third and fourth part of the prologue of John Duns Scotus' *Ordinatio*.

1. *Scientia*. 2. Certeza. 3. Contingência. 4. Primeiro Objeto. 5. João Duns Scotus. 6. Filosofia Medieval. I. Ribas Cezar, Cesar. II. Título.

ANDREI PEDRO VANIN

**A NOÇÃO DE *SCIENTIA* NA TERCEIRA E QUARTA PARTE DO PRÓLOGO DA
ORDINATIO DE JOÃO DUNS SCOTUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

Aprovada em 20 de abril de 2017

Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar

Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP

Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola

Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira

Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr. Joel Gracioso

Faculdade São Bento – FSB

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Cesar Ribas Cezar agradeço pela amizade, acolhida, orientação precisa e dedicada, incentivo constante e paciência com que conduziu a mim e ao trabalho.

Ao prof. Juvenal Savian Filho agradeço pelas preciosas dicas (ainda quando São Paulo era minha desconhecida – não que agora seja –), pelo incentivo, pela leitura e arguição do trabalho no exame de qualificação. Ao prof. Pedro Monticelli agradeço pela leitura e arguição do trabalho no exame de qualificação.

Aos prof. Mauricio Pagotto Marsola, Carlos Eduardo de Oliveira e Joel Gracioso por terem aceitado participar da banca da defesa e pela leitura do trabalho.

Aos prof. Cecilia Cavaleiro, Luciano Codato, Érico Nogueira e Alexandre Ferreira pelas disciplinas ministradas e pelo incentivo.

Ao meu pai e minha mãe devo a tranquilidade, o apoio e a coragem em prosseguir. Esse trabalho é para vocês. O fato de não medirem esforços para graduarem os três filhos é algo que encanta. Só o amor de pai e mãe pode explicar. A Daiana e o Renan são meus portos seguros. O Marcelo, a Pierina, o Alécio e a Debora pela amizade.

A Manu é primeiro meu amor, segundo meu encanto, depois meu impulso (no melhor dos mundos possíveis e ordenados em instantes de natureza).

O Prof. Thiago Leite foi meu primeiro mestre. Agora é meu amigo. A ele devo grande parte dos rumos da minha formação. Também pela leitura do trabalho, pelos comentários e por ajudar a reestruturar esse texto.

Ao Prof. Luis Alberto De Boni e a prof. Joice Beatriz da Costa pela amizade, pelo incentivo, pelo acesso a biblioteca, pela leitura e correção do texto. Em breve devemos fazer o costelão.

À Prof. Nelci Gonçalves por ser a iniciadora de uma cadeia causal-histórica – (talvez até mesmo antes de Kripke formular sua teoria).

Aos professores da UFFS: Marcio, Jerzy (que corrigiu o abstract), Atilio (agora na UFSC), Celso, Eloi, Roani e Gustavo agradeço pela formação e incentivo constante.

Aos colegas e amigos que o mestrado me proporcionou, especialmente o Diógenes, o Maza, o Fábio, o Leandro, o Thiago, o Adriano, a Anita, a Clio e a Deborah. Os amigos da casa e do peito Antônio, Fernando, Douglas, Maurício, Tiago, Susiane, Taís e Thiago novamente, cuja amizade torna a vida mais leve, não esquecendo (ou lembrando) de Sísifo, é claro.

À Daniela Gonçalves, ao Erick Dantas, a Jane e ao Janilson pelo auxílio e informações sempre precisas na secretaria da pós.

A CAPES pela bolsa, fundamental para o desenvolvimento desse trabalho.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a noção de *scientia* – conhecimento científico – na terceira e na primeira questão da quarta parte da obra *Prólogo da Ordinatio* de João Duns Scotus. A pergunta que norteia o trabalho é a seguinte: como deve ser entendida a *scientia* nesse texto de Duns Scotus? A partir desse objetivo principal, surgirá ainda a necessidade de esclarecer outro problema através da fonte textual estabelecida, a saber: se a teologia é uma *scientia* em sentido estrito. A formulação da *scientia* em Duns Scotus baseia-se na definição de *episteme* de Aristóteles. Contudo, analisando detidamente a noção scotista de *scientia* e seus pressupostos alterações são vistas, expansões, sobretudo, em comparação à noção aristotélica de *episteme*. O trabalho procura, a partir disso, mapear a maneira pela qual é construída a *scientia* no prólogo da *Ordinatio* tomando como base a cientificidade da teologia.

Palavras-chave: *Scientia*. Certeza. Contingência. Primeiro objeto. João Duns Scotus. Filosofia Medieval.

ABSTRACT

This work aims to analyze the notion of *scientia* – scientific knowledge – in the third and first question of the fourth part the Prologue of John Duns Scotus' *Ordinatio*. The question that guides the work is this: how should *scientia* be understood in this text of Duns Scotus? From this main objective, there will also be a need to clarify another problem present in the text, namely, whether theology is a *scientia* in the strict sense. The formulation of *scientia* in Duns Scotus is based on Aristotle's definition of *episteme*. However, analyzing the notion of *scientia* and its background assumptions some differences can be noticed, mostly expansions, in comparison to the Aristotelian notion of *episteme*. Thus, this work seeks to map the way in which *scientia* is constructed in the prologue of the *Ordinatio*, taking as a basis the scientificity of theology.

Keywords: *Scientia*. Certain. Contingency. First object. John Duns Scotus. Medieval Philosophy.

ABREVIATURAS

Obras de João Duns Scotus:

Ord – *Ordinatio*

Lec – *Lectura*

Rep. – *Reportatio Parisiensis*

Obras de Aristóteles:

Met – *Metafísica*

AA – *Analíticos Anteriores*

AP – *Analíticos Posteriores*

EN – *Ética a Nicômaco*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1.1 O conceito aristotélico de <i>episteme</i>: causalidade e necessidade	11
1.2 Repercussões da recepção de Aristóteles no século XIII: as 219 teses condenadas em 1277 e o conceito de <i>scientia</i> scotista	14
CAPÍTULO I – SOBRE O OBJETO DA TEOLOGIA – MATRIZ CONCEITUAL	22
1.1 Estrutura e delimitação da terceira parte do Prólogo da <i>Ordinatio</i>	22
1.1.1 Colocação dos argumentos da primeira questão: “se a teologia trata de Deus como primeiro objeto”	24
1.1.2 Colocação dos argumentos da segunda questão: “se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial”	26
1.1.3 Colocação dos argumentos da terceira questão: “se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito”	28
1.2 Procedimentos para a solução da questão sobre o objeto da Teologia	29
1.2.1 <i>Scientia in se</i> e <i>scientia/doctrina in nobis</i>	29
1.2.2 <i>Primum Obiectum</i>	31
1.2.3 <i>Obiectum e subiectum</i> : um breve confronto	35
1.2.4 Verdades necessárias e verdades contingentes	41
1.3 Parada metodológica	42
CAPÍTULO II – SOBRE A TEOLOGIA NECESSÁRIA E CONTINGENTE	44
2.1 A teologia em si quanto às verdades necessárias	44
2.1.1 Primeiro objeto da teologia em si quanto as verdades necessárias.....	44
2.1.2 Se a teologia em si trata de Deus sob alguma razão especial	45
2.2 Primeiro objeto na nossa teologia necessária	50
2.3 SOBRE A TEOLOGIA CONTINGENTE	54
2.3.1 Primeiro sujeito na teologia contingente	54
2.4 Refutação dos argumentos que sustentam ser Cristo o primeiro sujeito	56
2.5 Parada metodológica	61
CAPÍTULO III – RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS	62
3.1. Respostas aos argumentos da primeira questão	62
3.2 Respostas aos argumentos da segunda questão	66
3.3 Entre a teologia e a metafísica?	68
3.4 Respostas e solução da terceira questão	70

3.5 Parada metodológica	76
CAPÍTULO IV – SCIENTIA	78
4.1 Estrutura e delimitação da quarta parte do prólogo	78
4.1.2 Colocação da primeira questão	78
4.2 Scientia	79
4.3 Teologia como scientia no prólogo da Ordinatio	82
4.3.1 A teologia em si	82
4.3.2 A teologia dos bem-aventurados	83
4.3.3 A teologia das verdades contingentes	86
4.3.4 A teologia como sabedoria	90
4.4 Scientia e episteme	91
4.5 Parada metodológica	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	98

INTRODUÇÃO

1.1 O conceito aristotélico de *episteme*: causalidade e necessidade

O entendimento da *scientia* – tradução latina para o termo grego *episteme* – em João Duns Scotus, passa pela recepção dos *Analíticos Posteriores* de Aristóteles no século XIII. Nessa obra, Aristóteles defende a necessidade e a causalidade como traços característicos da *episteme* (conhecimento científico). A definição de conhecimento científico é apresentada no livro I dos *AP* nos seguintes termos:

Julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (e não do modo sofisticado, por concomitância), quando julgamos reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo (*AP*, I, 2, 71b 9-12).

Dadas estas condições, Aristóteles entende a *episteme* apenas sobre aquilo de que se pode conhecer a causa, saber que causa origina o fato, e a necessidade, aquilo que não pode ser de outra maneira¹. O conhecimento científico estrutura-se a partir da demonstração, que é o silogismo que leva ao saber. A ciência demonstrativa deve começar por “[...] itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam causas delas” (*AP*, I, 2 71b 20-1). As premissas devem ser verdadeiras, porque “não é possível conhecer cientificamente aquilo que não é o caso”. Primeiros e imediatos já que caso assim não o fossem, necessitariam “demonstração deles”, o que levaria a um regresso infinito. As causas mais conhecidas que a conclusão, porque só se conhece algo quando se conhece sua causa, que é o princípio explicativo do efeito, e anteriores a ela justamente porque é o conhecimento da causa que fundamenta e justifica o conhecimento do efeito. Esses seis requisitos² apontam para o fato de que não basta saber o que é, mas também é preciso saber o porquê desse estado de coisas (BERTI, 1998, p. 4). Dadas as condições de causalidade e necessidade, faz-se necessário breve análise sobre a noção de causa e sobre a noção de necessário.

A noção de causa é desenvolvida de modo mais detalhado no capítulo 3 do livro II da *Física*³. Ali, Aristóteles apresenta a matéria, a forma, o que moveu e o fim como sentidos

¹ Angioni (2007, p. 2) nota que, além desses dois traços primordiais, apontado, por exemplo, por Pereira (2001), uma terceira característica pode ser notada, a saber: “o conhecimento científico opõe-se a certo modo sofisticado de conhecer os mesmos objetos de que se pode ter ciência, mas tampouco é claro em que consiste esse modo sofisticado. Aristóteles parece descrevê-lo pela expressão *kata symbebekos (per accidens)*, mas tampouco é claro qual é a característica que essa expressão atribui ao conhecimento sofisticado”.

² Para um detalhado estudo sobre esses seis requisitos [1) premissas verdadeiras, 2) primeiras, 3) imediatas, 4) mais conhecidas do que a conclusão, 5) anteriores a esta, e 6) da qual elas são as causas] da demonstração científica cf. Angioni (2012).

³ A noção de causa também é desenvolvida em parte do livro I da *Met*, e no capítulo 2 do livro V da mesma obra. As noções, *grosso modo*, preservam as mesmas apresentações da *Física*. Em *Met* I, 983a27-32: “Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. [...] Num segundo sentido, dizemos que causa é a matéria

básicos de causa⁴. “Causa” é dita num primeiro sentido como “o item imanente de que algo provém”, o que ficou conhecido na tradição como causa material. O segundo sentido é a “forma e o modelo”, e que, segundo Angioni (2009, p. 259), Aristóteles elucida através da expressão “aquilo que o ser é” significando assim, o “[...] conjunto de propriedades necessárias e suficientes para caracterizar o que algo é em sua essência”. Do terceiro sentido, a causa eficiente, é dito “aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso”, e é entendido como aquilo que produz alguma coisa. O último sentido é o de causa “como fim, ou seja, aquilo em *vista de quê*”.

Concernente à noção de necessário, cinco são os significados apresentados em *Met V*, 5, a saber⁵: 1) “aquilo sem cujo concurso não é possível viver”; 2) “aquilo sem o que o bem não pode existir nem se produzir”; 3) “o que obriga e a obrigação”; 4) “o que não pode ser diferente do que é” e; 5) “a demonstração” (*Met*, V, 5,1015a20-1015b10). Destes sentidos, o quarto é dito o principal e do qual os outros derivam, já que ‘necessário’ em sentido primordial remete ao simples (*Met*, V, 5, 1015b 10-13) porque “estes são omnitemporais e sem movimento e, portanto, não podem ser de outra maneira” (LEITE, 2013, p. 20). Dado esse caráter de imutabilidade, estariam excluídos do conhecimento científico os entes contingentes, não necessários, restando aos entes eternos e imóveis, que não podem ser de outra maneira, ocuparem o *status* de objeto da *episteme*.

Sendo assim, parece haver uma ruptura entre duas esferas do real: a da contingência e a da eternidade necessária (PEREIRA, 2001, p. 40). Já que o objeto da ciência deve ser aquilo que não pode ser de outra maneira, este deve referir-se ao que é eterno, imóvel, ou seja, a essa esfera do real deve opor-se à esfera das coisas contingentes, das coisas que podem ser de outra maneira. Porém, dessa esfera, afirma Aristóteles, que não há como haver *episteme*, porque, em tendo matéria, ora são ora não são: “das substâncias sensíveis particulares não existe nem definição nem demonstração, enquanto têm matéria, cuja natureza implica possibilidade de ser

e o substrato; num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem [...]”. Em *Met V*, 2 1013 a 25-33: “Causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas. [...] Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo [...]. Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou repouso [...]. Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa [...]”.

⁴ Além desses quatro sentidos primordiais, causa pode ser dita de acidentes. Para tal cf. *Met V*, 2.

⁵ Alguns comentadores identificam apenas três sentidos para necessário, como Pereira (2001). A tradução de Reale (2005) aponta para quatro sentidos, porém subdivide o primeiro em dois. Um dos motivos para identificar apenas três sentidos para necessário pode ser o fato de que os três primeiros sentidos são relacionais, e, por isso, são tomados no mesmo grupo dentro de *Met V*, 5. O fato de considerar apenas três sentidos leva em conta, ainda, a passagem de *Met XII*, 7, 1072b, 12-13, na qual Aristóteles afirma que o “[...] necessário tem os seguintes significados: (a) o que se faz sob constrição contra a inclinação, (b) aquilo sem o quê não existe o bem, e, enfim, (c) o que não pode absolutamente ser diferente do que é”. Contudo, o sentido primordial de necessário está presente em ambas as interpretações. Sigo Leite (2013) para os cinco sentidos de necessário.

e de não-ser” (*Met*, Z, 15, 1039b 29-31). Ademais nos *AP*, I, 8, 75b 24-25: “não há demonstração nem conhecimento científico, sem mais, a respeito das coisas corruptíveis, mas apenas como que por concomitância, porque o conhecimento científico é a respeito disso não universalmente, mas sim *em algum momento e de algum modo*”. O que, em última análise impossibilita as coisas não-necessárias, contingentes, de ocuparem o *status* de objeto da *episteme* é o fato de quando elas estarem fora do campo de percepção não sabermos se ainda são ou se já não são mais. Na *EN*, VI, 3, 1139 b 20-25, Aristóteles corrobora que

Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois, todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingênicas e imprecíveis⁶.

Desse modo, do contingente, na medida em que, quando fora do nosso campo de percepção, ora é ora não é, resta à opinião apreendê-lo. Com efeito, Aristóteles entende ‘contingente’ de duas maneiras, como mostra em *AA*, I, 13: o que sucede ordinariamente, ou seja, o que ocorre na maior parte das vezes, mas que carece de necessidade (PEREIRA, 2001, p. 183), e o contingente indefinido, indeterminado “que pode ser assim ou assado”. A essas duas maneiras de compreender o contingente, soma-se a propriedade de que “o contingente é o não-necessário, e o não-necessário é o contingente, e todas as premissas acerca do contingente se convertem reciprocamente” (*AA*, I, 13). Dado que do contingente não há como extrair o caráter necessário, dele não há como haver *episteme*.

A opinião apreende o contingente, já que ela pode se referir tanto ao verdadeiro como ao falso, e, desse modo, ao que pode ser de outro modo.

[...] concorda-se com aquilo que manifestamente é o caso, pois a opinião não é firme, tal como a natureza do seu assunto. Além disso, ninguém julga opinar, mas sim conhecer cientificamente, quando julga que é impossível ser de outro modo; mas, quando julga que é o caso assim, embora nada impeça que seja também de outro modo, então julga opinar, de modo que, a respeito de coisas deste tipo, há opinião, mas, a respeito do que é necessário, há conhecimento científico (*AP*, I, 33, 89a 4-10).

Contudo, na *EN*, III, 2, 1111b 31-3, Aristóteles afirma que a opinião se relaciona “com toda a sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder”. Tal afirmação não vai de encontro ao exposto na passagem acima citada, a saber: a opinião refere-se à coisa da qual somente possuímos certeza de ser enquanto ela estiver no

⁶ A tradução de Angioni (2011, p. 288) é: “Todos nós julgamos que aquilo de que temos ciência não pode ser de outro modo. Por outro lado, passa-nos despercebido se as coisas que podem ser de outro modo são o caso ou não, quando não as estamos considerando. Assim, o objeto de ciência é por necessidade e, portanto, é eterno, pois todas as coisas que são por necessidade, sem mais, são eternas, e as coisas eternas não são suscetíveis de geração e corrupção”.

nosso campo de observação, i.e., da coisa que pode ser de outra maneira? A solução encontra-se no modo como se apreendem as definições. Se apreendemos verdades necessárias, que não podem ser diferentes do que são, de modo que “as definições por cujo termo médio as demonstrações se efetuam” teremos, então, conhecimento científico delas. Mas, caso apreendam-se esses “predicados como inerentes ao seu sujeito, mas não em virtude da sua definição e da essência dos sujeitos, teremos opinião, e não ciência” (AP, I, 33 89a 16-20)⁷. Pode haver, então, duas alternativas para analisar se o objeto do conhecimento científico e da opinião são o mesmo: no caso de o objeto ser necessário “[...] essa necessidade pode ser ignorada e apresentar-se a mim como contingência” (AUBENQUE, 2012, p. 302), e assim, o objeto do conhecimento científico e da opinião seriam o mesmo. No caso de o objeto ser ele mesmo contingente “[...] a ciência pensaria esse objeto como necessário e o suprimiria enquanto contingente. Logo, pode haver uma opinião do necessário, mas não uma ciência do contingente” (AUBENQUE, 2012, p. 303). A ciência estaria, assim, oposta à opinião, já que a opinião, mesmo podendo ser verdadeira, “[...] não está ligada aos princípios que lhe fundamentam a necessidade” (STRIN, 2011, p. 27). Dadas essas características, evidencia-se que a causalidade e a necessidade constituem os traços primordiais da *episteme*.

1.2 Repercussões da recepção de Aristóteles no século XIII: as 219 teses condenadas em 1277 e o conceito de *scientia* scotista

A criação das universidades, das ordens mendicantes, a reintrodução da filosofia aristotélica no arcabouço conceitual da época, e o contato com a filosofia judaico-árabe, podem ser considerados os fatores que contribuiriam para uma nova orientação filosófica a partir, especialmente, do século XIII⁸. A recepção de Aristóteles no ocidente medieval latino se deu em pelo menos três fases, que, em certa medida, correspondem às restrições e condenações a sua leitura. Em 1210, a autoridade eclesiástica, pela primeira vez, se manifestou proibindo a leitura dos livros de Filosofia Natural de Aristóteles e seus comentários (DE BONI, 2010, p. 60-70). Já em 1231, não se impedia a leitura de Aristóteles, mas se permitia somente a leitura

⁷ Sigo nesta passagem a tradução de Pinharanda Gomes. A passagem parece ser de difícil tradução. Angioni (2004, p. 72) traduz do seguinte modo: “Ou, pelo contrário, se aquilo que não pode ser de outro modo for assumido por alguém tal como apreende as definições através das quais procedem as demonstrações, não terá opinião, mas terá ciência? No entanto se assumir que são verdadeiros, mas que são atribuídos às coisas não devido à essência e à forma, terá opinião e não terá ciência verdadeiramente? E se opinar através dos imediatos, terá opinião tanto a respeito do *que* como do *por que*?” (AP, I, 33, 89a 16-20).

⁸ Cf. Jeaneau (1986, p. 65). A literatura a respeito do tema é ampla cf. por exemplo De Libera (2011, p. 344-385). Marone (2008, p. 48-57). De Boni (2010).

após serem examinados e retiradas as suspeitas de “erros” de Aristóteles⁹. A partir dessa data, os comentários de Averróis e as obras de Aristóteles difundiram-se cada vez mais. Em 1270 o bispo de Paris, Estêvão Tempier, condena 13 ‘erros’ contra a fé. Destaque-se aqui o terceiro: “que a vontade do homem quer ou elege necessariamente;” o décimo: “que Deus não conhece as coisas singulares;” e o décimo primeiro: “que Deus não conhece outras coisas além de si mesmo” (*Chartularium* I, p. 486-7, n. 432 apud DE BONI, 2010, p. 68). Mesmo após a condenação desses 13 ‘erros’, ao que parece, nas universidades nada mudou; continuava-se a estudar e comentar os textos de Aristóteles. Diante disso, e da suposta ameaça à fé cristã que os textos de Aristóteles e seus comentários estavam tomando, em 7 de março de 1277, o mesmo bispo Tempier condenava 219 teses contrárias à fé cristã, e “quem as professasse, defendesse e ouvisse estaria sobre pena de excomunhão”¹⁰. Essas condenações impactaram mais diretamente os rumos que viriam a tomar a filosofia (e a teologia) no decorrer dos séculos XIII e XIV.

Basta enumerar algumas teses para termos o teor da condenação: a tese 2 afirmava que “os sábios do mundo eram somente os filósofos”, a 5 que “o homem não deve contentar-se com a autoridade quando quer ter certeza em alguma questão”, a tese 7 “excetuando as disciplinas filosóficas, todas as demais ciências não são necessárias, a não ser pelo costume dos homens”, a tese 9 “nesta vida mortal podemos conhecer a Deus por sua essência”, a tese 14 condenava quem defendia que “Deus não pode conhecer imediatamente os seres contingentes, a não ser por uma causa particular e próxima”. A tese 189 afirmava que “a criação não é possível, embora pela fé deva-se sustentar o contrário” (apud DE BONI, 2005). De fato, defender que o mundo é eterno, que a primeira causa não conhece nem age no mundo, que tudo o que acontece no mundo acontece de modo necessário, vai contra a fé cristã, que afirma que o mundo foi criado por Deus a partir do nada, que Deus conhece e age neste mundo, que o ser humano é responsável por seus atos e, portanto, age de modo livre, nem tudo ocorrendo de maneira necessária (RIBAS CEZAR, 2014, p. 11-12).

Muito dos temas desenvolvidos nas obras filosóficas e teológicas de João Duns Scotus

⁹ “Tratava-se, pois, de uma guinada histórica: pela primeira vez a Igreja, através de sua mais alta autoridade, admitia que os *libri naturales* também poderiam ser usado em proveito da fé cristã; falava em suspeita de erros, e não propriamente em erros; e implicitamente aceitava que Aristóteles se instalara, em definitivo nas universidades ocidentais” (DE BONI, 2010, p. 64).

¹⁰ Wippel (2002, p. 65-73) e Marenbon (2007, p. 266-270) oferecem um panorama introdutório sobre as condenações de 1270 e 1277. Marenbon enfoca em que medida as teses condenadas atingiam a filosofia de Tomás de Aquino. Ribas Cezar (2014, p. 7-13) oferece uma boa contextualização dessas teses e dos efeitos que tiveram na filosofia de Duns Scotus. Abordagens apuradas sobre as 219 teses são as de HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain, Paris: Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977; BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi*. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico. Bergamo: Lubrina, 1990; PICHÉ, D. *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: Vrin, 1999. Luis Alberto de Boni prepara uma edição com tradução e comentários as 219 teses, a ser publicada pela Universidade do Porto.

(1265/6-1308)¹¹, tem como pano de fundo o debate com as 219 teses¹². Embora essas teses buscassem dirimir a possível ameaça a fé cristã, um fato era irremediável: a recepção dos escritos lógicos de Aristóteles – especificadamente os *AP* – não podiam ser ignorados¹³. Assim, caso se pretende-se justificar algo como um conhecimento científico, a maneira preferencial, seria levando em consideração as cláusulas aristotélicas. E o mais urgente era justificar e estabelecer se a teologia era uma ciência aos moldes aristotélicos¹⁴. As premissas dadas pelo Estagirita para se obter conhecimento científico obrigaram Scotus a debater, como o fizeram antes dele, por exemplo, Alexandre de Hales e Tomás de Aquino¹⁵, a respeito da maneira pela qual é possível defender o caráter científico da teologia, reformulando, ao menos em parte, a noção de conhecimento científico, *scientia*, como se pretende expor¹⁶.

Para o estudo da noção de *scientia* o presente trabalho toma como base textual a terceira e a primeira questão da quarta parte do *Prólogo* da *Ordinatio* de Duns Scotus¹⁷. Por que tal

¹¹ João Duns Scotus nasceu na Escócia entre os anos 1265/6. Provavelmente entra na ordem dos franciscanos em 1280, realizando entre 1281-87 os estudos em filosofia e entre 1288-93 os estudos em teologia. Entre os anos de 1293-1308 lecionou em Oxford, (Cambridge provavelmente), Paris e Colônia, vindo a falecer em 8 de novembro de 1308. A frase no sarcófago de Scotus, na Igreja dos Minoritas, em Colônia onde está sepultado seu corpo, pode ser um bom resumo de sua vida: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet* [Escócia me gerou, Inglaterra me recebeu, Gália me ensinou, Colônia me tem]. Para detalhes sobre a vida de Scotus cf. Cesar Ribas (2014, p. 12-13). Honnefelder (2010, p. 25-29). Williams (2003, p. 17-25) e De Boni (2008, p. 7-17).

¹² Cf. Ribas Cesar (2014, p. 10-13). “É bastante enfatizado, na literatura secundária, que a primeira parte do *Prólogo* remete, como contexto teórico, às controvérsias existentes entre a Faculdade de Artes e a Faculdade de Teologia, na Universidade de Paris, e à orientação teológica trazida pela consequente condenação de 219 teses de cunho aristotélico-averroístico, a 07 de março de 1277, pelo bispo Estevão de Tempier” (PICH, 2003, p. 18).

¹³ Marone (2008, p. 53) aponta que “do lado formal, a história tem a ver com um novo paradigma de conhecimento. Mais cruciais aqui foram o desempacotamento e a adoção ostensiva das prescrições de Aristóteles para o conhecimento do tipo mais superior: ‘*epistêmè*’ em grego, ‘*scientia*’ em latim”. A primeira tradução dos *Analíticos Posteriores* no ocidente medieval latino foi realizado por Tiago de Veneza no ano de 1125-50. Interessante notar que João de Salesbury indica por volta de 1160 que esse tratado era “crucial para a compreensão da ‘arte da demonstração, que é a mais exigente de todas as formas de raciocínio” (MARONE, 2008, p. 53), e que naquela época poucas mentes poderiam fazer progresso através dele. O primeiro comentário deste tratado foi realizado por Roberto Grosseteste, no segundo quarto do século XIII.

¹⁴ Como nota Vignaux (1994, p. 146) “[...] vista do nosso tempo, a Idade Média parece uma época de ingenuidade dogmática; o filósofo moderno procura em vão a crítica; daí, tantos estudos sobre as ‘teorias do conhecimento’. Esqueceu-se muitas vezes que, de época para época, a atenção dos homens não se centra nos mesmos objetos. O final do século XVIII reflectirá sobre as condições de possibilidade de uma ciência matemática da natureza. No início do século XIV, a reflexão tem outro rumo: em que condições será possível uma teologia? Dever-se-ia então procurar nas especulações sobre a ciência de Deus o aspecto reflexivo do pensamento medieval. É o que acontece em Duns Scotus, no prólogo do seu *Opus Oxoniense* ou, segundo o termo adoptado pela edição crítica, da sua *Ordinatio*, um dos mais belos textos especulativos do Ocidente”.

¹⁵ Cf. O’Connor (1968, p. 3-4). De Boni (1997, p. 344-5) afirma que Scotus percebeu bem que o “[...] trabalho teológico teria, naquele momento, que passar necessariamente pela prova de fogo da filosofia peripatética. A *Metafísica*, a *Física*, a *Ética*, o *De anima*, os *Analíticos Posteriores* haviam não apenas modificado, de modo irreversível, o saber ocidental, haviam também criado uma nova situação, na qual a Teologia, se os ignorasse, passava a correr o perigo de transformar-se em um discurso vazio”.

¹⁶ Honnefelder (2010, p. 45) aponta que embora Scotus remeta à teoria do conhecimento e da ciência de seu tempo, sobretudo às de proveniência aristotélica, “[...] ele não as segue simplesmente, mas as discute criticamente, corrige-as onde lhe parece necessário e expande-as onde o contexto teológico ou a matéria exige”.

¹⁷ O texto fonte latino é tomado da edição Vaticana disponível na internet <http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I/Prologus>. Esse texto foi traduzido para o português por Pich (2003), tradução que seguiremos.

texto? Esse texto, escrito por volta de 1300, embora seja uma ‘introdução’ a obra propriamente dita¹⁸, pode ser encarado como um tratado em si, já que ali são apresentadas as principais questões metodológicas que Scotus adota para resolver os problemas propostos¹⁹. Ainda, caso se queira um entendimento satisfatório da *scientia*, a maneira preferencial é buscar as fontes textuais onde tal questão é posta na pergunta pela cientificidade da teologia²⁰. Na terceira parte do prólogo da *Ordinatio* é apresentado a matriz conceitual pela qual Scotus constroi a *scientia*. Só após um estudo cuidadoso dos aspectos envolvidos nessa etapa se pode entender as cláusulas do conhecimento científico apresentadas na quarta parte do prólogo.

Na alta Idade Média para estudar teologia era preciso antes estudar na Faculdade de Artes, onde se ensinava o *trivium* e o *quadrivium*²¹. Depois disso, para obter o grau de teólogo era preciso comentar as Sentenças de Pedro Lombardo (1095-1160). Foi Alexandre de Hales, em 1220, procurando dar sistematicidade aos comentários da Sagrada Escritura, quem introduziu os *Quatro Livros das Sentenças* de Pedro Lombardo como um ‘manual’ aos cursos de teologia. Dos comentários de Scotus desse manual, chegaram até nós três versões: a *Lectura*, a *Ordinatio* e a *Reportatio*. A *Lectura* era o texto elaborado para apresentar em aula; a *Ordinatio* era o texto revisado pelo autor (baseado na *Lectura*) para entregar aos livreiros a fim de ser publicado, era por assim dizer, a visão definitiva do autor; a *Reportatio* eram notas de aulas tomadas pelos alunos²². O Prólogo da *Ord*, em comparação às introduções aos *Quatro Livros das Sentenças* de Boaventura, Alberto Magno e Tomás de Aquino, por exemplo, é relativamente longo e pode ser considerado um verdadeiro ‘discurso sobre o método’²³.

¹⁸ A *Ordinatio* também é chamada/conhecida de *Opus Oxoniense*. Provavelmente Scotus entre 1300-1301 revisou e ‘ordenou’ as partes do prólogo da *Ordinatio*, cf. Pich (2003, p. 19) e De Boni (2008, p. 17).

¹⁹ Cf. Ghisalberti (1995, p. 275): “[...] nel caso del Prologo alla *Ordinatio*, il compito di Duns Scotto è quello di introdurre adeguatamente a un trattato dottrinale di teologia. In esso l’autore intende stabilire quale è l’oggetto del sapere teologico, quale la natura e il fine di questo ambito di conoscenze, quale lo strumento idoneo per svilupparle adeguatamente; il Prologo può dunque essere considerato come l’equivalente di un discorso sul metodo teologico”.

²⁰ Isso é corroborado considerando que em três relatos onde são apresentadas as cláusulas da noção de *scientia* a pergunta é posta, sempre, tendo como pano de fundo a pergunta pela cientificidade da teologia: na *Lec*, prol. n. 107, pergunta-se “an teologia sit scientia”. Na *Ord*, prol. n. 208, pergunta-se “utrum teologia in se sit scientia”. Na *Rep. Par* pergunta-se: “Utrum Deus sub propria ratione deitatis possit esse per se subiectum alicuius scientiae?”. Cf. Marrone (2009, p. 384). Cf. Pich (2013, p. 34-5): “por certo, caso se queira entender o conceito de ciência e *as suas implicações* de acordo com Scotus, então a forma preferencial de fazer isso é a investigação dos textos em que a pergunta pelo conceito e pelas condições de conhecimento científico é aplicada à teologia”.

²¹ O *trivium* era composto pelas disciplinas de lógica, gramática e retórica. Já o *quadrivium* era composto pelas disciplinas de aritmética, música, geometria e astronomia.

²² Scotus chegou a revisar o primeiro livro da *Reportatio*, sendo por isso chamada de *Reportatio examinata*. Cf. Williams (2013, p. 30-31). De Boni (2008, p. 21). Além destas obras Scotus possui pelo menos mais quatro obras fundamentais (e de autenticidade comprovada): *Questões sobre a Metafísica*, *Questões sobre o De anima*, *Quaestiones quodlibetales* e *Tractatus de Primo Principio*. Cf. Ribas Cezar (2014, p. 105-106). Williams (2013, p. 25-34). De Boni (2008, p. 17-28). Honnefelder (2010, p. 29-32).

²³ Cf. Ghisalberti (1995, p. 275).

No prólogo da *Ord* aspectos metodológicos e conceituais importantes são apresentados e analisados com minúcia por Scotus. Uma das perguntas que poderia caracterizar o prólogo da *Ordinatio* é a seguinte: em que medida é possível a teologia como ciência? A fim de responder satisfatoriamente a isso, o prólogo encontra-se dividido em cinco partes com um total de oito questões: a primeira parte trata ‘sobre a necessidade da doutrina revelada’ e pergunta, em questão única, “se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina que seja inspirada de modo sobrenatural”; a segunda parte trata ‘sobre a suficiência da Sagrada Escritura’ e pergunta também em questão única, “se o conhecimento sobrenatural necessário ao peregrino é suficientemente transmitido na Escritura Sagrada”; a terceira parte – a ser analisada neste trabalho – trata ‘sobre o objeto da Teologia’ e pergunta, em três questões “se a teologia trata de Deus como primeiro objeto”, “se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial”, e por, fim, “se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito”; a quarta parte trata ‘sobre a teologia como ciência’, e pergunta em duas questões, “se a teologia em si é ciência” (questão que também será objeto de estudo neste trabalho) e, “se a teologia em si é subalternante ou subalternada”; por fim, a quinta parte trata ‘sobre a teologia na medida em que é ciência prática’ e está dividida em duas questões: a primeira pergunta “se a teologia é uma ciência prática ou teórica”; a segunda pergunta “se, a partir de uma ordem à práxis como a um fim, ela é chamada por si de ciência prática”²⁴.

A partir do exposto, cabe perguntar por que estudar a noção de *scientia*. Ao estudar tal noção, a partir da terceira e da primeira questão da quarta parte do prólogo da *Ordinatio*, tem-se a oportunidade de acompanhar temas como primeiro objeto e primeiro sujeito, ciência em si e ciência para nós, o lugar das verdades contingentes e necessárias na *scientia*, procurando extrair de um contexto de justificação teológica temas filosóficos. A partir do estudo da noção de *scientia* tem-se ainda a oportunidade de acompanhar os limites e alcances de nosso conhecimento, e por consequência a relação entre metafísica e teologia. Assim, a importância da noção de *scientia* não representa apenas a recepção da epistemologia aristotélica no final do

²⁴ Scotus num texto interpolado no início da primeira parte do prólogo da *Ord* apresenta as cinco questões, muito embora a quarta parte tem em vista a cientificidade e a subalternação da teologia e não se é prática: “acerca do prólogo do primeiro livro, são colocadas cinco questões. A primeira é sobre a necessidade desta doutrina: se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina que lhe é inspirada de modo sobrenatural. A segunda tem em vista o gênero da causa formal desta mesma, e é: se o conhecimento sobrenatural necessário ao peregrino foi suficientemente transmitido na Escritura sagrada. A terceira diz respeito ao gênero da causa material, e é: se a teologia trata de Deus como o primeiro sujeito. A quarta e a quinta dizem respeito ao gênero da causa final, e a quarta é: se a teologia é prática; a quinta: se a partir de um ordem à práxis como ao fim ela é chamada por si de ciência prática. Se é necessário ao homem, no presente estado, que alguma doutrina especial seja inspirada de modo sobrenatural, a qual, a saber, não fosse possível atingir pela luz natural do intelecto” (*Ord*, prolog. n. 1).

século XIII, “[...] acima e antes disso, ela é importante para a epistemologia *como tal* e como um capítulo central da própria filosofia *scotista*” (PICH, 2013, p. 43).

Em síntese o problema que guia este trabalho se estrutura a partir das quatro condições elencadas na quarta parte do Prólogo da *Ord* para algo ser considerado *scientia*:

[...] que seja um conhecimento certo, sem engano e dúvida; em segundo lugar, que trate de um conhecido necessário; em terceiro lugar, que seja causada por uma causa evidente ao intelecto; em quarto lugar, que seja aplicada ao conhecido por meio de um silogismo ou um discurso silogístico (*Ord*, prol. p 4, q. 1, n. 208)²⁵.

Tal formulação de *scientia* baseia-se na definição de ‘*scire*’ dada por Aristóteles como o próprio Scotus afirma em *Ord*, prol. n. 208: “estas ficam manifestas a partir da definição de ‘saber’ no livro I dos *Analíticos Posteriores*”²⁶. Não obstante, analisando detidamente a noção scotista de *scientia* e seus pressupostos, alterações são vistas (expansões, sobretudo) em comparação à noção aristotélica de *episteme*. Assim cabe esclarecer, a partir da base textual definida, o desenvolvimento dos aspectos envolvidos na noção de *scientia*, e por consequência averiguar de que maneira a teologia é ciência segundo Duns Scotus.

* * *

Para alcançar uma compreensão satisfatória da noção de *scientia* e suas implicações na terceira e na primeira questão da quarta parte do prólogo da *Ord* de João Duns Scotus, o presente trabalho encontra-se dividido em quatro capítulos. Procurando acompanhar os argumentos formulados por Scotus na apresentação das primeiras três questões da terceira parte do prólogo da *Ord*, o capítulo primeiro apresenta a matriz conceitual da noção de *scientia*, tendo como norte a pergunta pelo objeto da teologia. Assim, apresentam-se em 1.1 a estrutura e a delimitação da terceira parte do prólogo da *Ord*. Em 1.1.1 apresentam-se os argumentos a favor e contra para a primeira pergunta, a saber: ‘se a teologia trata de Deus como primeiro objeto’. Em 1.1.2 trata-se de acompanhar os argumentos da segunda questão ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’. Em 1.1.3 apresentam-se os argumentos da terceira questão, que pergunta ‘se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito’. Apresentados os argumentos com os quais Scotus terá de lidar, avança-se para os procedimentos realizados para responder sobre o objeto da teologia. Assim, segundo Scotus, primeiro é preciso distinguir entre uma *scientia in se* e *scientia/doctrina in nobis*, (seção 1.2.1 do presente trabalho). Depois, em 1.2.2, é preciso esclarecer a base do conhecimento científico que se desenvolve a partir do

²⁵ “[...] quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognito necessario; tertio, quod sit causata a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum” (*Ord*, I, prol. p 4, q. 1-2, n. 208). As citações da *Ord* serão referidas apenas por *Ord*, prol. n., sem indicar o livro, a parte e a questão.

²⁶ *Ord*, prol. n. 208: “Haec apparent ex definitione ‘scire’ I Posteriorum”.

primum obiectum. Feito isso, é preciso em 1.2.3, uma parada metodológica para esclarecer as nuances conceituais presentes nas noções de *primum obiectum* e *primum subiectum*. Com isso, em 1.2.4 pode-se esclarecer o lugar das verdades necessárias e contingentes na teologia, tornando claras as partes desta ciência, fechando assim os procedimentos para o desenvolvimento das soluções propostas por Scotus.

O capítulo II procura acompanhar algumas das resoluções propostas por Scotus a partir das delimitações conceituais realizadas antes. Assim, inicia-se, em 2.1.1, procurando averiguar qual é o primeiro objeto da teologia em si quanto às verdades necessárias. Após, em 2.1.2 deve-se responder se a teologia em si trata de Deus sob alguma razão especial. Realizado isso, é preciso saber qual é o primeiro objeto da nossa teologia, dando atenção para a constituição da noção ‘ente infinito’ (2.2). Restará saber qual é o primeiro sujeito na teologia contingente (2.3). Acompanha-se ainda em 2.4 a refutação dos argumentos de São Boaventura e Roberto Grosseteste que sustentam ser Cristo o primeiro sujeito da teologia.

O capítulo III traz à tona os argumentos de Scotus que procuram responder aos argumentos postos nas primeiras três questões da terceira parte do prólogo. Assim, começa-se acompanhando as respostas aos argumentos que sustentam ser outro o objeto da teologia e não Deus (seção 3.1). Depois é preciso avançar para as respostas da segunda questão refutando quem defendia que a teologia trata de Deus sob alguma razão especial (3.2). Nas respostas, especialmente a segunda questão, Scotus levanta a problemática do sujeito da metafísica, sendo preciso uma nota (seção 3.3), sobre qual é, então, o primeiro sujeito da metafísica e de que forma essa ciência considera Deus. Feito isso, pode-se, em 3.4, acompanhar o desenvolvimento das respostas à terceira questão que sustenta a teologia tratar de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito. Para isso Scotus divide a questão analisando separadamente o problema para a teologia divina, para a teologia dos bem-aventurados, para a nossa teologia e para a teologia tomada em conjunto.

O capítulo IV, enfim, analisa as condições da *scientia*. Inicia-se em 4.1, apresentando a estrutura e a delimitação da quarta parte do prólogo. Após, em 4.1.2, apresenta-se a colocação dos argumentos da primeira questão. Feito isso, é preciso analisar a constituição da *scientia*, a partir das quatro condições estruturantes: certeza, necessidade, evidência e discurso silogístico (seção 4.3). Estabelecido as condições para o conhecimento científico em sentido estrito passa-se a análise da teologia como *scientia* no prólogo da *Ord* (seção 4.3). Inicia-se com a teologia em si (seção 4.3.1). Scotus afirma que essa teologia é ciência quanto as três primeiras condições, mas, quanto a última, na medida em que implica potencialidade ao intelecto divino, não é ciência. Em 4.3.2, analisa-se se a teologia dos bem-aventurados é ciência. Scotus afirma que

essa teologia é ciência quanto as quatro condições. Já em 4.3.3, acompanha-se a dificuldade em estabelecer se a teologia das verdades contingentes é ciência. Scotus é obrigado a modificar, em certo sentido, a noção de necessidade, e dar maior importância às noções de certeza e evidência. A partir das considerações feitas nessa seção Scotus indica que a teologia das verdades contingentes pode melhor ser designada como sabedoria (seção 4.3.4). Por fim, é preciso um comparativo entre *scientia* e *episteme* (4.4) para estabelecer as semelhanças e diferenças entre as noções de Scotus e Aristóteles. Veremos que não há uma recusa completa da *episteme* por parte de Scotus, mas, antes de tudo há a identificação de dois discursos científicos, um presente nos *AP* e outro na *EN*, com expansões e reformulações sutis.

Nas considerações finais, visa-se retomar alguns dos aspectos tratados no decorrer do texto. Trata-se em especial de retomar aspectos que justificam a teologia como ciência e, em forma de confronto com a noção de *episteme* aristotélica, busca-se indicar se de fato a *scientia* pode abarcar o contingente.

CAPÍTULO I

1.1 Estrutura e delimitação da terceira parte do Prólogo da *Ordinatio*

Na terceira e quarta parte do Prólogo da *Ord* Scotus trata, em especial, do ‘conhecimento científico’, *scientia*. Estas partes, de um ponto de vista metodológico, mostram-se interconectadas²⁷, uma vez que as cláusulas da noção de *scientia* pressupõem o entendimento e esclarecimento da pergunta pelo objeto da teologia, que envolve distinções entre, por exemplo, ‘primeiro objeto’ e ‘primeiro sujeito’, ‘ciência em si’ e ‘ciência para nós’. A maneira preferencial de esclarecer a noção de *scientia*, bem como seus alcances e limites, em comparação com a noção de *episteme* aristotélica, é buscar as fontes textuais onde tal noção é posta na pergunta pela cientificidade da teologia. Consoante a isso, dessas partes, para fins de delimitação e com vistas ao objetivo traçado – isto é, estudar a *scientia* scotista, e em decorrência disso, esclarecer em que medida a teologia é ciência –, apenas a terceira parte e a primeira questão da quarta parte do *Prólogo* da *Ord* caem no escopo do presente estudo.

A terceira parte do Prólogo da *Ordinatio* contém a seguinte estrutura:

III – Terceira parte do Prólogo – sobre o objeto da teologia: n. 124-207

3.1 – Apresentação da primeira questão – se a teologia trata de Deus como primeiro objeto e os argumentos contra e a favor: n. 124-132

3.2 – Apresentação da segunda questão – se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial – e os argumentos a favor e contra: n. 133-138

3.3 – Apresentação da terceira questão – se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito – e os argumentos a favor e contra: n. 139-140

3.4 – Esclarecimentos prévios: n. 141-150

3.4.1 – Procedimentos para a solução da questão sobre o objeto da teologia: n. 141a

3.4.2 – O primeiro procedimento, a saber, a distinção entre teologia em si e teologia em nós: n. 141b

3.4.3 – O segundo procedimento, a saber, a determinação das partes da teologia: n. 150

3.5 – Sobre a teologia necessária: n. 151-168

3.5.1 – Quanto à primeira questão, em se falando sobre a teologia em si: n. 151-157

3.5.2 – Quanto à segunda questão, em se falando sobre a teologia em si: n. 158-167

3.5.3 – Quanto à primeira questão, em se falando sobre a nossa teologia: n. 168

²⁷ Interconectadas, porque como veremos adiante, se “aquele hábito que é chamado de ciência é a forma inteligível do primeiro objeto” (*Ord*, prol. n. 145), perguntar se um hábito é científico, pressupõe em que medida o primeiro objeto pode ser conhecido. Cf. Ghisalberti (1995, p. 284).

- 3.6 – Sobre a teologia contingente: n. 169-171
- 3.6.1 – Condições de determinação do primeiro sujeito da teologia contingente: n. 169
- 3.6.2 – O primeiro sujeito da teologia contingente: n. 170
- 3.6.3 – O primeiro sujeito da nossa teologia contingente: n. 171
- 3.7 – Sobre Cristo como o primeiro objeto: n. 172-182
- 3.8 – Resposta aos argumentos principais da primeira questão: n. 183-191
- 3.9 – Resposta aos argumentos principais da segunda questão: n. 192-195
- 3.10 – Resposta à terceira questão: n. 196-207
- 3.10.1 – Sobre a opinião de que a teologia não trata de todos os conhecíveis: n. 196-199
- 3.10.2 – Resposta de Scotus: n. 200-206
- 3.10.2.1 – Se a teologia divina trata de todos os conhecíveis: n. 200-201
- 3.10.2.2 – Se a teologia dos bem-aventurados trata de todos os conhecíveis: n. 202-203
- 3.10.2.3 – Se a nossa teologia trata de todos os conhecíveis: n. 204-205
- 3.10.2.4 – Se a teologia tomada em conjunto trata de todos os conhecíveis: n. 206
- 3.11 – Resposta aos argumentos principais da terceira questão: n. 207

A estrutura da terceira parte do prólogo revela a série de divisões que Scotus realiza para melhor conduzir sua argumentação, nem sempre fácil de acompanhar. Convém, no que segue, deter-se nos argumentos apresentados por Scotus na terceira parte do *Prólogo* para compreender as bases do ‘conhecimento científico’. Apresenta-se primeiramente o quadro geral das três questões postas por Scotus no prólogo da *Ord*, isto é, “se a teologia trata de Deus como primeiro objeto”, “se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial” e “se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito”. Após, centra-se propriamente nos procedimentos que Scotus realiza para responder ‘sobre o objeto da teologia’. Pretende-se evidenciar qual o problema e por consequência a pergunta que Scotus está à responder. Para isso é preciso tratar de três temas que fundamentam a terceira parte do prólogo da *Ord*: a distinção entre teologia em si e em nós; a definição de primeiro objeto; e, por fim, sobre as partes da teologia, esclarecendo o lugar que as verdades necessárias e contingentes ocupam nesta ciência. É preciso ainda uma nota sobre as noções de sujeito e objeto. Com tal relato será possível avançar para as soluções de Scotus sobre a teologia necessária e contingente e por consequência compreender as bases da *scientia*, posta na quarta parte do prólogo da *Ord*.

1.1.1 Colocação dos argumentos da primeira questão: “se a teologia trata de Deus como primeiro objeto”

A questão 1 da terceira parte do prólogo da *Ord* pergunta “se a teologia trata de Deus como primeiro objeto”²⁸. Primeiramente Scotus apresenta argumentos que sustentam que este não é o caso. Tais argumentos são expostos por duas vias: a primeira “considera que outro é o sujeito²⁹ da teologia” e não Deus; a segunda “consiste em mostrar que Deus não é o primeiro sujeito da teologia”³⁰. Para a primeira via quatro argumentos são elencados. O primeiro é de Agostinho, que no capítulo I [*sic*] do Livro I *Sobre a doutrina cristã*³¹, considera que “toda Escritura trata de coisas ou sinais”, portanto, coisas ou sinais são o sujeito da teologia³². Essa obra, composta por um prólogo e quatro livros, que Agostinho começou a escrever em 397, (o livro IV foi concluído em torno de 426), é considerada ‘um manual de formação cultural cristã’³³, na qual apresentam-se ‘normas’ para a interpretação das Escrituras³⁴. Agostinho, rigorosamente falando, não considera que coisas ou sinais são sujeito da teologia. Ele afirma que “toda doutrina reduz-se ao ensino das coisas e dos sinais” (AGOSTINHO, 2002, p. 42).

O segundo argumento da primeira questão diz que a Escritura possui quatro sentidos: anagógico, tropológico, alegórico e histórico ou literal. A cada um desses sentidos corresponderia um primeiro sujeito, havendo, portanto, quatro sujeitos³⁵. O método de interpretação das Escrituras é fruto de um longo debate³⁶. De modo geral, o método que predominou durante o período medieval foi o alegórico, muito embora o método histórico-literário, tenha sido predominante na interpretação bíblica de Tomás de Aquino. Apesar de (ainda?) não ter chegado até nós nenhum comentário bíblico de Scotus, ele considera, como

²⁸ *Ord*, prol. n. 124: “utrum theologia sit de Deo ut de primo obiecto”.

²⁹ Como pode-se observar, Scotus pergunta pelo objeto da teologia, mas a discussão abre-se com a pergunta pelo sujeito da teologia. Essa ‘oscilação’ entre as noções será tratada a frente.

³⁰ *Ord*, prol. n. 124: “Prima est quod aliud sit subiectum theologiae, igitur non istud”; n. 129: “Secunda via ad propositum est ostendere quod Deus non sit eius primum subiectum”.

³¹ Scotus cita o capítulo I, mas na verdade o texto de Agostinho encontra-se no capítulo 2 da obra *Sobre a doutrina cristã*: “Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur”.

³² *Ord*, prol. n. 125: “Primo sic, per Augustinum De doctrina christiana libro I cap. 1: ((Omnis Scriptura est de rebus vel de signis)); igitur res vel signa sunt subiectum”.

³³ Cf. Agostinho (2002, p. 13).

³⁴ O objetivo da obra é exposto por Agostinho no primeiro parágrafo do livro I: “Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt”. “Há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido”.

³⁵ *Ord*, prol. n. 126: “Item, Scriptura habet quattuor sensus: anagogicum, tropologicum, allegoricum et historicum vel litteralem; cuilibet autem sensui correspondet aliquod subiectum primum, sicut alii scientiae tantum habenti unum solum correspondet subiectum secundum illum sensum; igitur hic sunt quattuor subiecta”.

³⁶ Cf. Pich (2003, p. 316-317).

veremos, que a Escritura, embora possa ter esses sentidos, ela os tem todos como sentido literal (*Ord*, prol. n. 184)³⁷.

O terceiro argumento considera que o homem é sujeito da teologia. Tal argumento repousa na autoridade de Eustrácio ao comentar o livro I da *EN* de Aristóteles. Segundo ele “a ciência moral trata do homem quanto à alma, a medicinal trata do homem quanto ao corpo”. Disso segue-se que “toda ciência prática tem por primeiro objeto aquele para o qual o fim da ciência prática é adquirida, e não o próprio fim; mas o fim desta ciência é adquirido para o homem, não para Deus”. Logo, o sujeito da teologia seria o homem, e não Deus³⁸.

O quarto argumento também sustenta que o homem é sujeito da teologia. Scotus parte da premissa (baseada no argumento anterior) de que, “o fim da ciência é atingir, por seu ato, o primeiro objeto, introduzindo neste a forma pretendida em primeiro lugar pela ciência”³⁹. Sendo no caso da teologia a bondade moral o fim pretendido, ela não pode ser introduzida em Deus, mas sim no homem. Logo, o homem seria o primeiro sujeito porque ele possui a forma pretendida pela ciência.

Apresentado esses argumentos, Scotus passa para os argumentos que consistem em mostrar que Deus não é o primeiro sujeito da teologia (a segunda via propriamente dita). O primeiro argumento sustenta-se na autoridade de Boécio, que na obra, *Sobre a Trindade* afirma que “a forma simples não pode ser sujeito”⁴⁰. Sendo Deus simples, este não poderia ser o sujeito.

O segundo argumento da segunda via sustenta-se na autoridade de Aristóteles, a partir do Livro II da *Física*. O argumento de *modus ponens* estrutura-se assim: P1: “a matéria não coincide com as outras causas nem na identidade pelo número, nem na identidade pela espécie”.

³⁷ *Ord*, prol. n. 184: “[...] quicumque sensus in una parte Scripturae non est litteralis, in alia parte est litteralis; ideo licet aliqua pars Scripturae habeat diversos sensus, tamen tota Scriptura habet omnes istos sensus pro sensu litterali”.

³⁸ *Ord*, prol. n. 127: “Item, quod homo sit subiectum probatur auctoritate Commentatoris I Ethicorum in prologo, quia, secundum eum ibi, scientia moralis est de homine quoad animam, medicinalis est de homine quoad corpus. Ex hoc accipitur illa propositio: 'omnis practica scientia habet pro obiecto primo illud cui acquiritur finis practicae scientiae, et non ipsum finem'; sed finis huius scientiae acquiritur homini, non Deo; ergo homo est subiectum huius scientiae et non Deus”.

³⁹ *Ord*, prol. n. 128: “Item aliter, sed quasi redit in idem: finis scientiae est per actum suum attingere obiectum primum inducendo in illud formam principaliter a scientia intentam, puta, ut in speculativa, inducere in illud 'esse cognitum', quia cognitio ibi principaliter intenditur, in practica inducere formam ad quam ordinatur eius praxis; finis autem hic intentus est bonitas moralis, quae non intenditur induci in Deo sed in homine; ergo homo est primum obiectum eius”.

⁴⁰ *Ord*, prol. n. 129: “Secunda via ad propositum est ostendere quod Deus non sit eius primum subiectum. Quod primo probatur auctoritate Boethii De Trinitate: ((Forma)), inquit, ((simplex subiectum esse non potest))”.

P2: “Deus, porém, é o fim e o eficiente desta ciência”. Logo, Deus não é a matéria desta ciência, já que a matéria é diferente da causa eficiente e final⁴¹.

O terceiro argumento também sustenta-se na autoridade de Aristóteles, desta vez, a partir do Livro I dos *AP*. O argumento de Scotus estrutura-se por *modus tollens* – já que há a negação do conseqüente na segunda premissa –: P1: “O sujeito de uma ciência tem partes, princípios e propriedades”. P2: “Deus, porém, não tem partes integrais, visto que é totalmente simples; nem subjetivas, visto que é singular a partir de si; e nem tem princípios, visto que é o primeiro princípio; nem propriedades, porque a propriedade está no sujeito de tal modo que está fora da sua essência”. Logo, “nada [disso] se encontra em Deus”⁴².

O último argumento da primeira questão da terceira parte do prólogo apresenta uma posição contrária a todos os argumentos que foram apresentados até o momento. O argumento sustenta-se no capítulo I do Livro VIII *Sobre a cidade de Deus* de Agostinho, segundo a qual, “a teologia é um discurso ou uma exposição racional sobre Deus”⁴³.

Apresentados os vários argumentos a favor e contra para a questão ‘se a teologia trata de Deus como primeiro objeto’ resta saber como Scotus soluciona a questão, bem como a resposta que ele oferece a esses argumentos. Isso será feito após apresentar os argumentos da segunda e terceira questão.

1.1.2 Colocação dos argumentos da segunda questão: “se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial”

A segunda questão do prólogo da *Ord* pergunta ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’⁴⁴. Perguntar se algo é conhecido sob uma razão (*ratio*) especial, contrapõe-se à pergunta pela possibilidade de um conhecimento absoluto. Cinco argumentos sustentam que a resposta é positiva: o primeiro é de Hugo de São Vitor, que na obra *Sobre os sacramentos*, “quer que as obras da restauração’ sejam o sujeito; portanto, se Deus é aqui sujeito, será segundo alguma razão especial, a saber, enquanto é restaurador”⁴⁵.

⁴¹ *Ord*, prol. n. 130: “Item, materia non coincidit cum aliis causis - II Physicorum neque in idem numero neque in idem specie; Deus autem est finis huius scientiae et efficiens; non igitur materia”.

⁴² *Ord*, prol. n. 131: “Item, ex I Posteriorum, subiectum scientiae habet partes, principia et passiones. Deus autem non habet partes integrales, cum sit omnino simplex, nec subiectivas, cum sit singularis ex se; nec habet principia, cum sit primum principium, nec passiones, quia passio inest subiecto ita quod est extra eius essentiam; sic nihil inest Deo”.

⁴³ *Ord*, prol. n. 132: “Contra: Augustinus VIII De civitate cap. 1: ((Theologia est sermo vel ratio de Deo))”.

⁴⁴ *Ord*, prol. n. 133: “Secundo quaeritur utrum theologia sit de Deo sub aliqua ratione speciali”.

⁴⁵ *Ord*, prol. n. 133: “Quod sic, arguitur: Hugo De sacramentis, in principio, vult quod ((opera restorationis)) sint subiectum; igitur si Deus est hic subiectum, hoc erit sub aliqua ratione eius speciali, in quantum scilicet est restaurator”.

O segundo argumento é o de Cassiodoro, que na obra *Sobre o Saltério*, “quer que Cristo seja o sujeito, o cabeça com os membros”⁴⁶. Se Cristo é o sujeito da teologia, ele o será como encarnado, ou como cabeça com os membros, portanto, sob alguma razão especial.

O terceiro argumento considera que Deus é absolutamente o sujeito da metafísica. O antecedente do argumento prova-se por Aristóteles que no livro VI da *Met* (1026a 21-23) afirma que “a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade”. Segundo Scotus, para Aristóteles a teologia é a ciência mais nobre, e na passagem citada, Aristóteles chama a metafísica de teologia. A consequência é que Deus, não pode ser sujeito da metafísica e da teologia por uma razão totalmente idêntica, mas só sob alguma razão especial.

O quarto argumento sustenta-se em Averróis que defende ser Deus o primeiro sujeito da metafísica. Argumenta-se assim: ao comentar o Livro I da *Física*, Averróis afirma que Avicena errou “pondo que a metafísica prova que a primeira causa existe, visto que o sujeito, ali é o gênero das substâncias separadas, e nenhuma ciência prova que seu sujeito existe”⁴⁷. Contudo, segundo Scotus, a crítica de Averróis só se sustenta porque ele considera que Deus é o primeiro sujeito da metafísica.

O quinto argumento afirma que a teologia é a ciência “mais nobre, logo trata do sujeito mais nobre, sob a razão mais nobre; e de tal sorte é a razão do fim e do bem”⁴⁸. A primeira premissa sustenta-se no argumento anterior, ao afirmar que a teologia é a ciência mais nobre, e por isso, deve tratar do sujeito mais nobre, Deus. Por ser a mais nobre, deve também tratar do fim e do bem. Segundo Avicena, “se uma ciência tratasse das causas, a que tratasse do fim seria a mais nobre”. Deve-se entender aqui ‘do fim’ como aquela ciência que trata da causa final.

Apresentados esses argumentos Scotus apresenta uma razão contrária: o conhecimento que não é absoluto, supõe o conhecimento absoluto. Desses conhecimentos, o mais certo é o conhecimento absoluto. Acontece, que, se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial, haverá alguma outra razão mais certa e anterior sobre Deus que é tomada absolutamente⁴⁹. Logo

⁴⁶ *Ord*, prol. n. 134: “Item, Cassiodorus Super Psalterium vult quod Christus sit subiectum, caput cum membris; igitur specialiter ut incarnatus sive ut caput Ecclesiae erit subiectum”.

⁴⁷ *Ord*, prol. n. 136: “Item, Averroes I Physicorum ultimo commento dicit quod Avicenna multum peccavit ponendo metaphysicam probare primam causam esse, cum genus substantiarum separatarum sit ibi subiectum, et nulla scientia probat suum subiectum esse; sed ratio illa Averrois non valeret nisi intelligeret quod Deus esset primum subiectum ibi; ergo etc”.

⁴⁸ *Ord*, prol. n. 137: “Item, ista scientia est honorabilissima, ergo est de subiecto nobilissimo sub ratione nobilissima; huiusmodi est ratio finis et boni. De fine probatur per Avicennam VI Metaphysicae: ((Si scientia esset de causis, quae esset de fine esset nobilissima)). Ex hoc concluditur de bono, quia - secundum Philosophum II Metaphysicae qui ponit infinitatem in finibus, destruit naturam boni, quia destruit naturam finis. Ex hoc accipitur quod ratio boni est ratio finis”.

⁴⁹ *Ord*, prol. n. 138: “Contra: Cognitio contracta supponit cognitionem absolutam. Absoluta autem cognitio est certior, ex I Metaphysicae: igitur si ista est de Deo sub ratione aliqua speciali, erit aliqua alia prior et certior de Deo absolute sumpto; talis non ponitur; igitur etc”.

a teologia trata de Deus sob uma razão tomada absolutamente, não sob uma razão especial. Depois de apresentar esses argumentos, Scotus passa a expor os argumentos da terceira questão.

1.1.3 Colocação dos argumentos da terceira questão: “se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito”

Na terceira questão há um argumento a favor e um contra para sustentar que a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito. O primeiro argumento a favor é de Aristóteles. No livro IV da *Met* ele afirma que “a mesma ciência trata de algo e dos seus atributos em relação a este mesmo”⁵⁰. Para entender esse argumento é preciso lembrar que Aristóteles afirma existir uma “ciência que considera o ente enquanto ente e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (*Met*, IV, c 1, 1003a 21-23). Sem entrar na longa discussão a respeito desse texto de Aristóteles, basta considerar que a ciência que estuda o ente enquanto ente, não pode ficar presa somente ao estudo deste ente, ela deve também estudar, e isso significa que faz parte também dessa ciência, as propriedades que estão essencialmente associadas (‘inclusas’ é o termo que Scotus usará) ao ente, ou ao primeiro sujeito. Acontece, porém, que embora o ente se diga em múltiplos sentidos, todos fazem referência a um sentido primordial, neste caso, a substância⁵¹. Desse modo a ciência que estuda o ente enquanto ente trata também de tudo o que compete, ou cai sob, o ente⁵². Por esse argumento é sustentado que a teologia também trataria de tudo o que lhe compete a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito.

⁵⁰ *Ord*, prol. n. 139: “Quaeritur utrum scientia ista sit de omnibus ex attributione eorum ad primum eius subiectum. Quod sic: IV Metaphysicae, eadem est scientia de aliquo et de attributis ad ipsum, sicut exemplificat ibi de sano; sed omnia alia essentialiter attribuuntur ad subiectum primum huius; igitur etc”.

⁵¹ “O ente, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos ‘salutar’ tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos ‘médico’ tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra da medicina; [...] Assim também o ente se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque são afecções da substância, ou porque são corrupções ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância” (ARISTÓTELES, *Met*, c 4, 1003a32-1003b10).

⁵² “[...] não só compete a uma única ciência o estudo das coisas que se dizem num único sentido, mas também o estudo das coisas que se dizem em diversos sentidos, porém em referência a uma única natureza: de fato, também estas, de certo modo, se dizem num único sentido. É evidente, portanto, que os seres serão objeto de uma única ciência, justamente enquanto seres. Todavia, a ciência tem como objeto, essencialmente [propriamente], o que é primeiro, ou seja, aquilo de que depende e pelo que é denominado [dito] todo o resto” (ARISTÓTELES, *Met*, c 4, 1003b11-18).

O argumento contrário sustenta-se em Agostinho, no capítulo I do Livro XIV *Sobre a Trindade*, segundo o qual “não deve ser atribuído a esta ciência”⁵³. A respeito da teologia como ciência, Agostinho afirma o seguinte:

não lhe atribuí tudo o que o homem pode saber de conhecimento das coisas humanas, pois aí há muito de superfluidade, que alimenta apenas uma vã curiosidade e nociva vaidade. Mas atribuí à ciência somente aqueles conhecimentos que geram, nutrem, defendem e fortalecem a fé soberanamente salutar, a qual conduz o homem à verdadeira felicidade (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIV, c I, n. 3, p. 439)⁵⁴.

As noções de sabedoria e ciência em Agostinho constituem um tema a parte. *Grosso modo* Agostinho reserva no *De trinitate* a noção de *scientia* para o conhecimento das coisas humanas e a noção de *sapientia* ao conhecimento das coisas divinas⁵⁵.

1.2 Procedimentos para a solução da questão sobre o objeto da Teologia

Para solucionar o problema posto a partir desses argumentos, o escocês realiza três etapas: em primeiro lugar, distingue teologia em si e teologia em nós; em segundo lugar, indica a definição de primeiro objeto; e por fim, distingue as partes da teologia⁵⁶. Após apresentar esses procedimentos, ele vai aprofundando ponto a ponto esses aspectos nas respostas às questões da terceira parte do prólogo.

1.2.1 *Scientia in se e scientia/doctrina in nobis*

A fim de justificar a cientificidade da teologia e responder sobre seu objeto Scotus estabelece a divisão de uma ciência em si e de uma ciência para nós⁵⁷:

[...] digo que é ciência em si toda aquela que é apta a ser obtida do seu objeto, na medida em que o objeto é apto a manifestar-se a um intelecto proporcionado; uma

⁵³ *Ord*, prol. n. 140: “Contra: XIV De Trinitate cap. 1: ((Neque huic scientiae attribuendum est)) etc”.

⁵⁴ “[...] non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum” (AGOSTINHO, *De trinitate*, XIV, c. I, n. 3).

⁵⁵ AGOSTINHO, *De trinitate*, XII, c. 15, n. 25: “Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis [...]”.

⁵⁶ *Ord*, prol. n. 141: “Circa solutionem huius quaestionis sic procedo: primo distinguo de theologia in se et de theologia in nobis; secundo assignabo rationem primi obiecti; tertio distinguam de theologia quantum ad partes eius”.

⁵⁷ Scotus no prol. da *Ord* n. 141 faz uso da expressão *doctrina in nobis* e não *scientia in nobis*. Na passagem correspondente na *Lec* prol. n. 65 Scotus utiliza *theologia in nobis*. Contudo, quando Scotus pergunta pela cientificidade da teologia as expressões são as mesmas: na *Lec* prol. n. 112 a expressão é *scientia nostra*, assim como em *Ord* prol. n. 209 texto interpolado. Talvez a utilização do termo *doctrina* queira, no contexto do n. 141, frisar os limites de nosso conhecimento nas condições atuais, e da necessidade da fé para entender certas verdades na *theologia in nobis*.

doutrina para nós, porém, é aquela que é apta a ser produzida em nosso intelecto daquele objeto (*Ord.*, prol. n. 141)⁵⁸.

Essa divisão é importante para o andamento da argumentação scotista na tentativa de resposta sobre o objeto da teologia, já que indica haver diferentes ‘teologias’: “a teologia em si, portanto, é um conhecimento tal como é apto o objeto teológico a produzi-lo num intelecto a si proporcionado; a teologia em nós, entretanto, é um conhecimento tal como o nosso intelecto é apto a obter daquele objeto”⁵⁹. Percebe-se que, a partir desta divisão, Scotus estabelece dois níveis de conhecimento. No primeiro, da ciência em si, há um conhecimento do objeto naquilo que ele é em si mesmo, ou seja, o objeto guarda uma relação perfeita com o intelecto, de modo que o objeto poderia produzir ciência sobre si mesmo. Acontece, porém, que tal forma de conhecimento na teologia em si só está disponível para Deus. O segundo nível, da ciência para nós, refere-se às condições atuais de conhecimento. Nós, no estado atual, não dispomos de uma relação perfeita com o objeto, não podemos conhecê-lo em si mesmo. Uma doutrina para nós, portanto, está presa aos limites de nosso alcance cognitivo. Dentro de nosso esquema cognitivo, devemos averiguar qual a noção mais apropriada, – mesmo que imperfeita, se comparada à ciência em si, – que dispomos para referir/apontar⁶⁰ o primeiro objeto. Sendo assim, na *theologia in se* o objeto da teologia é Deus. Na *theologia in nobis* o primeiro objeto é aquele que nosso intelecto é capaz de produzir (*secundum capacitatem intellectus nostri*) a respeito de Deus, a saber, a noção de ‘ente infinito’.

Scotus exemplifica a partir de uma ciência naturalmente conhecida, a geometria:

[...] se algum intelecto não pudesse entender as [verdades] da geometria, [mas] pudesse, crer em alguém sobre as [verdades] da geometria, a geometria seria para ele fé, não ciência; a geometria em si, contudo, seria ciência, porque o objeto da geometria é apto a produzir ciência sobre si mesmo num intelecto proporcionado (*Ord.*, prol. n. 141)⁶¹.

⁵⁸ *Ord.*, prol. n. 141: “[...] dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo”.

⁵⁹ *Ord.*, prol. n. 141: “Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto”. Cf. *Lec.*, prol. n. 65: “Ad intellectum solutionum istarum quaestionum primo est sciendum quod aliter est loquendum de theologia in se et de theologia in nobis, sicut est de quocumque alio habitu, quia licet geometria in se sit scientia, tamen non cognoscenti principia geometriae sed tantum credenti ea, non est scientia. Unde cognitio quae est proportionata obiecto secundum se, est simpliciter scientia; et sic cognitio de obiecto theologiae quae nata est haberi secundum se, est theologia simpliciter. Sed theologia nostra non est nisi secundum capacitatem intellectus nostri”.

⁶⁰ Cf. Ribas Cezar (2008, p. 197).

⁶¹ *Ord.*, prol. n. 141: “Exemplum: si aliquis intellectus non posset intelligere geometricalia, posset tamen alicui credere de geometricalibus, geometria esset sibi fides, non scientia; esset tamen geometria in se scientia, quia obiectum geometriae natum est facere scientiam de se in intellectu proportionato”.

O exemplo pode conduzir à visão de que as verdades teológicas, na nossa teologia, não podem ser conhecidas, apenas podemos acreditar nelas. Acontece porém, como pontua Sondag (1996, p. 62) que Scotus não está opondo conhecimento à fé, apenas realiza um raciocínio hipotético para frisar o ponto de que quem ignora os princípios da geometria não possui ciência em si. Com esse exemplo, Scotus quer mostrar que existe uma teologia em si, mas que o conhecimento que Deus tem de si mesmo, não pode ser medido pela teologia para nós⁶².

Apesar dessa distinção ser tratada por Scotus sucintamente, ela é de capital importância para o andamento da argumentação. É através dessa distinção que Scotus irá procurar responder às três questões postas anteriormente. Ele começa respondendo sobre o objeto da teologia em si (151-156), passa para a problemática se a teologia em si trata do primeiro objeto sob alguma razão especial (158-167), chegando à solução das questões sobre a nossa teologia (168-171).

1.2.2 *Primum Obiectum*

A construção da *scientia* por Duns Scotus tem sua matriz de fundamentação no primeiro objeto da ciência⁶³. Ele define primeiro objeto da seguinte maneira: “[...] digo que a definição de primeiro objeto é conter em si primeiro virtualmente todas as verdades daquele hábito [de um hábito científico]” (*Ord*, prol. n. 142)⁶⁴. O que se deve entender por “conter em si primeiro virtualmente todas as verdades” de um hábito científico (*continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus*)? Scotus realiza dois passos para explicar:

E provo isto assim: em primeiro lugar, porque o primeiro objeto contém as proposições imediatas, visto que o sujeito destas contém o predicado e, deste modo, a evidência de toda a proposição; as proposições imediatas contém, porém, conclusões. Logo, o sujeito das proposições imediatas contém todas as verdades daquele hábito (*Ord*, prol. n. 142)⁶⁵.

Scotus destaca a importância das proposições imediatas para o primeiro objeto. Proposições imediatas são aquelas que contêm evidência por si mesmas, não dependem de outras proposições, são por assim dizer completas⁶⁶. Nessas proposições imediatas estão

⁶² “Ce que Scot veut montrer, c’est qu’il existe nécessairement une théologie en soi, dans la mesure où la connaissance que Dieu a de lui-même ne saurait être mesurée par la théologie en nous” (SONDAG, 1996, p. 62).

⁶³ *Ord*, prol. n. 187: a ciência deve ter por objetivo “[...] attingere per actum proprium obiectum illius scientiae”.

⁶⁴ *Ord*, prol. n. 142: “De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus”.

⁶⁵ *Ord*, prol. n. 142: “Quod probó sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus”.

⁶⁶ Proposições imediatas podem ser entendidas também como proposições evidentes. Quando se afirma que proposições são evidentes por si mesmas (*per se*), está se “[...] indicando que a causa da verdade e da certeza sobre elas são seus próprios termos e que não cabe procurar outra causa desta certeza além dos próprios termos. Elas se opõem as proposições que são evidentes por outro (*per aliud*) como as conclusões dos silogismos. Estas, com

contidas as conclusões da ciência. Deste modo, o sujeito destas proposições contém virtualmente todas as verdades de um hábito científico.

O segundo passo do franciscano é explicar a noção de primazia. Tal noção é tomada da definição de universal presente no Livro I dos *AP*⁶⁷ de Aristóteles na medida em que indica uma adequação do objeto ao hábito. O objeto só é adequado ao hábito quando contém virtualmente tudo “aquilo a cuja consideração tal hábito se inclina, porque, do contrário, o hábito excederia aquele objeto”⁶⁸⁻⁶⁹.

Realizados estes dois passos, Scotus trata de esclarecer o que vem a ser *primo virtualiter*⁷⁰: “é primeiro aquele que não depende de outro, mas os outros dele; deste modo, ‘primeiramente conter’ é não depender de outros no conter, mas os outros dele”⁷¹. Primeiramente conter é, então, aquilo que não é dito por intermédio de outra coisa: as coisas que estão ligadas ao primeiro objeto dependem desse primeiro, mas, esse primeiro, não depende dos outros. É importante apontar para o que significa conter virtualmente. O objeto primeiro de uma ciência não pode causar no intelecto um conhecimento só dele mesmo, precisa também abarcar o conhecimento de todos os objetos que dependem essencialmente dele. Esses objetos que dependem essencialmente não estão em sentido ‘material’ contidos no primeiro objeto, mas estão contidos na ‘entidade virtual’ do primeiro objeto,⁷² de modo que se pode afirmar que o

efeito, não tem como causa de sua certeza seus próprios termos, mas os princípios dos quais foram deduzidas e a dedução” (RIBAS CEZAR, 1996, p. 72).

⁶⁷ Cf. *AP*, I, c. 4, 73b: “Designo por universal o predicado que pertence a todo o sujeito, *per se*, e enquanto tal. Daí resulta que todos os predicados universais pertencem necessariamente aos seus sujeitos. [...] Um predicado diz-se universalmente do sujeito, quando podemos demonstrar que ele se predica de qualquer caso concreto do sujeito, e quando o sujeito é a primeira coisa a que ele pertence”.

⁶⁸ *Ord*, prol. n. 143: “Declaro idem secundo sic, quia primitas hic accipitur ex I Posteriorum, ex definitione universalis, secundum quod dicit adaequationem; a obiectum non esset adaequatum habitui nisi virtualiter contineret omnia illa ad quae consideranda habitus talis inclinatur, quia si non, habitus excederet obiectum illud”.

⁶⁹ Nesse parágrafo há um texto cancelado por Scotus sobre a dificuldade da causalidade do objeto que estaria em relação ao hábito como a causa ao efeito, ou seja, a causa não seria adequada ao hábito se não contivesse virtualmente todo o efeito. O texto é cancelado devido a definição dada da adequação do objeto ao hábito. Essa dificuldade é posta por Scotus na resposta aos argumentos contrários da definição de primeiro objeto (*Ord*, prol. n. 146-148).

⁷⁰ Curiosamente, Scotus esclarece apenas a noção *primo*, e não explica a noção *virtualiter*. Ao invés de usar a expressão *primo virtualiter* na sequência da explicação usa *primo continere*.

⁷¹ *Ord*, prol. n. 144: “Expono quod dixi 'primo virtualiter', quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur 'primo continere' est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius”. A passagem paralela na *Lec*, prol. n. 66 expõe o ponto da seguinte maneira: “Et dicitur 'primo virtualiter continere', quia si non primo continet, non propter hoc dicitur obiectum habitus, quia sic ratio substantiae continet totum habitum metaphysicae, quia includit ens quod est primum subiectum quod continet virtualiter omnia quae pertinent ad habitum metaphysicae”. Cf. Sondag (1996, p. 59).

⁷² Cf. Sondag (1996, p. 59), especialmente a nota 55.

conhecimento por inclusão virtual nada mais é que o conhecimento por evidência da constituição interna de um objeto⁷³.

Com isso posto, é possível notar a importância dada ao primeiro objeto para a construção da *scientia* de Duns Scotus⁷⁴. O fato de o primeiro objeto conter virtualmente primeiro todas as verdades do hábito científico, indica que ao conhecê-lo apreende-se tudo o que esse hábito contém. Dada essa característica, tanto a unidade como a distinção de determinada ciência para com outra é atribuída ao primeiro objeto⁷⁵.

Após esclarecer esses aspectos Scotus procura provar como a essência do primeiro objeto conhecida habitualmente contém ‘virtualmente primeiro’ o conhecimento de todas as verdades de um hábito científico⁷⁶. Scotus afirma que “aquele hábito que é chamado de ciência é a forma inteligível do primeiro objeto; ele diz respeito a verdades imediatas e mediadas, não formalmente, mas com base no consequente, e o seu objeto adequado é formalmente a quiddidade, da qual é a forma” (*Ord*, prol. n. 145)⁷⁷. Essa posição de Scotus é importante para o andamento da argumentação, já que estabelece que toda ciência está conectada ao conhecimento de uma única essência⁷⁸. De fato, ele afirma que “a teologia trata de Deus sob a

⁷³ *Ord*, prol. n. 145: “Quid igitur mirum si primum obiectum ut cognitum continet notitiam illorum ad quae consideranda sua species intelligibilis, licet mediate, movet? Immo idem est speciem intelligibilem a continere virtualiter notitiam b, et ipsum a ut cognitum habitualiter, continere, quod est, speciem intelligibilem ipsius a in memoria posse gignere notitiam b in intelligentia”. Cf. Demangue (2004, p. 94): “[...] si la connaissance par inclusion virtuelle n’est autre, pour le docteur subtil, que la connaissance par l’évidence de la constitution interne d’un objet [...]”.

⁷⁴ Fato já indicado por O’Connor (1968, p. 4-5)

⁷⁵ Ou primeiro sujeito como algumas passagens sugerem: *Rep*. Prol. q. 3 n. 12: “Si ulterius quaeritur an teologia sit una scientia, patet quod sic, quia est unius subiecti sub una ratione, quia non ex unitate conclusionis sortitur scientia suam unitatem, sed ex unitate subiecti, in quo continentur virtualiter conclusiones et principia” apud O’CONNOR (1968, p. 7). *Ord*, prol. n. 172: “Consequentiae omnes probantur, quia ad nullam scientiam pertinet per se aliqua veritas nisi sit de subiecto primo eius, vel parte eius subiectiva vel integrali vel essentiali, vel de aliquo essentialiter attributo ad ipsum subiectum”. É bem enfatizado na literatura secundária a importância da univocidade do conceito ente para a possibilidade da metafísica e da teologia como ciência. Mas é importante frisar, que o que confere unidade a determinada ciência não é o conceito unívoco de ente, mas sim a inclusão virtual das verdades no primeiro objeto do hábito científico: “L’univocité de l’être est assurément une condition de possibilité de la métaphysique et de la théologie comme sciences, dans la stricte mesure d’ailleurs où l’univocité des concepts est une condition de toute science en general; mais cela n’implique pas que c’est par l’univocité qu’une science puisse accomplir son unité. Bien au contraire, Duns Scot affirme, sans ambiguïté possible, dans tous les textes où il s’exprime sur ce sujet, que l’unité d’une science en general est une unité de virtualité, et non de prédication” (DEMANGE, 2009, p. 330).

⁷⁶ *Ord*, prol. n. 145: “Quod eius essentia cognita habitualiter continet 'virtualiter primo' notitiam omnium veritatum illius habitus”.

⁷⁷ *Ord*, prol. n. 145: “Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti; ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adaequatum formaliter est quidditas cuius est species”.

⁷⁸ O’Connor (1968, p. 6): “Therefore, the entire science reduces to the complete, explicit and logically connected knowledge of a single essence. Scotus carries this idea so far as to say simply that a science is the intelligible species of its subject”.

razão pela qual ele é esta essência (*haec essentia*)” (*Ord*, prol. n. 167)⁷⁹ e de maneira semelhante em *Ord*, prol. n. 170: “o primeiro sujeito de toda teologia em si, de Deus e dos bem-aventurados, é a essência como esta”⁸⁰.

Na sequência o franciscano expõe dois argumentos contrários à definição de primeiro objeto apresentada acima. Esses dois argumentos estão calcados na premissa de que o primeiro objeto quando conhecido teria algo comum com os demais objetos da ciência, e não uma relação de ‘conter virtualmente’.

O primeiro argumento contrário estrutura-se da seguinte maneira:

[P1] assim como o primeiro objeto [está] para a potência, assim também [está] o primeiro objeto para o hábito; [P2] mas, o primeiro objeto da potência é algo comum em relação a todos os objetos por si desta potência; portanto, o primeiro objeto do hábito é algo comum em relação a todos os seus objetos, e não algo que virtualmente contém os demais (*Ord*, prol. n. 146)⁸¹.

O segundo argumento contrário sustenta que “[...] comumente, nas ciências, assinala-se como primeiro objeto algo que é comum a todos aqueles que são considerados naquela ciência, como na geometria a linha, na aritmética o número, na metafísica o ente” (*Ord*, prol. n. 147)⁸².

A resposta ao primeiro argumento enfatiza que dentro de nosso esquema cognitivo “[...] a relação do objeto com a potência é a relação do motivo com o móvel, ou do ativo com o passivo; a relação do objeto com o hábito é como a relação da causa com o efeito” (*Ord*, prol. n. 148)⁸³. Na relação do ativo com o passivo (ou do motivo com o móvel), quando algum agente age em algum passivo de mesma razão, pode também agir sobre todo o passivo de mesma razão, guardando, portanto, uma adequação, já que “em todo aquele em que há a razão de um, este diz respeito a todo aquele em que há razão do outro” (*Ord*, prol. n. 148)⁸⁴. Já na relação da causa com o efeito, segundo Scotus, não há uma adequação e, portanto, os primeiros extremos da relação não são comuns. O argumento considera que não ocorre que “todo contido sob aquele

⁷⁹ *Ord*, prol. n. 167: “Concedo igitur quartum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia [...]”.

⁸⁰ *Ord*, prol. n. 170: “Totius igitur theologiae in se, et Dei, et beatorum, primum subiectum est essentia ut haec [...]”. Evidentemente tal questão levanta a dúvida de qual é *strictu sensu* o verdadeiro objeto da teologia: o ente infinito ou Deus enquanto esta essência? Tal tema será tratado a frente. Cf. Todisco (1972, p. 609-625).

⁸¹ *Ord*, prol. n. 146: “[...] sicut obiectum primum ad potentiam, ita obiectum primum ad habitum; sed primum obiectum potentiae est aliquid commune ad omnia per se obiecta illius potentiae; igitur primum obiectum habitus est aliquid commune ad omnia obiecta eius, et non aliquid virtualiter continens alia”.

⁸² *Ord*, prol. n. 147: “Item secundo, quia communiter assignatur in scientiis pro primo obiecto aliquid quod est commune ad illa omnia quae considerantur in illa scientia, sicut in geometria linea, in arithmetica numerus, in metaphysica ens”.

⁸³ *Ord*, prol. n. 148: “Ad primum respondeo et dico quod proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile vel activi ad passivum; proportio obiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum”.

⁸⁴ *Ord*, prol. n. 148: “Quandocumque autem aliquod agens agit in aliquod passum, potest et quodlibet agens eiusdem rationis agere in quodlibet passum eiusdem rationis. Igitur prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia per se extrema istius proportionis; nam inter ista communissima est adaequatio, quia in quocumque est ratio unius, illud respicit quodlibet in quo est ratio alterius”.

comum diz respeito àquele hábito como ao seu efeito, mas tão somente algum primeiro objeto ou contido, que virtualmente diz respeito ou contém todos aos quais o hábito se estende” (*Ord*, prol. n. 148)⁸⁵.

Ao segundo argumento Scotus aponta que “de muitos hábitos diferentes pela espécie pode haver algum objeto comum, assim como de seus objetos pode ser extraído um objeto comum: e, deste modo, nas ciências, é assinalado um objeto comum, do qual não há um hábito uno segundo a espécie, mas somente segundo o gênero”. Estabelece-se assim, que a unidade do hábito de determinada ciência não é específica, mas genérica⁸⁶.

Chega-se, portanto, aos seguintes aspectos para identificar o ‘primeiro objeto’: 1) deve conter em si primeiro virtualmente todas as verdades de um hábito científico; 2) é primeiro aquele que não depende de outro; 3) o primeiro objeto não é algo comum em relação a todos os objetos, mas antes contém virtualmente esses objetos.

1.2.3 *Obiectum e subiectum*: um breve confronto

Na construção da *scientia*, a noção de primeiro objeto é central. Observa-se, contudo, que Scotus utiliza também a noção de primeiro sujeito. Muitas vezes, gera-se dúvida quanto ao emprego e função que os termos exercem dentro do quadro da *scientia*. Às vezes parecem ser usados como sinônimos, às vezes não⁸⁷. Essa seção tentará delimitar o entendimento dessas noções no prólogo da *Ord* por parte de Scotus.

O tema da terceira parte do prólogo da *Ord* é sobre o objeto da teologia, e a primeira questão pergunta se a teologia trata de Deus como primeiro objeto. Nessa questão Scotus já utiliza pelo menos quatro vezes o termo *obiectum* ou *primum obiectum* e pelo menos seis vezes o termo *subiectum* ou *primum subiectum*. A segunda questão, ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’ utiliza apenas o termo sujeito. A terceira questão pergunta ‘se a teologia

⁸⁵ *Ord*, prol. n. 148: “Sed prima extrema proportionis causae ad effectum non sunt communissima, quia inter illa non est adaequatio; non enim quodlibet contentum sub illo communi respicit illum habitum ut effectum eius sed tantum aliquod primum obiectum vel contentum, quod virtualiter respicit vel continet omnia ad quae habitus se extendit”. Esse argumento de Scotus procura solucionar o texto cancelado no n. 143. Nessa passagem há também uma discussão quanto a tradução do termo *contentum*, ‘contido’. Na tradução que estamos seguindo, Pich (2003) afirma estar de acordo com a opção de Fähr, que é a de traduzir o termo *contentum* por ‘apto a conter’, *contentivum*, portanto; muito embora, mantenha no texto o termo ‘contido’. Cf. Pich (2003, p. 327).

⁸⁶ Cf. Boulnois (1998, p. 103).

⁸⁷ De Boni (2000, p. 263) afirma que Scotus “usa sujeito ou objeto quase como sinônimos. Em seus escritos mais maduros, prefere objeto a sujeito, mas mesmo neles usa um pelo outro”. Como veremos, embora em alguns contextos isso seja verdade, é possível observar uma diferença entre os termos sujeito e objeto no prólogo da *Ord*, especificamente ao tratar das verdades contingentes na nossa teologia. Mas é verdade que Scotus usava preferencialmente na *Lec* o termo sujeito.

trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito’ aparecendo também apenas o termo sujeito. Assim, ao considerar a soma das três questões do prólogo da *Ord*, isto é, entre os n. 124-140 aparecem vinte duas vezes o termo *subiecto*, *subiectum* ou *primum subiectum* e apenas quatro vezes os termos *obiecto*, *obiectum* ou *primum obiectum*. Portanto, embora o tema seja sobre o objeto da teologia, na colocação dos argumentos das questões observa-se preferência ao termo sujeito⁸⁸.

Se levarmos em conta a segunda parte do prólogo da *Lec* – que corresponde à terceira parte do prólogo da *Ord* – pergunta-se ali ‘sobre o *sujeito* da teologia’. A primeira questão na *Lec* pergunta ‘se a teologia trata de Deus como primeiro sujeito’⁸⁹ e encontra-se seis vezes o termo *subiectum* e nenhuma para *obiectum*. Na segunda questão ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’⁹⁰ têm-se quatro vezes o termo *subiectum* e nenhuma para *obiectum*. Na terceira questão ‘se a teologia trata da totalidade de entes’⁹¹ têm-se apenas uma aparição para *subiectum* e nenhuma para *obiectum*. Na colocação dos argumentos das três questões do prólogo da *Lec*, portanto, aparecem onze vezes o termo *subiectum* e nenhuma para *obiectum*.

Considerando toda a parte correspondente à terceira parte do prólogo da *Ord* na *Lec* (p. 2. q. 1-3. n. 52-106) aparecem vinte vezes o termo *obiectum* e/ou suas variantes (*obiectum* ou *primum obiectum*) e sessenta e duas vezes o termo *subiectum* e/ou suas variantes (*subiectum* ou *primum subiectum*). Tomando toda a terceira parte do prólogo da *Ord* (p. 3, q. 1-3. n. 124-207) temos cento e dezenove vezes o termo *subiectum* e/ou suas variantes e oitenta e sete vezes o termo *obiectum* e/ou suas variantes. Em termos quantitativos, pode-se, corroborar, portanto, que Scotus na *Lec* dava preferência ao termo *subiectum* ante *obiectum* e que na *Ord* o termo *obiectum* já era mais frequente em comparação a *Lec*. Embora o número de emprego dos termos possa indicar uma possível ‘evolução’ no uso e significado, isso não é suficiente para esclarecer o teor das noções. Em termos conceituais, pode-se observar alguma diferença? A coerência da doutrina é alterada pela escolha de um ou outro termo?⁹²

⁸⁸ Cf. O’Connor (1968, p. 10).

⁸⁹ *Lec*, prol. n. 52: “Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo eius subiecto”.

⁹⁰ *Lec*, prol. n. 58: “utrum sit de Deo sub aliqua speciali ratione, aut sub ratione eius absoluta sit scientia”.

⁹¹ *Lec*, prol. n. 63: “utrum ista theologia sit de omnibus entibus”.

⁹² Cf. O’Connor (1968, p. 9): “Between his first and last commentaries on the *Sentences* – that is to say, between the *Lectura* and the *Ordinatio* - there occurred a change in his vocabulary, in that the term primary object (*obiectum primum*) began to replace that of primary subject (*subiectum primum*). But the changeover was not systematic or thorough-going; Scotus frequently lapses back into the earlier idiom, so that it is not easy to determine the precise sense he gives to the terms *subject* and *object*. Nevertheless it is indispensable to do so, to perceive the coherence of his doctrine”. O’Connor considera a *Ord* o último comentário de Scotus as *Sentenças*. Sabe-se, contudo, que o último comentário de Scotus, foi a *Reportatio* (provavelmente parte do prólogo foi revisto pelo próprio Scotus), não sendo, a *Ord*, portanto, o ‘último’ estágio. Para isso cf. Vos (2006, p. 352). Embora nem sempre seja fácil determinar o sentido preciso dos termos *subiectum* e *obiectum* é possível visualizar um significado distinto no emprego dos termos em algumas passagens da *Ord* como o próprio O’Connor indica.

Para compreender o significado dessas noções é mister relembrar o que Scotus afirma do primeiro objeto no prólogo da *Ord*:

[...] dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus. [...] (digo que a definição de primeiro objeto é conter em si primeiro virtualmente todas as verdades daquele hábito. E provo isto assim: em primeiro lugar, porque o primeiro objeto contém as proposições imediatas, visto que o sujeito destas contém o predicado e, deste modo, a evidência de toda a proposição; as proposições imediatas contêm, porém, conclusões. Logo, o sujeito das proposições imediatas contém todas as verdades daquele hábito) (*Ord*, prol. n. 142).

Nessa passagem pode-se observar o emprego do termo sujeito e objeto referindo coisas distintas: primeiro objeto é aquele que contém as verdades do hábito, já sujeito é empregado ao referir às proposições desse hábito. *Obiectum*, no decorrer do prólogo da *Ord*, é ainda empregado quando se quer referir o que move a potência intelectual ao hábito⁹³ e, por consequência, causa esse hábito; ao passo que *subiectum* é empregado ao referir as proposições desse hábito⁹⁴. Mas foi sempre assim? Scotus de fato usa essas noções sempre desse modo? Ora, se tomarmos a passagem correspondente à definição de ‘primeiro objeto’ da *Ord* na *Lec* vê-se que Scotus usa ali *subiectum* e o define como aquele que contém virtualmente primeiro todo o hábito: “[...] *quod primum subiectum cuiuscumque habitus est illud quod primo continet virtualiter illum habitum et quae requiruntur ad illum habitum*” (*Lec*, prol. n. 66). Tomando apenas os contextos das apresentações da definição de *primum subiectum* na *Lec* e *primum obiectum* na *Ord* é possível afirmar, portanto, que há uma mudança conceitual nos termos entre a escrita da primeira versão (*Lec*) e a segunda versão (*Ord*)⁹⁵.

Não obstante, em algumas passagens do próprio prólogo da *Ord* parece que *subiectum* e *obiectum* referem-se à mesma coisa (mas em sentidos diferentes). Por exemplo, na colocação dos argumentos da primeira questão Scotus inicia perguntando se a teologia trata de Deus como primeiro objeto, mas no corpo dos argumentos da questão, tanto da primeira quanto da segunda via, usa ‘sujeito da teologia’. Num argumento dessa questão há um caso característico de oscilação entre os termos: no n. 127 do prólogo da *Ord* Scotus usa sujeito na premissa maior:

⁹³ Como Scotus deixa claro em *Ord*, prol. n. 148: “Ad primum respondeo et dico quod proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile vel activi ad passivum; proportio obiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum”.

⁹⁴ Como Scotus deixa claro no n. 142 citado acima. Vos (2006, p. 348): “There is much confusion about Duns’ use of the terms *subiectum* and *obiectum*: *subiectum* is used in connection with a proposition – the primary subject is a subject of a proposition – and *obiectum* is used when the object of a relation is meant, e.g. the disposition of knowing, as Richter has also seen”. Embora esse seja, de fato, o sentido primordial, nem sempre é encontrado nas obras de Scotus os termos significando sempre e necessariamente isso.

⁹⁵ Cf. O’Connor (1968, p. 13).

“que o homem seja o sujeito prova-se pela autoridade do comentador [...]”; e objeto na premissa menor: “toda ciência prática tem por primeiro objeto aquele para o qual o fim da ciência prática é adquirida, e não o próprio fim”; e conclui que “o homem é o sujeito desta ciência”⁹⁶. Já entre os números 129-131 aparece apenas o termo sujeito: primeiramente por Boécio “a forma simples, não pode ser sujeito”, depois por Aristóteles “o sujeito de uma ciência tem partes princípios e propriedades”.

A casos semelhantes dessa oscilação entre os termos em toda a terceira parte do prólogo da *Ord*, como por exemplo, na apresentação da persuasão n. 155: “Se esta, porém, trata de um sujeito não-eterno como do primeiro sujeito [...]”⁹⁷. Na persuasão n. 156: “[...] portanto, ela trata do mesmo objeto que é o primeiro objeto da fé [...]”⁹⁸ e n. 157 “[...] portanto, é preciso que trate de Deus como do objeto”⁹⁹. Na resposta à segunda questão da segunda parte do prólogo no n. 166, Scotus parece usar um pelo outro, quando indica na conclusão a “definição de primeiro sujeito”¹⁰⁰ e não de primeiro objeto, como fora apresentada no número 142. Também no n. 185 Scotus afirma que “[...] o homem é considerado sujeito da ciência moral ou da medicina, visto que ele contém virtualmente todas as verdades desta ciência”¹⁰¹. Portanto, pode-se considerar com base nessas passagens, que quando trata-se de expor a ‘matéria’ do hábito, ou o tema/assunto da ciência, esses termos não cumprem funções necessariamente distintas, podendo em algumas passagens, como as explicitadas acima, serem entendidos como sinônimos¹⁰².

Na segunda parte do prólogo – que trata sobre a teologia necessária – na resposta aos argumentos da primeira questão¹⁰³, Scotus usa o termo ‘primeiro objeto’¹⁰⁴ nos dois primeiros argumentos. No terceiro argumento, contudo, aparece novamente o uso de ‘primeiro sujeito’ e de ‘primeiro objeto’, parecendo antecipar os argumentos que serão postos no n. 168:

⁹⁶ *Ord*, prol. n. 127: “Item, quod homo sit subiectum probatur auctoritate Commentatoris I Ethicorum in prologo, quia, secundum eum ibi, scientia moralis est de homine quoad animam, medicinalis est de homine quoad corpus. Ex hoc accipitur illa propositio: ‘omnis practica scientia habet pro obiecto primo illud cui acquiritur finis practicae scientiae, et non ipsum finem’; sed finis huius scientiae acquiritur homini, non Deo; ergo homo est subiectum huius scientiae et non Deus”.

⁹⁷ *Ord*, prol. n. 155: “Ista autem si est de subiecto non aeterno ut de primo subiecto [...]”.

⁹⁸ *Ord*, prol. n. 156: “[...] igitur ista est de eodem obiecto quod est primum obiectum fidei [...]”.

⁹⁹ *Ord*, prol. n. 157: “[...] haec autem conceditur nobilissima; igitur oportet quod sit de Deo ut de obiecto”.

¹⁰⁰ *Ord*, prol. n. 166: “Et haec conclusio probatur per primam rationem et secundam positas ad primam quaestionem, scilicet de ratione primi subiecti et de notis soli Deo naturaliter”. Também no prólogo da *Ord* n. 185, depois de apresentar a definição de primeiro objeto (n. 142), encontra-se a definição de sujeito como aquele que contém todas as verdades da ciência: “quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae”.

¹⁰¹ *Ord*, prol. n. 185: “Primo, quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae”.

¹⁰² Cf. O’Connor (1968, p. 11).

¹⁰³ Essa questão é analisada no capítulo 2 do presente trabalho. Agora só nos interessa as noções de objeto e sujeito.

¹⁰⁴ *Ord*, prol. n. 151: “[...] dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus”.

Em nenhuma ciência é transmitido um conhecimento tão distinto ou um conhecimento de algum outro que não é o seu primeiro sujeito, assim como seria transmitido naquele que seria daquele como do seu primeiro objeto, porque em nenhuma ciência é transmitido um conhecimento tão distinto sobre um sujeito não por si como sobre um sujeito por si, pois de outro modo não haveria razão pela qual aquele sujeito seria mais o seu sujeito do que um outro (*Ord*, prol. n. 153)¹⁰⁵.

Contudo, se até agora observou-se uma oscilação e não foi possível identificar uma diferença expressiva entre os termos, ao apresentar, no n. 168, os argumentos da primeira questão quanto à nossa teologia das verdades necessárias, começa-se a delinear a necessidade de diferenciar os termos. Scotus afirma que

[...] quando o hábito está em algum intelecto, que possui evidência a partir do objeto, então o primeiro objeto deste hábito, enquanto é deste, não somente contém virtualmente este hábito, mas contém este hábito como conhecido a este mesmo intelecto, de modo que o conhecimento do objeto neste intelecto contém a evidência do hábito como neste intelecto (*Ord*, prol. n. 168)¹⁰⁶.

Portanto, em um hábito onde há evidência do objeto para o intelecto, por exemplo, Deus na teologia em si, este objeto contém virtualmente todas as verdades do hábito, e também a evidência do hábito. Contudo, em hábitos que não possuem evidência a partir de seu objeto, mas causada de outra parte, não é necessário conceder nenhuma das duas condições acima: não contém virtualmente as verdades do hábito, nem a evidência, “[...] porque então dá-se com [o] hábito como se neste porventura se tratasse de contingentes, que por nenhum dos dois modos possuem um primeiro objeto” (*Ord*, prol. n. 168)¹⁰⁷. Desses hábitos que não possuem evidência a “partir do objeto é dado um primeiro sujeito de algum primeiro conhecido, isto é, de um primeiro perfeitíssimo, ou seja, no qual estão imediatamente as primeiras verdades daquele hábito” (*Ord*, prol. n. 168)¹⁰⁸. Para aquelas ciências que não possuem evidência a partir do objeto, isto é, que não se pode conhecer o objeto em si e por consequência todas as verdades que estão inclusas nele, é preciso indicar um primeiro sujeito.

A necessidade de diferenciar os termos *subiectum* e *obiectum*, ou mais especificamente, *primum subiectum* e *primum obiectum*, nasce então, quando se consideram hábitos que não

¹⁰⁵ *Ord*, prol. n. 153: “Tertio sic: in nulla scientia traditur ita distincta notitia sive cognitio de aliquo alio quod non est subiectum eius primum sicut traderetur in illa quae esset de illo ut de primo obiecto eius, quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subiecto sicut de per se subiecto; tunc enim non esset ratio quare subiectum illud magis esset subiectum eius quam aliud”.

¹⁰⁶ *Ord*, prol. n. 168: “Ad primam quaestionem de theologia nostra dico quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex obiecto, tunc primum obiectum illius habitus ut est illius non tantum continet virtualiter illum habitum, sed ut notum intellectui ipsi continet illum habitum ita quod notitia obiecti in isto intellectu continet evidentiam habitus ut in isto intellectu”.

¹⁰⁷ *Ord*, prol. n. 168: “In habitu vero non habente evidentiam ex obiecto sed causatam aliunde non oportet dare primum obiectum eius habere duas dictas eius condiciones; immo neutram oportet dare, quia perinde est habitui ut in hoc ac si esset de contingentibus, quae neutro modo habent obiectum primum”.

¹⁰⁸ *Ord*, prol. n. 168: “Tali igitur habitui non evidenti ex obiecto datur subiectum primum de aliquo primo noto, id est perfectissimo primo, id est cui immediate insunt veritates primae illius habitus”.

possuem a evidência do objeto, já que estes não possuem um primeiro objeto disponível a nós, que contenha virtualmente todas as verdades do hábito e por consequência a evidência, não satisfazendo a definição apresentada acima por Scotus para algo ser o primeiro objeto de um hábito científico. É a partir, portanto, da diferenciação entre teologia em si e em nós que se estrutura a diferença entre os termos *subiectum* e *obiectum*. Tal necessidade pode ser observada a partir dos argumentos apresentados no n. 169 do prólogo onde pergunta-se “qual é o primeiro sujeito no caso das verdades teológicas contingentes”.

Scotus afirma que

há uma ordem das [verdades] contingentes, e alguma [verdade] contingente é primeiramente verdadeira, e deste modo, o primeiro sujeito de muitas verdades contingentes pode ser considerado aquele do qual, primeiramente, isto é, imediatamente, é dito o predicado da primeira [verdade] contingente (que é como que um princípio na ordem das [verdades] contingentes), ou os predicados de várias primeiras [verdades] contingentes, se várias são primeiras (*Ord*, prol. n. 169)¹⁰⁹.

No caso das verdades teológicas contingentes, é preciso um primeiro sujeito, porque as verdades contingentes são classificadas em ordem, de modo que a partir dessa ordem, chega-se a alguma verdade contingente que é primeira. O primeiro sujeito da primeira verdade contingente é portanto, “[...] o que, visto como tal, é apto a ser primeiramente visto ser conjugado com o predicado daquela”¹¹⁰.

Há com isso bases textuais suficientes para esclarecer os usos que Scotus faz das noções *obiectum* ou *primum obiectum* e *subiectum* ou *primum subiectum* no contexto da terceira parte do prólogo da *Ord*:

- 1) Ao tratar da matéria ou tema/assunto do hábito científico os termos podem ser considerados sinônimos, pois, como vimos, embora Scotus pergunte no prólogo da *Ord* pelo ‘objeto da teologia’ a questão se inicia usando o termo ‘sujeito da teologia’.
- 2) O termo ‘primeiro objeto’ é empregado, quando considera-se a relação objeto-hábito¹¹¹, como aquele que contém virtualmente todas as verdades do hábito.
- 3) Contudo, o termo ‘objeto’ é também usado, quando considera-se a relação objeto-potência¹¹², querendo significar o que move a potência intelectual ao hábito.

¹⁰⁹ *Ord*, prol. n. 169: “Tamen contingentium est ordo, et aliqua contingens est primo vera; et ita subiectum primum multarum veritatum contingentium potest poni illud de quo primo, id est immediate, dicitur praedicatum primae contingentis (quae est quasi principium in ordine contingentium) vel praedicata plurium primarum contingentium si plures sint primae”.

¹¹⁰ *Ord*, prol. n. 169: “Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius [...]”. Cf. O’Connor (1968, p. 12-13): “They have a primary subject, because when the truths in question are ranked in order, the subject of the first of them will be primary subject of the entire ensemble. But they do not have a primary object, because the notion of primary object is verified only in that which contains all the truths of the science, and contains them precisely insofar as it is known to the mind”.

¹¹¹ *Ord*, prol. n. 146: “[...] ita obiectum primum ad habitum”.

¹¹² *Ord*, prol. n. 146: “[...] sicut obiectum primum ad potentiam, [...]”.

- 4) O termo ‘*subiectum*’ em grande parte do prólogo significa o assunto/tema da ciência.
- 5) ‘*Subiectum*’ deve também ser entendido, e isto tanto na relação objeto-hábito quanto na relação objeto-potência como sujeito de proposição. Tanto é que ‘*primum subiectum*’ na teologia do contingente significa o que primeiramente é apto a ser conjugado com o predicado da primeira verdade.

A distinção entre os sentidos e usos das noções *primum obiectum* e *primum subiectum* ajuda a entender as nuances que estes conceitos guardam dentro do quadro da *scientia* a partir da ciência em si e da ciência para nós.

1.2.4 Verdades necessárias e verdades contingentes

No prólogo da *Ord* n. 150 Scotus distingue partes da teologia. Essas partes dizem respeito às verdades teológicas considerando sua modalidade: “digo que a teologia não contém somente verdades necessárias, mas também contingentes”¹¹³. Para cada classe dessas verdades deve haver um tratamento epistemológico diferenciado, a partir das distinções entre teologia em si e em nós, isto é, a partir do conhecimento que Deus tem das verdades teológicas necessárias e contingentes, e aquele conhecimento que é possível a nós dessas verdades. Assim verdades sobre Deus, quando ele é comparado para fora¹¹⁴, tais como ‘Deus cria’, ‘o Filho se encarnou’ são contingentes. Já no caso de verdades sobre Deus “como trino ou como uma pessoa determinada são [verdades] teológicas, porque não concernem a nenhuma ciência natural”¹¹⁵. As verdades teológicas que não estão disponíveis a nenhuma ‘ciência natural’ nesse contexto, indicam que estas não estão disponível à nossa capacidade cognitiva e estão elas disponíveis apenas para Deus. São duas, portanto, as partes integrais da teologia: as verdades necessárias e as contingentes. As verdades teológicas necessárias dizem respeito a essência de Deus, ao passo, que as verdades contingentes, *ad extra*, concernem à ação livre de Deus para com as criaturas. Solaguren (1968, p. 308) elucida bem o que se deve entender por verdades necessárias e verdades contingentes nesse contexto:

[...] verdad necessaria es la que tiene por objeto una quiddidad, una esencia, y su contenido expresa una exigencia necesaria de esa esencia dado lo que ella es, de manera que los términos que expresan esa verdad tienen un nexo lógico y necesario radicado en lo que es la quiddidad. Verdad contingente, en cambio, es la que tiene por objeto, no una quiddidad o una esencia como tal, sino un hecho real o una realidad

¹¹³*Ord*, prol. n. 150: “[...] dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia”.

¹¹⁴ ‘*ad extra*’ expressa a relação de Deus para com as criaturas, como veremos nos n. 164-166 do prol. da *Ord*.

¹¹⁵*Ord*, prol. n. 150: “Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes”.

que no se da sino como resultado de la operación de una potencia que obra con libertad, de tal manera que la verdad de contenido no depende de una necesidad radicada en una quiddidad o esencia, sino del libre ejercicio de una potencia activa, y el nexo que une los términos que expresan esa verdad no es necesario sino libremente establecido.

Soma-se, com isso, a distinção entre teologia em si e teologia para nós, a teologia das verdades necessárias e a teologia das verdades contingentes. A primeira trata das verdades relativas a Deus em si mesmo; a segunda das verdades *ad extra*, isto é, da relação de Deus para com as criaturas. Têm-se portanto as seguintes divisões: 1) a teologia em si das verdades necessárias (ou teologia necessária); 2) a teologia em si das verdades contingentes; 3) a teologia para nós das verdades necessárias; 4) a teologia para nós das verdades contingentes (ou teologia contingente)¹¹⁶.

1.3 Parada metodológica

Esse primeiro capítulo tenta oferecer um panorama das bases que constituem a *scientia* em João Duns Scotus. Assim, acompanharam-se os argumentos a favor e contra para as questões que o franciscano terá que enfrentar. A noção de primeiro objeto, como visto, tem papel central já que o objetivo de toda ciência é atingir o pleno conhecimento do primeiro objeto, por exemplo, a teologia Deus – enquanto esta essência –; a metafísica, o ente; uma vez que este contém virtualmente em si todas as verdades do hábito científico. Scotus concentra tudo o que se pode conhecer de determinada ciência no primeiro objeto. Acontece que para tratar adequadamente desse tema Scotus precisa distinguir tipos e alcances de determinadas ciências. No caso em questão, vimos ser preciso distinguir entre uma teologia em si e uma teologia para nós. Isso porque na teologia em si o objeto é apto a manifestar-se a um intelecto proporcionado, ao passo que na teologia para nós a ciência é aquela que é a apta a ser produzida daquele objeto em nosso intelecto. Na primeira têm-se o conhecimento imediato e perfeito, na segunda os limites estão calcados na nossa capacidade de conhecer. Surge a partir disso a oscilação entre os termos *obiectum* e *subiectum* uma vez que na teologia em si o objeto torna as proposições evidentes, ao passo que na teologia em nós o objeto não é evidente, e dispomos apenas de um primeiro sujeito para referir o que é em si o primeiro objeto. Existem ainda partes que constituem a teologia, a saber: as verdades necessárias e as contingentes. As primeiras

¹¹⁶ Ainda no prólogo da *Ord* como será mostrado soma-se a essas ‘teologias’ a teologia dos bem-aventurados. Essas distinções ficarão mais claras quando analisarmos os n. 168-169 do prol.

dizem respeito à essência de Deus, ao passo, que as segundas concernem à ação livre de Deus para com as criaturas.

A questão central desse trabalho é entender a noção de *scientia* na terceira e quarta parte do prólogo da *Ord* e por consequência se a teologia é uma ciência. Nesse primeiro capítulo podemos ver os alicerces pelos quais Scotus guiará sua argumentação na tentativa de resposta a esses problemas. Cabe agora ao capítulo seguinte acompanhar as soluções apresentadas por Scotus aos problemas antes postos.

Capítulo II – SOBRE A TEOLOGIA NECESSÁRIA E CONTINGENTE

2.1 A teologia em si quanto às verdades necessárias

2.1.1 Primeiro objeto da teologia em si quanto as verdades necessárias

Scotus passa agora a desenvolver a partir do quadro conceitual desenhado propriamente a solução das questões postas anteriormente. A primeira resposta a ser dada em se falando sobre a teologia em si quanto as verdades necessárias é se ela trata de Deus como primeiro objeto (cf. n. 124 e n. 141). A resposta é clara: “o primeiro objeto da teologia em si não pode ser senão Deus”¹¹⁷. Para provar tal tese Scotus apresenta três razões principais (n. 151-153) e mais quatro persuasões (n. 154-157).

A primeira razão para sustentar tal fato é de que a partir da definição de primeiro objeto – isto é, aquele que contém em si primeiro virtualmente todas as verdades do hábito científico – nada pode conter todas as verdades teológicas senão Deus¹¹⁸. A premissa menor prova-se na medida em que nenhum outro objeto, a não ser Deus, contém as verdades necessárias como causa, ou atribuição, porque Deus não é atribuído a nenhum outro. Ainda, nenhum efeito pode demonstrar que Deus é trino, a não ser ele mesmo¹¹⁹.

A segunda razão é de que a teologia em si trata de um objeto naturalmente conhecido somente a Deus, e Deus só é a si naturalmente conhecido. Prova-se: mesmo que a teologia trate de verdades naturalmente conhecidas a nós, além destas verdades, Deus por ser infinito, conheceria muitas outras além do que um intelecto finito poderia ser capaz de conhecer e, portanto, haverá uma ciência superior àquela que trata das verdades naturalmente conhecidas a um intelecto criado. Prova-se a premissa menor de que Deus é somente a si naturalmente conhecido assim: “toda essência criada pode ser naturalmente conhecida a algum intelecto criado; portanto, somente a essência increada [é naturalmente conhecida] ao entendimento increado” (*Ord*, prol. n. 152)¹²⁰. Esse argumento estabelece a distinção entre o conhecimento de Deus, que é infinito, e o conhecimento para nós, que é finito.

¹¹⁷ *Ord*, prol. n. 151: “Et primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus”.

¹¹⁸ *Ord*, prol. n. 151: “Prima accipitur ex ratione primi obiecti, et arguo sic: primum obiectum continet virtualiter omnes veritates illius habitus cuius est primum obiectum; nihil continet virtualiter omnes veritates theologicas nisi Deus; ergo etc”.

¹¹⁹ *Ord*, prol. n. 151: “Probatio minoris: nihil aliud continet eas ut causa sive ut illud ad quod habeant attributionem nisi Deus, quia Deus nulli alii attribuitur; nec aliquid continet eas ut effectus demonstratione quia, nam nullus effectus demonstrat Deum esse trinum, quod est potissime veritas theologica, et similia; igitur etc”.

¹²⁰ *Ord*, prol. n. 152: “Secundo sic: theologia est de his quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota, igitur est de obiecto soliDeo naturaliter noto; sed solus Deus est sibi soli naturaliter notus; igitur etc. - Probatio primae propositionis: si ista scientia est de aliquibus alii intellectui naturaliter notis, igitur praeter illa, aliqua alia sunt cognoscibilia naturaliter soli intellectui divino, quia infinitus est, et ideo plurium cognoscitivus quam intellectus

A terceira razão principal para provar que o primeiro objeto da teologia em si quanto às verdades necessárias é Deus, tem em mente a função do primeiro objeto para a definição de ciência. Scotus argumenta que “em nenhuma ciência é transmitido um conhecimento tão distinto ou um conhecimento de algum outro que não é o seu primeiro sujeito” (*Ord*, prol. n. 153)¹²¹. Ora, se o primeiro objeto contém em si todas as verdades de um hábito científico, a ciência deve ‘transmitir’ o conhecimento desse objeto, e não de um outro.

Além dessas três razões principais, Scotus apresenta mais quatro persuasões, as duas primeiras estão calcadas no argumento de que Deus é eterno, a terceira de que ele é a verdade primeira, e a última de que a ciência mais nobre deve tratar do gênero mais nobre¹²².

Por esses argumentos Scotus prova que o primeiro objeto da teologia em si, quanto as verdades necessárias, é Deus.

2.1.2 Se a teologia em si trata de Deus sob alguma razão especial

Scotus procura agora responder à segunda questão que pergunta se a teologia em si trata de Deus sob alguma razão especial. O escocês começa com um exemplo das maneiras pelas quais ‘*homo*’ pode ser entendido: como animal racional, como substância, como brando, como o mais nobre dos animais. Quando considerado como animal racional é entendido segundo a “razão quiditativa”; quando substância, é entendido “em comum”; quando “brando por acidente, numa propriedade”; quando o mais nobre dos animais, é entendido “em relação a um outro” (*Ord*, prol. n. 158)¹²³. O exemplo é introduzido por Scotus para esclarecer em qual dessas

finitus; igitur adhuc erit alia scientia superior quam illa quae est de naturaliter notis intellectui creato. - Probatio minoris: omnis essentia creata alicui intellectui creato potest esse naturaliter nota; igitur sola essentia increata, soli intellectui increato”.

¹²¹ *Ord*, prol. n. 153: “Tertio sic: in nulla scientia traditur ita distincta notitia sive cognitio de aliquo alio quod non est subiectum eius primumsicut traderetur in illa quae esset de illo ut de primo obiecto eius, quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subiecto sicut de per se subiecto; tunc enim non esset ratio quare subiectum illud magis esset subiectum eius quam aliud”.

¹²² *Ord*, prol. n. 154: “Praeter istas tres rationes sunt aliae persuasiones. Prima talis: theologia secundum Augustinum De Trinitate XIII cap. 1 et libro XIV cap. 1 pro aliqua parte sui est sapientia, et pro aliqua parte sui est scientia; si autem esset de aliquo non aeterno formaliter, esset formaliter de illo scientia, et nullo modo sapientia, quia aeterna non attribuuntur temporalibus”. Idem, n. 155: “Secunda persuasio est quod superior portio rationis aliquam habet perfectionem sibi correspondentem. Ista autem si est de subiecto non aeterno ut de primo subiecto, cum aeternum non attribuatur ad non aeternum, sequitur quod nullo modo est de aeternis, et ita nec perficit superiorem portionem rationis. Ergo esset aliquis habitus intellectualis nobilior isto perficiens illam portionem, quod est inconveniens”. Idem, n. 156: “Tertia persuasio est, quia secundum Augustinum XIII De Trinitate cap. 9 vel XIV De Trinitate cap. 1 ista scientia est de illis quibus fides ((gignitur, defenditur et roboratur)), igitur ista est de eodem obiecto quod est primum obiectum fidei; sed fides est de veritate prima; igitur etc”. Idem, n. 157: “Quarta persuasio est quod ((nobilissima scientia est circa nobilis simum genus)), ex VI Metaphysicae et I De anima; haec autem conceditur nobilissima; igitur oportet quod sit de Deo ut de obiecto”.

¹²³ *Ord*, prol. n. 158: “Ex his dictis respondeo ad secundam quaestionem. Ad cuius intellectum pono exemplum: homo intelligitur ut animal rationale, ut substantia, ut mansuetum, ut nobilissimum animalium. In primo intelligitur

formas há um conhecimento mais perfeito sobre o homem. O conhecimento perfeito sobre o homem não pode estar numa relação com um outro, porque essa relação pressupõe um conhecimento absoluto; nem por acidente, numa propriedade, porque o “conhecimento da propriedade pressupõe o conhecimento do sujeito”; nem a partir do segundo modo, em comum, quando é entendido como substância, porque “aquele é confuso”. Resta, portanto, a razão quiditativa como o conhecimento mais nobre sobre o homem¹²⁴. Scotus está interessado em mostrar que para um conhecimento absoluto, na teologia em si, é preciso conhecer perfeitamente o primeiro objeto dessa ciência, daí sob uma razão essencial, quiditativa.

Desse exemplo, a partir das diferentes formas pelas quais seria possível entender as definições de homem, Scotus introduz a ideia de que poder-se-ia também “considerar alguma ciência sobre Deus sob a razão de uma relação para fora”, *ad extra*, retomando alguns dos argumentos postos na segunda questão da terceira parte do prólogo, segundo os quais Deus seria tratado na teologia em si sob alguma razão especial, como pela noção de reparador, glorificador, cabeça da Igreja, ou por uma noção atributiva, ou sob uma noção comum e universal, como ente, ou ente infinito¹²⁵. Scotus nessa seção irá argumentar contra todas essas posições.

O primeiro argumento visa refutar a tese de que a teologia trata de Deus somente através de uma noção comum. Ele leva em conta a definição de primeiro objeto da ciência – na primeira premissa – e a distinção entre a ciência em si e para nós – na segunda premissa –. Pela definição de primeiro objeto, “nenhum conceito comum dito sobre Deus contém virtualmente todas as verdades propriamente teológicas que pertencem à pluralidade das pessoas” (*Ord*, prol. n. 159)¹²⁶. O problema da defesa da noção comum é que se houvesse conceitos comuns a Deus e às criaturas, eles seriam naturalmente conhecidos por nós, e por consequência as proposições

secundum rationem quiditativam propriam, in secundo in communi, in tertio per accidens, in passione, in quarto in respectu ad aliud”.

¹²⁴ *Ord*, prol. n. 158: “Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in respectu ad aliud, quia respectus praesupponit notitiam absoluti; nec de homine sub ratione passionis, quia notitia passionis praesupponit notitiam subiecti; nec de homine in communi sive in universali, quia illa confusa est. Ergo nobilissima cognitio de homine est secundum rationem eius quiditativam”.

¹²⁵ *Ord*, prol. n. 158: “Ita posset poni de Deo aliqua scientia sub ratione respectus ad extra, ut aliqui ponunt sub ratione reparatoris, glorificatoris, vel capitis Ecclesiae; vel posset poni de Deo aliqua scientia sub ratione aliqua attributali, quae est quasi passio, sicut aliqui ponunt de Deo sub ratione boni esse hanc scientiam; vel posset poni de Deo sub ratione communi et universali, ut entis, vel entis infiniti, vel necesse esse, vel alicuius talis”. Cf. a seção acima ‘1.1.2 Colocação dos argumentos da segunda questão: ‘se a teologia trata de Deus sob alguma razão especial’ e os argumentos ali apresentados: n. 133 para a noção de reparador sustentada por Hugo de São Vitor, n. 134 para a noção de cabeça da Igreja, sustentada por Cassiodoro, n. 137 para a noção de bondade e de fim sustentada por Guilherme de Ware, n. 146-7 para a noção de Deus em comum sustentada por Tomás de Aquino.

¹²⁶ *Ord*, prol. n. 159: “Contra istas omnes positiones arguitur. Primo contra illam de ratione communi, nam nullus conceptus communis dictus de Deo continet virtualiter omnes veritates proprie theologicis pertinentes ad pluralitatem personarum;”.

imediatas e as conclusões, de modo que adquirir-se-ia toda a teologia¹²⁷. Acontece, porém, que a teologia em si, só está plenamente disponível a Deus.

O segundo argumento estrutura-se a partir da ideia de que a teologia em si trata de verdades que são naturalmente conhecidas somente ao intelecto divino. Assim, se os conceitos comuns não fossem naturalmente conhecidos somente a Deus, nem as verdades incluídas nesses conceitos o seriam. Neste caso, a teologia em si seria naturalmente conhecida também a nós, o que como já foi demonstrado no n. 152 do prólogo, é impossível, dado o limite finito da nossa capacidade de conhecer quando comparado ao de Deus¹²⁸.

Apresentado esses argumentos contra a noção comum Scotus passa a refutar a tese de que a teologia trata de Deus através de noções atributivas somente. Ele afirma que poderiam valer os dois argumentos anteriores também para a noção atributiva, mas apresenta três razões especiais¹²⁹. A primeira razão especial estrutura-se a partir da autoridade de Aristóteles e de João Damasceno. Aristóteles afirma que o conhecimento mais perfeito de Deus é segundo a quiddidade¹³⁰. Portanto, quando se conhece esta essência, tem-se um conhecimento mais perfeito do que ao conhecer alguma propriedade atributiva¹³¹. Ora, ao conhecer um atributo não se tem um conhecimento absoluto, apenas se conhece um aspecto do todo. Já quando se conhece a quiddidade, a essência, conhecesse o todo, inclusive as propriedades que estão contidas no seu primeiro objeto.

A segunda razão especial estrutura-se a partir do argumento da não causação da essência. Scotus afirma que “se aquelas propriedades segundo a realidade diferissem da essência, a essência seria em realidade a causa delas; portanto, assim como diferem pela definição, assim também a essência por definição tem a definição de um incausado” (*Ord*, prol. n. 162)¹³². As propriedades que diferem da essência podem ser causadas pela essência, mas pela

¹²⁷ *Ord*, prol. n. 159: “nam si sic, cum illi communes conceptus naturaliter concipiuntur a nobis, igitur propositiones immediatae de illis conceptibus possunt a nobis naturaliter cognosci et intelligi, et per illas propositiones immediatas possemus scire conclusiones, et ita totam theologiam naturaliter acquirere”.

¹²⁸ *Ord*, prol. n. 160: “Secundo, quia ex quo conceptus communes non sunt soli Deo naturaliter noti, ergo nec veritates inclusae in illis conceptibus communibus; theologia igitur si esset de Deo sub tali ratione communi, non esset soli Deo naturaliter nota, cuius oppositum ostensum est in prima quaestione”.

¹²⁹ *Ord*, prol. n. 161: “Contra aliam positionem de ratione attributali posset argui per easdem rationes, sed arguo tamen per alias speciales”.

¹³⁰ *Met*, Z, c. 1, 1028a 36-1029b 2: “enfim, consideramos conhecer algo sobretudo quando conhecemos, por exemplo, a essência do homem ou a essência do fogo, mais do que quando conhecemos a qualidade ou a quantidade ou o lugar; de fato, conhecemos essas mesmas categorias quando conhecemos a essência da quantidade ou da qualidade”. Cf. também *Met*, Z, c. 5, 1031a 11-14).

¹³¹ *Ord*, prol. n. 161: “Primo, quia cognitio eius secundum quod quid est est perfectissima secundum quod dicit Philosophus VII Metaphysicae; igitur cognitio istius essentiae est perfectior cognitio de Deo quam cognitio alicuius proprietatis attributalis, quae se habet ut passio huius naturae, secundum Damascenum libro I cap. 4”.

¹³² *Ord*, prol. n. 162: “Secundo, quia si illae proprietates re differrent ab essentia, essentia esset realiter causa earum; igitur sicut differunt ratione, ita essentia de ratione sua habet rationem incausati [...]”.

definição de essência apresentada aqui, essência é ser incausado, ou seja, não causado por outro. Mesmo no caso de haver propriedades que possam manter certa identidade com a essência, e sejam incausadas, elas não incluem primeiramente a sua não-causação, estabelecendo assim o primado da essência¹³³.

A terceira razão especial começa a levantar a problemática das relações *ad extra*, embora estruturalmente faça parte ainda da problemática das propriedades atributivas. Scotus argumenta que “[...] segundo a razão própria, parece ser mais atual em si aquilo ao qual mais repugna a comunicabilidade a muitos, para fora; mas, à essência de si mesma repugna a comunicabilidade a muitos, para fora, e a nenhuma propriedade atributiva, a não ser na medida em que é desta essência, ou idêntica a esta essência enquanto infinita” (*Ord*, prol. n. 163)¹³⁴. ‘Mais atual em si’, neste contexto, deve ser entendido como o mais perfeito. Assim entendido, algo é tanto mais perfeito quanto mais repugnar a comunicabilidade *ad extra* a muitos. Essa característica só pode estar na essência em si mesma infinita de Deus, já que ela, em si, só se relaciona consigo mesma¹³⁵. Assim, caso se argumente “que toda e qualquer propriedade é infinita, e por isso mesmo, incomunicável, [responde-se] contra: aquela infinidade se dá por causa da infinidade e da identidade com a essência assim como a partir da raiz e do fundamento de toda perfeição intrínseca” (*Ord*, prol. n. 163)¹³⁶.

Após apresentar essas razões, Scotus se ocupa em argumentar contra a via sobre as relações para fora¹³⁷, isto é, a relação de Deus para com as criaturas na teologia em si. Ele formula três razões especiais, mas admite que poderiam valer também para essa questão os argumentos das outras duas vias, – os argumentos da via sobre a noção comum e os da via sobre a noção atributiva.

O primeiro argumento estrutura-se a partir da ideia de que “[...] uma relação para fora é uma relação de razão; mas, uma ciência que não considera o seu sujeito sob uma razão real não é real” (*Ord*, prol. n. 164)¹³⁸. ‘Real’ é definido por Scotus como “aquilo que precede todo o ato

¹³³ *Ord*, prol. n. 162: “[...] aliae autem licet propter identitatem cum essentia sint incausatae, non tamen secundum rationem formalem primo includunt incausationem sui”.

¹³⁴ *Ord*, prol. n. 163: “Tertio, quia illud secundum suam rationem propriam videtur esse actualius in se cui magis repugnat communicabilitas ad plura ad extra; sed essentiae de se repugnat communicabilitas ad plura ad extra, et nulli proprietati attributali, nisi quatenus est istius essentiae, vel idem isti essentiae in quantum infinitae”.

¹³⁵ Cf. Todisco (1970, p. 616).

¹³⁶ *Ord*, prol. n. 163: “Si dicatur quod quaelibet proprietatis est infinita, et ideo incommunicabilis, contra: infinitas illa est propter infinitatem et identitatem cum essentia sicut ex radice et fundamento omnis perfectionis intrinsecae”.

¹³⁷ *Ord*, prol. n. 164: “Contra etiam viam de respectibus ad extra potest sic argui sicut contra alias duas vias, sed facio rationes speciales”.

¹³⁸ *Ord*, prol. n. 164: “Primo, quia respectus ad extra est respectus rationis; sed scientia non considerans subiectum suum sub ratione reali non est realis, sicut nec logica est realis licet consideret de rebus ut eis attribuuntur intentiones secundae; igitur theologia non esset realis scientia, quod est falsum”.

de intelecto”¹³⁹. ‘Relação de razão’, como as ‘segundas intenções’, são produtos do intelecto, não são coisas ou naturezas encontradas na realidade extramental¹⁴⁰ – as chamadas primeiras intenções¹⁴¹. Serve para isso o exemplo da lógica, que não tem um objeto extramental, mas, antes, é produto do intelecto, tratando, portanto, das segundas intenções¹⁴². Defender que a teologia trata de seu objeto sob uma relação *ad extra*, implica em negar a realidade do objeto dessa ciência. A teologia possui um objeto real, portanto, é uma ciência real.

A segunda razão especial, tem como pressuposto que a relação de algo com algo pressupõe um absoluto que funda essa relação: o absoluto, no caso da essência divina, não se relaciona com outro a não ser consigo mesmo¹⁴³. Ao considerar uma relação de Deus para com a criatura, não haveria um conceito uno por si que unificasse essa relação. O argumento é o seguinte:

Em segundo lugar, porque um absoluto e uma relação não formam um conceito uno por si; o conceito, portanto, que agrega estes dois em si é um conceito uno por acidente. Nenhuma ciência primeira trata de um conceito uno por acidente, porque tal pressupõe as ciências de ambas as partes; e, por isso, se uma ciência subalternada trata de algum uno por acidente, pressupõe duas ciências que tratam separadamente das partes daquele todo. Portanto, se a teologia tratasse de um tal uno por acidente, poderia haver uma outra anterior a ela, que trataria de um conceito uno por si (*Ord*, prol. n. 165)¹⁴⁴.

Scotus estabelece com isso que uma ciência primeira não pode tratar de um conceito uno por acidente, porque dependeria de outras, e, portanto, não seria primeira. Uma ciência subalternada, nesse contexto, pode ser entendida de maneira simples, no sentido de que, um conhecimento presente numa depende da outra¹⁴⁵. Se na teologia em si, o que se visa é um conhecimento perfeito de seu objeto, este não pode estar numa relação accidental.

¹³⁹ *Ord*, I, d. 2, q. 4, n. 390: “Et intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico 'esse ante omnem actum intellectus'”. Cf. Ribas Cezar (1996, p. 27).

¹⁴⁰ Muito embora as segundas intenções podem de alguma forma estar baseadas na realidade extramental, mas são primordialmente produtos do intelecto. Cf. Perler (2013, p. 225).

¹⁴¹ *Ord*, I, d. 23, q. un: “Quia omnis intentio secunda est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum actus intellectus componentis et dividensis [...]”. Cf. Perler (2013, p. 228).

¹⁴² Scotus entende a lógica como a ciência dos silogismos. Cf. Perler (2013, p. 225-230).

¹⁴³ Cf. Pich (2005, p. 114-115).

¹⁴⁴ *Ord*, prol. n. 165: “Secundo, quia absolutum et respectus non faciunt aliquem unum conceptum per se; igitur conceptus aggregans ista duo in se est conceptus unus per accidens. Nulla scientia prima est de conceptu uno per accidens, quia talis praesupponit scientias de utraque parte; et ideo si scientia subalternata sit de aliquo uno per accidens, praesupponit duas scientias tractantes de partibus illius totius separatim. Igitur si theologia esset de tali uno per accidens, posset esse alia prior ea, quae esset de conceptu uno per se”.

¹⁴⁵ “[...] uma ‘ciência subordinada’, aqui, é basicamente um conhecimento que, sendo de um conteúdo accidental, naturalmente pressupõe outros conhecimentos. Trata-se de subordinação por accidentalidade e mera pressuposição. Não está em questão uma ciência constitutivamente subordinada, como uma ‘ciência intermediária’, que, tratando de objetos físico-naturais, requer premissas de uma ciência matemática e pressupõe o conhecimento empírico – tome-se como exemplo a óptica subordinada à geometria” (PICH, 2005, p. 119).

A terceira razão especial argumenta que caso fosse considerada a relação de Deus para com as criaturas na teologia em si, não haveria como provar que as verdades necessárias estão inclusas nesta ciência, já que todas as verdades, numa relação, para fora são contingentes: “de nenhuma relação para fora é mostrado que ela convém necessariamente a Deus; portanto, nenhuma teológica lhe convirá necessariamente enquanto ele for o sujeito da teologia, o que é falso” (*Ord*, prol. n. 166)¹⁴⁶. A prova desse argumento tem em vista os argumentos postos nos n. 151-2, referidos pelo próprio Scotus: Deus contém virtualmente todas as verdades teológicas, e essas verdades são naturalmente conhecidas somente pelo intelecto divino.

Com esses argumentos Scotus pode responder à problemática posta no n. 158 do prólogo. Ele afirma ali, que “o conhecimento mais nobre sobre o homem é segundo a sua razão quidditativa”. Do mesmo modo, a teologia em si, trata “de Deus sob a razão pela qual ele é esta essência, assim como a ciência mais perfeita sobre o homem trataria do homem, caso tratasse dele na medida em que ele é homem, não porém sob alguma razão universal ou accidental” (*Ord*, prol. n. 167)¹⁴⁷.

2.2 Primeiro objeto na nossa teologia necessária

Esclarecidos tais aspectos, Scotus passa agora aos argumentos que visam responder qual é o primeiro objeto na nossa teologia. Como já explicitado brevemente acima – na seção sobre sujeito e objeto – em um hábito que possui evidência a partir do objeto, este primeiro objeto, contém virtualmente este hábito, já que o hábito é conhecido a este intelecto. Ao se conhecer o primeiro objeto do hábito conhecem-se todas as verdades virtualmente inclusas nele, e por consequência, o conhecimento deste objeto contém a evidência do hábito, “porque o intelecto que conhece tal objeto pode produzir toda conclusão ou conceito deste hábito” (*Ord*, prol. n. 168). Contudo, em um hábito que trata de verdades contingentes não há um primeiro objeto em sentido estrito, já que a evidência do hábito não provém do primeiro objeto, mas causada de outra parte. Deste hábito, “não evidente a partir do objeto é dado um primeiro sujeito de algum primeiro conhecido, isto é, de um primeiro perfeitíssimo, ou seja, no qual estão imediatamente

¹⁴⁶ *Ord*, prol. n. 166: “Tertio: nullus respectus ad extra ostenditur Deo necessario convenire; igitur nihil theologicum necessario sibi conveniet ut est subiectum theologiae, quod est falsum. - Probatio consequentiae: quod convenit alicui sub ratione non necessario inhaerentis, non convenit ei necessario; sed omnis respectus ad extra est huiusmodi; ergo etc. Et ita nulla veritas theologica est necessaria. Et haec conclusio probatur per primam rationem et secundam positas ad primam quaestionem, scilicet de ratione primi subiecti et de notis soli Deo naturaliter”.

¹⁴⁷ *Ord*, prol. n. 167: “Concedo igitur quartum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali”.

as primeiras verdades daquele hábito” (*Ord*, prol. n. 168). A nossa teologia é um hábito deste tipo, ou seja, não possui evidência a partir do objeto, e isso vale tanto para a nossa teologia das verdades necessárias quanto para aquela das contingentes, já que a nossa teologia das verdades necessárias não possui mais evidência a partir do objeto do que a nossa teologia das verdades contingentes¹⁴⁸.

Deve-se sempre ter presente que a nossa teologia está condicionada aos limites de nossa capacidade de conhecer, não podendo, portanto, alcançar um conhecimento do objeto em si. É preciso algo, um conceito, que funcione como substituto para o que é em si o primeiro objeto. Posto esses aspectos Scotus afirma:

À nossa teologia enquanto nossa, portanto, não é necessário admitir senão um primeiro objeto conhecido, do qual são conhecidas, imediatamente, as primeiras verdades. Este primeiro é o ente infinito, porque este é o conceito mais perfeito que podemos ter daquele que é em si o primeiro sujeito, o qual, contudo, não possui nenhuma de ambas as condições anteriormente mencionadas, porque não contém virtualmente o nosso hábito em si e, ainda mais, porque não contém este mesmo hábito como a nós conhecido. Contudo, porque a nossa teologia das [verdades] necessárias trata das mesmas das quais trata a teologia em si, por isso é assinalado a ela um primeiro objeto quanto ao conter as verdades em si, e este [é] o mesmo que é o primeiro sujeito da teologia em si; mas como este não é a nós evidente, por isso não é um que contém estas como conhecido a nós; antes, sequer nós é conhecido” (*Ord*, prol. n. 168)¹⁴⁹.

O ente infinito é, portanto, o primeiro objeto da nossa teologia. Ele é o conceito mais perfeito possível que dentro de nossa capacidade cognitiva podemos ter daquele que é em si o primeiro objeto na teologia em si, Deus. Scotus não nega que Deus seja o primeiro objeto também da nossa teologia das verdades necessárias, já que ela trata das mesmas verdades da teologia em si, mas nós não podemos conhecer Deus como ele o é em si, em sua essência

¹⁴⁸ *Ord*, prol. n. 168: “Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex obiecto; et etiam illa quae est in nobis de theologicis necessariis non magis ut in nobis habet evidentiam ex obiecto cognito quam illa quae est de contingentibus”.

¹⁴⁹ *Ord*, prol. n. 168: “Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum, quod tamen neutram praedictam condicionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet ipsum habitum. Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum obiectum quoad hoc quod est continere veritates in se, et hoc idem quod est primum subiectum theologiae in se; sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum. Cum igitur arguis 'ergo non est primum obiectum nostri habitus', respondeo: verum est quod non est primum obiectum dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur”. Cf. também *Lec*, prol. n. 88: “[...] Deus ut continet virtualiter omnes veritates theologiae simpliciter, non cognoscitur a nobis; et ideo sic non erit subiectum in theologia; et ideo erit subiectum secundum illam rationem quam nos primo concipimus de Deo, quae est esse ens infinitum. Unde Deus, ut est ens infinitum, est subiectum in theologia nostra; de quo subiecto non dicitur passio quae naturaliter cognoscibilis est a nobis, ut esse sapiens, esse bonus, etc., quia ista possunt cognosci in metaphysica, sed passiones eius sunt ut esse trinum, etc. Unde cognitio quam nos habemus in theologia nostra, ut quod Deus - ut est ens infinitum - sit trinus et unus, est similis cognitioni qua aliquis cognoscit quod aliquod animal est nobilissimum, et tamen ignorat naturam hominis qui est ratiocinativus, ut puta si quis cognosceret quod aliqua figura esset prima, et ignoraret naturam trianguli”.

enquanto esta – naturalmente Deus só é a si conhecido. Resta, portanto, averiguar qual o conceito mais perfeito que sirva como um substituto para referir Deus na nossa teologia. Embora não se tenha na nossa teologia o objeto em si, e por consequência não haja a evidência do hábito imediatamente, o conceito de ente infinito conduz ao sujeito que contém virtualmente as verdades, caso fosse possível conhecê-lo.

Quando, portanto, argumentas que ‘logo, ele não é o primeiro objeto do nosso hábito’, respondo: é verdade que não é o primeiro objeto que nos dá evidência, mas é o primeiro sujeito que contém todas as verdades em si, apto ou capaz de dar suficientemente evidência, se ele mesmo fosse conhecido (*Ord*, prol. n. 168)¹⁵⁰.

Para compreender satisfatoriamente esses aspectos é importante acompanhar três dos cinco argumentos postos em *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, na qual se pergunta se “Deus é naturalmente cognoscível pelo intelecto humano nesta vida”¹⁵¹. A questão de Scotus é estruturada em três momentos: primeiro apresenta algumas noções prévias, segundo apresenta a opinião de Henrique de Gand, e em terceiro o franciscano apresenta sua opinião (refutando a de Henrique de Gand) em cinco pontos. O primeiro argumento afirma que é possível, além de ter naturalmente um conceito accidental de Deus, ter também algum “conceito no qual Deus é concebido por si e quiditativamente” (*Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 25)¹⁵². O segundo ponto, talvez o mais controverso, e por isso Scotus se ocupa mais extensamente nos argumentos para sustentar tal tese, afirma que Deus é concebido em algum conceito unívoco a ele e à criatura (*idem*, n. 26-55)¹⁵³. O terceiro ponto afirma que Deus não é concebido de maneira particular e própria nesta vida, ou seja, “não é concebido em sua essência como tal e em si mesma” (*idem*, n. 56-57)¹⁵⁴. O quarto ponto sustenta que podemos chegar a muitos conceitos próprios a Deus e que não se aplicam às criaturas” (*Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 58-60)¹⁵⁵. Por fim, o quinto ponto,

¹⁵⁰ *Ord*, prol. n. 168: “Cum igitur arguis 'ergo non est primum obiectum nostri habitus', respondeo: verum est quod non est primum obiectum dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur”.

¹⁵¹ *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 1: “Iuxta hoc quaero utrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto”. Scotus refina a pergunta depois de apresentar algumas noções prévias para “est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus” (*idem*, n. 19).

¹⁵² *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 25: “Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quiditative concipiatur Deus”.

¹⁵³ *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26: “Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. - 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”.

¹⁵⁴ *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 56: “Tertio dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se”.

¹⁵⁵ *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 58: “Quarto dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, - cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo”.

sustenta que “o que se conhece de Deus é concebido através de representações inteligíveis das criaturas” (idem, n. 61-62)¹⁵⁶. Para os propósitos aqui estabelecidos, é preciso esclarecer porque a noção de ente infinito é a mais perfeita, e porque referir Deus pelo conceito ‘ente infinito’ não incorre em considerar esta designação como uma propriedade, uma relação *ad extra* ou um atributo. Interessam, portanto, dessa questão especialmente os argumentos do primeiro, terceiro e quarto ponto¹⁵⁷.

Para provar que pode haver um conceito no qual Deus é concebido por si e quiditativamente, a saber, o conceito de ‘ente infinito’, Scotus busca mostrar, primeiramente, que para compreender uma propriedade, é preciso, antes, compreender um sujeito, já que a propriedade deve ser atribuída, ou referir-se a algo da qual depende, ou como ele afirma no prólogo da *Ord* “o sujeito enquanto é sujeito é naturalmente anterior à sua propriedade”¹⁵⁸. Ora, uma propriedade é como que um acidente, e portanto, não se refere quiditativamente ao que é em si o sujeito. Basta lembrar que o que se procura é um conhecimento o mais perfeito possível de Deus nos limites de nosso conhecimento¹⁵⁹, logo, deve haver um conceito que possa ser usado para o mais perfeito conhecimento de Deus disponível a nós, não enquanto uma propriedade atribuída, mas algo como que quiditativo.

O terceiro ponto lembra que, de fato, para o homem nesta vida não é possível conhecer Deus naturalmente de maneira particular e própria, ou seja, não é possível conhecer Deus enquanto esta essência. Os argumentos possuem o mesmo teor dos apresentados no prólogo da *Ord* quando responde à primeira questão em se falando sobre a teologia em si (cf. n. 151-156). Deus só é a si naturalmente conhecido. Um intelecto criado – finito – não pode conhecer mais coisas que um intelecto inciado – infinito (*Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 57)¹⁶⁰.

No quarto ponto, Scotus afirma que

o conceito simultaneamente mais perfeito e mais simples que nos é possível é o conceito de ente infinito. Este, com efeito, é mais simples que o conceito de ente bom, de ente verdadeiro, ou outros semelhantes, pois ‘infinito’, não é um como-que-atributo

¹⁵⁶ *Ord*, I d. 3, p. 1, q. 2, n. 56: “Quinto dico quod ista quae cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, [...]”.

¹⁵⁷ Um estudo do conjunto dessas teses é encontrado em Ribas Cezar (2008, p. 186-197) e Man (2003, p. 303-320).

¹⁵⁸ *Ord*, prol. n. 175: “[...] quia subiectum ut subiectum est est prius naturaliter eius passione, [...]”.

¹⁵⁹ *Ord*, I d. 3, p. 1, q. 2, n. 25: “Probo, quia concipiendo ‘sapientem’ concipitur proprietas, secundum eum, vel quasi proprietas, in actu secundo perficiens naturam, ergo intelligendo ‘sapientem’ oportet praeintelligere aliquod ‘quid’ cui intelligo istud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum oportet quaerere conceptum quiditativum cui intelligantur ista attribui: et iste conceptus alius erit quiditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status”.

¹⁶⁰ *Ord*, I d. 3, p. 1, q. 2, n. 57: “Est ergo alia ratio huius conclusionis, videlicet quod Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis”.

ou propriedade do ente ou daquilo que é predicado. Exprime, ao contrário, o modo intrínseco desta entidade, de tal maneira que, quando digo ‘ente infinito’, não tenho um conceito por assim dizer composto acidentalmente do sujeito e de seu atributo, mas um conceito próprio do sujeito num determinado grau de perfeição, a saber, a infinidade (idem, n. 58)¹⁶¹.

O conceito de ente infinito é o conceito mais simples e perfeito que é possível a nós. ‘Infinito’, afirma Scotus, não é um atributo, ou *quasi attributum*, ou propriedade. É antes um modo intrínseco próprio ao ente. Um modo intrínseco “é tão intrínseco ao ente que ele, mesmo após a retirada de todas as propriedades, ainda seria intrínseco ao ente” (HONNEFELDER, 2010, p. 132). Por isso, o modo intrínseco ‘infinidade’ designa o que nada falta ao ente, ou seja, expressa o mais perfeito grau de perfeição que um conceito pode atingir.

Prova-se a perfeição do conceito ‘ente infinito’ por duas vias. A primeira via, considera, que dentre todos os conceitos concebíveis por nós, o que mais inclui virtualmente é o conceito de ‘ente infinito’. A segunda via, considera, que a existência do ‘ente infinito’ é a última coisa a ser demonstrada, e o mais perfeito é o que se conhece por último lugar¹⁶².

Estabelece-se com isso que o conceito ente infinito é o sujeito da nossa teologia. Embora a nossa teologia não tenha a evidência imediata do hábito – porque nos falta o objeto –, pode-se chegar, a um conceito que sirva para, pelo menos, referir Deus.

2.3 SOBRE A TEOLOGIA CONTINGENTE

2.3.1 Primeiro sujeito na teologia contingente

Após esses argumentos Scotus procura responder qual é o “primeiro sujeito no caso das verdades teológicas contingentes”¹⁶³. Ele afirma que o primeiro sujeito da teologia contingente em si é a essência divina, mas no caso da nossa teologia contingente o primeiro sujeito é o mesmo da nossa teologia necessária, a saber, a noção de ente infinito.

¹⁶¹ *Ord*, I d. 3, p. 1, q. 2, n. 58: “Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia 'infinite' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinite ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simpli citas huius conceptus 'ens infinite'”.

¹⁶² *Ord*, I d. 3, p. 1, q. 2, n. 59: “Probatur perfectio istius conceptus, tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit - sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinite includit verum infinite et bonum infinite, et omnem 'perfectionem simpliciter' sub ratione infiniti, - tum quia demonstratione 'quia' ultimo concluditur 'esse' de ente infinito, sicut apparet ex quaestione prima secundae distinctionis; illa autem sunt perfectiora quae ultimo cognoscuntur demonstratione 'quia' ex creaturis, quia propter eorum remotionem a creaturis difficillimum est ea ex creaturis concludere”.

¹⁶³ *Ord*, prol. n. 169: “Sed nunc videndum est de veritatibus theologicis contingentibus, quid sit ibi primum subiectum”.

Para defender tal tese Scotus começa argumentando que no caso das verdades teológicas contingentes deve haver uma ordem das verdades sendo alguma primeira:

E, em relação a estas, digo que nenhum sujeito contém senão verdades necessárias sobre si, porque, quanto às contingentes sobre si mesmo e quanto às opostas, ele se relaciona igualmente a partir de si. Há, contudo, uma ordem das contingentes, e alguma contingente é primeiramente verdadeira; e, deste modo, o primeiro sujeito de muitas verdades contingentes pode ser considerado aquele do qual, primeiramente, isto é, imediatamente, é dito o predicado da primeira contingente (que é como que um princípio na ordem das contingentes), ou os predicados de várias primeiras contingentes, se várias são primeiras. Chama-se, porém, de primeiro sujeito da primeira verdade contingente, o que, visto como tal, é apto a ser primeiramente visto ser conjugado com o predicado daquela porque um primeiro conhecido, nas contingentes, nada é senão por meio da intuição dos extremos, o primeiro intuível, portanto, no qual está o predicado da primeira contingente, é o primeiro sujeito de todas as verdades contingentes ordenadas (*Ord*, prol. n. 169)¹⁶⁴.

A partir da ordenação das verdades contingentes chega-se a alguma verdade contingente que é primeira, a que melhor expressa, ou como Scotus usa aquela a partir do qual ‘imediatamente’ é dito o predicado da primeira contingente. Essa ordenação é precisa porque caso não houvesse incorrer-se-ia num regresso ao infinito ou algo de contingente derivaria de alguma causa necessária, que segundo Scotus são ambas possibilidades impossíveis¹⁶⁵.

Esclarecido isso, Scotus afirma que a “essência divina é o primeiro sujeito da teologia contingente”, devendo-se entender ‘essência divina’ do mesmo modo como foi definido antes, ao tratar do primeiro objeto da teologia necessária, ou seja, como esta essência. A essência divina como esta deve ser o primeiro sujeito¹⁶⁶ tanto da teologia necessária, como da teologia contingente em si, ou enquanto está no intelecto dos bem-aventurados¹⁶⁷. Tanto a teologia necessária como a teologia contingente em si são naturalmente conhecidas somente a Deus. A

¹⁶⁴ *Ord*, prol. n. 169: “Et quoad istas dico quod nullum subiectum continet nisi veritates necessarias de ipso, quia ad contingentes de ipso aequaliter se habet ex se et ad oppositas. Tamen contingentium est ordo, et aliqua contingens est primo vera; et ita subiectum primum multarum veritatum contingentium potest poni illud de quo primo, id est immediate, dicitur praedicatum primae contingentis (quae est quasi principium in ordine contingentium) vel praedicata plurium primarum contingentium si plures sint primae. Dicitur autem subiectum primum primae veritatis contingentis quod visum ut tale natum est primo videri coniungi cum praedicato illius, quia primum notum in contingentibus nihil est nisi per intuitionem extremorum; igitur primum intuibile cui insit praedicatum primae contingentis est primum subiectum omnium veritatum contingentium ordinarum”.

¹⁶⁵ *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238: “[...] Ergo per ipsum, ibi, 'nos vigilare' est per se notum sicut principium demonstrationis; nec obstat quod est contingens, quia, sicut dictum est alias [*Ord*, prol. n. 169], ordo est in contingentibus, quod aliqua est prima et immediata, - vel esset processus in infinitum in contingentibus, vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria, quorum utrumque est impossibile”.

¹⁶⁶ Interessante notar, que Scotus usa predominantemente o termo sujeito ao invés de objeto ao tratar da teologia contingente, isso porque, como já apontado, a teologia contingente não possui a evidência do objeto para o hábito, de modo que é preciso organizar em ordem um corpo de verdades, da qual, alguma é primeira. Nesse contexto, Scotus se mantém fiel a distinção e função dos termos subiectum e obiectum, como apontando acima.

¹⁶⁷ *Ord*, prol. n. 170: “Ex his ad propositum dico quod essentia divina est primum subiectum theologiae contingentis, et hoc eodem modo sumpta quo praedictum est ipsam esse primum subiectum theologiae necessariae, - et hoc tam illius theologiae contingentis in se quam ut in intellectu divino, quam etiam ut est in intellectu beatorum”.

essência como esta também é o primeiro sujeito no intelecto dos bem-aventurados, porque, na vida futura, veremos Deus face a face.

Contudo, a nossa teologia contingente tem por primeiro sujeito não a essência como esta, mas antes, assim como a nossa teologia necessária, a noção de ente infinito, já que é a noção mais perfeita “conhecível por nós, próximo àquele no qual, intuitivamente conhecido, o predicado da primeira contingente evidente seria apto a estar”¹⁶⁸. Contra essa posição, argumenta-se que parece ser o Verbo o objeto adequado da teologia contingente, tanto daquela teologia contingente em si, quanto daquela teologia contingente enquanto está no intelecto divino. Scotus responde que “algum contingente pode, primeiramente, ser dito do Verbo, algum do Espírito Santo e algum do Deus trino, como ‘criar’; as pessoas, portanto, serão como que partes do sujeito, assim como também algumas necessárias são primeiramente verdadeiras sobre as diferentes pessoas” (*Ord*, prol. n. 171)¹⁶⁹. Essas respostas são melhores desenvolvidas nos argumentos que procuram refutar os argumentos que sustentam ser Cristo o primeiro sujeito da teologia.

2.4 Refutação dos argumentos que sustentam ser Cristo o primeiro sujeito

Scotus, agora num contexto propriamente teológico, procura refutar dois argumentos que segundo sua interpretação sustentam ser Cristo o primeiro sujeito da teologia. O primeiro é de São Boaventura (1217-1274). O segundo é do Lincolniense – Roberto Grosseteste (1168-1253)¹⁷⁰. O primeiro argumento de Scotus considera – contra a opinião de São Boaventura – que caso fosse Cristo o primeiro sujeito da teologia, as verdades necessárias e as contingentes sobre o Pai e o Espírito Santo não seriam verdades teológicas, nem as verdades necessárias e contingentes sobre Deus trino¹⁷¹, “porque a nenhuma ciência pertence por si uma verdade, a

¹⁶⁸ *Ord*, prol. n. 171: “Theologiae nostrae contingentis videtur idem primum subiectum quod et necessariae, et hoc modo supra exposito, quia non ut continens - etiam si intuitive videtur - sed ut cognoscibile a nobis, proximum illi cui intuitive noto natum esset praedicatum contingentis primae evidentis inesse”.

¹⁶⁹ *Ord*, prol. n. 171: “Contra: videtur quod Verbum sit obiectum adaequatum theologiae contingentis, tam illius theologiae contingentis in se quam ut est in intellectu divino, quia est primum subiectum omnium articulorum reparationis nostrae. Respondeo: aliquod contingens potest primo dici de Verbo, et aliquod de Spiritu Sancto, et aliquod de Deo trino, ut 'creare'; erunt igitur personae quasi partes subiecti, sicut etiam aliqua necessaria sunt primo vera de diversis personis”.

¹⁷⁰ Scotus o chama de Lincolniense porque Grosseteste foi bispo em Lincoln, Inglaterra entre 1235-1253.

¹⁷¹ *Ord*, prol. n. 172: “Ex his dictis patet improbatio illius opinionis quae ponit Christum esse primum subiectum, quia tunc necessariae veritates de Patre et Spiritu Sancto - puta 'Pater generat', 'Spiritus Sanctus procedit' - non essent veritates theologicae, nec contingentes veritates de eis, puta 'Pater creat per Filium', 'Spiritus Sanctus temporaliter missus est visibiliter et invisibiliter'; nec veritates necessariae de Deo trino, ut quod est omnipotens, immensus, nec contingentes, ut quod Deus creat, Deus gubernat mundum, remittit peccata, punit, praemiat, et huiusmodi”.

não ser que seja do seu primeiro sujeito, ou de uma parte subjetiva, integral ou essencial dele, ou de algo atribuído essencialmente a este mesmo sujeito”¹⁷². Considerado desse modo, o Pai e o Espírito Santo não podem ser Cristo, nem uma parte, ou algo atribuído essencialmente a ele e isso por dois motivos. O primeiro considera que na medida em que Cristo possui duas naturezas – a humana e a divina – seria essencialmente anterior ao Pai e à Trindade, “porque a atribuição essencial não se dá senão a um essencialmente anterior”, o que segundo Scotus é falso, porque o ‘Cristo-homem’ seria anterior a Deus. O segundo motivo é de que Cristo, segundo a divindade, não possui uma prioridade na qual possa ser atribuído a ele o Pai ou a Trindade¹⁷³.

Ainda contra a posição de Boaventura valem os argumentos colocados por Scotus contra a posição das relações para fora (n. 164-166) e dos argumentos colocados na resposta a primeira questão da teologia em si quanto as verdades necessárias (n. 151), já que Cristo não pode conter virtualmente as verdades necessárias sobre o Pai, o Espírito Santo e a Trindade. Vale ainda o terceiro argumento da primeira questão (n. 153) contra a defesa de Cristo, já que caso fosse Cristo o primeiro sujeito, todo conhecimento transmitido sobre Deus teria de estar incluso em Cristo, mas o conhecimento de Cristo é tão somente sobre o Verbo, o que requereria um conhecimento anterior, e portanto, um sujeito anterior¹⁷⁴.

As persuasões postas nas respostas a primeira questão (n.154-156) comprovam não ser Cristo o primeiro sujeito. O primeiro argumento é que Cristo não é somente algo eterno, já que possui duas naturezas. O segundo argumento, que se baseia na autoridade de Agostinho, segundo a qual a teologia “trata daquilo pelo que a fé ‘é gerada, defendida e corroborada’” (n. 156), Scotus afirma parecer ser concludente, na medida em que os judeus puderam ver naturalmente Cristo na Cruz, não sendo uma verdade teológica que ele foi crucificado. Contudo, é uma verdade teológica “que o Verbo é um homem, nascido da Virgem, que o Verbo é um

¹⁷² *Ord*, prol. n. 172: “Consequentiae omnes probantur, quia ad nullam scientiam pertinet per se aliqua veritas nisi sit de subiecto primo eius, vel parte eius subiectiva vel integrali vel essentiali, vel de aliquo essentialiter attributo ad ipsum subiectum”.

¹⁷³ *Ord*, prol. n. 172: “Patet quod Pater vel Trinitas non est Christus, nec pars aliquo dictorum modorum, nec aliquod attributum ad Christum essentialiter: tum quia Christus cum dicat duas naturas - et hoc in quantum est subiectum, secundum ponentes illud - sequitur quod ut habens naturam creatam erit essentialiter prior Patre vel Trinitate, quia essentialis attributio non est nisi ad essentialiter prius, quod falsum est; tum quia Christus etiam secundum divinitatem non habet aliquam talem prioritatem secundum quam posset Pater vel Trinitas ad ipsum attribui”.

¹⁷⁴ *Ord*, prol. n. 173: “Contra etiam istam opinionem sunt rationes ultimo positae supra in solutione secundae quaestionis contra positionem respectus ad extra. - Contra idem est prima ratio posita ad solutionem primae quaestionis, quia veritates necessarias de Patre, de Spiritu Sancto et de Trinitate impossibile est contineri primo in Christo virtualiter, quia si Verbum non fuisset incarnatum, illae veritates non fuissent necessariae, quod est falsum. Tertia etiam, ibidem, valet hic, quia non esset tradenda aliqua notitia de Deo nisi ut includitur in Christo; haec est de Verbo tantum, et ita non distinctissima notitia quae posset tradi; ergo esset alia prior requirenda”.

homem crucificado, que o Verbo é um homem ressurreto” e a outras verdades que dizem respeito à humanidade de Cristo. Entretanto, aos argumentos que dizem respeito à divindade, eles não competem especificadamente a Cristo, mas às outras pessoas, alguns à Trindade¹⁷⁵. Desse modo, “o objeto adequado da teologia não é Cristo, mas algo como que comum ao Verbo, do qual primeiramente são cridos os artigos pertinentes à reparação, e ao Pai e ao Espírito Santo, a respeito dos quais existem algumas verdades teológicas” (*Ord*, prol. n. 174)¹⁷⁶. O objeto adequado da teologia continua sendo Deus, mas nesse contexto, é Deus enquanto comum as três pessoas.

Para explicar esse ponto Scotus introduz um exemplo da medicina. Nessa ciência o primeiro sujeito é o corpo humano, já que mesmo havendo partes da medicina que tratem de tipos de corpos (fleumático, sanguíneo) essas partes suporiam o conhecimento do corpo em geral. Assim também, mesmo que haja uma teologia sobre Cristo, ela supõe uma teologia anterior sobre Deus enquanto esta essência¹⁷⁷. O exemplo de Scotus serve para mostrar porque Cristo não pode ser sujeito da teologia:

Se mantemos que a teologia é, segundo si, o conhecimento primeiro, esta mesma não tratará, primeiramente de Cristo; e se, igualmente, trata das verdades comuns e próprias às três pessoas, ela não trataria de alguma pessoa como de algum sujeito adequado, mas de Deus enquanto é comum às três pessoas. E, então, será mantido que toda verdade teológica ou é do primeiro sujeito, como, por exemplo, a que está em Deus pela razão de Deus, ou é como que de uma parte subjetiva do primeiro sujeito, como, por exemplo, a que está propriamente em alguma pessoa, ou é daquilo que é atribuído ao primeiro sujeito ou a como que uma parte do sujeito, como, por exemplo,

¹⁷⁵ *Ord*, n. 174: “Ad hoc faciunt aliquae persuasiones ibi positae, quia illa unitas quae est Christi ut est suppositum unum in duabus naturis non est unitas aeterna; illam autem ponere oporteret formalem unitatem primi subiecti; ergo primum subiectum ut primum non est tantum aliquid aeternum. Illa etiam persuasio de fide videtur concludere; non enim est creditum vel verum theologicum hunc hominem esse crucifixum, non implicando Verbum in subiecto, quia hunc hominem potuerunt in cruce iudaei naturaliter videre. Sed creditum est et verum theologicum Verbum esse hominem natum de Virgine, Verbum esse hominem crucifixum, Verbum esse hominem resurgentem, et sic de articulis ad humanitatem pertinentibus; pertinentes autem ad divinitatem, patet quod non conveniunt primo Christo ut Christus est, sed aliqui aliis personis, aliqui Trinitati”.

¹⁷⁶ *Ord*, prol. n. 174: “Ergo adaequatum obiectum theologiae non est Christus, sed aliquid quasi commune Verbo, de quo primo creduntur articuli pertinentes ad reparationem, et Patri et Spiritui Sancto, de quibus sunt aliquae theologiae veritates”.

¹⁷⁷ *Ord*, prol. n. 176: “Videtur igitur dicendum quod sicut si in medicina corpus humanum sit primum subiectum de quo consideretur ibi ut passio sanitas et infirmitas: si species corporis humani essent corpus sic mixtum et sic, puta corpus sanguineum et corpus phlegmaticum, etc., hoc totum, corpus sanguineum sanum, non esset ibi primum subiectum, tum quia nimis particulare, tum quia includit passionem considerandam de subiecto, quae non potest esse ratio subiecti, quia subiectum ut subiectum est est prius naturaliter eius passione, et ita passio esset prior se ipsa. Et breviter, quidquid diceretur de aliqua medicina tradita quod esset de tali, licet particulari et ente per accidens, saltem impossibile esset primam scientiam de corpore hominis esse de corpore sanguineo sano. Immo si qua esset de isto, alia posset esse prior: sive de corpore hominis in communi, quia ipsum in communi habet quasdam passiones cognoscibiles de ipso per rationem communem, ut est prior inferioribus; sive de corpore sanguineo, cuius ratio naturaliter est prior sanguineo sano, et ista ratio prior virtualiter continet aliquas passiones; sive de corpore hominis sano, quia eius ratio praecedit corpus sanguineum sanum. Ita in proposito. Christus dicit Verbum hominem, secundum Damascenum; ante ergo notitiam quae esset de Christo ut de primo subiecto nata esset esse alia prior de Verbo, si qua sibi insunt per rationem qua Verbum, et ante illam, alia de Deo quantum ad illa quae insunt per rationem Dei ut est communis tribus personis”.

da criatura quanto à relação que tem com Deus, e da natureza assumida quanto à relação que tem com o Verbo que sustenta (*Ord*, prol. n. 176)¹⁷⁸.

Considera-se assim que as verdades teológicas ou tratam do primeiro sujeito em si, ou de uma parte subjetiva do primeiro sujeito, ou do que é atribuído ao primeiro sujeito ou a uma parte do sujeito. Note-se que todas essas maneiras se referem ao primeiro sujeito de modo próprio, ou fazem parte de modo intrínseco ao que é o primeiro sujeito, não sendo propriedades adicionadas.

Depois o franciscano começa a apresentar e refutar a opinião de Roberto Grosseteste, que sustenta ser Cristo o primeiro sujeito da teologia, na medida em que Cristo contém tríplice unidade: do Pai com o Espírito Santo, do Verbo com a Natureza assumida, e de Cristo cabeça com os membros¹⁷⁹. A favor dessa posição, segundo Scotus, está o argumento posto em n. 156 já que Deus não conteria virtualmente todas as verdades teológicas como sujeito, por exemplo, os sete artigos da fé pertinentes à humanidade¹⁸⁰, mas Cristo sim¹⁸¹. Confirma-se ainda a favor da posição de Grosseteste que não estão contidos sob Deus os sujeitos das partes da Escritura¹⁸². E por fim, que nada próprio é narrado de Deus na Escritura, logo tal livro não trata de Deus¹⁸³. A essas três colocações Scotus responde com três argumentos.

Ao primeiro argumento de que Cristo conteria verdades que Deus não conteria, Scotus afirma que as “verdades contingentes enunciadas sobre Cristo não estão contidas virtualmente em nenhum sujeito”, mas possuem algum sujeito do qual elas são primeiramente e imediatamente enunciadas, que é o Verbo¹⁸⁴.

¹⁷⁸ *Ord*, prol. n. 176: “Igitur si theologiam tenemus esse secundum se primam notitiam, ipsa non erit primo de Christo; et si aequae est de veritatibus communibus et propriis tribus personis, ipsa non esset de aliqua persona ut de aliquo subiecto adaequato, sed de Deo ut communis est tribus personis. Et tunc salvabitur quod omnis veritas theologica vel est de primo subiecto, puta quae inest Deo per rationem Dei, vel quasi de parte subiectiva primi subiecti, puta quae inest proprie alicui personae, vel de eo quod attribuitur ad subiectum primum vel quasi partem subiecti, puta de creatura quantum ad respectum quem habet ad Deum ut Deus, et de natura assumpta quantum ad respectum quem habet ad Verbum sustentificans”.

¹⁷⁹ *Ord*, prol. n. 177: “Aliter tamen ponitur Christum esse primum subiectum secundum Lincolniensem in Hexaameron, et hoc secundum quod Christus est unum triplici unitate, quarum prima est ad Patrem et Spiritum Sanctum, secunda Verbi ad naturam assumptam, tertia Christi capitis ad membra”.

¹⁸⁰ Expressos na oração do credo.

¹⁸¹ *Ord*, prol. n. 177: “Et pro ista opinione de Christo videtur esse prima ratio posita ad primam quaestionem, et paenultima, quia septem articulos fidei pertinentes ad humanitatem non continet Deus ut subiectum, quia per naturam deitatis sibi non conveniunt. Illud autem subiectum continet passionem per cuius formam passio sibi inest. Christus autem illos continet, quia secundum humanitatem sibi insunt, et hoc realiter; continet etiam alios pertinentes ad divinitatem, quia secundum divinitatem illa videntur sibi inesse”.

¹⁸² *Ord*, prol. n. 178: “Confirmatur, quia subiecta partium doctrinae debent contineri sub subiecto totius vel ut partes subiectivae, vel ut quasi integrales; non sic continentur sub Deo subiecta partium Scripturae. Quod probatur per glossas multas in principiis librorum, assignantes causas materiales aliqua quae non sunt aliquid Dei, puta super Osee dicit glossa quod materia Osee est 'decem tribus”.

¹⁸³ *Ord*, prol. n. 179: “Item, tertio: nihil proprium de Deo narratur in aliquo loco Scripturae, quia nullum factum ibi narratur ubi requirebatur aliquid ex parte Dei nisi tantum generalis influentia; ergo liber talis non est de Deo”.

¹⁸⁴ *Ord*, prol. n. 180: “Ad primum dico quod veritates contingentes enuntiatae de Christo in nullo subiecto continentur virtualiter sicut subiectum dicitur continere passionem, quia tunc essent necessariae; tamen habent

Ao segundo argumento Scotus responde que “seria suficiente a atribuição de partes da ciência ao primeiro sujeito”. Ainda, mesmo que se diga que os sujeitos da Escritura não estão contidos sobre Deus, “a matéria de todo e qualquer livro é Deus, do qual é ali narrado de que modo ele tenha governado o gênero humano”¹⁸⁵.

Ao terceiro argumento Scotus responde, retomando em certa medida a argumentação anterior, de que mesmo que “houvesse algum livro que não contém nenhum milagre de Deus, todo e qualquer livro contém, contudo, a providência e o governo de Deus em relação ao homem em geral ou a uma determinada nação ou pessoa”. Dependendo de quem narra a providência ou governo de Deus para uma nação ou pessoa na Escritura, muda o sujeito da história. Por exemplo, o sujeito da história para Moisés é Deus, o sujeito da história do historiador é

o reino ou o rei, ou o povo egípcio, cujos feitos e acontecimentos sucedidos acerca do mesmo este se propõe escrever, de modo que lhe é accidental o que Deus fez, mas o principal o que a sua nação tenha feito ou o que tenha sofrido. O principal para Moisés é o que Deus tenha feito ou permitido, como que lhe é accidental, porém, acerca de que matéria isto tenha acontecido (*Ord*, prol. n. 182)¹⁸⁶.

Mesmo que em alguns livros da Escritura não haja relatos de milagres de Deus, estes estão como que ‘implícitos’ na providência e no governo que Deus realizou em relação ao homem ou a nação que esta sendo retratada no livro. Assim, dependendo do livro as ênfases são distintas, mas o sujeito não muda – é Deus¹⁸⁷.

aliquod subiectum de quo immediate enuntiantur et primo, et illud est Verbum, nam veritates theologicæ de incarnatione, nativitate, passione, etc., sunt istæ: 'Verbum est factum homo', 'Verbum est homo natus', 'Verbum est homo passus', etc. Cum dicis 'passio inest secundum naturam humanam', respondeo: humanitas non est prima ratio subiecti ad quam stet resolutio, sed est quasi passio prior, medians inter primum subiectum istarum veritatum, quod est Verbum, et alias posteriores passionis, ut 'natus', etc. Patet quod non potest esse humanitas ratio subiecti respectu primæ passionis quæ est 'esse incarnatum', quia illud dicitur de Verbo non præintellecta humanitate in ipso ut subiecto; hæc est ratio prima”.

¹⁸⁵ *Ord*, prol. n. 181: “Ad secundum dico quod sufficeret partium scientiæ attributio ad primum subiectum, qualis attributio ad Deum potest salvari cuiuscumque materiæ assignatæ per istas adductas glossas. Aliter: materia cuiuslibet libri est Deus, de quo ibi narratur quo modo genus humanum gubernaverit; sed gens vel persona gubernata est materia remota. Ita intelligendæ sunt glossæ tales”.

¹⁸⁶ *Ord*, prol. n. 182: “Per hoc patet ad tertium, quod licet aliquis liber esset nullum Dei miraculum continens, tamen quilibet continet providentiam et gubernationem Dei circa hominem in communi vel determinatam gentem vel personam, in tantum quod si eandem historiam de Pharaone scribat Moyses in Exodo, et aliquis Aegyptius in chronicis Aegyptiorum, subiectum historiæ Moysi est Deus, de quo traditur ibi gubernare hominem, misericorditer liberando Hebræos oppressos, iuste puniendo Aegyptios oppressores, sapienter ordinando formam liberationis congruam et, ad hoc ut populus liberatus legem gratanter acciperet, potenter signa tot faciendo propria sibi; subiectum vero historiæ historiographi esset regnum, vel rex, vel populus aegyptius, cuius actiones et casus circa ipsum contingentes ipse intendit scribere, ita quod incidens est sibi quid Deus fecit, sed principale quid gens sua fecerit vel passa sit. Principale est Moysi quid Deus egerit vel permiserit, quasi autem incidens sibi circa quam materiam hoc contigerit”.

¹⁸⁷ *Ord*, prol. n. 182: “Et dato quod alicubi nullum miraculum enarretur, tamen quid Deus permiserit, assistendo secundum communem influentiam, non impediendo, hoc principaliter intenditur in libro illo in quantum est pars Scripturæ; et qualiter illud convenienter ordinatum sit ad bonum aliquod, si fuit ordinabile, vel iuste punitum si fuit malum, hoc frequenter additur in eodem libro vel alio, aut si permissum fuit nec hic punitum, non tacet Scriptura alibi de illo in generali quod alibi punietur”.

Embora a argumentação que defende ser Cristo o primeiro sujeito da teologia esteja calcada em argumentos com um teor mais teológico, eles revelam a importância dada à definição de primeiro objeto como aquilo que deve conter virtualmente todas as verdades do hábito. Cristo, ao não conter todas as verdades da teologia, não pode ser o primeiro objeto da ciência, neste caso primeiro sujeito, uma vez que se trata também de verdades contingentes.

2.5 Parada metodológica

Neste segundo capítulo acompanhamos algumas das resoluções que Scotus oferece para os problemas postos no início da terceira parte do prólogo da *Ord.* Vimos que o primeiro objeto da teologia em si, quanto as verdades necessárias, é Deus porque só ele contém virtualmente todas as verdades teológicas e o objeto teológico é naturalmente conhecido somente a Deus e Deus é a si só naturalmente conhecido. Depois, na consideração das relações *ad extra*, Scotus afirma que a teologia não trata de Deus sob alguma razão especial, mas sim trata de Deus sob a razão pela qual ele é esta essência – *haec essentia* – já que esta é a maneira mais perfeita pela qual é possível tratar o sujeito da teologia. Obviamente que tal posição se refere à teologia em si. Na questão do primeiro objeto da nossa teologia vimos Scotus argumentar que em um hábito no qual não há evidência do objeto é dado um primeiro sujeito de algum primeiro conhecido, no qual esta imediatamente as verdades desse hábito. O conceito mais perfeito que dispomos para Deus na nossa teologia é o de ‘ente infinito’ uma vez que é o conceito que mais inclui virtualmente e é a última coisa a ser demonstrada e, portanto, o que se demonstra por último lugar é o mais perfeito. Vimos ainda que ‘infinitude’ é um modo intrínseco ao ‘ente’. Apresentados esses aspectos, Scotus passa à resposta do primeiro sujeito da teologia contingente, argumentando que há uma ordem das verdades contingentes sendo alguma a primeira. O primeiro sujeito da primeira verdade contingente é aquele que imediatamente é dito o predicado da primeira verdade contingente, a saber: a essência divina, ou melhor dito, a essência como esta – *essentia ut haec* –. Mas a essência como esta é o primeiro sujeito da teologia contingente em si. Na nossa teologia das verdades contingentes o primeiro sujeito é o mesmo da nossa teologia necessária, a saber: o conceito de ‘ente infinito’. Scotus reserva ainda onze parágrafos para responder a São Boaventura e Roberto Grosseteste que sustentavam ser Cristo o primeiro objeto da teologia. Ele afirma que o objeto adequado da teologia não é Cristo, mas algo comum ao Verbo, tratando de Deus enquanto comum às três pessoas. Com as resoluções postas nessa parte pode-se avançar para as respostas aos argumentos.

CAPÍTULO III – RESPOSTAS AOS ARGUMENTOS

3.1. Respostas aos argumentos da primeira questão

Depois de esclarecidos esses aspectos, Scotus apresenta as respostas aos argumentos contrários colocados na primeira questão da terceira parte do prólogo, que perguntava se a teologia trata de Deus como primeiro objeto. A resposta de Scotus, como foi visto, é de que a teologia trata de Deus enquanto esta essência como primeiro objeto. Agora é preciso refutar os argumentos antes colocados que defendiam, pela primeira via, ser outro o sujeito da teologia e, pela segunda via, os argumentos que defendiam não ser Deus o primeiro objeto da teologia.

O primeiro argumento (da primeira via) a ser respondido é o de Santo Agostinho (cf. n. 125). Scotus corrige sua própria formulação do argumento, uma vez que Agostinho afirma que “toda doutrina reduz-se ao ensino das coisas e ao dos sinais” (AGOSTINHO, 2002, p. 42) e não que o primeiro sujeito da teologia são coisas ou sinais¹⁸⁸. Coisas e sinais podem ser matéria/assunto da teologia, mas não podem ocupar o *status* de primeiro sujeito da teologia, porque não contêm virtualmente todas as verdades do hábito.

O segundo argumento a ser respondido é se de fato a Escritura possui quatro sentidos e, portanto, quatro sujeitos (cf. n. 126). O argumento de Scotus é de que a Escritura, embora possa ter sentidos que não sejam literais em algumas passagens, são literais em outras. Assim mesmo as passagens que não são literais em alguma parte da Escritura, quando considera-se o conjunto da Escritura, possuem todos esses sentidos como sentido literal¹⁸⁹. Em síntese, o que Scotus tem em vista, é que mesmo havendo vários sentidos para a Escritura, isso não implica em múltiplos sujeitos, já que todos os sentidos, ao fim e ao cabo, reduzem-se ao sentido literal, que comporta um único sujeito, que é Deus enquanto esta essência.

O terceiro argumento a ser respondido é aquele que parte da autoridade de Eustrácio ao comentar a *EN* (cf. n. 127), que sustenta ser o homem o sujeito da teologia, na medida em que toda ciência prática deve ter por primeiro objeto aquele para o qual ela é adquirida e não o próprio fim. Ele é refutado em dois argumentos: o primeiro visando o conteúdo virtual, o segundo visando o objeto fim da ciência. Primeiramente, considera-se que o homem é o sujeito da ciência moral ou da medicina porque ele contém virtualmente todas as verdades destas ciências. Deste modo, o corpo humano contém virtualmente a razão da saúde e alma do homem

¹⁸⁸ *Ord*, prol. n. 183: “Ad primum argumentum primae quaestionis dico quod illa auctoritas exprimit materiam huius scientiae, non subiectum huius scientiae primum et formale, esse res et signa, et huiusmodi”.

¹⁸⁹ *Ord*, prol. n. 184: “Ad secundum dico quod quicumque sensus in una parte Scripturae non est litteralis, in alia parte est litteralis; ideo licet aliqua pars Scripturae habeat diversos sensus, tamen tota Scriptura habet omnes istos sensus pro sensu litterali”.

contém virtualmente a razão da felicidade natural, já que visam o fim, a finalidade, da ciência da medicina e da moral. Para refutar isso, Scotus constrói o seguinte argumento em *modus tollens*: P1: “o homem não contém assim a razão do fim desta ciência, porque a felicidade sobrenatural ou o seu objeto não está incluído na razão de homem; P2: e, por isso mesmo, o homem não pode ser o primeiro objeto desta ciência”, logo, o homem não contém virtualmente todas as verdades da teologia, e não pode ser o primeiro objeto da teologia¹⁹⁰. O segundo argumento afirma que

[...] o homem é o fim último destas ciências, ao qual tanto a saúde quanto a felicidade natural está ordenada. Provo, porque todo amor de concupiscência pressupõe o amor de amizade; a saúde, porém, ou a felicidade é amada com amor de concupiscência; portanto, aquilo que é amado com amor de amizade pelo concupiscente é um fim ulterior a algum destes. Tal é o corpo, por um lado, e a alma, por outro. Portanto, se o homem, segundo o corpo ou a alma, é o sujeito desta ciência, segue-se que o fim é o sujeito desta ciência (*Ord*, prol. n. 186)¹⁹¹.

Deste modo, se o fim é sobrenatural, o sujeito não é o homem.

O quarto argumento que sustentava ser também o homem o primeiro objeto da ciência na medida em que o fim da ciência é atingir o primeiro objeto introduzindo a forma pretendida por aquela ciência (cf. n. 128), Scotus responde que “nenhum outro é o fim da ciência senão atingir, por meio de um ato próprio, o objeto desta ciência, não que ela introduza alguma forma no objeto por meio de um ato seu, porque a ciência não é uma qualidade apta ao operar” (*Ord*, prol. n. 187)¹⁹².

A segunda via dos argumentos da primeira questão procurava mostrar que Deus não é o primeiro objeto da teologia. Ao primeiro argumento de Boécio que sustentava a forma simples não poder ser sujeito, Scotus afirma que ele fala “sobre o sujeito do acidente, não sobre o sujeito de consideração” (*Ord*, prol. n. 188)¹⁹³.

¹⁹⁰ *Ord*, prol. n. 185: “Ad tertium dico quod argumentum est ad oppositum dupliciter. Primo, quia ponitur homo subiectum moralis scientiae vel medicinae pro eo quod continet virtualiter omnes veritates illius scientiae. Nam corpus humanum continet virtualiter rationem sanitatis; ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis, sicut patet I Ethicorum, ubi ex anima vel ex ratione animae concluditur ratio felicitatis naturalis hominis. Non sic homo continet rationem finis huius scientiae, quia felicitas supernaturalis vel obiectum eius non includitur in ratione hominis; et ideo homo non potest esse primum obiectum huius scientiae; ergo etc”.

¹⁹¹ *Ord*, prol. n. 186: “Secundo sic: homo est finis ultimus scientiarum istarum, ad quem tam sanitas quam felicitas naturalis ordinatur. Probo, quia omnis amor concupiscentiae praesupponit amorem amicitiae; sanitas autem vel felicitas amatur amore concupiscentiae; igitur illud quod amatur amore amicitiae a concupiscente est finis ulterior quam aliquod istorum. Tale est corpus, ex una parte, et anima, ex alia parte. Igitur si homo secundum corpus vel animam est subiectum huius scientiae, sequitur quod finis est subiectum huius scientiae”.

¹⁹² *Ord*, prol. n. 187: “Ad quartum dico quod prima propositio est falsa, quia nihil aliud est finis scientiae nisi attingere per actum proprium obiectum illius scientiae, non quod inducat aliquam formam in obiectum per actum suum, quia scientia non est aliqua qualitas factiva”.

¹⁹³ *Ord*, prol. n. 188: “Ad Boethium dico quod loquitur de subiecto accidentis, non de subiecto considerationis”.

Ao segundo argumento da segunda via que sustenta a matéria não coincidir com as outras causas (cf. n. 130), a partir da autoridade de Aristóteles, no livro II da *Física*, Scotus responde que o homem “intelige sobre a matéria da qual [*materia ex qua*], que esta mesma e o eficiente não coincidem, e não intelige sobre a matéria na qual ou acerca da qual [*materia in qua/circa quam*]” (*Ord*, prol. n. 188)¹⁹⁴. Scotus considera que o termo ‘matéria’ pode significar tanto uma das quatro causas (*materia ex qua*) e portanto se diferencia das outras três (eficiente, formal e final), quanto aquilo sobre o que o artesão age (*materia in qua, circa quam*). Deus é considerado na ciência da teologia como causa eficiente e final, e não como causa material¹⁹⁵. O argumento de Aristóteles conclui que Deus não é matéria desta ciência justamente porque o termo ‘matéria’ é ambíguo.

Ao terceiro argumento, também de Aristóteles, no livro I dos *AP* que afirma o sujeito de uma ciência ter partes, princípios e propriedades, mas como Deus não tem partes, nem princípios, não pode ser sujeito da teologia (cf. n. 131), Scotus parece dar especial atenção à sua refutação, uma vez que constroi um argumento para cada aspecto envolvido na posição de Aristóteles. Primeiramente, sobre as partes do sujeito, Scotus responde que “o objeto de toda e qualquer ciência naturalmente descoberta é algo universal; é preciso, por isso mesmo, que o sujeito de tal ciência tenha partes subjetivas. O objeto da teologia, porém, é esta essência como singular, porque é de imperfeição na natureza criada universal o fato de que está dividida em muitos singulares” (*Ord*, prol. n. 189)¹⁹⁶. Se o objeto primeiro da teologia, no caso ideal, é esta essência como singular, ela não pode ter partes. Scotus considera que o fato de a natureza criada universal estar dividida em muitos singulares é uma imperfeição, e ao remover essa imperfeição, a essência como singular pode ser conhecida em si, sem partes subjetivas.

¹⁹⁴ *Ord*, prol. n. 188: “Ad illud de II Physicorum dico quod intelligit de materia ex qua, quod ipsa et efficiens non coincidunt, et non intelligit de materia in qua vel circa quam. A nota da edição Vaticana (SCOTUS, 2003, p. 346-7, nota 133), indica os sentidos que os medievais davam a ‘matéria da qual’ (*matéria ex qua*), matéria na qual (*matéria in qua*) e acerca da qual (*circa quam*). “A matéria da qual, entre outras, conserva propriamente a razão de matéria, e esta não coincide ao mesmo tempo com o fim. É, mais uma vez, a matéria à qual passa o ato, e assim a matéria é o mesmo que o objeto, e assim coincide ao mesmo tempo com o fim... É, mais uma vez, a matéria acerca da qual versa a intenção do autor, e esta é o mesmo que o sujeito em toda e qualquer ciência, e esta coincide ao mesmo tempo com o fim, semelhantemente”.

¹⁹⁵ *Ord*, prol. n. 188: “Vel dicendum est melius quod subiectum scientiae secundum veritatem non pertinet ad genus causae materialis, sed ad genus causae efficientis; tamen subiectum scientiae dicitur materia per quandam similitudinem ad factionem, ubi simul concurrunt ratio obiecti circa quod et ratio materiae susceptivae, quia actus eius est factio transiens extra. Non sic est de actu proprio scientiae; tamen intelligitur transire, quia non terminatur in se sed ad aliud circa quod est, licet non recipiatur in illud 'circa quod' sed manet in sciente. Et propter hanc proprietatem materiae unam, scilicet 'esse circa quod', obiectum dicitur materia respectu scientiae et actus eius”.

¹⁹⁶ *Ord*, prol. n. 189: “Ad illud de I Posteriorum dico quod obiectum cuiuslibet scientiae inventae naturaliter aliquod est universale; ideo subiectum talis scientiae oportet quod habeat partes subiectivas. Istius autem scientiae obiectum est essentia haec ut singularis, quia imperfectionis est in natura creata universali quod in multis singularibus dividitur; ista igitur imperfectione ablata, remanet quod ista essentia est scibilis sine divisibilitate eius in partes subiectivas. Posset tamen dici quod personae divinae sunt quasi partes subiectivae ipsius essentiae divinae; sed ipsa essentia in eis non numeratur sicut in aliis imperfectis, ubi subiectum est clivisibile in multa”.

Sobre as propriedades Scotus visa primeiro refutar a opinião de Henrique de Gand que defendia os atributos serem como que propriedades da mesma essência. Scotus responde “que todo atributo como este pode propriamente ser conhecido teologicamente sobre Deus” mesmo que algum atributo seja conhecido de modo confuso metafisicamente¹⁹⁷. Quanto propriamente ao argumento de Aristóteles (cf. n. 131) de que a propriedade é exterior à essência do sujeito, Scotus responde que isso é verdade quando a propriedade é causada pelo objeto, mas em Deus, aquilo que tem razão de propriedade não é causado, já que é idêntico à essência. No ato de conhecer, porém, o atributo é conhecido como se fosse distinto da essência (*Ord*, prol. n. 190)¹⁹⁸.

Por fim, sobre o princípio do sujeito sustentava-se que Deus não podia ser objeto da teologia porque todo sujeito de determinada ciência deve ter princípios, mas Ele não tem princípio, visto que é o primeiro princípio (cf. n. 131). A isso Scotus responde que

[...] não é necessário que os princípios do conhecível sejam os princípios do próprio sujeito em si, porque do ente enquanto ente, que é considerado o sujeito da metafísica, não há quaisquer princípios, haja vista que, então, seriam de todo e qualquer ente; mas é preciso que haja, para todo e qualquer sujeito, princípios pelos quais sejam demonstradas as suas propriedades, e de cujos princípios como de médios da demonstração são formados os princípios complexos, como as proposições por si conhecidas (*Ord*, prol. n. 191)¹⁹⁹.

Se os princípios do conhecível não precisam ser os princípios do sujeito em si, deve haver princípios que possam demonstrar as propriedades do sujeito em si, havendo, portanto, em todo e qualquer sujeito, no que se refere a suas propriedades, princípios que possam ser demonstrados.

¹⁹⁷ *Ord*, prol. n. 190: “Quod additur de passionibus, dicunt aliqui quod attributa sunt quasi passiones ipsius essentiae. Sed hoc non valet \$a\$ quia omne attributum ut hoc potest proprie sciri theologice de Deo, licet aliquod ut confuse cognitum sit metaphysice cognitum de ipso. Sicut enim Deus sic et sic, hoc est ut hic et ut confuse cognitum pertinet ad theologicum et metaphysicum, sic et quodlibet attributum sic et sic sumptum”.

¹⁹⁸ *Ord*, prol. n. 190: “Quod autem additur quod passio est extra essentiam subiecti, hoc est verum ubi passio est realiter causata ab objecto; sed in divinis illud quod habet passionis rationem non est causatum, quia per identitatem transit in essentiam; tamen quantum ad scibilitatem scitur per rationem essentiae ac si esset realiter distincta ab essentia”.

¹⁹⁹ *Ord*, prol. n. 191: “Quod, tertio, dicitur de principio subiecti, dico quod non oportet principia scibilis esse principia ipsius subiecti in se, quia entis in quantum ens, quod ponitur subiectum metaphysicae, nulla sunt principia, quia tunc essent cuiuslibet entis; sed oportet cuiuslibet subiecti esse principia per quae demonstrantur eius passiones de eo, et ex quibus principiis tamquam ex mediis demonstrationis formantur principia complexa, sicut propositiones per se notae. Hoc modo cuiuslibet subiecti, quantumcumque imprincipiati respectu suarum passionum, possunt esse principia”.

3.2 Respostas aos argumentos da segunda questão

O escocês procura então responder aos argumentos da segunda questão, que sustentavam a teologia tratar de Deus sob alguma razão especial. Ao argumento de Hugo de São Vitor e Cassiodoro (cf. n. 133-4) que sustentavam que as obras de restauração e Cristo eram o sujeito da teologia, Scotus responde que eles não falam sobre o sujeito formal, mas sim, “sobre a matéria próxima, da qual mais profusamente se trata na Escritura, por causa da ordem mais imediata que têm em relação ao fim” (*Ord*, prol. n. 192)²⁰⁰.

Quanto ao argumento que se sustentava em Aristóteles para defender que o primeiro sujeito da metafísica é Deus, e, portanto, Deus na teologia não seria sujeito sob uma razão idêntica, mas somente especial, Scotus afirma que Deus não é o sujeito da metafísica, mas sim o ente enquanto ente²⁰¹. Isso porque além das ciências especiais, é preciso que exista alguma ciência comum, que prove o que é comum às especiais. A ciência comum é aquela sobre o ente, porque ela traz o conhecimento das propriedades do ente, conhecimento esse que é suposto nas ciências especiais (*Ord*, prol. n. 193)²⁰². Assim, além da ciência que trata de Deus, existe aquela que trata do ente enquanto ente.

Quanto ao argumento de Aristóteles, que considera que a ciência da metafísica trata de Deus, Scotus considera que a razão dele, conclui que ‘a ciência mais nobre é acerca do gênero mais nobre’, e isso por dois modos: ou como primeiro sujeito, ou “pelo modo mais perfeito pelo qual pode ser considerado em alguma ciência naturalmente adquirida”. Mesmo que o sujeito da metafísica não seja Deus, esta ciência considera Deus “pelo modo mais nobre pelo qual pode ser considerado em alguma ciência naturalmente adquirida” (*Ord*, prol. n. 193)²⁰³.

Ao argumento de Averróis (referindo-se a Avicena) de que a metafísica prova que a primeira causa existe (cf. n. 136), Scotus afirma que o argumento de Avicena é válido, ao passo

²⁰⁰ *Ord*, prol. n. 192: “Ad primum argumentum secundae quaestionis, quando arguitur per Hugonem et Cassiodorum, dicitur quod loquuntur hic non de formali subiecto sed de materia proxima de qua diffusius tractatur in Scriptura, propter ordinem immediatiorem quem habent ad finem”.

²⁰¹ Esses aspectos nascidos a partir da resposta de Scotus aos argumentos de Aristóteles e confrontados com a posição de Averróis e Avicena quanto ao sujeito da metafísica serão abordados a frente, na seção ‘entre a teologia e a metafísica’.

²⁰² *Ord*, prol. n. 193: “Ad secundum dico quod de Deo non est metaphysica ut de subiecto primo. Quod probatur, quia praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communia illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente, in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognitio supponitur in scientiis specialibus; si igitur aliqua est de Deo, praeter illam est aliqua de ente naturaliter scita in quantum ens”.

²⁰³ *Ord*, prol. n. 193: “Cum vero probatur quod scientia metaphysicae est de Deo per Philosophum VI Metaphysicae, dico quod ratio eius sic concludit: 'nobilissima scientia est circa nobilissimum genus', vel ut primum subiectum, vel ut consideratum in scientia illa perfectissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus autem etsi non est primum subiectum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita”.

que o de Averróis não, e refuta a posição do Comentarador por dois argumentos. O primeiro, a partir da prioridade da metafísica em relação à física; o segundo, a partir da prioridade da causa em relação ao efeito:

Primeiro, porque se fosse suposto, na ciência da metafísica, e concluído, na ciência natural, que existem algumas substâncias separadas, a física mostraria, sobre o sujeito da metafísica, 'se ele é', o que é pressuposto a todo conhecimento da ciência metafísica. – Em segundo lugar, porque por toda condição de um efeito pode ser demonstrado sobre a causa que ela é, a qual não pode estar no efeito a não ser que a causa exista; mas muitas são as propriedades consideradas na metafísica que não podem estar a não ser por alguma causa primeira de tais entes; logo, a partir de tais propriedades, a metafísica pode demonstrar que existe alguma causa primeira daqueles entes (*Ord*, prol. n. 194)²⁰⁴.

Por fim, ao último argumento que sustentava a partir de Avicena e Aristóteles que a ciência mais nobre trata do sujeito mais nobre sob a razão mais nobre e assim sobre o fim e o bem (cf. n. 137), Scotus afirma que “a relação do fim não é a razão mais nobre do conhecimento, mas sim aquilo que é o fim [...] é a razão mais nobre” (*Ord*, prol. n. 195)²⁰⁵. O que é o fim na teologia é a ‘deidade’, ou como Scotus se expressou na consideração das relações *ad extra*, “a teologia trata de Deus sob a razão pela qual é esta essência” (*Ord*, prol. n. 167). Quanto ao argumento de Aristóteles sobre a bondade, Scotus considera que “se por alguma apropriação a bondade é o fundamento do fim, a deidade é, contudo, o fundamento radical e primeiro deste mesmo” (*Ord*, prol. n. 195)²⁰⁶. Scotus enfatiza que a razão do fim não é a bondade, mas antes a essência. Refutam-se assim, os argumentos que defendiam a teologia tratar de Deus sob alguma razão especial.

²⁰⁴ *Ord*, prol. n. 194: “Ad Commentatorem I Physicorum, dico quod Avicenna cui contradixit Commentator - bene dixit, et Commentator male. Quod probatur: primo, quia si aliquas substantias separatas esse esset suppositum in scientia metaphysicae et conclusum in scientia naturali, ergo physica esset simpliciter prior tota metaphysica, quia physica ostenderet de subiecto metaphysicae 'si est', quod praesupponitur toti cognitioni scientiae metaphysicae. - Secundo, quia per omnem condicionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit; sed multae sunt passiones consideratae in metaphysica, quas impossibile est inesse nisi ab aliqua prima causa talium entium, ergo ex talibus passionibus metaphysica potest demonstrare aliquam esse causam primam illorum entium”.

²⁰⁵ *Ord*, prol. n. 195: “Ad aliud dico quod respectus finis non est ratio nobilissima cognitionis, sed illud quod est finis - sicut ratio fundamenti istius respectus - est ratio nobilissima; deitas autem est ratio fundamentalis respectus finis ad creaturas; igitur deitas erit primum obiectum, quod concedo. Et ita argumentum est in oppositum”.

²⁰⁶ *Ord*, prol. n. 195: “Ad aliud dico quod respectus finis non est ratio nobilissima cognitionis, sed illud quod est finis - sicut ratio fundamenti istius respectus - est ratio nobilissima; deitas autem est ratio fundamentalis respectus finis ad creaturas; igitur deitas erit primum obiectum, quod concedo. Et ita argumentum est in oppositum. Cum autem ostenditur de bonitate ex II Metaphysicae, dico quod si per aliquam appropriationem bonitas sit fundamentum finis, tamen deitas est radicale et primum fundamentum ipsius. Bene autem sequitur: 'si non est finis ultimus, igitur non est bonum aliquod', quia si non est perfectum bonum, nullum est bonum; nullum autem perfectum est bonum quod ordinatur ad aliud, quia quod est tale, habet bonitatem diminutam. Non oportet tamen bonitatem esse propriam rationem ipsius finis, sed essentia magis est propria et fundamentalis. Per hoc apparet ad dictum Avicennae in VI Metaphysicae, quod non debet intelligi de fine, sed de ratione fundamentalis respectu finis”.

3.3 Entre a teologia e a metafísica?

Como foi visto, especialmente nos argumentos n. 193-194, levantando a controvérsia entre Avicena e Averróis, Scotus, afirma que Deus não é o sujeito da metafísica, mas que essa ciência considera Deus pelo modo mais nobre. Uma nota sobre o sujeito da metafísica e sua estrutura ajuda a entender a relação entre metafísica e teologia, designada no n. 193 como ciência comum e ciência(s) especial(is). Em outro texto, isto é, *Reportatio Parisiense*, prol. q. 3, a. 1²⁰⁷, Scotus retoma essa problemática. Ali ele pergunta “se o primeiro e supremo hábito naturalmente adquirido, que aperfeiçoa o intelecto humano nesta vida e que é o hábito da metafísica, tem a Deus como objeto primeiro”. A questão se inicia, assim como no prólogo da *Ord*, com a contróversia entre Averróis e Avicena. Avicena sustenta que Deus não é o sujeito da metafísica “porque nenhuma ciência prova que seu sujeito existe; ora, o metafísico prova que Deus existe; logo, etc”. Já Averróis mantêm que Deus e as substâncias separadas são o sujeito da metafísica, na medida em 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”. Para Averróis a existência de Deus seria provada na física, como no último livro da *Física* de Aristóteles, a partir do movimento. Scotus procura ponderar o que há de válido nos dois argumentos apresentados, mas afirma que Avicena falou melhor que Averróis²⁰⁸.

Contra Averróis Scotus constroi três argumentos. O primeiro leva em consideração que a proposição – sustentada também por Avicena – “nenhuma ciência prova que seu sujeito existe” é verdadeira, por “causa da anterioridade do sujeito em relação à ciência”. O sujeito deve preceder a ciência, pois, como visto, o que se busca numa ciência é o mais perfeito conhecimento possível do sujeito. No caso de o sujeito ser posterior à ciência, ele não seria tratado como sujeito adequado nesta ciência, mas sim, “provar-se-ia ‘que ele existe’ naquela ciência em que é concebido como posterior e não apenas como objeto adequado”.

O segundo argumento aponta que ao sustentar a existência de Deus como uma conclusão da física, a metafísica “não pode provar deste modo que Deus existe, então ‘que Deus existe’ é

²⁰⁷ Esse texto encontra-se traduzido para o português em SCOTUS (1979, p. 343-4), tradução que sigo. Não tive acesso ao texto latino, por isso não vem citado a passagem correspondente em latim em nota de rodapé. Scotus trabalha o tema do sujeito da metafísica de modo detalhado na obra *Questões sobre a metafísica*, (I, 4, especialmente) com substanciais diferenças, contudo, em relação as apresentações da *Lec, Ord* e *Rep*. Cf. Boulnois (2015, p. 192-196).

²⁰⁸ “Mas parece-me que Avicena se exprimiu melhor do que Averróis”. Segundo Gilson (2010, p. 129) optar pela posição de Avicena ou Averróis, “[...] não era somente aceitar sua solução a esse problema, mas estabelecer a orientação futura de toda uma metafísica”.

pressuposto como um princípio na metafísica e, em consequência, a física é anterior à metafísica”. Desse modo, a metafísica perderia o *status* de uma ciência primeira, fato defendido por Aristóteles – e também por Scotus.

O terceiro argumento toma como base o fato de que não são apenas as propriedades do efeito consideradas na física, que são atribuídas a Deus, mas também as que são consideradas na metafísica uma vez que “não só o movimento pressupõe o motor, mas também o ser posterior pressupõe o anterior. Assim, a partir da prioridade nos seres pode-se concluir que um ser primeiro existe e isto de maneira mais perfeita do que se conclui na física, a partir do movimento, que demonstra que um primeiro motor existe”. Na metafísica, a partir do ato e potência, finitude e infinitude, multidão e unidade e coisas deste tipo, que são propriedades e atributos metafísicos, se prova que Deus existe, ou que um ser primeiro existe. Portanto, para Scotus a metafísica tem mais ‘ferramentas’ para provar de modo mais completo e perfeito a existência de Deus do que a física.

Refutado os três argumentos de Averróis, Scotus passa a provar que Deus não é o sujeito da metafísica²⁰⁹. Ele apresenta o seguinte argumento:

A respeito de qualquer sujeito, mesmo de uma ciência subordinada, conhece-se imediatamente através dos sentidos que ele é tal natureza que não lhe repugna existir, como é patente no que concerne ao sujeito da óptica. Com efeito, apreende-se imediatamente por meio dos sentidos que a linha visível existe. Pois, assim como os princípios são apreendidos imediatamente, uma vez apreendidos os termos através dos sentidos; assim também, contanto que o sujeito não seja posterior ao seu princípio nem menos conhecido que este, é necessário que o sujeito da ciência seja apreendido imediatamente por meio dos sentidos. Mas nenhuma noção apropriada a respeito de Deus, concebível por nós, é apreendida imediatamente pelo intelecto humano nesta vida. Assim, nenhuma ciência naturalmente adquirida pode dizer respeito a Deus sob alguma noção apropriada. Prova da premissa menor: a primeira noção que concebemos a respeito de Deus é que Ele é o ente infinito. Esta noção, porém, não é apreendida por nós através dos sentidos, mas nos é necessário primeiro conceber a compossibilidade da união destes dois termos. Onde, antes de conhecermos esta compossibilidade, ser necessário que se demonstre que algum ser infinito existe. Portanto, etc (SCOTUS, 1979, p. 344).

O sujeito de determinada ciência, quando apreendida pelos sentidos, tem como condição primeira a não repugnância à existência. Ora, se este não existisse, não haveria sentido em haver uma ciência. Nas ciências naturais, onde tem-se a apreensão imediata do sujeito, são também apreendidos imediatamente os princípios, já que o sujeito contém virtualmente todas as verdades do hábito. Acontece, como já visto, que no caso da nossa teologia, não há evidência do objeto em si, sendo preciso um conceito que refira o mais perfeitamente possível o sujeito desta ciência. Contudo, nenhuma noção apropriada a respeito de Deus, concebível por nós, é

²⁰⁹ “Portanto, no que concerne a este artigo, digo que Deus não é sujeito da metafísica, pois, como foi provado acima na primeira questão, a respeito de Deus como primeiro sujeito, há apenas uma ciência e esta não é a metafísica” (SCOTUS, 1979, p. 344). Como visto antes, a teologia tem Deus como primeiro objeto.

apreendida imeditamente. É preciso conceber a união dos termos ‘ente’ e ‘infinito’. Mas essa noção só pode ser concebida metafisicamente, sendo preciso estabelecer que embora a metafísica não tenha como primeiro sujeito Deus, ela o tem como o fim de sua pesquisa.

Deste modo Scotus pode conceder com Avicena “que Deus não é o sujeito da metafísica”. O fato de Aristóteles afirmar que esta ciência trata das causas altíssimas não acarreta nenhum problema, já que “donde a metafísica ser acerca das causas altíssimas como seu fim e a ciência metafísica atingir o seu termo no conhecimento destas”.

3.4 Respostas e solução da terceira questão

A terceira questão procura responder se a teologia trata de todos os conhecíveis. Se Deus é onisciente, isso implica em afirmar que ele possui ciência de todas as coisas. Contudo, a maneira como esse conhecimento de todas as coisas se relaciona com a teologia em si é um ponto difícil de explicar. Para explicar esses aspectos Scotus estrutura sua resposta em três momentos. Primeiro apresenta a opinião dos outros e as refuta, depois apresenta sua resposta, para só depois, responder sobre o argumento principal da terceira questão – em pouco mais de duas linhas. Talvez o fato de Scotus a ter estruturado desse modo leva em conta a brevidade com que a questão foi posta na apresentação dos argumentos, somente um a favor e um contra (cf. n. 139-140), quando se pergunta ‘se a teologia trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito’. Deve-se notar também que ele não repete a pergunta estritamente como posta antes, mas pergunta diretamente ‘se a teologia trata de todos os conhecíveis’ e não, se ela ‘trata de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito’. A resposta de Scotus leva em conta ainda as divisões antes estabelecidas entre a teologia divina ou em si, a teologia dos bem-aventurados, a nossa teologia, e por fim, a teologia tomada em conjunto, fato que talvez ajude a entender a estrutura particular dessa questão.

Scotus começa expondo que parece provável poder ser dito que “a teologia não trata de todos os conhecíveis, porque as quiddidades distintas da essência divina, enquanto ela é esta essência singular, contêm primeiro virtualmente muitas verdades sobre si” (*Ord*, prol. n. 196)²¹⁰. Tal opinião é defendida por Henrique de Gand. O argumento consiste em mostrar que no intelecto divino há hábitos científicos distintos: a teologia seria aquela ciência que “a essência divina causaria enquanto está no seu intelecto, a geometria, porém, no seu intelecto

²¹⁰ *Ord*, prol. n. 196: “Ad tertiam quaestionem videtur probabiliter posse dici quod theologia non est de omnibus scibilibus, quia distinctae quidditates ab essentia divina ut est haec essentia singularis continent primo virtualiter multas veritates de se”.

seria a que em virtude da linha seria no seu intelecto, e, assim, a aritmética pela razão do número, e assim sobre os outros” (*Ord*, prol. n. 196)²¹¹. Com isso, estabelece-se que outras essências como que ‘causam’ o conhecimento no intelecto divino. As quiddidades distintas da divina, conteriam verdades virtualmente contidas em si, não estando, portanto, todas contidas no primeiro sujeito da teologia. Desse modo, a teologia não trataria de todas as coisas. O franciscano formula, de imediato, três argumentos contrários a essa posição.

Primeiramente, se assim fosse, o intelecto divino seria reduzido “por aquilo que ficaria evidente por um objeto diferente da sua essência”. A linha, no caso da geometria, imprimiria as verdades no intelecto divino, e assim, seria capaz de mover o intelecto divino, o que é impossível (*Ord*, prol. n. 197)²¹². O segundo argumento, mantém algum aspecto do primeiro, na medida em que, se um objeto é capaz de mover o intelecto divino, o primeiro objeto do intelecto divino seria o ente comum, e não a essência singular (*Ord*, prol. n. 198)²¹³. O terceiro argumento, considera que se a essência é de fato o primeiro objeto, este não pode ser primeiro pela comunidade de predicação, e sim de virtualidade. Acontece que “não seria, porém o primeiro objeto virtualmente se todo e qualquer outro, segundo virtude própria, modificasse o seu intelecto” (*Ord*, prol. n. 199)²¹⁴.

Com esses argumentos Scotus procurou refutar a posição de Henrique de Gand. Com isso, ele pode apresentar a resposta própria. Ele divide sua resposta em quatro momentos, apresentando primeiro a solução para a teologia divina, em segundo para a teologia dos bem-aventurados, depois para a nossa teologia, e por fim, para a teologia tomada em conjunto.

A teologia divina trata de todos os conhecíveis,

[...] porque o primeiro objeto da sua teologia torna conhecidos em ato no seu intelecto todos os outros, de modo que, se no primeiro sinal da natureza a sua essência é primeiramente conhecida ao seu intelecto e, no segundo sinal da natureza, as quiddidades que contêm virtualmente verdades próprias, no terceiro sinal estas

²¹¹ *Ord*, prol. n. 196: “Quod probatur, quia per impossibile circumscripto omni alio si istae quidditates essent increatae, adhuc continerent tales veritates, sicut patet de linea et de numero quantum ad propositiones immediatas de eis. Et secundum hoc posset poni quod in intellectu divino essent habitus distincti secundum rationem, habitus - dico - scientiales, utpote: theologia esset quam causaret essentia divina ut haec in intellectu eius, geometria autem in intellectu eius esset quae virtute lineae esset in intellectu eius, et sic arithmetica ratione numeri, et sic de aliis”.

²¹² *Ord*, prol. n. 197: “[...] Primo, quia vilesceret intellectus divinus, pro eo quod pateretur ab alio obiecto ab essentia sua; nam si in illo instanti naturae in quo intelligeret lineam adhuc esset quasi in potentia ad veritates cognoscendas existentes in linea - et virtute istius quidditatis cognoscit eas - igitur linea quasi effective imprimeret cognitionem istarum veritatum in intellectu divino, et ita linea erit motiva intellectus”.

²¹³ *Ord*, prol. n. 198: “Secundo sic: omnis potentiae actuabilis a diversis obiectis per se virtute propria eorum primum obiectum est aliquid commune eis; sed si linea virtute sui causaret veritatem in intellectu divino, pari ratione et aliae res causabunt veritatem in intellectu eius, et ita primum obiectum intellectus divini erit ens commune, non essentia sua singularis. Nec obstat quod obiecta alia attribuuntur ad essentiam suam, ita enim alia entia attribuuntur ad substantiam, et tamen primum obiectum intellectus nostri est ens”.

²¹⁴ *Ord*, prol. n. 199: “Tertio, quia si essentia sua est primum obiectum, patet quod non communitate praedicationis; ergo erit primum secundum virtualitatem. Non autem esset primum obiectum virtualiter si quodlibet aliud secundum virtutem propriam immutaret intellectum eius”.

verdades, virtualmente contidas naquelas quiddidades, são conhecidas a ele; não há uma ordem do segundo para o terceiro, segundo a causalidade, como se estas quiddidades causassem algo no seu entendimento, mas há tão somente uma ordem dos efeitos ordenados com respeito à mesma causa, como, por exemplo, que a sua essência, por natureza, como que antes causa estas quiddidades conhecidas do que são conhecidas as verdades sobre elas (*Ord*, prol. n. 200)²¹⁵.

O argumento visa explicar o conhecimento de Deus de si consigo mesmo e da relação dele para com as outras quiddidades. O recurso usado por Scotus para solucionar o problema – *grosso modo* não inserir potencialidade naquilo que é ato puro – são os instantes de natureza²¹⁶. Os instantes de natureza são ordenados a partir dos efeitos que dizem respeito à mesma causa. Não há uma ordem cronológica, já que no intelecto divino tudo se passa na eternidade, mas antes uma ordem lógica²¹⁷, uma vez que o instante posterior depende do anterior. Conforme a passagem acima, há três instantes ou sinais de natureza na ciência divina. No primeiro a essência é conhecida ao seu intelecto; no segundo são conhecidas as quiddidades que contêm virtualmente verdades próprias; e por fim, no terceiro, as verdades contidas nas quiddidades (conhecidas no segundo sinal) são conhecidas ao intelecto divino. Scotus introduz o exemplo do sol²¹⁸ para fazer uma analogia com o conhecimento no intelecto divino e demonstrar que não há uma ordem da causa ao efeito, mas, ao contrário, há uma ordem dos efeitos à mesma causa. Desse modo o conhecimento no intelecto divino se explica do seguinte modo:

A essência de Deus em seu intelecto torna algumas quiddidades conhecidas em ato e, por assim dizer, depois, por natureza, torna aquelas verdades, contidas naquelas, conhecidas àquele intelecto; aquelas quiddidades, contudo, não possuem nenhuma força com respeito a uma mudança no intelecto de Deus, porque o intelecto de Deus não é apto a ser aperfeiçoado por aquelas quiddidades, porque é infinito, e aquelas quiddidades são finitas, e o infinito de modo nenhum é aperfeiçoado pelo finito (*Ord*, prol. n. 200)²¹⁹.

²¹⁵ *Ord*, prol. n. 200: “Ideo dico aliter, quod theologia divina est de omnibus cognoscibilibus, quia obiectum primum theologiae suae facit omnia alia actu cognita in intellectu eius, ita quod si in primo signo naturae est essentia sua primo cognita intellectui suo, et in secundo signo naturae quidditates continentales virtualiter veritates proprias, in tertio signo sunt istae veritates, virtualiter contentae in illis quidditatibus, sibi notae; non est ordo secundi ad tertium secundum causalitatem, quasi istae quidditates aliquid causarent in intellectu eius, sed tantum est ordo effectuum ordinatorum respectu eiusdem causae, puta quia essentia sua quasi prius natura causat istas quidditates notas quam veritates de eis sunt notae”.

²¹⁶ Segundo Normore (2013, p. 175) o recurso dos *signa*, já era corrente no século XIII para resolver problemas de *continuum* pelos físicos e foi usado por Averróis e Maimônides na tese de que o criador na criação não precisa ser temporalmente anterior, “mas tão só naturalmente anterior ao criado”. Os instantes de natureza somados aos instantes de tempo constituem uma tema muito caro a Scotus (e a ‘escola’ scotista), especialmente no que diz respeito a concepção sincrônica do contingente e da possibilidade. Cf. *Lec*, I, d. 39, q. 1-5, n. 45-61. Knuuttila (1981, p. 163-257).

²¹⁷ Cf. Sondag (2005, p. 153).

²¹⁸ *Ord*, prol. n. 200: “Exemplum: si sol illuminaret partem aliquam sibi propinquam, et alia pars a sole remotior non esset illuminabilis nisi a sole propter eius opacitatem, sol illuminaret partem illam remotam, non autem prior primo illuminata; esset tamen ordo inter propinquam partem et remotam sicut ordo effectuum eiusdem causae, et tamen non ordo causae ad effectum, quia pars illuminata nihil agit in partem opacam remotam”.

²¹⁹ *Ord*, prol. n. 200: “Ita est in proposito. Essentia Dei in intellectu suo facit quidditates aliquas actu notas, et quasi posterius naturaliter facit veritates illas, in illis contentas, notas intellectui illi; tamen illae quidditates nullam habent virtutem respectu intellectus Dei immutandi, quia intellectus Dei non est natus perfici ab illis quidditatibus, quia est infinitus, et illae quidditates sunt finitae, et infinitum a finito nullo modo perficitur”.

A ordenação dos instantes ou sinais de natureza possibilita Scotus explicar como se dá o conhecimento no intelecto de Deus sem mudança, sem inserir potencialidade nele. Diferentemente do conhecimento humano, onde o objeto exerce certa causalidade no intelecto, no caso de Deus não há essa causalidade, uma vez que é Deus quem torna conhecido a si tanto as quiddidades quanto as verdades. Com isso, tem-se que o conhecimento que Deus possui de todas as coisas é teológico, na medida em que se origina do primeiro objeto da teologia que é Deus enquanto esta essência:

Logo, Deus possui, assim, sobre todos os conhecíveis, somente um conhecimento teológico, porque tão somente em virtude do primeiro objeto teológico, que põe em ato o seu intelecto, de modo que a teologia de Deus trata não só de todos, mas também é todo o conhecimento possível a Deus sobre eles, e este mesmo trata absolutamente de tudo aquilo que é todo conhecimento que não inclui, a partir de si, alguma imperfeição, porque este mesmo somente, sobre todo e qualquer conhecível, não inclui limitação. Todo e qualquer outro, porém, porque procede de uma causa limitada, inclui necessariamente limitação (*Ord*, prol. n. 201)²²⁰.

Porque o intelecto divino conhece todas as coisas sem limitação, ele as conhece da maneira mais perfeita possível. Com isso o conhecimento que Deus possui de todas as coisas coincide com a teologia divina (BOULNOIS, 1998, 113).

Já no caso da teologia dos bem-aventurados a resposta é diferente. Os intelectos dos bem-aventurados “são aptos a serem mudados, pelas quiddidades criadas, ao conhecimento das verdades incluídas nelas” (*Ord*, prol. n. 202) e assim tais intelectos podem, além de possuir o conhecimento de certas verdades como que mostradas na essência de Deus, também possuem certos conhecimentos de modo natural, pelo movimento próprio das quiddidades criadas. Logo, o conhecimento de todas e quaisquer quiddidades não é todo conhecimento possível a tais intelectos (*Ord*, prol. n. 202)²²¹.

Não obstante, levanta-se uma dúvida se a teologia dos bem-aventurados pode estender-se a todos os conhecíveis, mesmo que trate de determinados conhecíveis²²². Para esclarecer essa dúvida o escocês distingue entre uma teologia dos bem-aventurados em si ou de direito e uma teologia dos bem-aventurados em nós ou de fato: “pelo primeiro modo, trata de todos os

²²⁰ *Ord*, prol. n. 201: “Sic ergo Deus de omnibus cognoscibilibus solum habet cognitionem theologicam, quia tantum virtute primi obiecti theologici actuantis intellectum eius, ita quod theologia Dei non tantum est de omnibus, sed etiam est omnis cognitio possibilis Deo de eis, et absolute ipsa est de quocumque est omnis cognitio non includens ex se aliquam imperfectionem, quia ipsa sola de quocumque cognoscibili non includit limitationem; quaelibet autem alia, quia est a causa limitata, necessario includit limitationem”.

²²¹ *Ord*, prol. n. 202: “Sed de intellectibus creatis beatorum aliter est, quia intellectus eorum nati sunt immutari a quidditatibus creatis ad cognitionem veritatum inclusarum in eis; et ideo praeter istam theologicam veritatem, quam habent de illis quidditatibus ut ostensis in essentia Dei, possunt habere cognitionem naturalem de eisdem propria motione earum. Theologia igitur beatorum de quibuscumque creatis non est omnis cognitio de eis possibilis tali intellectui”.

²²² *Ord*, prol. n. 203: “Sed dubium est an sit de omnibus, licet aliqua alia sit de quibusdam cognoscibilibus”.

conhecíveis, pois todos aqueles são aptos a ser conhecidos em virtude do primeiro objeto teológico; pelo segundo modo, digo que é possível que ela trate de todo e qualquer, porque trata de todos os conhecíveis, porque todos aqueles conhecíveis não são infinitos” (*Ord*, prol. n. 203)²²³. A diferença é sutil, mas o franciscano insere um texto interpolado que ajuda a entender a dimensão que ele quer dar. No primeiro caso, na medida em que os objetos são conhecidos em virtude do primeiro objeto teológico, não há limitação, ou seja, o conhecimento é de todos os conhecíveis. Já no segundo caso há limitação, porque só se conhece aquilo que se mostra a partir da vontade de Deus. A teologia dos bem aventurados “de fato, porém, não tem limitação senão a partir da vontade de Deus, que mostra algo em sua essência; e, por isso mesmo, a teologia deles trata atualmente de tudo quanto Deus voluntariamente mostra a eles em sua essência” (*Ord*, prol. n. 203)²²⁴. Estabelece-se com isso que não há conhecimento de todas as coisas na teologia dos bem-aventurados, mas apenas um conhecimento parcial, já que limitado pela vontade divina.

Depois, Scotus passa para a problemática da nossa teologia. Essa, assim como a dos bem-aventurados não trata de todos os conhecíveis porque há um limite “a partir da vontade de Deus que se revela”²²⁵. O limite fixado a partir da vontade divina é daqueles conhecíveis que estão na Escritura. Assim, a nossa teologia “não trata de fato senão destes casos que estão contidos na Escritura e destes que podem ser evocados a partir deles” (*Ord*, prol. n. 204)²²⁶. Na sequência Scotus apresenta duas justificativas para explicar os motivos pelos quais a nossa teologia não trata de todos os conhecíveis. Essas justificativas visam explicar os ‘limites’ dos conhecíveis na nossa teologia a partir da vontade divina. A vontade divina é infinita, portanto nela não cabe limitação. Nós só podemos conhecer nas condições atuais aquilo que foi revelado na Escritura. Assim, a primeira limitação encontrada na nossa teologia diz respeito ao nosso intelecto, “que não pode conceber em especial muitas quiddidades”. A segunda limitação é própria da nossa teologia, “uma vez que não pode permanecer com um conhecimento evidente

²²³ *Ord*, prol. n. 203: “Hic distinguendum est de theologia in se, et ut est habitus perficiens intellectum creatum beatum. Primo modo est de omnibus scibilibus, quia omnia illa sunt nata sciri virtute primi obiecti theologici; secundo modo, dico quod possibile est eam esse de quocumque, quia de omnibus scibilibus, quia scibilia illa omnia non sunt infinita”.

²²⁴ *Ord*, prol. n. 203: “De facto autem non habet limitationem nisi ex voluntate Dei ostendentis aliquid in essentia sua; et ideo actualiter theologia eorum est de tot quot Deus voluntarie ostendit eis in essentia sua”.

²²⁵ *Ord*, prol. n. 204: “De theologia nostra dico quod ipsa non est actualiter omnium, quia sicut theologia beatorum habet terminum, ita et nostra, ex voluntate Dei revelantis”.

²²⁶ *Ord*, prol. n. 204: “Terminus autem praefixus a voluntate divina, quantum ad revelationem generalem, est illorum quae sunt in Scriptura divina, quia - sicut habetur in Apocalypsi cap. ultimo - qui apposuerit ad haec, apponet ei Deus plagas quae apponuntur in libro isto. Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis”.

dos mesmos conhecíveis, de acordo com alguns e, por consequência, a nossa teologia revelada não pode subsistir do que nos é conhecido naturalmente” (*Ord*, prol. n. 205)²²⁷.

Por fim, cabe perguntar se a teologia tomada em conjunto trata de todos os conhecíveis. Scotus começa apontando que tanto a teologia de Deus, quanto a dos bem-aventurados e a nossa tratam

[...] de todos os seres quanto a alguns conhecíveis sobre estes, a saber, quanto às relações que têm com a essência divina enquanto é esta essência, porque uma relação não pode ser conhecida sem o conhecimento de ambos os extremos: e, deste modo, uma relação que se dá com esta essência enquanto esta não pode ser conhecida sem o conhecimento desta essência enquanto é esta (*Ord*, prol. n. 206)²²⁸.

A teologia tomada em conjunto trata de todos os conhecíveis. Mas esta afirmação precisa ser delimitada. Ela trata destes apenas na medida em que guardam alguma relação com a essência divina. Como no intelecto de Deus não pode haver um conhecimento imperfeito, a teologia é todo o conhecimento. Contudo, não é “absolutamente todo o conhecimento, porque além daquele pode ser tido um outro, de alguma quiddidade especial que move o intelecto criado” (*Ord*, prol. n. 206)²²⁹. Scotus reserva ao intelecto criado também o conhecimento de algumas quiddidades.

Deste modo têm-se o seguinte quadro: a teologia divina é o conhecimento de todas as coisas – mas esse conhecimento é apenas um conhecimento teológico – porque é o conhecimento que Deus possui de si mesmo, a partir de sua essência. A teologia divina, como aponta Boulnois (1998, p. 115) “é a compreensão do infinito por si”. A teologia dos bem-aventurados possui uma particularidade: pode tanto tratar de todos os conhecíveis na teologia dos bem-aventurados em si, ou ser um conhecimento parcial, de apenas alguns conhecíveis na teologia dos bem-aventurados em nós. A nossa teologia não trata de todos os conhecíveis, já

²²⁷ *Ord*, prol. n. 205: “De potestate theologiae nostrae dico quod non potest esse de omnibus, tum propter defectum intellectus nostri, non potentis concipere in speciali multas quidditates, - revelatio autem secundum communem legem non est nisi de his quorum termini communiter naturaliter possunt concipi a nobis, - tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest stare cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata”.

²²⁸ *Ord*, prol. n. 206: “Tamen omnis theologia, sive Dei sive beatorum sive nostra, est de omnibus entibus quantum ad aliqua de eis cognoscibilia, videlicet quantum ad respectus quos habent ad essentiam divinam ut est haec essentia, quia respectus non potest cognosci sine cognitione amborum extremorum: et ita respectus qui est ad hanc essentiam ut haec, non potest cognosci sine cognitione huius essentiae ut est haec”.

²²⁹ *Ord*, prol. n. 206: “Sic igitur, ut vere dicatur, theologia est de omnibus, et est omnis cognitio non includens imperfectionem. Ideo intellectui Dei, qui non potest habere aliquam cognitionem imperfectam, est omnis cognitio, non tamen simpliciter est omnis cognitio, quia praeter illam potest alia haberi de aliqua quidditate speciali movente intellectum creatum. Ipsa etiam sola est cognitio de omnibus quantum ad aliqua cognoscibilia, ut videlicet quantum ad respectum eorum ad hanc essentiam ut haec, si tamen haec essentia ut haec terminet aliquem respectum creaturae et non sub ratione alicuius attributi naturaliter a nobis intelligibilis. Et ista forte est ratio quare non possumus scire de intellectu creato quod ordinatur ad hunc finem ut hic est, quia non possumus cognoscere respectum fundatum in natura intellectuali ad istam essentiam tamquam ad proprium finem, quia nec extremum ad quod est respectus, et ideo nec rationem imaginis respectu istius naturae in se, sicut sancti loquuntur de imagine”.

que possui o limite fixado pela vontade de Deus que se revela, tratando apenas daquilo que é revelado na Escritura e, portanto, das verdades que se conhece a partir dela. Por fim, a teologia tomada em conjunto trata de todos os conhecíveis, mas apenas na medida em que mantêm certa relação com a essência divina.

Posto tudo isso, Scotus pode responder ao argumento contrário da terceira questão. Ele afirma que o argumento de Agostinho que defendia a teologia não tratar de todos as coisas “conclui sobre a teologia não em si, mas na medida em que ela é transmitida na Escritura Sagrada” (*Ord*, prol. n. 207)²³⁰.

3.5 Parada metodológica

Neste capítulo acompanhamos as respostas de Scotus aos argumentos que foram postos no início da terceira parte do prólogo da *Ord*. Vimos primeiramente as respostas para quem defendia Deus como primeiro objeto da teologia. Depois acompanhamos as respostas que Scotus oferece para quem defendia a teologia tratar de Deus sob alguma razão especial. Nesta seção Scotus aponta que o sujeito da metafísica não é Deus como defendia Averróis, mas sim, o ente enquanto ente. Com isso, também se estabelece a relação entre a metafísica e a nossa teologia, uma vez que através dos conhecimentos que podemos alcançar da metafísica conseguimos formular uma noção o mais perfeita possível para tratar sobre Deus a partir do conceito ‘ente infinito’. Por fim, nas respostas à terceira questão que perguntava se a teologia tratava de tudo a partir da atribuição ao seu primeiro sujeito, vimos que Scotus procede em termos de estrutura diferentemente das outras questões, apresentando a opinião dos outros, a resposta própria e por fim a resposta aos argumentos da terceira questão, procurando evidenciar que para responder tal questão é preciso estabelecer de qual teologia se está falando. Assim, no caso da teologia divina trata-se de todos os conhecíveis; na teologia dos bem-aventurados há por um lado o tratamento de todos os conhecíveis e por outro apenas de alguns conhecíveis; na nossa teologia há limites calcados na vontade divina, só podendo conhecer o que está na Escritura; por fim, a teologia tomada em conjunto – guardadas as devidas distinções – trata de todos os conhecíveis enquanto se relacionam com a essência divina.

Com o que foi desenvolvido até o momento tem-se as bases pelas quais se constroi o caminho para a apresentação da *scientia*. O fato de a pergunta pelo objeto da teologia estar posta antes da pergunta pela cientificidade desta é um indicativo da importância que Scotus

²³⁰ *Ord*, prol. n. 207: “Ad primum argumentum dico quod concludit de theologia non in se sed prout traditur in Scriptura sacra”.

dava aos problemas aqui tratados, especialmente a noção de primeiro objeto e a evidência deste. A terceira parte do prólogo prepara o terreno, especialmente a partir das questões que envolvem a pergunta pelo objeto da teologia, para poder, a partir das distinções estabelecidas, oferecer uma resposta a cientificidade da teologia, ou melhor a cientificidade das diferentes teologias²³¹.

²³¹ O'Connor (1968, p. 23) afirma que “one final indication of the decisive importance of the subject in Scotus’ theory can be seen in the way he arranges his treatise on the nature of theology. He treats first, and at great length, the questions dealing with the subject of theology. Then the question, whether theology is a science, is handled perfunctorily, as a mere corollary of the former”. Não parece ser o caso de que a cientificidade da teologia seja tratada de ‘modo superficial, e que seja um mero colorário’ da terceira parte. A brevidade da quarta questão não permite dizer que a questão da cientificidade é tratada de modo superficial, afinal Scotus interpola textos e oferece respostas claras aos problemas propostos na quarta parte do prólogo. De nada adiantaria a construção das questões que envolvem o sujeito da teologia postas na terceira parte se não fosse possível determinar se ela é ciência ou não, de que modo o contingente está incluído nela, e assim por diante. Como indicou Ghisalberti (1996, p. 284-285) as partes terceira e quarta mantem uma interconexão do ponto de vista metodológico. Cf. também Demangue (2009, p. 7-8) para a relação entre a terceira e quarta do prólogo da *Ord.*

CAPÍTULO IV – *SCIENTIA*

4.1 Estrutura e delimitação da quarta parte do prólogo

A quarta parte do prólogo da *Ord* possui duas questões. A primeira pergunta se a teologia em si é ciência. A segunda questão pergunta se a teologia em si é subalternante ou subalternada. A quarta parte do prólogo da *Ord* possui a seguinte estrutura:

IV – Quarta parte do Prólogo: n. 208-216

4.1 – A primeira e a segunda questões da quarta parte do Prólogo: n. 208a

4.2 – Sobre a primeira questão, a saber, se a teologia em si é ciência: n. 208b-213

4.2.1 – As quatro condições de definição de ciência tomada em sentido estrito, segundo Aristóteles: n. 208b

4.2.2 – Sobre a teologia em si e em Deus como ciência: n. 208c

4.2.3 Sobre a teologia dos bem-aventurados como ciência: n. 209

4.2.4 – Sobre a teologia das verdades contingentes como ciência: n. 210-212

4.2.5 – Sobre a teologia como sabedoria: n. 213

4.3 – Sobre a segunda questão, a saber, se a teologia em si é subalternante ou subalternada: n. 214-216

4.3.1 – A teologia em si não é nem subalternante nem subalternada: n. 214

4.3.2 – Objeção à solução apresentada: n. 215

4.3.3 – Resposta à objeção: n. 216

Dessa parte do prólogo interessa propriamente ao presente estudo apenas a primeira questão. A quarta parte do prólogo em termos quantitativos é a menor do total das cinco partes, mas, nem por isso, é de menos importância. Se um dos objetivos principais do prólogo é responder se a teologia é uma ciência ou não, tudo depende das resoluções a serem dadas nessa seção. Scotus condensa os argumentos e parece ter voltado ao texto algumas vezes, uma vez que se encontram quatro textos interpolados, acrescentados à margem do caderno na primeira questão.

4.1.2 Colocação da primeira questão

Scotus nessa questão não segue o padrão ‘argumentos a favor e contra’, ‘resposta própria’ e ‘respostas aos argumentos’ – como vimos na terceira questão do prólogo, por exemplo. O fato de a questão não seguir o ‘padrão’ não implica em confusão ou falta de respostas claras ao problema posto. Ele inicia perguntando diretamente se a “teologia em si é

ciência”²³². Poder-se-ia esperar, como nota Vös (2006, p. 349), que Scotus oferecesse de imediato sua posição a respeito do tema, mas o que se vê é uma exposição diferente. Primeiro, apresentam-se as condições para a *scientia* tomada em sentido estrito – baseadas na definição de ‘saber’ dos *AP* de Aristóteles – procurando estabelecer a comparação entre teologia em si e teologia dos bem-aventurados quanto à última condição para a *scientia*. Depois, reservam-se três argumentos para a teologia das verdades contingentes como ciência. Por fim, trata-se da teologia como sabedoria. Assim muito embora a pergunta ‘se a teologia em si é ciência’ é o tema da primeira questão da quarta parte do prólogo nota-se uma divisão para responder os diferentes problemas ligados a essa pergunta.

4.2 *Scientia*

Scotus começa afirmando que a teologia tomada em sentido estrito inclui quatro condições:

[...] que seja um conhecimento certo, sem engano e dúvida; em segundo lugar, que trate de um conhecido necessário; em terceiro lugar, que seja causada por uma causa evidente ao intelecto; em quarto lugar, que seja aplicada ao conhecido por meio de um silogismo ou um discurso silogístico (*Ord*, prol. n. 208)²³³.

Essas condições são tomadas, segundo Scotus, do Livro I dos *AP* a partir da definição de ‘saber’²³⁴. Convêm analisar cada condição.

1) Conhecimento certo. Conhecer algo com certeza é possuir um conhecimento firme, seguro, sem engano ou dúvida de algo, e que, portanto, ofereça um conhecimento determinado de algo, daí verdadeiro²³⁵. Scotus indica em *Ord*, prol. n. 212 que a ciência quando tomada em

²³² *Ord*, prol. n. 208: “Iuxta hoc quaero utrum theologia in se sit scientia, et utrum ad aliquam aliam scientiam habeat habitudinem subalternantis vel subalternatae”. Embora as condições para a *scientia* na *Lec* e *Rep* sejam semelhantes com as apresentadas na *Ord*, a colocação da questão é posta de maneira diferente. Na *Lec*, prol. n. 107 pergunta-se “an theologia sit scientia”. Na *Rep*. pergunta-se “Utrum Deus sub propria ratione deitatis possit esse per se subiectum alicuius scientiae?”. Cf. Marrone (2009, p. 384).

²³³ “Ad primam quaestionem dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit, videlicet: quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognito necessario; tertio, quod sit causata a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum” (*Ord*, prol. n. 208). Na *Lec*, prol. n. 107 a apresentação das condições da *scientia* tem o seguinte texto: “Nam, sicut patet ex definitione scientiae, scientia est cognitio certa, de necessariis, habita per causam et evidentiam obiecti et per applicationem causae ad effectum. Sed quod scientia sit per discursum et applicationem, hoc est imperfectionis; et etiam quod sit habita per causam, imperfectionis est, quia sic dependet ex cognitione praecedente. Theologia ergo in se quantum ad alias condiciones quae sunt perfectionis (quod sit cognitio certa, et necessaria, et per obiectum per se evidens, non per causam efficientem in intellectu), est scientia”. Na *Rep*. prol. n. 4 o texto é: “[...] scientia est cognitio certa veri demonstrati necessari mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicatio ad ipsum per discursum syllogisticum”.

²³⁴ *Ord*, prol. n. 208: “Haec apparent ex definitione 'scire' I Posteriorum”.

²³⁵ O uso do termo ‘ciência em sentido largo’ de Boulnois (1998, p. 117) “aus sens large, la science est ‘n’importe quelle notification certaine de la vérité’, quel que soit son mod d’acquisition. Savoir n’est rien d’autre que percevoir quelque chose par l’esprit” parece ser difícil de sustentar com base no contexto de apresentação do n. 208 do

contraposição à opinião e à conjectura é um hábito “pelo qual, determinadamente, dizemos o verdadeiro”²³⁶. A certeza de um conhecimento determinado de algo exclui a opinião ou a dúvida porque estas são instáveis, não oferecem sempre e necessariamente um conhecimento verdadeiro, seguro, de algo²³⁷. Mas de que se pode ter um conhecimento absolutamente certo? Em *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202-280 Scotus indica os conhecimentos absolutamente certos que se pode ter²³⁸. Ele pergunta ali “se alguma verdade certa e integral pode ser naturalmente conhecida pelo intelecto humano nesta vida sem iluminação especial da luz increada”²³⁹. Depois de apresentar e refutar a posição de Henrique de Gand (n. 208-228) Scotus apresenta pelo menos seis coisas que podemos conhecer com certeza: a certeza sobre os primeiros princípios (n. 230-232); a certeza das conclusões silogísticas – que deriva da certeza dos primeiros princípios – (n. 233-234); a certeza dos conhecimentos por experiência (n. 235-237); a certeza sobre nossos próprios atos (n. 238-239); a certeza do conhecimento sensível (240-245); a certeza sobre o mundo exterior (n. 251-257)²⁴⁰. Com isso o franciscano almeja demonstrar que há certas coisas

prólogo da *Ord*. O fato de Scotus citar Henrique de Gand – que defendia haver uma ciência em sentido *large* e outra *stricte* (“Dicendum igitur quod notitia aliqua appellata scientia dupliciter. Uno modo stricte: alio modo large. Large appellat scientia quaelibet notitia certa veritatis. Secundum quod dicit Augustinus primo *De libero arbitrio*. Scire nihil aliud est quod ratione, hoc est mente, habere perceptum. Et scientia sic dicta distinguit contra opinionem, dubitationem & suspensionem, quae sunt operationes intellectus & notitiae sine ulla certitudine. Propter quod philosophus vi. *Ethicorum* in illis tribus son ponit esse intellectuales habitus”) (HENRIQUE DE GAND, *Summa* a. 6, q. 1. A. 1, in. Corp. Apud PICH (2013, p. 39)) não parece implicar que deve-se entender, no contexto de apresentação das condições da *scientia* por parte de Scotus, a *scientia* em sentido *large*. Nos contextos de apresentação das condições da *scientia* seja na *Ord*, na *Lec* ou na *Rep. Par.* não encontramos a expressão ‘large’, mas sim a afirmação “scientia stricte”. Também é difícil de assegurar com base nas passagens de Scotus acima referidas a divisão entre uma ciência em sentido *stricte* e outra em sentido *large*. Mesmo em *Ord*, prol. n. 212 onde apresenta-se dois ‘relatos’ de *scientia* a partir de Aristóteles não é usado a expressão *large*. Scotus, ao que parece, une na noção de ‘cognitio certa’ tanto a necessidade de se referir a algo verdadeiro, quanto a contraposição a opinião, a dúvida e a suspeita. Na medida em que excluímos a opinião, a dúvida e a suspeita, podemos referir com certeza a verdade de algo. Certamente Scotus entende a *scientia* (também) como ‘o hábito pelo qual determinadamente dizemos o verdadeiro’ como Boulnois indica, mas, isso não parece implicar em atribuir um sentido *large* à *scientia*. Cf. Pich (2013, p. 38-39, 59).

²³⁶ *Ord*, prol. n. 212: “tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in VI *Ethicorum*, ut dividitur contra opinionem et suspensionem, bene potest de eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus”.

²³⁷ Scotus deixa isso claro em *Rep. Par.* prol. q. 1, a. 1, n. 4: “Prima condicio scilicet, quod est cognitio certa, excludens omnem deceptionem, opinionem, & dubitationem, convenit omni intellectuali virtuti, quia virtus intellectualis est perfectio intellectus, disponens ipsum ad perfectam operatio intellectualis est cognitio veri certa, ideo omnis virtus intellectualis est habitus, quo determinate verum dicimus, propter quod, opinio & suspicio, quibus potest subesse falsum, non sunt virtutes intellectuales” apud PICH (2013, p. 53). Certamente Scotus tem em mente nessa primeira condição da *scientia* o texto da *EN*, livro VI, c. 3 e os *AP I*, 33 onde a ciência é contraposta a opinião.

²³⁸ “Evidentemente, ele [Scotus] não tenta mostrar que todas as nossas afirmações são certas e que nada é duvidoso, mas somente que encontramos em nós alguns conhecimentos absolutamente certos, conhecimentos de que não somos capazes de duvidar, mesmo querendo” (RIBAS CEZAR, 2014, p. 15).

²³⁹ *Ord*, I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202: “Ultimo - quantum ad materiam istam cognoscibilitatis - quaero an aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris, absque lucis increatae speciali illustratione”. Há tradução desse texto em SCOTUS, (1979, p. 244-263).

²⁴⁰ Essas questões são trabalhadas por RIBAS CEZAR (1996, p. 69-82) e RIBAS CEZAR (2014, p. 15-32).

que o homem pode conhecer com certeza e que portanto, não precisam ter uma iluminação especial da luz incriada.

2) Conhecido necessário. O texto de *Ord*, prol. n. 208 não indica se esse ‘conhecido necessário’ é uma exigência para com o objeto ou para com o hábito do conhecimento. Porém, no corpo do n. 211 em *Ord*, prol. Scotus afirma que “[...] na ciência, é de perfeição que ela seja de um conhecimento certo e evidente; que ela trate, porém, de um objeto necessário, esta é uma condição do objeto, não do conhecimento [...]”. Portanto, o ‘conhecido necessário’ aqui é referido ao objeto. Contudo, um texto interpolado no mesmo n. 211 afirma que “[...] a necessidade não somente é a condição do objeto necessário, antes também intrínseca ao próprio hábito: não, com efeito, que aquele hábito não possa ser corrompido por meio do esquecimento, mas sim que não pode não ser verdadeiro, [...]”. A ‘necessidade’ ao fim e ao cabo refere-se tanto ao objeto quanto ao hábito. Porque a ‘necessidade’ deve ser tanto uma condição do objeto quanto do hábito? Scotus estabelece que há uma relação de ‘conformidade’ entre o hábito e o objeto²⁴¹. Ora, caso não houvesse a necessidade nos dois não haveria como determinar se o hábito se conformaria ao objeto ou não. Em outras palavras, “se o objeto não fosse verdadeiro e necessário, então o hábito às vezes se conformaria ao objeto, às vezes não se conformaria, à medida que o objeto é mutável” (PICH, 2013, p. 54), e com isso não seria possível indicar se o hábito é verdadeiro ou não.

3) Causa evidente ao intelecto. A terceira condição para a *scientia* é que ‘seja causada por uma causa evidente ao intelecto’. Causas que são evidentes ao intelecto devem partir de premissas imediatas, que não dependam de outras para serem compreendidas. Delas pode-se chegar a uma verdade evidente ao intelecto, a partir do entendimento dos termos da proposição, ou melhor, a verdade resulta do entendimento dos próprios termos quando estes são evidentes²⁴². ‘Causa’ nesse contexto deve ser entendida como ‘conclusividade lógica’, ou seja, a causa evidente quando conhecida a um intelecto “é o fundamento lógico para o fato de que aquele que apreende a verdade das premissas, ou pelo menos pressupõe a verdade das premissas, sabe que o predicado pertence ao sujeito” (DE RIJK, apud PICH, 2013, p. 56). À

²⁴¹ *Rep. Par*, prol. q. 1, a. 2, n. 4: “Secunda conditio, scilicet quod sit *veri necessarii*, sequitur ex prima, quia si scientia esset veri contingentes, posset sibi subesse falsum, propter mutationem obiecti, sicut opinioni. Si ergo scientia est essentialiter non tantum includit relationem communem habitus ad obiectum, sed especialem, scilicet conformitatis ad ipsum obiectum. Nunc autem si obiectum non esset verum necessarium, posset habitus idem manens quandoque conformi illi obiecto, & quandoque non, propter mutationem illius obiecti, & tunc posset esse quandoque verus, quandoque non verus” apud PICH (2013, p. 55).

²⁴² Como Scotus já afirmou em *Ord*, prol. n. 142: “primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus”.

causa evidente ao intelecto liga-se a certeza, uma vez que ambas permitem o conhecimento verdadeiro de algo. ‘Evidência’ também pode ligar-se ao conhecimento a partir de um objeto epistêmico evidente (VÖS, 2006, p. 350), isto é, no caso ideal, um objeto que é evidente a um sujeito, e contém virtualmente todas as verdades do hábito, por exemplo a essência divina para Deus.

4) Conhecimento por meio de um silogismo/discurso silogístico: Essa condição é próprio do modo de conhecer humano, afinal ela indica a possibilidade de se passar do conhecimento de uma proposição a outra através de um discurso silogístico²⁴³. Scotus a toma dos *AP* através das regras de demonstração que levam ao saber. Para que o silogismo leve ao saber deve-se conhecer as premissas primeiras (que compõem o silogismo) antes e melhor do que à conclusão.

As primeiras três condições (certeza, necessidade do hábito e evidência) referem-se propriamente a critérios noéticos, isto é, à critérios da disposição ou ato intelectual, uma vez que fornecem determinadamente o conhecimento verdadeiro de algo (próprio da capacidade intelectual seja humana ou divina²⁴⁴). Através dessas condições – e da análise dos textos ainda a serem feitas na sequência da quarta parte do prólogo da *Ord* – pode-se estabelecer que a *scientia* é um hábito intelectual²⁴⁵, ou em outras palavras, uma disposição ou ato intelectual²⁴⁶ que visa o conhecimento do seu primeiro objeto, no qual estão contidas virtualmente todas as verdades do hábito. Assim toda ciência está contida no objeto de determinado hábito, por exemplo, Deus para a teologia, o ente para a metafísica.

A partir disso pode-se passar para as respostas da cientificidade da teologia.

4.3 Teologia como *scientia* no prólogo da *Ordinatio*

4.3.1 A teologia em si

Dadas as condições para algo poder ser ciência em sentido estrito, Scotus começa a estabelecer se a teologia é ciência. Considerando a teologia em si, ele afirma que “a causação da ciência por meio de um discurso da causa ao conhecido, inclui imperfeição²⁴⁷, bem como

²⁴³ Scotus afirma que essa condição implicaria em imperfeição no intelecto divino justamente porque insere potencialidade neste. Cf. Boulnois (2015, p. 191).

²⁴⁴ A quarta condição está excluída justamente porque não faz parte do modo de conhecer de Deus.

²⁴⁵ “Une science est un *habitus*, c’est-à-dire la connaissance acquise d’un objet, qui est présente dan un intellect comme une qualité stable et relativement permanente” (SONDAG, 2005, p. 143).

²⁴⁶ “[...] strictly, *scientia* does not mean science but, basically, *scientia* is an act or a disposition of knowing related to a specific proposition as its epistemic object. An intrinsically organized set of such epistemic dispositions can form what may be rather similar to what might be called a science” (VÖS, 2006, p. 347).

²⁴⁷ Encontra-se nessa passagem um texto interpolado que afirma o seguinte: “da parte da ciência, pois é um efeito equívoco”. A imperfeição, portanto, diz respeito a ciência, não ao intelecto divino.

potencialidade no intelecto recipiente” (*Ord*, prol. n. 208), logo não pode ser ciência quanto a última condição, “mas quanto às outras três condições, é ciência em si e no intelecto divino”²⁴⁸. A teologia em si cumpre com a certeza, a evidência e a necessidade. Mas ela não pode ser ciência quanto à quarta condição na medida em que implica potencialidade, mudança, no intelecto divino.

O fato da quarta parte do prólogo da *Ord* perguntar ‘se a teologia em si é ciência’ poderia sugerir que encontrássemos um texto mais longo sobre o tema, mas o que se vê é um panorama diferente. Após apresentar as condições da *scientia* Scotus exclui a última e afirma simplesmente que “quanto às outras três condições, é ciência em si e no intelecto divino”. No caso ideal a *scientia* quando no intelecto divino é a mais perfeita porque Deus conhece tudo a partir de sua essência. O primeiro objeto da teologia em si, Deus enquanto esta essência, torna manifesto ao intelecto divino todas as verdades virtualmente inclusas. Ela é a mais perfeita porque o primeiro objeto nesta ciência é conhecido quidditivamente²⁴⁹.

4.3.2 A teologia dos bem-aventurados

No caso da teologia dos bem-aventurados, Scotus aponta que, quanto à quarta condição, é duvidoso se é ciência²⁵⁰. O primeiro argumento que parece sustentar que a teologia dos bem-aventurados não é ciência quanto a quarta condição é de Agostinho, que no capítulo 16 do livro XV de *Sobre a Trindade* afirma: “talvez, nossos pensamentos não serão mais volúveis, indo e vindo de uma coisa a outra, mas com um só olhar abrangeremos toda nossa ciência” (AGOSTINHO, 1994, p. 521)²⁵¹. Agostinho se refere aqui à visão beata segundo a qual receberia-se tudo num ‘único olhar’. Desse modo, no intelecto do bem-aventurado não haveria discurso e, portanto, “[...] eles não possuirão ciência quanto a esta quarta condição da ciência”

²⁴⁸ *Ord*, prol. n. 208: “Ultimum, videlicet causatio scientiae per discursum a causa ad scitum, includit imperfectionem, et etiam potentialitatem intellectus recipientis. Ergo theologia in se non est scientia quantum ad ultimam condicionem scientiae; sed quantum ad alias tres condiciones est scientia in se et in intellectu divino”. Importante notar que quando é posta a certeza como uma das condições da *scientia* e que isso implica um conhecimento verdadeiro de algo, o princípio de bivalência deve valer irrestritamente, já que quando algo é conhecido ou é verdadeiro ou falso, ou se conhece com certeza absoluta que é assim ou não. Portanto, a *scientia* só pode possuir um e necessariamente um de dois valores de verdade possíveis.

²⁴⁹ Muito embora como Deus possui o conhecimento dos contingentes (que se encontram fora dele) de maneira manifesta Scotus vai preferir designar a teologia em si como sabedoria e não como *scientia*, já que tal conhecimento é próprio de Deus, como veremos em *Ord*, prol. 213.

²⁵⁰ *Ord*, prol. n. 209: “Sed utrum sit scientia quantum ad quartam condicionem ut est in intellectu beatorum, dubium est”.

²⁵¹ *De Trinitate* XV, c. 16, n. 26: “[...] fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus [...]”.

(*Ord*, prol. n. 209)²⁵². A posição de Agostinho para o bem-aventurado se assemelha ao conhecimento que Deus tem das coisas a partir da essência. Basta lembrar que Scotus afirma a teologia em si não ser ciência quanto a última condição justamente porque insere ‘potencialidade ao intelecto divino’. O intelecto do bem-aventurado, pela posição de Agostinho, também não seria ciência quanto a última condição uma vez que se assemelharia ao intelecto divino, não podendo haver potencialidade neste, ou seja, não poderia ser mudado pelas quiddidades criadas.

Todavia Scotus afirma que o oposto dessa posição parece ser verdadeiro. Isso porque

[...] a quiddidade do sujeito, em toda e qualquer luz que é vista, contém virtualmente as verdades que sobre si pode tornar conhecidas ao intelecto, a saber, ao intelecto que é capaz de sofrer a ação de tal objeto. Logo, se a quiddidade da linha, vista na luz natural, pode tornar conhecidas ao nosso intelecto as verdades nela incluídas, pela mesma razão também enquanto vista na essência divina; mas, toda verdade causada em nosso intelecto por meio de algo conhecido antes por natureza é causada por meio de um discurso, porque o discurso não requer uma sucessão de tempo nem uma ordem do mesmo, mas sim uma ordem de natureza, isto é, que o princípio do discurso seja conhecido antes por natureza e, como tal, seja causativo do outro extremo do discurso (*Ord*, prol. n. 209)²⁵³.

O franciscano estabelece que o intelecto do bem-aventurado, quando recebe alguma luz, ou seja, a quiddidade do objeto quando visto, contém virtualmente as verdades e pode torná-las conhecidas. Desse modo, o intelecto do bem-aventurado é ‘movido’ pelo objeto a partir das verdades incluídas virtualmente nele. A quiddidade da linha, por exemplo, quando vista na luz natural pode tornar conhecidas as verdades nela incluídas e o mesmo acontece quando vista na essência divina, ou seja, na visão bem-aventurada. Acontece que toda verdade causada em nosso intelecto é antes por natureza causada por meio de um discurso, não se exigindo do discurso uma sucessão temporal ou uma ordem no mesmo, mas tão somente uma ‘ordem de natureza’, e isso quer dizer que o princípio do discurso deve antes ser conhecido ao intelecto por natureza, e só depois ser causativo do outro extremo do discurso²⁵⁴. É através do discurso

²⁵² *Ord*, prol. n. 209: “Et videtur quod non, per Augustinum XV De Trinitate cap. 16: ((Fortasse non erunt ibi volubiles)), etc., ((sed totam scientiam nostram unico intuitu videbimus)); ergo intellectus beatorum non discurret, et ita non habebunt scientiam quantum ad istam quartam condicionem scientiae”.

²⁵³ *Ord*, prol. n. 209: “Sed oppositum videtur, quia quidditas subiecti, in quocumque lumine videtur, continet virtualiter veritates, quas potest facere notas intellectui, de se, scilicet intellectui passivo a tali obiecto Ergo si quidditas lineae visa in lumine naturali potest facere veritates in se inclusas notas intellectui nostro, pari ratione et ut visa in essentia divina; sed omnis veritas causata in intellectu nostro per aliquid prius naturaliter notum causatur per discursum, quia discursus non requirit successionem temporis nec ordinem ipsius, sed ordinem naturae, videlicet quod principium discursus sit prius naturaliter notum, et ut sic sit causativum alterius extremi discursus”. Scotus coloca ao final dessa passagem um texto interpolado que afirma o seguinte: “Contra: Deus assim, conhece outras por meio de sua essência anteriormente conhecida”. A resposta a esse argumento é encontrada no próximo texto interpolado quando refuta-se Agostinho.

²⁵⁴ Cf. Ghisalberti (1995, p. 285-286).

que se pode conhecer as verdades que estão inclusas no objeto. As verdades inclusas na quiddidade da linha só podem ser conhecidas ao intelecto bem-aventurado por meio do discurso.

Quanto ao argumento de Agostinho Scotus considera que não é concludente, primeiro porque fala de modo duvidoso com *'forte'* (talvez); segundo porque não pretende asserir que *'não haverá no intelecto bem-aventurado pensamentos variáveis'*, mas sim *"que a nossa palavra, por mais perfeita que venha a ser, não será igual à Palavra divina"* (*Ord*, prol. n. 209)²⁵⁵. Scotus considera ainda que *"semelhantemente a autoridade de Agostinho pode ser interpretada sobre a visão beatífica, a qual diz respeito tão somente às [determinações] essenciais em Deus"* (*Ord*, prol. n. 209)²⁵⁶. Para responder a isso (e de certa maneira ao argumento contrário posto anteriormente, também num texto interpolado, segundo o qual *'Deus conheceria outras verdades por meio de sua essência anteriormente conhecida'*) Scotus afirma no texto interpolado:

Argumenta-se que Deus, então, inteligiria por meio de um discurso, quando inteligisse a linha e as propriedades que estão virtualmente incluídas na linha. Seja que Deus entenda a linha segundo a exigência da linha; contudo, ele a entende assim não porque assim exige a linha, mas, porque ele assim entende, por isso a linha exige ser assim entendida, porque a ciência dele é a causa e a medida da coisa. Não assim, porém com os bem-aventurados, porque a coisa, ou em si ou na Palavra, sempre é a causa da nossa ciência (*Ord*, prol. n. 209).

Com o argumento que ele apresentou acima poderia parecer que haveria discurso também no intelecto divino quando entendesse a linha e as propriedades que estão virtualmente inclusas nesta. Acontece que não é a linha que causa o conhecimento no intelecto divino, mas o intelecto divino que causa a linha, ou, nos termos do texto, Deus entende a linha e as propriedades que estão virtualmente inclusas nesta não porque assim exige a linha, mas sim porque Deus assim entende, *"porque a ciência dele é a causa e a medida da coisa"*. No intelecto de Deus, portanto, não há discurso. Contudo, no intelecto bem-aventurado há discurso uma vez que *"a coisa, ou em si ou na Palavra, sempre é causa da nossa ciência"*.

Portanto, a teologia dos bem-aventurados é ciência em relação a todas as condições: *"Ora, pode ser concedido que o bem-aventurado pode verdadeiramente possuir a ciência teológica em relação a todas as condições da ciência, porque todas as condições da ciência concorrem verdadeiramente no seu conhecimento"* (*Ord*, prol. n. 209)²⁵⁷. Ela é um

²⁵⁵ *Ord*, prol. n. 209: *"Auctoritas Augustini XV De Trinitate cap. 16 non cogit, quia loquitur dubitative, cum 'forte'; nec illud intendit asserere, sed quod verbum nostrum non erit aequale Verbo divino, etiam quantumcumque sit perfectum"*.

²⁵⁶ *Ord*, prol. n. 209: *"Similiter, potest exponi auctoritas Augustini de visione beata, quae tantum respicit essentialia in Deo"*.

²⁵⁷ *Ord*, prol. n. 209: *"Hoc potest concedi, videlicet quod beatus vere potest habere scientiam theologiam quantum ad omnes condiciones scientiae, quia omnes condiciones scientiae vere concurrunt in cognitione eius"*.

conhecimento certo porque os bem-aventurados verão ‘Deus face a face’, é necessária porque seu objeto é Deus, evidente porque os bem-aventurados terão alguma visão direta da essência divina²⁵⁸, e discursiva porque quando vê-se a quiddidade do sujeito o intelecto pode tornar conhecidas, a partir de uma ordem de natureza, as verdades que estão virtualmente inclusas.

4.3.3 A teologia das verdades contingentes

Na sequência Scotus procura esclarecer se a teologia das verdades contingentes pode ser *scientia*: “mas, há nesta questão uma outra dúvida, porque à teologia dizem respeito contingentes, assim como também necessárias” (*Ord*, prol. n. 210)²⁵⁹. Como visto no n. 150 do prólogo da *Ord* todas as verdades sobre Deus nas quais ele é comparado para fora são contingentes, já as verdades sobre Deus como trino ou uma pessoa determinada são necessárias. Scotus endossa essa posição nesse parágrafo quando afirma, referindo-se à nossa teologia, que todos os artigos sobre a encarnação tratam de verdades contingentes. Na teologia dos bem-aventurados também há verdades contingentes já que “[...] tudo o que é conhecível sobre Deus em relação às criaturas, para fora, trata do contingente” (*Ord*, prol. n. 210)²⁶⁰. Não obstante, de acordo com a definição aristotélica de *episteme*, como vimos na introdução, não é possível haver ciência do contingente. Também na estruturação das condições da *scientia* de Scotus, baseadas na definição de Aristóteles dos *AP*, a contingência possui pouco espaço. Desse modo “do contingente, porém, não parece poder haver ciência, como fica evidente a partir da definição de ciência, portanto, parece que toda a teologia, na medida em que se estende a todas aquelas contidas, não pode ter a definição de ciência, seja com discurso ou não” (*Ord*, prol. n. 210)²⁶¹.

Essa afirmação de Scotus não é definitiva, afinal ele usa o termo *videtur*. A tentativa de resposta ao problema é encontrada no n. 211. Ali as noções de certeza e evidência ganham destaque na estruturação da *scientia*:

²⁵⁸ “Riguardo all’interrogativo se la teologia dei beati possa qualificarsi come scienza, il Dottore Sottile osserva che questa è certa e senza errore, poiché i beati vedono Dio faccia a faccia; è necessaria, perché il suo oggetto, Dio, è immutabile; godê dell’evidenza derivante dalla visione diretta dell’essenza divina [...]” (GHISALBERTI, 1995, p. 285).

²⁵⁹ *Ord*, prol. n. 210: “Sed dubium aliud est in ista quaestione, quia ad theologiam pertinent contingentia sicut et necessaria”.

²⁶⁰ *Ord*, prol. n. 210: “Quod patet de theologia nostra, quia omnes articuli de incarnatione sunt de contingentibus, in theologia etiam beatorum, quia omnia cognoscibilia de Deo in respectu ad creaturas extra sunt de contingentibus”.

²⁶¹ *Ord*, prol. n. 210: “De contingentibus autem non videtur posse esse scientia, patet ex definitione scientiae; igitur videtur quod theologia tota ut extendit se ad omnia illa contenta non possit habere rationem scientiae, sive cum discursu sive non”.

Digo que na ciência é de perfeição que ela seja um conhecimento certo e evidente, que ela trate, porém, de um objeto necessário, esta é uma condição do objeto, não do conhecimento, porque, seja o quanto a ciência tratar de um objeto necessário, ela mesma em si poderá ser contingente e, por meio do esquecimento, ser apagada. Se, portanto, algum outro conhecimento é certo e evidente e, no que depende de si, perpétuo, este mesmo parece em si formalmente mais perfeito do que a ciência que requer a necessidade do objeto (*Ord*, prol. n. 211)²⁶².

A perfeição da ciência está calcada no conhecimento certo e evidente. O fato de a ciência tratar de um objeto necessário não implica em mais perfeição à *scientia*, uma vez que a necessidade, sendo referida apenas como uma condição para com o objeto, não garante que a ciência, enquanto um *habitus*, possa dizer determinadamente o verdadeiro, já que por meio do esquecimento pode ser apagada e, portanto, poderá em si ser contingente. Scotus parece introduzir uma diferença entre ‘ciência’ e ‘conhecimento’²⁶³ na frase seguinte: “se, portanto, algum outro conhecimento é certo e evidente e, no que depende de si, perpétuo, este mesmo parece em si formalmente mais perfeito do que a ciência que requer a necessidade do objeto”. Um conhecimento que possui certeza, evidência e no que depende de si, seja perpétuo, parece²⁶⁴ ser mais perfeito do que a ciência que requer a necessidade do objeto²⁶⁵. Dessa distinção decorre outra a partir do n. 211 do prólogo e do texto interpolado, a saber: a ‘necessidade do ato ou disposição do conhecimento e a necessidade do objeto epistêmico’ (VÖS, 2006, p. 354). Com isso os critérios de certeza, evidência e necessidade do hábito dizem respeito a disposição do ato ou do conhecimento, sendo, portanto, disposições epistêmicas ou noéticas, ao passo que a necessidade do objeto é uma condição para com o objeto. Quando a necessidade é considerada no hábito, este é capaz de gerar um conhecimento mais perfeito do que quando a necessidade é considerada no objeto, porque ela não depende se o objeto é necessário ou não, uma vez que tal

²⁶² *Ord*, prol. n. 211: “Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti”.

²⁶³ Scotus parece acentuar essa diferença no texto interpolado ao n. 211. Scotus não usa o termo *cognitio necessario*, mas sim o termo *perpetua* para referir o conhecimento, já quando quer designar a ciência o termo ‘necessário’ aparece, como no texto interpolado ao n. 211.

²⁶⁴ Scotus também nesse ponto usa o termo *videtur*.

²⁶⁵ Na passagem correspondente da *Lec*, n. 112 Scotus sustenta que na nossa teologia a necessidade é do objeto, já na teologia divina a necessidade é do hábito: “Nam necessitas quae requiritur ad scientiam nostram est necessitas obiecti et non habitus, quia aliquis potest hodie habere geometriam et cras amittere eam, licet sit de necessariis. Sed necessitas scientiae divinae est necessitas habitus et non obiecti. Unde scientia necessaria et certa de contingenti est perfectior quae in se habet necessitatem, licet sit contingentium, quam illa quae in se non est perpetua, licet sit de obiecto necessario. Nunc autem Deus certitudinaliter cognoscit contingentia, et in cognoscendo connexionem contingentem extremorum cognoscit necessariam evidentiam extremorum. Et ideo theologia in se est vera scientia, licet sit de contingentibus; quod non contingit de alia scientia naturaliter acquisita” (*Lec*, prol. n. 112). Ao que tudo indica no prólogo da *Ord*, quando comparado ao texto do prólogo da *Lec*, n. 112, Scotus se esforça para trazer a necessidade também como uma condição intrínseca ao próprio hábito na teologia para nós, enquanto não pode não ser verdadeiro.

necessidade é uma condição do objeto e não do hábito. Esse é o caso da teologia: “mas, o contingente, enquanto diz respeito à teologia, é apto a ter um conhecimento certo e evidente e, no que concerne à parte da evidência, perpétuo” (*Ord*, prol. n. 211)²⁶⁶. Nota-se que Scotus não usa o termo *scientia* mas sim o termo *cognitionem* para referir o contingente na teologia. Ou seja, do contingente pode-se ter um conhecimento mais perfeito, mas não uma *scientia* aos moldes dos *AP*. Muito embora a distinção entre conhecimento e ciência exista, as condições de certeza, evidência e necessidade do hábito são empregadas em ambos. Esse é um dos motivos que obrigará o franciscano mais a frente a preferir chamar a teologia de sabedoria do que de ciência.

No texto interpolado ao n. 211 do prólogo Scotus enfatiza que a ‘necessidade’ não é uma condição apenas do objeto mas também do hábito:

Porque a ciência é um hábito necessariamente verdadeiro, de modo que, permanecendo o mesmo, não pode ser às vezes verdadeiro e às vezes falso, bem como nem às vezes ciência, às vezes não ciência, segundo o livro VII da *Metafísica*; portanto, ela é necessariamente de um objeto necessário, de modo que a necessidade não somente é a condição do objeto necessário, antes também intrínseca ao próprio hábito: não, com efeito, que aquele hábito não possa ser corrompido por meio do esquecimento, mas sim que não pode não ser verdadeiro, assim como a fala pode ser falsa, permanecendo a mesma que antes foi verdadeira (*Ord*, prol. n. 211).

Ora, se a ciência é um hábito pelo qual necessariamente dizemos o verdadeiro, ela não pode ser dúbia. Para isso exige-se como uma condição da ciência que o objeto seja necessário, não mude. Contudo, só essa necessidade não parece satisfazer Scotus na explicação das verdades contingentes na teologia. É preciso também considerar a necessidade como intrínseca ao próprio hábito, não que em si não possa ser corrompido, mas que também ele não pode não ser verdadeiro. O franciscano novamente deixa implícito nessa passagem a diferença entre ciência e conhecimento do contingente e a diferença entre a necessidade do ato ou disposição do conhecimento e a necessidade do objeto epistêmico. Ambos visam o verdadeiro, mas como a ciência exige um objeto necessário, o contingente não pode ser ciência nos moldes dos *AP*: “Portanto, absolutamente, do contingente não há ciência; mas o conhecimento [do contingente] é perfeitíssimo, porque é uma visão determinadamente verídica, que não permanece não estando presente em si o objeto, assim como a ciência permanece, porque não possui preminência” (*Ord*, prol. n. 211).

Não obstante, por que um conhecimento que possui a certeza, a evidência e um hábito necessário é mais perfeito do que a ciência que requer a necessidade do objeto? Ou ainda, por que o conhecimento do contingente é mais perfeito do que aquele que requer a necessidade do

²⁶⁶ *Ord*, prol. n. 211: “Sed contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidētia, perpetuam”.

objeto? O que força Scotus a afirmar que o contingente, enquanto diz respeito à teologia, é capaz de gerar um conhecimento mais perfeito do que aquele que considera a necessidade do objeto, é o fato de que as verdades contingentes enquanto vistas no primeiro objeto teológico podem causar necessariamente a ‘certeza evidente’ sobre aquela verdade:

Isto fica evidente, porque todas as teológicas contingentes são aptas a serem vistas no primeiro objeto teológico, e, no mesmo, é apta a ser vista a conjunção daquelas verdades contingentes. A visão dos extremos de uma verdade contingente e da união deles, porém, causa necessariamente a certeza evidente sobre tal verdade evidente. Também no que concerne à parte do objeto teológico que mostra, tais verdades são aptas a serem vistas em tal objeto perpétuo, no que depende dele. O contingente, portanto, enquanto diz respeito à teologia, é apto a produzir um conhecimento mais perfeito do que a ciência adquirida do necessário (*Ord*, prol. n. 211)²⁶⁷.

Certamente o escocês tem em mente a teologia em si das verdades contingentes. No intelecto divino as verdades contingentes e a conjunção delas são conhecidas ao primeiro objeto teológico, isto é, Deus enquanto esta essência, de maneira evidente já que o objeto é apto a manifestar-se a um intelecto proporcionado. A visão dos extremos e a união deles de determinada verdade causa a ‘certeza evidente’ sobre aquela verdade evidente. É a primeira vez que o franciscano no prólogo da *Ord* emprega o termo ‘certeza evidente’. Na medida em que o primeiro objeto contém virtualmente em si todas as verdades do hábito, a visão dessas verdades contingentes é determinadamente verdadeira, de modo que há a certeza e a evidência simultaneamente no intelecto divino de tais verdades. Talvez esteja aí o sentido que Scotus quer dar ao termo ‘certeza evidente’. Como o intelecto divino é eterno, as verdades contingentes são aptas a serem vistas no objeto perpétuo (a essência como esta). Através da certeza evidente e do objeto perpétuo que contém virtualmente todas as verdades do hábito, o contingente, enquanto diz respeito à teologia divina, ou no intelecto de Deus, é mais perfeito do que à ciência que é adquirida do necessário.

Não obstante, é preciso perguntar se o conhecimento das verdades contingentes é ciência ou se só é o conhecimento mais perfeito²⁶⁸. Scotus considera que segundo a definição dada a partir dos *AP* não pode haver ciência, principalmente pela necessidade do objeto, mas quanto a definição de ciência tomada da *EN* onde *episteme* é contraposta à opinião e à conjetura pode haver ciência sobre as verdades contingentes:

Digo que, de acordo com aquela definição de ciência colocada no Livro I dos *Analíticos Posteriores*, que requer a necessidade do objeto, não pode haver ciência

²⁶⁷ *Ord*, prol. n. 211: “Hoc patet, quia omnia contingentia theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium. Visio autem extremorum veritatis contingentis et unionis eorum necessario causat evidentem certitudinem de tali veritate evidente. Quantum est etiam ex parte obiecti theologici ostendentis, talia vera nata sunt videri in tali obiecto perpetuo, quantum est ex se. Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita”.

²⁶⁸ *Ord*, prol. n. 212: “Sed numquid cognitio eorum est scientia?”.

sobre elas, porque conhecer o contingente como necessário não é conhecer o contingente; na maneira como o Filósofo toma a ciência, contudo, no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, na medida em que é dividida em contraposição à opinião e à conjectura, pode muito bem haver ciência sobre elas, visto que também um hábito, pelo qual, determinadamente dizemos o verdadeiro (*Ord*, prol. n. 212)²⁶⁹.

Para abarcar as verdades contingentes na teologia e justificá-la como ciência Scotus recorre a outro relato de ciência. Nesse relato de ciência objetiva-se acima de tudo que seja um hábito pelo qual ‘determinadamente dizemos o verdadeiro’. Nota-se que essa definição de ciência tem o mesmo objetivo do que foi enunciado no n. 211 do prólogo e no texto interpolado, a saber: que o conhecimento do contingente não pode não ser verdadeiro. O conhecimento do contingente ali era apontado como perfeito, na medida em que necessariamente poderia-se indicar o verdadeiro. Portanto, do contingente não há ciência aos moldes dos *AP* mas sim aos moldes da *EN*. Com isso, pode-se afirmar, que para Scotus a ciência que trata do contingente tem como objetivo determinar a verdade de algo.

Como visto a perfeição do conhecimento está em dizer o verdadeiro de algo e em possuir a certeza evidente desta verdade. Uma vez que a ciência aos moldes dos *AP* requer a necessidade do objeto, já que sem ela não há garantia de que se está dizendo o verdadeiro nem há a certeza evidente desta, Scotus procura outras condições (sobretudo, a certeza e a evidência) que possam garantir a perfeição da ciência.

4.3.4 A teologia como sabedoria

No último parágrafo dedicado à questão da cientificidade da teologia na quarta parte do prólogo da *Ord*, Scotus afirma que a teologia em si mesma, ou seja, a teologia divina, é melhor designada como sabedoria, *sapientia*, do que como ciência:

Contudo, pode ser dito com mais propriedade que a teologia em si mesma é sabedoria, porque, do necessário contido nela, ela possui evidência, necessidade e certeza, bem como o objeto mais perfeito, elevado e nobre. Porém, quanto às contingentes, vistas em si como no objeto teológico, ela possui evidência manifesta e não evidência emprestada por outros anteriores; donde o conhecimento das contingentes, tal como nela se dá, assemelha-se mais ao conhecimento dos princípios do que à ciência das conclusões (*Ord*, prol. n. 213)²⁷⁰.

²⁶⁹ *Ord*, prol. n. 212: “Dico quod secundum illam rationem scientiae positam I Posteriorum, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia, quia cognoscere contingens ut necessarium, non est cognoscere contingens; tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in VI Ethicorum, ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest de eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus”.

²⁷⁰ *Ord*, prol. n. 213: “Magis tamen proprie potest dici quod theologia est sapientia secundum se, quia de necessariis contentis in ea ipsa habet evidentiam et necessitatem et certitudinem, et obiectum perfectissimum et altissimum et nobilissimum. Quantum autem ad contingentia, habet evidentiam manifestam de contingentibus in se visis ut in obiecto theologico, et non habet evidentiam mendicatam ab aliis prioribus; unde notitia contingentium ut habetur in ea magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum”.

Nota-se que Scotus não menciona a quarta condição da *scientia* – discurso silogístico – justamente porque esta implica em imperfeição no intelecto divino, como já indicado no início da quarta parte do prólogo. Ora, na teologia divina Deus possui dos necessários nele contidos, isto é, do conhecimento de Deus em si mesmo, enquanto esta essência, a evidência, a necessidade e a certeza destes. Além disso, o objeto mais perfeito, elevado e nobre – Deus enquanto esta essência – que contém virtualmente todas as verdades do hábito científico. Desse modo, Deus além do conhecimento dos necessários nele contidos, possui ainda a evidência manifesta dos contingentes. O franciscano opta por chamar a teologia de sabedoria principalmente porque o conhecimento dos contingentes contidos nela, a partir da evidência manifesta, assemelha-se mais ao conhecimento dos princípios do que a ciência das conclusões.

Tratado dos aspectos que envolvem a construção da cientificidade da teologia pode-se passar a um confronto entre as noções de *scientia* e *episteme*.

4.4 *Scientia* e *episteme*

Mesmo que Scotus afirme que as condições da *scientia* são tiradas da definição de ‘saber’ dos AP notam-se diferenças acentuadas quando se cotejam os textos. Scotus procura abarcar as verdades contingentes no hábito científico. Se ele pretende demonstrar de que maneira a teologia é ciência, é preciso, no mínimo, expandir as condições da *episteme* aristotélica. Com isso não está se sustentando que Scotus recusa a definição de *episteme*. Pelo contrário, ele constroi sua noção de *scientia* baseando-se na noção de Aristóteles, mas para fins, sobretudo de justificação da cientificidade da teologia, ele precisa de um novo arcabouço conceitual, centrado primordialmente na certeza e evidência. Além disso a ‘necessidade’ não pode ser uma condição apenas do objeto, e o discurso silogístico não se adequa à ciência que Deus possui. Ainda se vê que Scotus fundamenta sua noção de *scientia* no primeiro objeto – que contém em si virtualmente todas as verdades do hábito – e dedica pouco espaço para o discurso silogístico. É objetivo desta seção estabelecer uma comparação entre os relatos do conhecimento científico de Aristóteles e Scotus buscando acentuar as diferenças entre um e outro.

A partir do texto dos AP, causalidade (saber que causa origina o fato) e necessidade (aquilo que não pode ser de outra maneira) constituem as condições básicas da *episteme*. Além disso a *episteme* se estrutura a partir da demonstração que é o silogismo que leva ao saber. Ela começa com itens verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e que sejam a causa delas. No relato do conhecimento científico na *EN*, VI, 3

Aristóteles endossa que ‘aquilo que sabemos não pode ser de outra maneira’, uma vez que as coisas que podem ser de outra maneira, quando fora do nosso campo de percepção, não sabemos se são ou se já não são mais. Afirma ainda que o conhecimento científico é ‘um estado que nos torna capazes de demonstrar’ referindo as especificações da *episteme* nos *AP*. Nos *AP* I, 33, o Estagirita opõe conhecimento científico e opinião afirmando que cabe a última tratar das coisas contingentes, infirmes, que podem ora ser ora não ser.

A construção da *scientia* por Scotus não reflete estritamente as noções dadas por Aristóteles²⁷¹:

Primeiramente deve ser dito que a partir do texto de Aristóteles no relato da *episteme* em *EN*, VI, 3 é difícil de sustentar que haja ‘outro relato’ de ciência em comparação aos *AP*, como Scotus indica em *Ord*, prol. n. 212, já que o Estagirita menciona pelo menos duas vezes os *Analíticos*. Ao que parece simplesmente aborda-se as condições da *episteme* na *EN* baseadas nos *AP*. Scotus nesse aspecto vale-se da autoridade de Aristóteles para sustentar seu ponto de vista, interpretando como dois relatos distintos do conhecimento científico.

Em segundo lugar deve-se notar que Scotus fundamenta a *scientia* no conhecimento do primeiro objeto da ciência, ao passo que Aristóteles fundamenta a *episteme* no método silogístico (a partir do conhecimento da causa e da necessidade do objeto). A distinção entre teologia em si e teologia para nós baliza o tratamento epistêmico da *scientia* a partir da evidência do primeiro objeto (na teologia em si) ou do primeiro sujeito (na teologia para nós) que contêm virtualmente todas as verdades do hábito. O objetivo da ciência é o mais perfeito conhecimento possível do primeiro objeto, que inclusive é o que confere unidade a determinada ciência e a diferencia das demais.

²⁷¹ “Even with respect to Aristotle, Scotus retains his independence. He accepts in its general lines the theory of science of the *Posterior Analytics*, but rethinks it in his own way, giving it a distinct accent and coloring. This in turn affects his conception of theology, which cannot be well understood until the peculiarities of his theory of science are taken into consideration.” (O’CONNOR, 1968, p. 4). Essa primeira afirmação é correta, mas O’Connor acrescenta: “it is not always easy, in analyzing the philosophical views of Scotus to draw an exact line between what he took from Aristotle, and what he added personally. But there is no need to be nice about that question here; it is enough to note exactly those features of his theory of science which significantly affect his idea of theology”. Como Vös (2006, p. 352) indica “Duns Scotus’ thought is profoundly revisionary. His orientation settles on a new universe of thought. It is even misleading to say that he is busy revising the theories of Aristotle. Edward O’Connor noticed that ‘it is not always easy, in analyzing the philosophical views of Scotus, to draw an exact line between what he took from Aristotle, and what he added personally’. It is just questionable as to whether the addition model fits the situation. Unfortunately, O’Connor adds to his observation ‘but there is no need to be nice about that question here; it is enough to note exactly those features of his theory of science which significantly affect his idea of theology.’ Although this phenomenon occurs rather generally in the literature on the subject, it is to be regretted, for if we compare the historical Aristotle –not the disguised semi-Christian Aristotle of medieval texts, an Aristotle who never existed as a person of flesh and blood in history – and the historical John Duns Scotus, we find that they are worlds apart, including their philosophies of science”.

Em terceiro lugar, as verdades contingentes ocupam um espaço significativo na pergunta pela cientificidade da teologia em Scotus. Poderia-se inclusive afirmar que é a consideração do contingente que obriga Scotus a construir uma nova fundação para a *scientia*. A ciência a partir da interpretação pelo franciscano da *EN* passa a ser um hábito pelo qual pode-se dizer determinadamente o verdadeiro.

Enfim, as próprias condições mencionadas por Scotus baseadas na definição de ‘saber’ dos *AP* precisam alçar novos horizontes. Certeza, necessidade, evidência e discurso silogístico precisam se adequar ao novo modelo de *scientia* sendo principalmente disposições ou atos intelectuais.

Assim em quarto lugar a certeza como um critério noético ganha destaque na medida em que a partir dela pode-se referir determinadamente a verdade.

Em quinto lugar deve ser mencionado que a necessidade não é mais entendida como ‘aquilo que não pode ser de outra maneira’ mas sim como aquilo que não possui causa, isto é, só Deus é necessário a partir de si²⁷². ‘Necessidade’ em Aristóteles era referida apenas como uma condição para com o objeto. Scotus não nega tal condição mas afirma que a necessidade deve também ser referida ao hábito. Inclusive a necessidade quando considerada no hábito é capaz de gerar um conhecimento mais perfeito do que aquela que requer a necessidade do objeto.

Evidência em Aristóteles era requerida como uma condição das premissas. Na verdade não encontra-se no texto do Estagirita a noção de ‘evidência’ mas, a partir da noção de ‘premissas imediatas’ pode-se interpretar o que Scotus tinha em vista ao indicar a evidência como uma condição da *episteme* aristotélica. Assim, Scotus além da evidência requerida pelas premissas, considera também a evidência do objeto, aquele que é apto a manifestar-se a um intelecto proporcionado.

O discurso silogístico embora receba pouco atenção no prólogo da *Ord* de Scotus, já que se pergunta pela cientificidade da teologia em si, e no intelecto divino não há discurso, é referida como um método de conhecimento possível a nós.

A principal diferença entre Aristóteles e Scotus no que toca à ciência é encontrada no ponto de partida que estrutura tal noção. Aristóteles afirma que é o silogismo que leva ao saber, a partir do conhecimento da causa e se o objeto é necessário. Para Scotus todo o conhecimento

²⁷² “Rappelons-le, quando il se dit d’un être, ‘nécessaire’ ne signifie pas ‘ce qui ne peut pas être différent de ce qu’il est’, ou encore ‘ce qui ne peut pas ne pas être’. Ce terme signifie proprement ‘ce qui n’a pas de cause’ ou ‘ce qui est sans cause’. Par opposition, tout ce qui a une cause peut être dit contingente. ‘Contingent’ ne signifie pas ‘ce qui peut être différent de ce qu’il est, ou encore ‘ce qui peut ne pas être’. Ce terme signifie plutôt quelque chose qui est mais de manière non-nécessaire, ou non por soi” (SONDAG, 2005, p. 163).

de um hábito científico está concentrado no primeiro objeto. De fato, é mesmo difícil compreender a cientificidade de determinada ciência, por exemplo a teologia, se não tivermos em mente que toda ciência reside em um objeto²⁷³. É ele que contém em si virtualmente todas as verdades de determinada ciência. Através da distinção entre teologia em si e para nós estabelece-se o ‘grau’ de evidência com que conhecemos o primeiro objeto: a ciência em si – que é de Deus – possui evidência imediata do primeiro objeto. A teologia para nós deve buscar uma noção dentro de nossos limites cognitivos para ter o conhecimento do primeiro objeto, nesse caso o primeiro sujeito. É a partir disso que a *scientia* é erguida.

4.5 Parada metodológica

O intuito dessa seção foi apresentar o *proprium* da *scientia*. Vimos que Scotus pergunta se ‘a teologia em si é ciência’. Primeiramente apresenta-se os quatro critérios para algo ser considerado *scientia* (a partir da noção de ‘saber’ dos AP de Aristóteles, que o franciscano expande) certeza, necessidade, evidência e discurso silogístico. Os três primeiros critérios passam a ser critérios noéticos, já que a partir deles é possível obter um conhecimento do contingente que em si é mais perfeito do que a ciência que requer a necessidade do objeto, pelo qual pode-se dizer determinadamente o verdadeiro. Depois da apresentação dos critérios Scotus se ocupa em determinar se a teologia é ciência. Assim, a teologia em si não é ciência quanto ao discurso silogístico uma vez que essa condição é própria do conhecimento humano, e admitir tal condição em Deus, implica em potencialidade no intelecto divino. Já a teologia dos bem-aventurados, na medida em que o discurso requer uma ordem de natureza e não uma sucessão de tempo, é ciência em relação a todas as condições. A teologia das verdades contingentes, que ensaja os maiores problemas, não pode ser ciência aos moldes dos AP, mas tão somente aos moldes da EN quando contraposta à opinião e à conjetura, uma vez que é também um hábito pelo qual necessariamente dizemos o verdadeiro. Por fim o escocês prefere designar a teologia como sabedoria porque o conhecimento que Deus possui se assemelha mais ao conhecimento dos princípios do que ao conhecimento das conclusões. Já na última seção esboçou-se as

²⁷³ “Il nous semble qu’il est impossible ici d’approcher la question de la théologie comme science chez Duns Scot si l’on a pas à l’esprit que pour le Docteur Subtil toute science se fonde sur, pour ne pas dire ‘réside’ dans un objet. Ce qui fait l’existence d’une science, c’est l’existence d’un objet intelligible particulier, n’y aurait-il aucun intellect pour l’appréhender. Toutes les vérités connaissables factuellement par un intellect donné relèvent d’une science dans la stricte mesure où elles sont ‘virtuellement incluses’, c’est-à-dire précontentues causalement, dans l’objet de connaissance particulier qui est posé comme le sujet premier de cette science (DEMANGE, 2009, p. 7-8).

principais diferenças entre a *scientia* e a *episteme*, mostrando que embora Scotus se baseie na definição de Aristóteles a *scientia* precisa abranger um universo mais amplo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou a partir da delimitação da terceira e da primeira questão da quarta parte do prólogo da *Ord* de João Duns Scotus analisar a noção de *scientia*. A partir disso acompanhou-se também a maneira pela qual a teologia é considerada ciência. O que motivou tal análise foi a consideração do contingente no hábito científico, fato que Aristóteles havia excluído da *episteme*, mas que Scotus, principalmente por conta da pergunta pela cientificidade da teologia, – que possui muitas verdades contingentes – precisa considerar. Através disso pode-se averiguar que a noção de primeiro objeto tem papel fundamental na *scientia* e a questão do método silogístico recebe pouca atenção.

O objetivo de determinada ciência é atingir por meio de um ato próprio o objeto dessa ciência (*Ord*, prol. n. 187). Assim procurou-se acompanhar nos primeiros três capítulos desse trabalho a construção e explicação oferecida por Scotus do primeiro objeto da teologia. O fato da pergunta pelo objeto da teologia estar posta antes da pergunta pela cientificidade da teologia, portanto, não deve gerar estranheza, uma vez que é a partir da ‘identificação’ do primeiro objeto que a ciência é erguida. Acontece que esse primeiro objeto nem sempre é evidente ou manifesto a todos os intelectos. Por isso Scotus divide entre uma ciência em si e uma ciência para nós. A partir dessa distinção decorre a distinção entre primeiro objeto (o conhecimento no objeto neste intelecto contém a evidência do hábito) e primeiro sujeito (quando o hábito não é evidente a partir do objeto)²⁷⁴. Além disso há tanto verdades necessárias quanto contingentes na teologia. A partir desses três pontos se constroem as respostas as perguntas que envolvem o objeto da teologia.

As condições da *scientia* apresentadas na quarta parte do prólogo respeitam os critérios estabelecidos na terceira parte. Embora Scotus mencione os *AP* para fundamentar as condições da *scientia* ele precisa reformular a concepção de *episteme* de Aristóteles. A ciência em Scotus passa a ser principalmente um hábito que visa o conhecimento do primeiro objeto, uma vez que esse contém virtualmente em si todas as verdades do hábito. Quando se trata porém de indicar

²⁷⁴ *Ord*, prol. n. 168: “[...] dico quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex obiecto, tunc primum obiectum illius habitus ut est illius non tantum continet virtualiter illum habitum, sed ut notum intellectui ipsi continet illum habitum ita quod notitia obiecti in isto intellectu continet evidentiam habitus ut in isto intellectu. In habitu vero non habente evidentiam ex obiecto sed causatam aliunde non oportet dare primum obiectum eius habere duas dictas eius condiciones; immo neutram oportet dare, quia perinde est habitui ut in hoc ac si esset de contingentibus, quae neutro modo habent obiectum primum. Tali igitur habitui non evidenti ex obiecto datur subiectum primum de aliquo primo noto, id est perfectissimo primo, id est cui immediate insunt veritates primae illius habitus”.

se do contingente pode haver ciência, Scotus recorre a uma disposição epistêmica pela qual pode-se dizer determinadamente o verdadeiro baseado na *EN*²⁷⁵.

Portanto, pode-se concluir que embora Scotus baseia sua noção de *scientia* na definição de ‘saber’ dos *AP* a noção de *scientia* se expande para muito além do que o Estagirita havia estabelecido.

²⁷⁵ Além do conhecimento sobre os contingentes em Deus, pode haver ciência (aos moldes dos *AP*) dos entes contingentes, não enquanto contingentes, mas na medida em que possuem ‘naturezas’ (mais especificadamente naturezas comuns), cujas propriedades são necessárias (cf. para isso Ribas Cezar (1996, p. 19-55)). Pode haver ciência sobre Pedro, não enquanto Pedro, mas enquanto ser humano, que é racional, mortal, etc. Este assunto, contudo, está além do escopo deste trabalho. O conhecimento do contingente em Deus é mais valioso do que a ciência dos contingentes no mundo, pois o mais nobre é o conhecimento do objeto mais nobre, como o próprio Scotus indica em *Ord*, prol. n. 137.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução e introdução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. Cf. Edição latina da obra em: <http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm>. Acesso em: 12 mar 2016.
- AGOSTINHO. **A trindade**. Tradução e introdução: Augusto Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. Cf. Edição latina da obra em: <<http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>>. Acesso em: 15 mar 2016.
- ANGIONI, L. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v 1, nº 2, p. 1-24, 2007a. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42469/46138>>. Acesso em: 13 ago 2014.
- ANGIONI, L. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I, 2). **Manuscrito – Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 35, n. 1, p. 7-60, jan.-jun. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010060452012000100001&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 ago 2014.
- ARISTÓTELES. **Analíticos Posteriores**. Tradução: Pinharanda Gomes: Guimarães Editores: Lisboa, 1986.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco, Livro VI. Tradução: Lucas Angioni. **Dissertatio**, Pelotas, v. 34, p. 285-300, 2011. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/12.pdf>>. Acesso em 10 ago 2013.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os pensadores).
- ARISTÓTELES. **Física I-II**. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Giovanni Reale, (grego-italiano). Marcelo Perini (Italiano-português). 2 ed, São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. **Analíticos Anteriores**. Tradução: Pinharanda Gomes. Guimarães Editores: Lisboa, 1986.
- ARISTÓTELES. **Analíticos Posteriores**, livro I. Tradução, introdução e notas: Lucas Angioni. Editora Unicamp: Campinas, SP, 2004.
- AUBENQUE, P. **O problema do ser em Aristóteles**: ensaio sobre a problemática aristotélica. Tradução e revisão técnica: Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.
- BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BOULNOIS, O. **Duns Scot, la rigueur de la charité**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- BOULNOIS, O. **Metafísicas rebeldes**: gênese e estrutura de uma ciência na Idade Média. Tradução: Paulo Neves. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.
- DE BONI, L. A. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.
- DE BONI, L. A. A teologia como ciência em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org). **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 253-274.

- DE BONI, L. A. **Filosofia Medieval**: textos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 287-308.
- DE BONI, L. A. Significado e limites do pensamento aristotélico na prova da existência de Deus de Duns Scotus. In: BOMBASSARO, L. C. PAVIANI, J. (Orgs). **Filosofia, Lógica e existência**. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, p. 343-359.
- DE BONI, L. A. Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. **Veritas**, v. 53, n. 3, 2008, p. 7-31. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4298/3221>>. Acesso em: 10 out 2015.
- DE LIBERA, A. **A filosofia medieval**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- DEMANGUE, D. Objet premier d'inclusion virtuelle': introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot. In: BOULNOIS, O. KARGER, E. SOLÈRE, J-L. SONDAG, G. **Duns Scot à Paris, 1302-2002**. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002. Turnhout: Brepols, 2004, p. 89-116.
- DEMANGUE, D. Structure et unité de la science selon Duns Scot. **Itinerarium**, Lisboa, v. 329-356, 2009.
- DUNS SCOTUS, I. **Opera omnia**. Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticana, 1950. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus>. Acesso em: 10 mai 2015.
- DUNS SCOTUS, J. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção Pensamento Franciscano).
- DUNS SCOTUS, J. Escritos Filosóficos. In: **Seleção de textos: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham**. Tradução: Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os Pensadores).
- GILSON, E. **Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. Tradução: Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010, p. 125-183. (Coleção Filosofia Medieval).
- GUISALBERTI, A. Metodologia del sapere teologico nel Prologo ala 'Ordinatio' di Giovanni Duns Scoto. In: SILEO, L (Org). **Via Scoti**. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma: Antoniarum, v. I, 1995, p. 275-290.
- HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich, São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção Leituras Filosóficas).
- JEAUNEAU, É. **A filosofia medieval**. Tradução: João Afonso dos Santos. Edições 70: Lisboa, 1986.
- KNUUTTILA, S. Time and modality in Scholasticism. In: KNUUTTILA, S. **Reforging the great chain of being**: Studies of the History of Modal Theories. Dordrecht: Reidel, 1981, p. 163-257.
- LEITE, T. S., **O estatuto Transcendente das perfectiones simpliciter na metafísica de João Duns Scotus**. 2013. 149 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4790>. Acesso em: 13 dez 2014.
- MANN, W. E. Duns Scotus sobre o conhecimento natural e Sobrenatural de Deus. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 301-331. (The Cambridge Companion to Duns Scotus).

- MARENBNON, J. **Medieval Philosophy: An historical and philosophical introduction**. Routledge: New York, 2007.
- MARRONE, S. P. A filosofia medieval em seu contexto. In: McGRADE, A. S. (Org). **Filosofia Medieval**. Tradução: André Oídes. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008, p. 27-70.
- MARRONE, S. P. Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge. In: BROWN, S. F. DEWENDER, T. KOBUSCH, T. **Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century**. Leiden, Boston: Brill, 2009, p. 383-400.
- NORMORE, C. G. A teoria modal de Duns Scotus. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 169-206 (The Cambridge Companion to Duns Scotus).
- O'CONNOR, E. D. The scientific character of Theology according to Scotus. In: **De doctrina Ionnis Duns Scoti**. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, p. 3-50.
- PEREIRA, O. P. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.
- PERLER, D. Filosofia da Linguagem em Duns Scotus. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 207-243. (The Cambridge Companion to Duns Scotus).
- PICH, R. H. As principais posições de Scotus na primeira parte do Prólogo à *Ordinatio*. In: DUNS SCOTUS, J. **Prólogo da Ordinatio**. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 15-218. (Coleção Pensamento Franciscano).
- PICH, R. H. O conceito Scotista de 'conhecimento científico' (*Scientia*) está em concordância com a *Episteme* de Aristóteles?. **Thaumazein**, Santa Maria, n. 11, p. 32-70, 2013. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Pich_2.pdf>. Acesso em: 10 out 2015.
- PICH, R. H. Conhecimento científico, definição e proposições-*qua*. **Dissertatio**, Pelotas, n. 22, p.107-142, 2005.
- RIBAS CEZAR, C. **Compreender Scotus**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Leituras Filosóficas).
- RIBAS CEZAR, C. **O conhecimento abstrativo em Duns Escoto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- RIBAS CEZAR, C. Teologia positiva e Teologia negativa em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org). **João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos**. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 186-197.
- SONDAG, G. Commentaire Continu. In: JEAN DUNS SCOT. **La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 25-130.
- SONDAG, G. **Duns Scot: la métaphysique de la singularité**. Paris: Vrin, 2005.
- STRIN, F. **Compreender Aristóteles**. Tradução: Ephraim F. Alves. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- TODISCO, O. Dio 'ut ens infinitum' e 'ut haec essentia' oggetto primo della teologia scotista. In: **Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti**. Acta tertii Congressus Scotistici Internationalis – Vindebonae, 28 sep. 2 oct. 1970. Roma: Grafica Salvi: Roma, p. 609-625.
- VIGNAUX, P. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

WILLIAMS, T. Introdução – a vida de John Duns Scotus. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 17-34 (The Cambridge Companion to Duns Scotus).

WIPPEL, J. F. The Parisian Condemnations of 1270 and 1277. In: GRACIA, J. J. E; NOONE, T. B. **A companion to Philosophy in the Middle Ages**. Blackwell Publishing Ltd: Oxford, 2002, p. 65-73.