

DUNS ESCOTO E A VERDADE NAS COISAS: UM ESTUDO DE “QUESTÕES SOBRE A METAFÍSICA” VI, Q.3

*Gustavo Barreto Vilhena de Paiva**
gustavo.barreto.paiva@usp.br

RESUMO *No livro VI de suas “Questões sobre a Metafísica”, João Duns Escoto desenvolve um complexo estudo sobre a verdade. Para tanto, ele distingue dois modos de verdade: a “verdade na coisa” e a “verdade no intelecto”. Pretendo aqui me voltar para a primeira dessas duas noções, interpretando uma curta passagem daquela obra à luz de outros textos do Doutor Sutil – um procedimento sugerido por aquelas próprias questões.*

Palavras-chave *Verdade, metafísica, coisa (res), intelecto, João Duns Escoto (c. 1265-1308).*

ABSTRACT *In the 6th book of his “Questions on Metaphysics”, John Duns Scotus develops a complex study on the truth. To do so, he distinguishes between two modes of truth: a “truth in the thing” and “a truth in the intellect”. Here I intend to turn to the first of these notions, reading a short passage of that work in the light of some other texts by the Subtle Doctor – a procedure suggested by those very questions.*

Keywords *Truth, Metaphysics, thing (res), intellect, John Duns Scotus (c. 1265-1308).*

* Doutorando no Departamento de Filosofia (FFLCH-USP) e bolsista CAPES. Artigo recebido em 20/05/2014 e aprovado em 1º/08/2014.

I

As “Questões sobre a Metafísica” estão entre as obras de mais difícil estabelecimento e datação produzidas por João Duns Escoto (c. 1265-1308).¹ Não que seus outros trabalhos apresentem qualquer facilidade no que tange à edição crítica ou localização com respeito ao *corpus* textual legado pelo autor, pelo contrário. Ainda assim, fica muito clara, pela leitura da introdução à edição crítica publicada como parte dos “Opera philosophica”² de Duns Escoto, toda a problemática envolvida na consideração das lições sobreviventes dessas “Questões sobre a Metafísica”. Com efeito, embora não haja dúvidas acerca da autenticidade desse texto, quanto mais nos aproximamos da própria época do Doutor Sutil, mais discordantes se tornam suas fontes manuscritas – tanto no que diz respeito a diferenças na organização das questões, como no que tange mesmo a disparidades na ordenação dos parágrafos dentro das próprias questões. Some-se a isso o fato de que o próprio Duns Escoto parece ter revisto por diversas vezes essa obra, removendo e adicionando-lhe excertos – o que, aliás, não é de modo algum incomum na obra do Doutor Sutil – e temos aquilo que os editores denominam “*chaos metaphysicum* de Duns Escoto” (1997-2006, Vol. 3, pp. xxxii-xxxvii).

Se essa situação caótica tornou difícil o trabalho de estabelecimento crítico do texto das “Questões sobre a Metafísica”, pôde-se por outro lado extrair dela uma conclusão relevante: um texto com diversas revisões e adições (a que se somam remissões constantes às mais diversas obras de diferentes períodos da carreira de Duns Escoto) não pode ser fruto de um único período. Embora já se tenha buscado caracterizar essas questões como originárias do período inicial da produção do Doutor Sutil (*op. cit.*, p. xlii), os editores dos “Opera philosophica” defendem que o aparente texto final (em todo caso, o texto que sobreviveu para nós como versão definitiva) dessas questões foi produzido no decorrer de toda a atividade de João Duns Escoto e nos foi legado em estado inacabado em razão da morte prematura do autor (daí, por exemplo, o fato de as questões não chegarem ao fim da “Metafísica” de Aristóteles, mas terminarem no livro IX).³ Disso podemos retirar uma importante observação metodológica. Não expressando um pensamento característico de qualquer período preciso do pensamento do Doutor Sutil, as “Questões

1 Poucos são os dados que possuímos atualmente acerca da vida de Duns Escoto. Para uma tentativa de reconstrução de sua biografia, cf. J. Sheppard, 2002, pp. 291-323. Um bom resumo das informações atuais relativas à biografia do Doutor Sutil e à datação de suas obras pode ser encontrado em T. Williams, 2003, pp. 1-14.

2 Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, pp. vii-iii.

3 Cf. *op. cit.*, pp. xlii-xlvi.

sobre a Metafísica” foram sempre revistas por Duns Escoto à medida que iam se modificando seus posicionamentos com respeito a temas filosóficos e teológicos. Se for assim, não há nada que nos impeça de ler essas questões à luz das outras obras produzidas por ele – sejam elas de juventude (como seus comentários lógicos) ou aquelas mais tardias (como seus comentários às “Sentenças”). De fato, somos convidados a isso, pois seu próprio autor parece ter se esforçado para manter a coerência doutrinária entre as “Questões sobre a Metafísica” e seus trabalhos tardios, sem no entanto modificar aquilo nelas que, sendo característico de suas obras de juventude, ele ainda tomasse como válido.

Essa observação é de interesse para nós na medida em que muitos dos temas abordados nas “Questões sobre a Metafísica” se tornam mais compreensíveis quando lidos à luz das obras lógicas de juventude (os chamados *parva logicalia*, produzidos por Duns Escoto por volta de 1295), dos comentários às “Sentenças” elaborados a partir de 1295,⁴ das “Questões quodlibetais” e, finalmente, do “Tratado sobre o primeiro princípio”, datados respectivamente de 1306-7 e 1308. Isso é particularmente patente no tema que animará o presente trabalho, a saber, a noção de verdade – e, em particular, de “verdade na coisa” –, tal como Duns Escoto o desenvolve em “Questões sobre a Metafísica” VI, q. 3 (1997-2006, Vol. 4, pp. 57-84).

Feita essa rápida introdução à nossa base textual, podemos nos voltar agora para esse trecho em particular das “Questões sobre a Metafísica” e ver como Duns Escoto desenvolve uma complexa noção de verdade a partir da distinção das possíveis acepções desse termo. Como notaremos, toda a – por assim dizer – doutrina da verdade de Duns Escoto está centrada no estabelecimento da relação entre a verdade na própria coisa (*veritas in re*) e a verdade no intelecto (*veritas in intellectu*). Ainda que tal relação seja a chave para a resolução dessa terceira questão do livro VI da obra que ora lemos, não será meu objetivo aqui esgotá-la. Antes, pretendo centrar meu estudo

4 O estabelecimento textual dos comentários às “Sentenças” de Duns Escoto põe, muito provavelmente, tantos problemas quanto as “Questões sobre a Metafísica”. Antes de tudo, porque o próprio Doutor Sutil produziu três versões bem diferentes desse comentário: a “Lectura”, a “Ordinatio” e a “Reportatio parisiensis”. Em resumo, a “Lectura” parece ser a primeira versão do comentário, produzida ainda em Oxford, a partir de 1295; a “Reportatio”, como seu nome indica, seria o comentário parisiense, produzido entre 1302 e 1305; por fim, a “Ordinatio” parece ter sido pretensamente a versão final do texto que, iniciada por volta de 1300, permaneceu inacabada. Para além disso, a “Reportatio” possui várias versões, tendo uma única versão do livro I sido revista por Duns Escoto (a saber, a chamada “Reportatio parisiensis” I-A). Por fim, devemos somar a essas versões as notas de Guilherme de Alnwick, secretário de Duns Escoto, aos livros I e II de seus comentários, conhecidas como “Additiones magnaе”. Sobre esse complexo cenário, cf. A. B. Wolter, 1996: 37-57. Decerto, o mais técnico e profundo estudo a respeito é a introdução ao primeiro volume dos “Opera omnia” de Duns Escoto (1950-, Vol. 1, pp. 3*-329*).

unicamente no primeiro caso da verdade – a saber, na “verdade na coisa” –, pois ele já compõe por si só um campo demasiado vasto de reflexão. Como veremos, não é possível compreender sem remissão a outras obras de Duns Escoto a maneira como ele aí desenvolve sua concepção de verdade. Antes, porém, de nos concentrarmos na “verdade na coisa”, vejamos o contexto em que o Doutor Sutil apresenta essa noção.

II

A questão colocada por Duns Escoto e que se torna a ocasião para um extenso tratamento da noção de verdade como parte da discussão sobre o livro VI da “Metafísica” é “se o ente verdadeiro deve ser excluído da consideração do metafísico” (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 57).⁵ O primeiro passo para responder a essa questão é estabelecer o que, precisamente, é considerado pelo metafísico. Para tanto, devemos voltar por um momento para a primeira questão desse mesmo livro.

Aí, em meio à discussão sobre a suficiência da divisão da ciência especulativa em três ciências – a saber, física, matemática e divina ou metafísica –, Duns Escoto se volta para o complexo problema do estabelecimento de um objeto comum da metafísica. Vale a pena citar a passagem em que ele resume sua posição quanto ao tema:

[...] pode-se abstrair um comum de todos os especuláveis reais – a saber, o ente [*ens*], de cuja comunidade se falou em outro lugar. Isso que é comum possui paixões próprias segundo o Filósofo, IV da “Metafísica”, tais quais todos os transcendentais denominativos, como bom, uno, verdadeiro, ato e potência etc. Portanto, há uma ciência possível do ente quanto a tais paixões. E é necessária, pois nosso conhecimento procede ‘dos comuns aos próprios’, pelo I da “Física”. Porém, o ente é um objeto real, o que é patente, pois: é dito *in quid* das coisas; é um objeto propriamente especulável, pois acerca do ente enquanto ente não há naturalmente uma especulação que dirija a outra operação que não a especulação; e suas paixões podem ser apontadas nele a partir de princípios cognoscíveis pela via dos sentidos. Portanto, temos um sujeito (*subiectum*) primeiro que possui todas as condições supracitadas. (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, pp. 19-20)⁶

5 “*utrum ens verum debeat excludi a consideratione metaphysici*”.

6 “[...] *ab omnibus speculabilibus realibus potest unum commune, scilicet ens, abstrahi, de cuius communitate alibi dictum est. Hoc commune habet proprias passiones, secundum Philosophum, IV “Metaphysicae”, cuiusmodi sunt omnia transcendentia denominativa, ut bonum, unum, verum, actus et potentia etc. Igitur de ente est aliqua scientia possibilis quantum ad tales passiones. Et est necessaria, quia cognitio nostra procedit “a communibus ad propria”, ex I “Physicorum”. Ens autem est obiectum reale. Quod patet, quia de rebus dicitur in quid; et est obiectum proprie speculabile, quia circa ens in quantum ens non est nata esse speculatio directiva in aliqua alia operatione a speculatione; et passiones eius ex*

Esse outro lugar a que Duns Escoto nos remete ao citar a “comunidade” do conceito de ente é a sua famosa discussão sobre esse conceito desenvolvida na terceira distinção do primeiro livro de duas das versões dos seus comentários às “Sentenças”, a “Lectura” e a “Ordinatio”. Em poucas palavras, o ente surge em ambas como um conceito maximamente comum, que – após ser abstraído a partir de conceitos de espécies especialíssimas obtidos pelos sentidos – pode ser predicado univocamente de tudo, seja como predicado essencial (*in quid*), seja como predicado denominativo (como um acidente ou *in quale*).⁷ No entanto, para encontrarmos uma clara nomeação da ciência que diz respeito ao ente, devemos nos voltar para o prólogo da “Ordinatio”, onde Duns Escoto diz que cabe precisamente à metafísica o estudo do ente em comum – do ente enquanto ente – e, portanto, das paixões do ente (*passionum entis*),⁸ pois a uma dada ciência cabe justamente o estudo das paixões ou propriedades de seu sujeito primeiro.⁹

Ora, como vemos, essa é exatamente a ciência a que Duns Escoto se refere no trecho destacado acima, pois ela precisamente se volta especulativamente (isto é, sem qualquer finalidade prática, mas tendo por fim unicamente o próprio conhecimento)¹⁰ para o ente enquanto ente (em comum, sem referência a qualquer acidente ou propriedade em particular), dito essencialmente ou *in quid* das coisas (por exemplo, em proposições do tipo “um homem é um ente”) e obtido por abstração a partir dos sentidos. As “paixões do ente” a que Duns Escoto se refere são aqueles conceitos ou disjunções exclusivas (ambos ditos, também, “transcendentes”) que se convertem com o ente – por exemplo, “todo bom é ente” e “todo ente é bom” ou ainda “todo ente é ato ou potência” e “todo ato ou potência é ente”.¹¹ À metafísica, então, cabe considerar o ente

principiis cognoscibilibus via sensus de ipso ostendi possunt. Igitur habemus unum subiectum primum quod habet omnes condiciones praedictas”.

- 7 Cf. Duns Scotus, 1950-, Vol. 16, pp. 223-281 (“Lectura”) e 1950-, Vol. 3, pp. 1-123 (“Ordinatio”). O Doutor Sutil estuda a distinção entre predicação *in quid* e predicação *in quale* em “Qq. sobre a Isagoge”, q. 12 (cf. Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 1, pp. 57-59). A pequena explanação aqui apresentada não faz, certamente, justiça à complexidade e sutileza que a discussão sobre o conceito de ente adquire na obra de Duns Escoto. Com efeito, a bibliografia sobre o tema é imensa. Assim, destaco a seguir os principais trabalhos a respeito: E. Gilson, 1927: 89-149; C. Shirrel, 1942; E. Gilson, 2005² [1952], pp. 84-115; L. Honnefelder, 1989; R. Cross, 2001, pp. 7-41; W. Pannenberg, 2007: 139-180; e O. Boulnois, 2013, pp. 261-311.
- 8 Cf. Duns Scotus, 1950-, Vol. 1, pp. 129-131.
- 9 Cf. Duns Scotus, 1997-2006, vol. 1: 14. Cf. tb. Duns Scotus, 1950-, Vol. 1, p. 96; e 2004-2008, vol. 1: 4. Sobre as diferenças entre as caracterizações da ciência fornecidas por Duns Escoto em cada um dos seus comentários às “Sentenças”, cf. S. Marrone, 2009.
- 10 Sobre a diferença entre um conhecimento puramente intelectual ou especulativo e um conhecimento prático, ver Duns Scotus, 1950-, Vol. 1, pp. 155-160. Sobre essa passagem, cf. O. Boulnois, 1998, pp. 131-142; e M. B. Ingham, M. Dreyer, 2004, pp. 117-132.
- 11 Cf. Duns Scotus, 1950-, Vol. 4, pp. 205-207. O estudo clássico sobre os transcendentis (isto é, o ente e suas paixões) em Duns Escoto continua sendo A. B. Wolter, 1946.

em geral e, para tanto, se voltar para essas propriedades que dizem respeito a todo e qualquer ente.

Segundo assim, quando o Doutor Sutil, em “Questões sobre a Metafísica” VI, q. 3, se pergunta se a consideração da verdade diz respeito ao metafísico, ele está, de fato, se perguntando se a verdade é uma paixão do ente (ou, o que é o mesmo, se a verdade se converte com o ente, tal que ambas as proposições “todo ente é verdadeiro” e “todo verdadeiro é ente” sejam verdadeiras). Ao que parece, a resposta deverá ser positiva, pois no próprio excerto traduzido acima “verdadeiro” (*verum*) surge como uma paixão do ente. A questão, porém, não pode ser tão facilmente resolvida, uma vez que, como vimos, o ente e suas paixões são predicados essencialmente (*in quid*) das coisas reais, ao passo que “verdadeiro” se diz também do próprio conhecimento. Assim, para responder à sua questão, caberá a Duns Escoto distinguir entre duas acepções de “verdadeiro”: de uma maneira, “verdadeiro” é dito de coisas reais independentes de qualquer intelecto, de outra, “verdadeiro” diz respeito somente ao conhecimento. Assim, antes de solucionar a questão, “cumpre primeiramente distinguir sobre o ‘verdadeiro’. De fato, há uma verdade nas coisas e uma verdade no intelecto” (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 65).¹² Fique claro desde já que não chegaremos a estudar aqui a resposta que o Doutor Sutil apresenta para a questão, pois nos limitaremos agora a ver os poucos parágrafos que ele dedica à “verdade na coisa”.

III

Seguindo uma estratégia bem característica da filosofia escolástica, a descrição da maneira pela qual se pode dizer que há verdade nas próprias coisas reais passa pela fina distinção entre diversos significados do termo “verdade” quando dito com referência às coisas mesmas. Para ser mais preciso, o Doutor Sutil distingue seis conceitos (*conceptus*) que podem ser expressos pela locução “verdade na coisa” (*veritas in re*). Ressalte-se que essa mesma locução expressa os seis casos equivocadamente (*aequivoce*). Em outras palavras, ela significa cada um desses seis casos propriamente (não metaforicamente) e primeiramente, isto é, sem estabelecer qualquer relação de dependência ou anterioridade entre cada um dos seus significados.¹³

12 “Et primo distinguendum est de ‘vero’. Est enim veritas in rebus et veritas in intellectu”.

13 As principais fontes para o estudo da noção de equivocidade, analogia e univocidade em Duns Escoto são as “Qq. sobre as Categorias” e as “Qq. sobre os Elencos” (respectivamente, 1997-2006, Vol. 1, pp. 267-311 e Vol. 2, pp. 301-362). Os principais estudos contemporâneos sobre o tema são G. Pini 2002a e 2002b.

Veremos, mais adiante, que o caráter equívoco dessa locução não é tão óbvio quanto se faz parecer de início. Por ora, notemos somente que, nessa etapa da questão, Duns Escoto estabelece todos os possíveis significados daquela locução sem dar privilégio a qualquer um deles. De fato, o problema não está em estabelecer um possível “correto” uso de “verdade na coisa”, mas em enumerar seus possíveis significados para, ao fim da questão, mostrar quais deles dizem respeito ao metafísico e quais não. Como foi dito, entretanto, não chegaremos a ler essa solução; antes, nosso interesse será estudar mais atentamente aqueles seis significados independentes da “verdade na coisa”.

Em primeiro lugar, devemos notar que esses seis significados se dividem em duas maneiras pelas quais há verdade nas próprias coisas. Por um lado, há três modos pelos quais algo é dito verdadeiro por comparação àquilo que o produziu (*per comparisonem ad producentem*); por outro lado, há três modos pelos quais algo é dito verdadeiro por comparação àquele que o conhece, ou melhor, que o entende (*per comparisonem ad cognoscentem sive intelligentem*).¹⁴ Notemos que essa distinção não se confunde com aquela, mais geral, que separa a “verdade na coisa” da “verdade no intelecto”, pois nesses dois gêneros de “verdade nas coisas” o que há é uma distinção entre relações diversas entretidas por uma coisa com outras coisas. Nesse caso, uma mesma coisa real possui relações [i] para com aquilo que a produziu e [ii] para com aquilo que a conhece intelectualmente. Assim, esse segundo caso não se confunde com a “verdade no intelecto”, pois ele diz respeito àquela verdade que é dita de uma coisa real na medida em que ela se relaciona com um intelecto sem, entretanto, deixar de ser tomada como algo real e essencialmente independente deste intelecto que a conhece. Para além de destacar a diferença entre a “verdade na coisa por comparação ao intelecto” e a “verdade no intelecto”, é igualmente relevante destacar que os dois casos da “verdade na coisa” – [i] por comparação ao que a produziu e [ii] por comparação ao intelecto que a conhece – são fundamentalmente distintos. Isso por que, nos diz Duns Escoto:

[...] se por impossível Deus produzisse o semelhante, o igual e o semelhante que o imita e não inteligisse, haveria o primeiro modo tripartido sem o segundo; e o contrário, se houvesse outro Deus que inteligisse a criatura sem que a produzisse. (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 66)¹⁵

14 Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 65.

15 “Nam si per impossibile Deus esset productivus similis et aequalis et similis imitantis et non esset intelligens, esset primus modus tripartitus sine secundo; et e converso, si esset alius Deus intelligens creaturas et non producens”.

Em outras palavras, é plenamente possível produzir algo sem o inteligir e, o que parece mais claro, inteligir algo sem o ter produzido. Em termos técnicos, “uma é a relação [*habitus*] para com o que produz e outra aquela para com o que entende, ainda que sejam o mesmo aquele que entende e aquele que produz” (*ibidem*).¹⁶ Ou seja, não é impossível que se diga de uma mesma coisa que ela é verdadeira por comparação àquilo que a produziu sem qualquer referência àquilo que a conhece – e o mesmo vale para o contrário. De fato, como vimos, a locução “verdade na coisa” é dita equivocadamente em cada um desses modos.

Feitas essas observações preliminares, podemos nos voltar mais atentamente para o primeiro caso, isto é, para a “verdade na coisa por comparação àquilo que a produziu”. Como era dito há pouco, esse gênero de verdade na coisa se divide em três que são, igualmente, independentes entre si e dos quais o termo “verdade” é dito também equivocadamente.¹⁷ Além disso, já ficou claro pelas últimas passagens destacadas, que o “produtor” a que Duns Escoto se refere aqui não é senão Deus mesmo. Antes, porém, de desenvolver essa última afirmação, vejamos como o Doutor Sutil descreve os três modos pelos quais uma coisa é dita verdadeira por comparação àquilo que a produz:

[...] verdade é dita ou absolutamente, a conformidade do produzido ao produtor; ou determinadamente, uma conformidade tal segundo adequação; ou, determinadamente de um terceiro modo, a conformidade segundo imitação. (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 65)¹⁸

Ainda que “verdade” seja dita equivocadamente desses três casos, Duns Escoto admite que o primeiro modo parece – mas, “só parece”, “*videatur*” (*ibidem*) – ser comum ao segundo e ao terceiro, embora ele não desenvolva essa tese. Em todo caso, essa “verdade dita absolutamente” (*veritas absolute*) parece ser simplesmente a formulação geral da própria “verdade na coisa por comparação àquilo que a produziu”. Essa formulação geral, no entanto, introduz as condições nas quais algo produzido é dito verdadeiro. Isso ocorre, a saber, na medida em que aquilo que foi produzido se conforma (*conformitas*) àquilo que o produziu. Sendo assim, os dois outros casos “parecem” surgir como determinações (*veritas determinate*) desse primeiro caso, nas quais são

16 “[...] *habitus* ad producentem et ad intelligentem alia et alia est, licet idem sit intelligens et producens”.

17 Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 65.

18 “Primo modo: aut dicitur *veritas absolute*, *conformitas producti ad producens*; aut *determinate*, *conformitas talis secundum adaequationem*; aut tertio modo *determinate*, *conformitas secundum imitationem*”.

explicitados diferentes modos pelos quais algo produzido pode se conformar àquilo que o produziu.

Destarte, no segundo caso, algo é verdadeiro enquanto se conforma a seu exemplar segundo uma adequação (*secundum adaequationem*). Já nesse ponto começa a ficar claro o papel central que Deus, como notamos há pouco, possui nessa “verdade na coisa por comparação àquilo que a produziu”. Na rápida explicação desse segundo modo fornecida por Duns Escoto, se afirma que esse segundo modo se encontra no Filho de Deus (isto é, na segunda pessoa da trindade) que é, ele próprio, verdade e “suma similitude do princípio” – *summa similitudo principii* (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, pp. 65-6); esse princípio, aliás, é o próprio Pai, primeira pessoa da trindade una que é Deus. Ora, a similitude que está em jogo nesse segundo caso é, ao que parece, algo como uma similitude por identidade, pois sendo o Filho de Deus consubstancial ao próprio Deus, ele é semelhante a este último ao se adequar completamente a ele e, enfim, ao ser o próprio Deus.¹⁹ Pois bem, se o segundo modo de “verdade na coisa por comparação àquilo que a produziu” diz respeito à verdade determinada própria daquilo que se assemelha por adequação (ou, como vimos, como que por identidade) a seu produtor e princípio, o terceiro modo será aquela verdade determinada daquilo que se assemelha não por adequação, mas por imitação (*imitatio*). Esse terceiro modo é a verdade que a criatura possui em si por comparação ao seu criador, uma vez que essa “imitação” se distancia da adequação. De fato, longe de ser uma “suma similitude do princípio” produtor, a imitação é antes uma assemelhação defeituosa (“*assimilatur; defective tamen*”) daquele exemplar donde provém a criatura (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 66).

Assim, desse primeiro modo, há verdade nas coisas de acordo com a relação que elas entretêm com o próprio Deus enquanto seu produtor. Em termos absolutos, elas são verdadeiras por se conformarem a Deus. Mais determinadamente, é preciso distinguir dois casos. Isso porque a segunda pessoa da trindade se assemelha a Deus adequando-se completamente a seu princípio, compartilhando sua própria essência; de fato, ela é a própria verdade, pois é a mais perfeita semelhança do princípio. O mesmo não vale, entretanto, para as criaturas, que são verdadeiras ao se assemelharem

19 Essa é certamente uma descrição muito superficial da doutrina da trindade de Duns Escoto. São fontes privilegiadas para seu estudo as diferentes versões da segunda distinção do livro I de seus comentários às “Sentenças” – principalmente: “Ordinatio” e a “Reportatio parisiensis” (respectivamente, 1950-, Vol. 2, pp. 245-378; e 2004-2008, Vol. 1, pp. 141-186. Cf. tb. R. Cross, 1999, pp. 61-71). Esse livro de Cross, aliás, merece ser destacado como o único estudo contemporâneo de grande envergadura sobre a teologia do Doutor Sutil.

imperfettamente ao exemplar divino a partir do qual foram criadas; estas, com efeito, são verdadeiras ao imitarem (sem, portanto, se adequarem a) Deus, o que por si só já inclui o caráter defeituoso dessa verdade. Como vemos, o horizonte para que qualquer coisa seja dita “verdadeira” dessa primeira maneira – isto é, por comparação ao princípio produtor – é a determinação de Deus como produtor e princípio das coisas verdadeiras, sejam elas pessoas da trindade ou as criaturas. Quando, porém, nos voltamos para o segundo modo da “verdade nas coisas”, perdemos de vista esse horizonte e não mais será o caso de considerarmos as coisas a partir da relação que elas entretêm com Deus como seu princípio produtor.

IV

A partir de agora, o problema será compreender de que maneiras uma mesma coisa pode ser tomada como verdadeira “por comparação àquele que a entende”. Assim, desse ponto em diante, será dada cada vez mais ênfase à consideração da relação entre criaturas – isto é, entre coisas criadas e intelectos criados. Além disso, como já dissemos algumas vezes, Duns Escoto distingue aqui três modos pelos quais se diz que há “verdade nas coisas”; da mesma maneira, aqui também essa locução significa equivocadamente os três modos. E, no entanto, mais uma vez os três casos “parecem” estar relacionados, embora o próprio Doutor Sutil não seja de maneira alguma explícito sobre uma possível relação entre eles. Dito isso, vale citarmos a formulação completa desse segundo significado de “verdade na coisa”:

[...] por comparação ao intelecto, uma coisa é dita verdadeira triplamente. Em primeiro lugar, porque é manifestativa de si (*manifestativa sui*) – quanto a si (*quantum est de se*) – a qualquer intelecto que possa conhecer a manifestação. Em segundo lugar, porque é assemelhativa do intelecto assemelhável (*assimilativa intellectus assimilabilis*), que não é senão um intelecto criado. Em terceiro lugar, porque, feita essa manifestação ou assemelhação, a coisa é no intelecto tal como o conhecido no cognoscente (*sicut cognitum in cognoscente*). (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 66)²⁰

Esse pequeno trecho é capital para a compreensão de toda a doutrina da intelecção de Duns Escoto, pois aqui se encontram as bases da caracterização

²⁰ “Secundo modo, scilicet per comparationem ad intellectum, dicitur res vera tripliciter. Primo, quia sui manifestativa – quantum est de se – cuicumque intellectui potenti manifestationem cognoscere. Secundo, quia est assimilativa intellectus assimilabilis, qui non est nisi intellectus creatus. Tertio, quia facta manifestatione vel assimilatione, res est in intellectu sicut cognitum in cognoscente”.

do objeto de intelecção, seja no que diz respeito ao seu papel causal na produção do conhecimento ou, o que é mais fundamental, no que tange à determinação do objeto como termo do conhecimento intelectual. Esse duplo caráter da coisa enquanto objeto de conhecimento intelectual – e, portanto, enquanto coisa verdadeira – ficará claro em uma leitura mais cuidadosa da passagem.

Seguindo a ordem proposta por Duns Escoto, atentemos primeiramente para a maneira pela qual uma coisa é verdadeira por comparação ao intelecto justamente por poder se manifestar a este último. De saída, é interessante notar que, para o Doutor Sutil, uma coisa não é verdadeira desse primeiro modo por se manifestar em ato ao intelecto, mas por “poder” se manifestar a um intelecto. Ou seja, uma coisa real é verdadeira não por já ter atualmente se manifestado, mas por ser *manifestativa de si* (*manifestativa sui*). Assim, essa verdade diz respeito não exatamente a uma relação atual entre uma coisa enquanto objeto de conhecimento e o intelecto, mas à “possibilidade” que algo possui de se dar a conhecer a um intelecto, isto é, à “potência” que essa coisa possui de estabelecer uma relação com um intelecto de maneira a ser conhecida por este último. De fato, qualquer coisa real continuaria a ser manifestativa de si, mesmo que não houvesse um intelecto que a pudesse conhecer:

mesmo se não houvesse qualquer intelecto, ainda assim qualquer coisa seria naturalmente apta (*esset nata*) a se manifestar segundo o grau da sua entidade (*secundum gradum suae entitatis*). E essa é a notícia pela qual uma coisa é dita conhecida da natureza (*nota naturae*) – não porque a natureza a conheça, mas porque seria naturalmente apta (*esset nata*) a ser conhecida, quanto a si (*quantum est de se*), mais perfeitamente ou menos perfeitamente, por uma manifestação (maior ou menor) própria. (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, pp. 66)²¹

Como se vê pela passagem, essa potência para se manifestar é explicada por Duns Escoto como uma “aptidão natural (*nata esse*)” da coisa a se manifestar a um intelecto – ainda que não houvesse intelectos – de maneira a ser por ele conhecida. No entanto, já era dito no trecho anterior e se repete aqui que cada coisa se manifesta, de acordo com essa aptidão natural, “quanto a si” (*quantum est de se*). Mas o que isso pode querer dizer? A meu ver, tão obscura quanto essa expressão pareça ser no contexto, ela é importante por dois elementos que adiciona à descrição da aptidão natural a se manifestar a um

21 “[...] si nullus esset intellectus, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare. Et haec notitia est qua res dicitur nota naturae, non quia natura cognoscat illam, sed quia propter propriam manifestationem – maiorem vel minorem – nata esset, quantum est de se, perfectius vel minus perfecte cognosci”.

intelecto que cada coisa possui. Por um lado, a expressão “quanto a si” destaca que cada coisa se manifesta a seu próprio modo ou, tecnicamente, “segundo o grau da sua entidade” (*secundum gradum suae entitatis*) de tal maneira a ser conhecida mais ou menos perfeitamente (*perfectius aut minus perfecte cognosci*), de acordo com a maior ou menor aptidão para se manifestar a um intelecto providenciada pela sua própria natureza mais ou menos cognoscível. Por outro lado, a expressão “quanto a si” introduz uma noção de quantidade (*quantum*) que não deve ser desprezada; pelo contrário, é exatamente por um estudo da quantidade que Duns Escoto termina por delimitar aquela noção de grau de entidade.

Para compreender como isso ocorre, devemos nos voltar para o já citado “Tratado sobre o primeiro princípio”. Ainda no início desse opúsculo, Duns Escoto retorna à noção de “paixão do ente”, que já vimos acima, ao afirmar que uma dessas paixões que acompanham qualquer ente é uma “ordem essencial” (*ordo essentialis*), que não é senão “uma relação de comparação dita do anterior com respeito ao posterior e o contrário, tal que, a saber, o ordenado se divida suficientemente por anterior e posterior” (Duns Scotus, 2009, pp. 2-4).²² Em outras palavras, todo ente – pelo fato mesmo de ser – é posto em uma ordenação que o relaciona aos demais entes, sendo anterior a uns e posterior a outros. Porém, é preciso avançar na distinção, pois há uma “ordem essencial de eminência” (*ordo eminentiae*) e uma “ordem essencial de dependência” (*ordo dependentiae*) (Duns Scotus, 2009, p. 4). Esta última se resolve nas relações de causalidade²³ – voltaremos a ela adiante. Por ora, nos concentremos na primeira, pela qual “o anterior é dito eminente e o posterior é aquilo que é excedido (*quod est excessum*). Para que se diga brevemente: aquilo que for mais perfeito e nobre segundo a essência é, aqui, anterior” (*ibidem*).²⁴ Ou seja, pela ordem de eminência (em que estão implicados todos os entes, ressaltamos novamente), é eminente e anterior aquilo que for mais perfeito ou nobre de acordo com sua essência, excedendo aquilo que for menos perfeito ou nobre. Enfim, temos aqui uma hierarquia de perfeição essencial

22 “Accipio autem ordinem essentialem non stricte – ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari, sed prius vel primum esse supra ordinem – sed communiter, prout ordo est relatio aequiparantiae dicta de priori respectu posterioris et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius”.

23 “[...] dependens aut est causatum et illud a quo dependet est eius causa; aut dependens est causatum remotius alicuius causae et illud a quo dependet est causatum propinquius eiusdem causae” (Duns Scotus, 2009, p. 4).

24 “Primo modo, prius dicitur eminens et posterius quod est excessum. Ut breviter dicatur: quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam, est sic prius”. Sobre a caracterização da ordem essencial como uma “paixão do ente”, cf. W. Kluxen, 2009, pp. 136-7.

que perpassa tudo o que há, organizando tudo segundo uma maior ou menor perfeição essencial.

Ora, essa maior ou menor perfeição pela qual cada coisa se localiza nessa hierarquia dos entes surge, em “Reportatio parisiensis” I-A, como o seu grau de perfeição e de entidade (*gradus entitatis et perfectionis*), que se confunde e se identifica com a própria essência de cada coisa. Assim, cada coisa é tão perfeitamente (ou, ainda, é um ente tão perfeito) quanto pode ser de acordo com sua própria essência. Portanto, também será de acordo com o grau de entidade e de perfeição próprio que cada coisa será eminente com relações aos menos perfeitos e será excedida pelos mais perfeitos na ordem do mundo. A esse “grau de entidade e perfeição” essencial de cada coisa, Duns Escoto dá o nome de “grandeza” (*magnitudo*) e, preferencialmente, de “quantidade de virtude” (*quantitas virtutis*) ou “quantidade virtual” (*quantitas virtualis*) (Duns Scotus, 2004-2008, vol. 2: 285-6).²⁵ Em “Quodlibet”, q. 6, Duns Escoto irá explicar que essa grandeza ou quantidade essencial não deve ser confundida com a quantidade categorial:

[...] de algum modo, a quantidade convém a todo ente de qualquer gênero e, por conseguinte, embora “grande e pequeno” (*magnum et parvum*) sejam, segundo ele <i.e. Aristóteles>, paixões próprias da quantidade, não obstante, eles são, tomados metaforicamente (*translative accepta*), transcendentais (*transcendentia*) e paixões de todo ente. (Duns Escoto, 1968: 209)²⁶

Nessa passagem, Duns Escoto opõe dois usos de “grande e pequeno” e, portanto, de “quantidade”. Um primeiro uso é aquele que, segundo ele, Aristóteles descreve como próprio – esse é, a saber, o uso categorial de quantidade e “grande e pequeno” como acidentes de uma substância. No entanto, o próprio Aristóteles afirma que há um uso metafórico (*translative*) desses termos, pelo qual eles podem ser predicados de qualquer ente, de tal maneira que todo ente possua essa quantidade metafórica pelo próprio fato de ser – essencialmente e não como acidente. Pois bem, Duns Escoto identifica esse “grande e pequeno” metafóricos de Aristóteles com algo que Agostinho denomina “grande em bondade e virtude ou perfeição (*‘magnum’ bonitate et virtute vel perfectione*)”, em oposição ao “grande em massa (*‘magnum’*

25 O comentador contemporâneo responsável por ter chamado a atenção para a importância da noção de quantidade virtual para a doutrina da inteligência e da ciência de Duns Escoto é Dominique Demange (2004; 2007).

26 “[...] quantitas aliquo modo convenit omni enti cuiuscumque generis, et, per consequens, licet ‘magnum et parvum’ secundum eum sint passiones propriae quantitatis, tamen translative accepta sunt transcendentia et passiones totius entis”.

mole)”.²⁷ Com isso, o Doutor Sutil faz equivaler a oposição que ele lê em Aristóteles, entre “quantidade propriamente dita” e “quantidade metafórica transcendente”, àquela que ele encontra em Agostinho, entre “grande em massa” e “grande em bondade e virtude ou perfeição”, respectivamente. Ora, está claro que aquela quantidade virtual que determinava a ordem de eminência de cada coisa de acordo com seu grau de entidade e perfeição é essa quantidade transcendente, que não é senão uma paixão do ente – isto é, algo de acordo com o qual qualquer ente, pelo próprio fato de ser tal como é, pode ser dito grande ou pequeno e, assim, maior ou menor do que qualquer outro em entidade.

Com isso, podemos finalmente voltar às “Questões sobre a Metafísica”, pois agora compreendemos que, ao afirmar que cada coisa é manifestativa ao intelecto “quanto a si”, Duns Escoto está não só determinando que cada coisa é naturalmente apta a se manifestar de acordo com seu grau de entidade próprio, mas principalmente de acordo com uma grandeza ou quantidade (*quantum*) próprios, que determinam aquele grau de entidade. Quanto mais perfeita por essência uma coisa for, mais manifestativa de si de acordo com sua quantidade virtual ela será e, assim, mais perfeitamente poderá ser conhecida pelo intelecto a que se manifestar. E é por essa manifestação essencial que há “verdade na coisa por comparação ao intelecto” de um primeiro modo.

Estamos agora em posição de nos voltarmos para o segundo modo, a saber, aquele modo de “verdade na coisa” pelo qual ela é dita verdadeira ao ser “assemelhativa de um intelecto assemelhável, que não é senão um intelecto criado”.²⁸ Essa última ressalva, pela qual o “intelecto assemelhável” é explicado com sendo necessariamente “um intelecto criado” nos dá uma pista para a compreensão daquilo que Duns Escoto entende por “assemelhativo”. Isso porque, de saída, já está claro que uma coisa não pode assemelhar a si o intelecto divino que está sempre em ato, de maneira que a possibilidade de uma coisa assemelhar um intelecto a si pressupõe um intelecto em potência para ser assemelhado a ela. Ou seja, a relação entre a coisa assemelhativa e o intelecto assemelhável se explica em uma relação entre um ativo e um passivo, respectivamente.

27 Para toda essa comparação entre Aristóteles e Agostinho, cf. Duns Escoto, 1968: 209-210. Como apontado pelo editor, a passagem de Aristóteles a que Duns Escoto remete é “Metafísica” V, cap. 13, 1020a23-6, embora não seja possível precisar a tradução desse texto por ele utilizada – isso, pelo menos, no que diz respeito às “Questões sobre a Metafísica” (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, pp. xlviii-l). Já a passagem de Agostinho é “Da Trindade” VI, cap. 8, n. 9; CCSL, Vol. 50, p. 238.

28 Cf. acima, nota 20.

Essa posição surge em uma complexa passagem, para a qual proporei uma interpretação tentativa: “Porém, ser assemelhativo diz uma razão de ativo com respeito ao assemelhável. E ela se segue ao ser manifestativo ou ao ser distinto (*disparatum*), sem possuir uma ordem para com aquele <i.e. (parece-me), para com o intelecto assemelhável>“ (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 67).²⁹ Embora não seja tão claro, nessa passagem o Doutor Sutil parece descrever as condições para que uma coisa seja capaz de assemelhar a si um intelecto: a saber, ela deve [i] ser manifestativa de si (de acordo com seu grau de perfeição na ordem essencial de eminência, como vimos acima) para esse intelecto; e [ii] ser distinta daquilo que ela assemelha a si (caso contrário, ela seria idêntica ao intelecto e, portanto, não caberia assemelhá-lo a si, pois eles já seriam o mesmo). Essa última condição exclui precisamente o intelecto divino que, sendo idêntico à essência divina, é igualmente idêntico àquilo que ele conhece.³⁰ Em outras palavras, um intelecto assemelhável deve ser distinto da coisa conhecida e, portanto, deve possuí-la somente em potência e não em ato. Dessa maneira, uma coisa é assemelhativa de um intelecto assemelhável por, ao assemelhar este último a si mesma manifestando-se a ele, deixar de ser nele apenas em potência e passar a ser em ato no intelecto:

[...] sempre o assemelhativo e a assemelhação (*assimilativum et assimilatio*), com respeito ao intelecto passivo, precedem aquilo que é ser no intelecto (*hoc quod est esse in intellectu*), pois aquele ser é posterior por natureza ao próprio ato de inteligir (*actus intelligendi*). (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 4, p. 67)³¹

Ora, voltando ao “Tratado sobre o primeiro princípio”, vimos que são duas as ordens essenciais: uma de eminência e outra de dependência. A primeira, já está claro, redundando no caráter manifestativo da coisa com relação ao intelecto. Pela segunda, no entanto, entra em jogo não tanto uma ordenação de perfeição e sim de necessidade de uma coisa com relação a outra, pois por ela “se diz anterior aquilo de que algo (*aliquid*) depende e posterior o que depende [...]”. O anterior segundo natureza e essência é o que ocorre ser sem o posterior e

29 “Esse autem assimilativum dicit rationem activi respectu assimilabilis, et sequitur naturaliter esse manifestativum vel esse disparatum non habens ordinem ad ipsum”.

30 Isso porque o único objeto de intelecção de Deus é sua própria essência, de maneira que todos os outros objetos de conhecimento não o são senão secundariamente, sendo conhecidos através daquela essência, como Duns Escoto explica em “Reportatio parisiensis” I-A (2004-2008, Vol. 2: 383-385). Para um estudo sobre o tema e uma maior enumeração de fontes na obra do Doutor Sutil, cf. R. Cross, 1999, pp. 48-55.

31 “Sed semper assimilativum et assimilatio respectu intellectus passivi praecedunt hoc quod est esse in intellectu, quia illud esse est posterius natura ipso actu intelligendi [...]”.

não o contrário” (Duns Scotus, 2009, p. 4).³² Esse é justamente o caso que vemos aqui, pois uma coisa pode ser assemelhativa sem que haja um ato de inteligir essa coisa, porém este último não pode ocorrer sem que haja uma tal coisa assemelhativa. Dito de outra maneira, segundo a ordem de dependência, a coisa assemelhativa é naturalmente anterior e a própria assemelhação do intelecto pela coisa – de fato, o próprio ato de conhecimento pelo qual a coisa passa a ser no intelecto – é naturalmente posterior (Duns Scotus, 1997-2006, V. 4, p. 67).

Podemos ir adiante nessa linha interpretativa, pois já foi afirmado aqui que essa “ordem essencial de dependência” se resolve em relações causais.³³ Nesse caso, fica patente que o caráter manifestativo da coisa e o caráter assemelhativo se distinguem, porque pelo primeiro a coisa é verdadeira ao se dar a conhecer de acordo com sua localização na ordem de eminência dos entes pelo seu grau de entidade, enquanto que pelo segundo ela é verdadeira ao causar no intelecto o ato pelo qual ela própria é inteligida.³⁴ E, se Duns Escoto afirma que “ser assemelhativo” se segue a “ser manifestativo”, isso se deve a ser mais fundamental para a caracterização de uma coisa como objeto de um intelecto sua capacidade de se manifestar por sua quantidade essencial de perfeição (ou, o que é o mesmo, por sua quantidade virtual) do que sua capacidade de causar um ato de intelecção. De fato, como o Doutor Sutil afirma na “Reportatio parisiensis”:

o objeto do intelecto pode possuir uma dupla relação (*habitudinem*) para com o próprio intelecto: uma, tal como o motivo ao móvel [...]. Ele possui outra relação (*habitudinem*) como o que termina o ato da potência (*tamquam terminantis actum potentiae*) – e essa é a condição universal no objeto (seja que ele mova a potência ou não), pois a todo objeto convém terminar o ato de sua potência. (Duns Scotus, 2004-2008, Vol. 2, p. 383)³⁵

32 “Secundo modo prius dicitur, a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet. Huius prioris hanc intelligo rationem quam et Aristoteles 5o Metaphysicae testimonio Platonis ostendit: Prius secundum naturam et essentiam est quod contingit esse sine posteriori, non e converso”.

33 Cf. nota 23, acima.

34 Embora não seja este o lugar de desenvolver esse caráter causal do processo de conhecimento, é importante destacar que Duns Escoto o elabora muito pausadamente em “Lectura” e “Ordinatio” (respectivamente, 1950-, vol. 16: 325-406 e Vol. 3, pp. 201-357). A melhor introdução ao tema é o comentário de Gérard Sondag a essa passagem da “Ordinatio”, em G. Sondag, 1993. Para uma discussão crítica acerca da posição de Sondag, cf. G. B. V. de Paiva, 2012.

35 “[...] obiectum intellectus ad ipsum intellectum potest habere duplicem habitudinem: unam sicut motivi ad mobile [...]. Aliam habitudinem habet tamquam terminantis actum potentiae, et haec est condicio universalis in obiecto, sive moveat potentiam sive non, quia omni obiecto convenit terminare actum suae potentiae”.

A relação descrita aqui como “do motivo ao móvel” é, precisamente, aquela relação pela qual uma coisa, enquanto objeto de intelecção, move o intelecto para o próprio ato de inteligir ela própria – ou seja, aqui o objeto é tomado como causa da intelecção ou, o que vimos ser o mesmo, como assemelhativo do intelecto a si. Porém, não é esse caráter causal ou assemelhativo que determina uma coisa como objeto do intelecto, pois antes de tudo ela deve terminar esse ato de intelecção – isto é, ela deve ser o próprio termo do ato de intelecção. Assim, é plenamente possível que algo seja termo de um ato de intelecção sem ser, no entanto, causa desse ato; isso ocorre na intelecção que Deus possui das criaturas.³⁶ Mas o que seria esse “termo” do ato de uma potência?

Primeiramente, se estamos falando em “termo” ou “terminar”, é preciso que esteja em jogo uma relação. Assim, um objeto é termo do ato de inteligir – ou termina o ato de inteligir – ao entreter com este intelecto em ato uma relação. Porém, como a passagem acima afirma, essa relação que funda a compreensão da coisa como objeto do intelecto não pode ser uma relação causal de dependência. Resta que ela seja aquela relação que toma a coisa a partir de seu grau de entidade ou quantidade virtual – isto é, a partir da ordem de eminência pela qual uma coisa é manifestativa de si. Portanto, uma coisa só se caracteriza propriamente como objeto do intelecto ao se manifestar a ele, pois só ao se manifestar ela estabelece com este último uma relação pela qual seja, propriamente, termo do ato de intelecção (que ela deverá, além disso, causar por assemelhação do intelecto a si, no caso dos intelectos criados). Porém, que relação fundamental para a caracterização da coisa como objeto do intelecto seria essa?

A resposta surge quando nos voltamos para aquele terceiro (e último) modo pelo qual uma coisa é dita verdadeira “por comparação ao intelecto” – a saber, quando, “feita essa manifestação ou assemelhação, a coisa é no intelecto tal como o conhecido no cognoscente”.³⁷ Como se vê, nesse terceiro caso, a coisa não é verdadeira por poder manifestar seu grau de entidade a um intelecto nem por poder assemelhar causalmente este último a si, mas por precisamente “ser no intelecto” após manifestar-se a ele (sendo a assemelhação necessária somente no caso dos intelectos criados, como foi dito). Ora, esse “ser no intelecto” (*esse in intellectu*) não é senão “uma relação de razão fundada no objeto inteligido para com o ato” (Duns Scotus, 1997-

36 Cf. nota 30, acima.

37 Cf. nota 20, acima.

2006, vol. 4: 67),³⁸ isto é, para com o ato de inteligir. Ora, se “ser no intelecto” não é senão uma certa relação que a razão estabelece entre aquela coisa enquanto objeto de intelecção e o próprio ato de intelecção, podemos dizer que, do terceiro modo da “verdade na coisa por comparação ao intelecto”, uma coisa é verdadeira por possuir com o intelecto uma relação tal que ela “seja no intelecto”. E a relação entretida nesse caso é explicitada por Duns Escoto, pois a coisa será no intelecto “tal como o conhecido no cognoscente (*sicut cognitum in cognoscente*)”.³⁹ Longe de ser um exemplo, essa expressão aponta para uma caracterização técnica do tipo de relação que está em jogo nesse “ser no intelecto” que a coisa possui ao se manifestar, assemelhando a si um intelecto criado.

Se nos voltarmos para “Questões sobre a Metafísica” V, q. 12-14, vemos a maneira pela qual o Doutor Sutil distingue os modos dos relativos. O termo “modo” (*modus*) é importante aqui, porque, “embora as relações, como outros, tenham distinções específicas por diferenças próprias, já que [estas] estão escondidas de nós, tomamos a distinção delas <i.e. das relações> por fundamentos” (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, pp. 622-623).⁴⁰ Ou seja, o que temos aqui é a distinção de modos dos relativos de acordo com seus fundamentos e não, propriamente, de espécies do gênero “relação”. Feita essa ressalva, são três esses modos. O primeiro se funda sobre algo da categoria da quantidade, dando origem a relações de multiplicação, proporção ou medida numérica, por exemplo;⁴¹ ele não vem ao caso para nós. O segundo modo se funda em coisas das categorias da ação e da paixão ou em princípios ativos e passivos de quaisquer outros gêneros;⁴² esse é o modo de relação implicado na ordem essencial de dependência entre os entes e é estabelecido entre a coisa e o intelecto quando aquela assemelha este último a si por causalidade. O terceiro modo, finalmente, se funda em coisas de quaisquer gênero, “pois qualquer coisa é inteligível (*quia quaelibet res est intelligibilis*)” (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, pp. 637-638). Esse, com efeito, é o modo de relação entretido pelo objeto de conhecimento e o intelecto que o conhece. Para ser mais preciso, ele é o modo de relação “do mensurável à medida (*mensurabilis ad mensuram*)” (Duns Escoto, 1968, pp. 459-461), embora essa “medida” “não seja tomada

38 “[...] nam non est <i.e. esse in intellectu> nisi relatio rationis fundata in objecto intellectu ad actum”.

39 Cf., mais uma vez, a nota 20.

40 “[...] quamvis relationes, sicut alia, habent distinctiones specificas per proprias differentias, tamen quia latent nos, accipimus distinctiones earum per fundamenta, ex quibus innotescit distinctio relativorum sive relationum, scilicet effective sive materialiter”.

41 Cf. Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, p. 624.

42 Cf. Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, pp. 635-636.

aqui como uma medida quantitativa, mas de perfeição; de outra maneira, não diferiria do primeiro modo” (Duns Scotus, 1997-2006, Vol. 3, p. 637)⁴³ dos relativos. Para ser mais preciso:

algo ser medido (*mensurari*) é o intelecto se certificar por outro acerca de sua quantidade determinada – tal que ser medido comporta uma relação (*respectum*) com o intelecto, ao qual se dá a certeza (*cui fit certitudo*), e com a medida, pela qual se dá a certeza (*per quam fit certitudo*). (Duns Escoto, 1968, p. 459-460)⁴⁴

Assim, fica claro que a relação pela qual aquela quantidade de entidade ou de perfeição que a coisa possui na realidade passa a ser no intelecto como uma coisa inteligida – ou no cognoscente como o conhecido – é uma relação do terceiro modo dos relativos, isto é, uma relação do mensurável (o intelecto em potência para receber a manifestação da coisa através ou não de uma assemelhação) à medida (o outro distinto, ou seja, a própria coisa considerada a partir do seu grau de entidade e perfeição). Esse “ser no intelecto” é aquilo que, em outras obras, Duns Escoto denominará também como “ser diminuído” ou “ser representado”, pois esse objeto não é senão a própria coisa – isto é, o próprio grau de entidade da coisa –, não em um ser real fora do intelecto, mas em um ser inteligido, diminuído e relativo (*secundum quid*), quando comparado à coisa real absoluta.⁴⁵ Agora compreendemos que uma coisa, para se caracterizar como objeto do intelecto, deve ser termo do ato de intelecção não como sua causa (pois a assemelhação que se dá por causalidade não é fundamental no ato de intelecção), mas como a medida do ato de conhecimento intelectual, isto é, como aquilo que determina, ao se manifestar, a quantidade virtual ou a quantidade de perfeição do próprio ato do intelecto. Essa identidade – lastreada pela quantidade virtual da coisa – entre o ser real e o ser inteligido da coisa manifestativa é o que fundamentalmente garante a esta última seu caráter verdadeiro por comparação ao intelecto que a conhece.

43 “[...] dicitur quod non accipitur ibi mensura quantitativa, sed perfectionis; alias non differret a primo modo”.

44 “[...] aliquid mensurari est intellectum de eius quantitate determinata per aliud certificari, ita quod mensurari importat respectum ad intellectum, cui fit certitudo, et ad mensuram, per quam fit certitudo”.

45 Duns Escoto se volta para essas denominações do objeto em “Lectura”, “Ordinatio” e “Reportatio parisiensis” (respectivamente, 1950-, Vol. 17, p. 471; 1950-, Vol. 6, pp. 288-290; e 2004-2008, Vol. 1, p. 213). Sobre o tema, cf. P. King, 2004, pp. 65-88; O. Boulnois, 1999, pp. 88-105; Demange, 2007, pp. 212-218; e D. Perler 2001, 2002, pp. 185-251 e 2003 (especialmente, neste último, o capítulo sobre Duns Escoto). Sobre a curiosa história do surgimento da expressão ‘ens diminutum’, cf. A. Maurer, 1950, pp. 216-222.

V

De fato, como dizíamos acima, aquela pequena passagem de “Questões sobre a Metafísica” VI, q. 3, fornece uma doutrina da inteligência completa. Vemos agora que ela estabelece toda uma fundamentação do conhecimento intelectual verdadeiro como conformação entre intelecto e coisa conhecida em termos das relações entretidas por esse intelecto com seu objeto de conhecimento.⁴⁶ Decerto, a leitura dessa passagem deveria ser complementada pelo estudo da “verdade no intelecto”, que nem mesmo chegamos a abordar. Ora, nem mesmo chegamos a levantar todos os problemas postos unicamente pela própria distinção entre as duas verdades na coisa. Com efeito, vimos que, para além dessa “verdade na coisa por comparação ao intelecto que a conhece”, há uma outra “verdade na coisa por comparação ao princípio produtor” e, apesar de Duns Escoto afirmar que a expressão “verdade na coisa” é dita equivocadamente em cada um desses casos (de fato, em cada um dos três casos que se distinguem naqueles dois), eles “parecem” possuir uma importante ordenação entre si. Aliás, o próprio Doutor Sutil o admite, pelo menos no que diz respeito aos três casos do primeiro modo de verdade na coisa, isto é, com respeito ao princípio produtor.

Os dois modos de verdade determinada na coisa – a saber, por adequação (no Filho de Deus) e por imitação (na criatura) – “parecem” ser formulações mais particulares da verdade dita absolutamente, que não é senão a mera expressão de que é verdadeiro algo que se conforma àquilo que o produziu (o que decerto ocorre nos outros dois casos). Da mesma maneira, quando nos voltamos para a “verdade na coisa por comparação ao intelecto que a conhece”, notamos que Duns Escoto se utiliza por vezes de um caso para explicar o outro. Assim, embora o caráter manifestativo da coisa independa de seu caráter assemelhativo, o contrário não ocorre; da mesma maneira, o “ser no intelecto” provém daquela manifestação da coisa e, no caso de intelectos criados, da assemelhação do intelecto a essa coisa. Em outras palavras, embora o uso equívoco da expressão “verdade na coisa” devesse pressupor usos completamente independentes da expressão, eles “parecem” estar mais relacionados do que Duns Escoto estaria pronto a admitir.

Por que essa relutância? O que vimos até agora não foi certamente suficiente para responder a essa pergunta. De fato, não estou certo de que essa questão seja claramente respondida por Duns Escoto. Talvez, um passo

46 Segundo Peter King, Duns Escoto tende a descrever a noção de conhecimento intelectual a partir da metafísica das relações principalmente nas suas obras mais tardias (cf. o item 4 do, já citado, P. King, 2004).

inicial para resolver esse problema seja ver se o primeiro caso de verdade na coisa (por comparação ao produtor) se relaciona ao segundo caso de verdade na coisa (por comparação ao intelecto que a entende); se eles se relacionarem, deveremos ver como ocorre essa relação. Em outras palavras, devemos responder à pergunta: seria a verdade que se funda na relação entre a coisa e seu criador uma condição necessária para a verdade que se funda na relação entre a coisa e o intelecto criado que a conhece? Uma rápida leitura da obra do Doutor Sutil parece sugerir que não, pois ainda que Deus não conhecesse e, assim, não houvesse criado uma coisa, não obstante um intelecto criado poderia conhecê-la. Ou, como é dito em “Reportatio parisiensis” II-A:

se, por impossível, o intelecto divino não fosse (*non esset intellectum divinum*), nem por conseguinte a rosa na mente divina, ainda assim, se o intelecto criado permanecesse, conheceria a rosa não existente. (Duns Scotus, 1639, Vol. 11.1, p. 245b)⁴⁷

No entanto, quando nos voltamos para o livro I da “Lectura” e da “Ordinatio”, há indicações de que as relações entretidas pela criatura com seu criador não são de maneira alguma irrelevantes para a justificação da verdade do conhecimento intelectual humano.⁴⁸ Certamente, não será mais esse o lugar de resolver essa questão. Com essas observações finais, pretendo somente apontar problemas que restaram da nossa exposição e a maneira pela qual, mais uma vez, o caminho para sua resolução aponta para o fato de que a coerente compreensão das “Questões sobre a Metafísica” reclama uma leitura atenta das demais obras de Duns Escoto.

Referências

IOANNES DUNS SCOTUS. “Opera omnia”. Ed. Lucas Wadding. Lugdunum: Sumptibus Laurentii Durant, 1639. 12 Vol. (Nachdruck - Hildsheim: Georg Olms, 1968.)

_____. “Opera omnia”. Cura et studio Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.

_____. “Opera philosophica”. Ed. The Franciscan Institute. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997-2006.

47 “[...] si, per impossibile, intellectus divinus non esset, nec per consequens rosa in mente divina, adhuc si intellectus creatus maneret, cognosceret rosam non existentem”.

48 Cf. Duns Escoto, 1950-, Vol. 16, pp. 281-309; e Vol. 3, pp. 123-172.

JEAN DUNS SCOT. “Traité du premier principe. Tractatus de primo principio”. Texte latin établi par W. Kluxen, traduit du latin para J.-D. Cavigioli, J.-M. Meilland et F.-X. Putallaz, sous la direction de R. Imbach, avec une introduction de F.-X. Putallaz. Paris: Vrin, 2001.

_____. “L’image”. Introd., trad. et notes de G. Sondag. Paris: Vrin, 1993.

JOHANNES DUNS SCOTUS. “Abhandlung über das erste Prinzip”. Hrsg. und übersetzt von W. Kluxen. Darmstadt: WBG, 2009.

JOHN DUNS SCOTUS. “The Examined Report of the Paris Lectures. Reportatio I-A”. Ed. and trans. A. B. Wolter and O. V. Bychkov. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2004-2008. 2 Vol.

JUAN DUNS ESCOTO. “Cuestiones Cuodlibetales”. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis. Madrid: La Editorial Católica, 1968.

BOULNOIS, O. “Duns Scot. La Rigueur de la charité”. Paris: Éditions du Cerf, 1998.

_____. “Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe)”. Paris: PUF, 1999. pp. 88-105.

_____. “Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d’une science au Moyen Âge”. Paris: PUF, 2013. pp. 261-311.

BOULNOIS, O. KARGER, E., SOLÈRE, J.-L., SONDAG, G. (eds.). “Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002”. Turnhout: Brepols, 2004.

BROWN, S. F., DEWENDER, T., KOBUSCH, T. (eds.). “Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century”. Leiden-Boston: Brill, 2009.

CROSS, R. “Duns Scotus”. New York-Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. “Where Angels Fear to Tread’: Duns Scotus and Radical Orthodoxy”. In: *Antonianum*. 2001. Vol. 76, pp. 7-41.

DEMANGE, D. “Objet premier d’inclusion virtuelle. Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot”. In: O. Boulnois *et al.*, 2004. pp. 89-116.

_____. “Jean Duns Scot. La théorie du savoir”. Paris: Vrin, 2007.

GILSON, É. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”. In: *AHDLMA*, 1927. pp. 89-149.

_____. “Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales”. Paris: Vrin, 2005² [1952]. pp. 84-115.

HONNEFELDER, L. “Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus”. Münster: Aschendorff, 1989.

HONNEFELDER, L., WOOD, R., DREYER, M. (eds.). “John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics”. Leiden: Brill, 1996.

INGHAM, M. B.; DREYER, M. “The Philosophical Vision of John Duns Scotus. An Introduction”. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2004.

KING, P. Duns Scotus on Mental Content. In: O. Boulnois *et al.*, 2004. pp. 65-88. Disponível em: <http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Mental_Content.pdf>. Acesso em: 30 maio 2014.

- KLUXEN, W. “Kommentar”. In: DUNS SCOTUS, 2009. pp. 133-257.
- MARRONE, S. “Scotus at Paris on the criteria of scientific knowledge”. In: S. F. Brown *et al.* (eds.), 2009. pp. 383-400.
- MAURER, A. “Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning”. In: *Mediaeval Studies*. 1950. Vol. 12, pp. 216-222.
- PAIVA, G. B. V. de. “One Single Yet Manifold Soul. Augustine’s *De trinitate* and Aristotle’s *De anima* in John Duns Scotus’ doctrine of intellection”. In: *Medioevo*, 2012. v. 37, pp. 261-289.
- PANNENBERG, W. “Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis”. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2007.
- PERLER, D. (ed.). “Ancient and Medieval Theories of Intentionality”. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.
- PERLER, D. “What are intentional object?: A controversy among early scotists”. In: D. Perler, 2001. pp. 203-226.
- _____. “Theorien der Intentionalität im Mittelalter”. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- _____. “Théories de l’intentionnalité au Moyen Âge”. Paris: Vrin, 2003.
- PINI, G. “Categories and Logic in Duns Scotus. An interpretation of Aristotle’s Categories in the Late Thirteenth Century”. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002a.
- _____. “Scoto e l’analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici”. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2002b.
- SHEPPARD, J. A. “Vita Scoti”. In: *Franciscan Studies*. 2002. Vol. 60, pp. 291-323.
- SHIRCEL, C. “The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus”. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1942.
- _____. “Jean Duns Scot. La théorie du savoir”. Paris: Vrin, 2007.
- SONDAG, G. “Introduction”. In: Duns Scot, 1993, pp. 7-108.
- WILLIAMS, T. “Introduction: the Life and Works of Duns Scotus”. In: T. Williams (ed.), 2003. pp. 1-14.
- WILLIAMS, T. (ed.). “The Cambridge Companion to Duns Scotus”. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- WOLTER, A. B. “The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus”. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1946.
- _____. “Reflections about Scotus’s early Works”. In: L. Honnefelder *et al.* (eds.), 1996. pp. 37-57.