

FIDES ET RATIO, DO MEDIEVO À REFORMA: UM ROTEIRO DIFERENTE

*FIDES ET RATIO, FROM THE MIDDLE AGES TO THE REFORMATION: A DIFFERENT ROUTE*¹

Roberto Hofmeister Pich²

RESUMO

Este estudo possui três divisões principais, que, juntas, constituem um plano para investigar o tema “fé e razão”/“teologia e filosofia” em Martinho Lutero desde a perspectiva dos debates acerca deste tema no pensamento medieval. Inicialmente explico, de forma breve, que tipo de problema filosófico é o debate sobre fé e razão, particularmente na filosofia medieval. Em segundo lugar, ilustro aspectos relevantes na relação entre fé e razão no pensamento medieval explorando a defesa, realizada por João Duns Scotus, da indispensabilidade da teologia da revelação em comparação à filosofia no que diz respeito ao conhecimento de Deus. Em terceiro lugar, discuto os limites para a compreensão da realidade em termos de uma ordem da natureza e de uma ordem moral ao aplicar a ela os conceitos de onipotência e poder absoluto de Deus. Há, aqui, uma maneira impactante de argumentar em favor

¹ Para esta exposição, faço uso, com permissão, de partes dos textos dos seguintes estudos: (1) PICH, R. H. Poder absoluto e conhecimento moral. **Filosofia – Unisinos**, v. 11, p. 141-162, 2011; (2) PICH, R. H. “Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach”. **Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie**, v. 61, n. 2, p. 430-464, 2014. As respectivas partes, aqui reutilizadas, foram de todo modo, em vários aspectos, modificadas para a presente versão. Em si, o texto original de base foi preparado na forma de uma conferência, com o título “*Fides et Ratio: Do Medievo à Reforma*”, realizada na noite de 1º de outubro de 2015, para o Seminário Internacional *Fides et Ratio – Temas na Teologia e na Filosofia Suscitados por Lutero e a Reforma do Século XVI*, realizado no *Campus Central* das Faculdades EST, em São Leopoldo-RS, de 30 de setembro a 2 de outubro de 2015. O texto aqui publicado guarda, ademais, alguns aspectos discursivos da conferência de origem.

² Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemanha). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. *E-mail*: roberto.pich@puers.br.

dos limites do conhecimento do ser humano: somente através da razão natural, não da essência e dos atributos de Deus, mas da vontade de Deus. O segundo e o terceiro tópicos apontam, através da mediação de Guilherme de Ockham, as ideias centrais da visão teológica de Lutero sobre a condição do ser humano com respeito a Deus – tanto no domínio especulativo quanto no domínio prático do uso da razão.

Palavras-chave: Fé. Razão. Conhecimento Sobrenatural. Proposições Teológicas. Conhecimento Moral. Tomás de Aquino. João Duns Scotus. Guilherme de Ockham. Martinho Lutero.

ABSTRACT

This study has three main divisions, which together constitute a plan for investigating the theme “faith and reason”/“theology and philosophy” in Martin Luther from the perspective of those debates in medieval thought. Initially, I briefly explain what kind of philosophical problem the faith and reason debate is, particularly in medieval philosophy. Second, I illustrate relevant aspects of the relation between faith and reason in medieval thought by exploring John Duns Scotus’s defense of the undismisability of theology of revelation against philosophy concerning the true knowledge of God. Third, I discuss the limits for the comprehension of reality in terms of an order of nature and a moral order by applying to it the concepts of omnipotence and absolute power of God. There is here an impactful way to argue for the limits of human being’s knowledge – through natural reason alone – not of God’s essence and attributes, but of God’s will. The second and third topics point out, through the mediation of William of Ockham, to core ideas of Luther’s theological view of human being’s condition towards God – both in speculative and practical domains of the use of reason.

Keywords: Faith. Reason. Supernatural Knowledge. Theological Propositions. Moral Knowledge. Thomas Aquinas. John Duns Scotus. William of Ockham. Martin Luther.

INTRODUÇÃO

O assunto de base sugerido para este estudo – o das relações entre **fé** e **razão** – não é em absoluto novo na teologia fundamental e na filosofia da religião, seja em um corte histórico ou em um olhar contemporâneo. Ainda mais em específico, o debate **fé e razão** ou, em regra, entre o que se conhece pela fé e o que se conhece pela razão ou pelo entendimento, em perspectiva puramente natural, acerca de Deus e do mundo³, é um mote corriqueiro ao se representar traços centrais de uma **filosofia na Idade Média**⁴. É impossível descrevê-lo em tão poucas linhas. Afinal, mesmo na opção de um relato breve, isto é, em seguimento à sugestão de que a filosofia no Ocidente Medieval Latino está mais bem circunscrita no período que se estende de Anselmo de Cantuária (1033–1109) até Nicolau de Cusa (1401–1464), as características do debate seriam tantas e as soluções (ou irresoluções) tão multifacetadas que qualquer tentativa de um resumo descritivo estaria fadada ao fracasso ou, ainda mais seguramente, à superficialidade. Diante disso, em minha exposição proponho um roteiro de estudos, sobretudo por se ter em vista o tema **fé e razão** ou **teologia e filosofia** em Martinho Lutero.

O roteiro está dividido em três passos: (1) de início, explícito que tipo de problema é o problema filosófico da relação entre fé e razão e de que modo ele é um traço geral da filosofia na Idade Média; (2) em segundo lugar, creio ser oportuno ilustrar dois problemas notoriamente importantes nas relações entre fé e razão no período escolástico medieval, e explorarei os dois a partir do pensador que me educou escolasticamente, a saber, João Duns Scotus (1265/1266–1308), que se tornou explicitamente desde o século XVI⁵ o *praefectus* intelectual

³ Prevendo, é claro, a medida em que uma incide sobre o desempenho da outra e também julga ou avalia esse mesmo desempenho.

⁴ Cf., por exemplo, Ph. Böhner e Étienne Gilson: **História da filosofia** cristã. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 9-22; John Marenbon: **Early Medieval Philosophy (480–1150) – An Introduction**. London; New York: Routledge, 1988 (reimpr. 1991), p. 80-110. Sobre aproximações, distanciamentos e as devidas relações entre **teologia e filosofia**, no período, cf., por exemplo, G. R. Evans: **Philosophy and Theology in the Middle Ages**. London; New York: Routledge, 1993 (reimpr. 1994), p. 3-16.

⁵ Estritamente, desde 11 de outubro de 1500, segundo decisão do Capítulo Geral de Terni.

da Ordem Franciscana. Tenho em mente tanto o tema da **indispensabilidade da teologia face à filosofia** quanto o tópico da (3) discussão sobre os limites de compreensão da realidade existente ou criada, em termos da ordem da natureza e (sobretudo) da ordem moral, quando da aplicação a essas ordens dos conceitos de **onipotência** ou **poder absoluto de Deus**. Indico, ao final, que, para além da constatação de limites à razão para a compreensão **teórica** de Deus, acha-se, nos séculos de João Duns Scotus e Guilherme de Ockham (ca. 1285–1347), o veredicto de limites rigorosos e explícitos da razão natural para obter conhecimento não dos atributos de Deus ou até mesmo dos seus modos de existência, mas acima de tudo dos aspectos fundamentais da vontade divina.

1 O PROBLEMA FILOSÓFICO E O “ESPÍRITO DA FILOSOFIA MEDIEVAL”

Em três aspectos centrais, pode-se encontrar nos autores medievais o tratamento do tema **fé e razão**: (1) primeiramente, se os dados da fé – entendida, aqui, fundamentalmente como fonte cognitivo-volitiva de acesso a itens revelados por Deus – podem, em alguma medida, ser objeto de demonstração racional, tal como a **existência de Deus** e alguns dos **atributos divinos**;⁶ (2) em segundo lugar, em termos da meta de defender a concebibilidade de itens da fé e a credibilidade ou a “verossimilhança” de seus conteúdos, incluindo nesse sentido controvérsias apologéticas com outras religiões, em especial o judaísmo e o islamismo, alegando a superioridade da religião cristã e o seu apelo universal **justamente pelo seu bônus em racionalidade**.

⁶ Para ficar em apenas dois exemplos fundamentais, cf. THOMAS DE AQUINO. **Summa theologiae**. Ed. Leonina. CARMELLO, P. **Cura et studio Sac**. Torino: Marietti, 1962. I, q. 2, aa. 1-3; JOHANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia* II. **Ordinatio – Liber primus**: distinctio prima et secunda. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, nn. 1-156. p. 125-221. Na filosofia da religião contemporânea, talvez se possa dizer que a obra que é o símbolo desse esforço intelectual é a de Richard Swinburne: **The Existence of God**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

O lema, nesse caso, passa pelo reconhecimento de que a religião cristã apresenta um conjunto de proposições inevidentes, **mas críveis**,⁷ podendo ser objeto de crença justificada racionalmente, ainda que não de conhecimento (em sentido estrito);⁸ (3) por fim, e em um passo curto, próximo do anterior, fazendo uso de expressões contemporâneas do problema, pensadores medievais também revelam o interesse em analisar se as crenças teístas e cristãs são, elas mesmas, em seu caráter de atos mentais e intelectuais, e de novo nas características de seus conteúdos, **justificadas ou avalizadas pela razão**.⁹

⁷ Procurei mostrar isso em diversos estudos sobre apologética e debates com outras religiões na obra de João Duns Scotus. Cf., por exemplo, Roberto Hofmeister Pich: ‘Scotus on the Credibility of the Holy Scripture’. In: MEIRINHOS, J. F. P.; WEIJERS, o. (Eds.). **Florilegium Mediaevale**. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009. p. 469-490; PICH, R. H. ‘A Conflict of Reason: Scotus’s Appraisal of Christianity and Judgment of Other Religions’. In: HASSELHOFF, G. K.; STÜNKEL, K. M. (Eds.). **Transcending Words: The language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times**. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015. p. 143-168.

⁸ Cf. o trabalho pioneiro de LANG, A. **Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters**. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1962. Cf. também recentemente SCHWARTZ, Y.; KRECH, V. **Religious Apologetics – Philosophical Argumentation**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. Sobre a tradição de **diálogos religiosos** na Idade Média e o surgimento, como consequência principal da produção destes, de uma filosofia da linguagem e até mesmo de uma meta-linguagem dos credos religiosos, filosoficamente orientada e com recurso a certas “topologias”, para fins de mútuo entendimento e **balanço de posições**, cf. STÜNKEL, K. M. ‘Towards a Theory of Meta-Communicative Elements in Medieval Religious Dialogues. Abelard’s Collationes and the Topology of “Religion”’. In: HASSELHOFF, G. K.; STÜNKEL, K. M. (Eds.). **Transcending Words: The language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times**. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015). p. 193-205, bem como, no mesmo volume, Jörn Müller. ‘Lessons in Communication. A New Approach to Peter Abelard’s *Collationes*’. p. 55-68.

⁹ Cf. novamente a bibliografia mencionada nas notas 5-6; cf. ainda Roberto Hofmeister Pich: ‘Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras’. In: DE BONI, L. A. et al. (Orgs.). **João Duns Scotus 1308–2008 – Scotistas lusófonos**. Porto Alegre: Bragança Paulista; EST Edições; Edipucrs; Edusf, 2008). p. 125-155; PICH, R. H. ‘Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines’. In: MUSCO, A. et al. (a cura di). **Universality of Reason – Plurality of Philosophies in the Middle Ages**. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012 p. 999-1111. v. 2. As três direções apontadas do debate **fé e razão** na filosofia na Idade Média podem ser verificadas em exposições referenciais da filosofia da religião contemporânea, tal como se pode conferir em Philip L. Quinn e Charles Taliaferro (Eds.), na obra *A Companion to Philosophy of Religion*. [Oxford: Blackwell Publishing (Blackwell

As três direções de orientação do debate, resumidas anteriormente, são feitas pelos pensadores medievais, em regra, segundo um conceito bem claro e articulado de **razão natural** ou **conhecimento pelos meios naturais apenas**, bem como de conhecimento filosófico, em contraste com o **conhecimento teológico**, sobretudo a partir do ingresso definitivo, no Ocidente Medieval Latino do século XIII, das obras aristotélicas, que pressupunham visões bem determinadas sobre o **conhecimento científico** ou **em sentido estrito**.¹⁰

Em regra, como aprendemos com sobeja clareza dos antigos mestres Étienne Gilson e Philotheus Böhner, os autores medievais viram no uso da razão natural para conhecer a Deus e a realidade uma forma válida de saber resguardada pela **sabedoria**, (1) cuja meta é a salvação e a comunhão com o mistério divino, (2) para a qual vale, ademais, a reserva de verdade das proposições da fé reveladas, que preserva e põe metas à razão, e determina **espiritual** ou **psicologicamente** a **atitude cognoscitiva** do pensador cristão, a sua concepção de mundo e a sua seleção de problemas, mas que abre caminho, na prática irrestrito, ao uso da razão como instrumento **bom** tal qual a criação, com o qual se constrói o *intellectus fidei* e se oportuniza a descoberta racional.¹¹ Se esses aspectos podem caracterizar os seus agentes como proponentes de uma **filosofia cristã** – aceção conceitual e historiográfica exposta de forma sistemática só no século XX¹² –, é fácil notar que essa visão

Companions to Philosophy), 1999], Partes V (*A Concepção Teísta de Deus*), Parte VI (*A Justificação da Crença Teísta*), Parte VII (*Desafios para a Racionalidade da Crença Teísta*) e Parte X (*Reflexão Filosófica sobre a Fé Cristã*), com contribuições de diversos autores.

¹⁰ Cf. a discussão a seguir, no texto principal, bem como as notas 21 e seguintes.

¹¹ Cf. Philotheus Böhner e Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 14ss.

¹² Cf. a nota anterior. Cf. GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1978. p. 1-38, p. 413-440. Naturalmente, as observações no parágrafo anterior e neste (texto principal) são relativas à filosofia ensinada e praticada no Ocidente Medieval Latino. Histórias da filosofia na Idade Média *lato sensu* enfatizaram, posteriormente, tradições plurais em termos de confissão cristã e também de identidade religiosa, que incluem a tradição bizantina, a tradição islâmica oriental, a tradição islâmica ocidental e o pensamento judaico, bem como, naturalmente, a obra filosófica de mestres das faculdades de artes liberais que não ensinaram nem produziram obras de teologia; cf., por exemplo, Alain de Libera: **La philosophie médiévale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995. Em uma linha semelhante, mas com ênfase na exposição da diversidade de “sistemas” concorrentes na filosofia do Ocidente Medieval Latino e no grande número de autores

assertiva, mas **orientada**, da mesma maneira como uma causa eficiente-instrumental é orientada por uma causa final do que pertence à fé e do que pertence à razão, coube, sobretudo, a “filósofos” como Anselmo de Aosta, Alberto Magno (ca. 1200–1280), Tomás de Aquino (1225–1274), Boaventura de Bagnorea (1221–1274) e João Duns Scotus et al. No entanto, eles virtualmente considerariam tal denominação **escandalosa**, uma vez que sempre só se compreenderam como **teólogos**.¹³

Com efeito, a adoção do princípio de que a razão pode ser útil e virtualmente indispensável para esclarecer e convencer dos dados da fé foi o motivo que **fez nascer** o que veio a ser chamado de **escolástica**. Esse nascimento coincide com a vitória da dialética sobre a antidialética, da lógica ou da demonstração contra a não lógica e a não demonstração, na obra pioneira de Anselmo de Cantuária – de resto, formado nas disciplinas do *trivium* e do *quadrivium* promovidas e difundidas pelas **escolas monásticas e das catedrais** após a reforma educacional de Carlos Magno.¹⁴ Em seu *Proslogion* ou **alocução a um outro**, isto é, ao insensato que diz em seu coração que “Deus não existe”, Anselmo insistiu que a busca por razões e explicações é tanto motivacionalmente **precedida pela** quanto **pertencente à essência** da atitude de crer.¹⁵ Ali, como mostraram intérpretes autorizados, como C. Viola e J. M. Costa Macedo, o seu **método investigativo** estava em pleno desdobramento e evolução, em que, para além da estrita fundamentação

e obras importantes que a pesquisa nos séculos XX e XXI pela primeira vez revelou, cf. Theo Kobusch: **Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters – Geschichte der Philosophie Band V**. München: C. H. Beck, 2011.

¹³ Novamente, cf. a nota anterior; a ressalva feita de que a elaboração filosófica relevante por mestres de artes liberais que não se dedicaram, ao menos primariamente, à teologia pode ser verificada tanto na **Alta Escolástica** quanto na **Escolástica Tardia**; cf., por exemplo, Theo Kobusch, *op. cit.*, p. 32-52 (sobre Pedro Abelardo) e p. 439-443 (sobre João Buridano).

¹⁴ Cf. GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 213-240, p. 291-305. Cf. também FLASCH, K. **Das philosophische Denken im Mittelalter**. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Philipp Reclam, 1995. p. 155-159.

¹⁵ Cf. ANSELM VON CANTERBURY. **Proslogion**. Lateinisch-Deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt. Holzboog: Frommann, 1995. Prooemium, p. 70; c. 1, p. 82-84; cc. 2-4, p. 84-88.

sola ratione tipificada no *Monologion*, Anselmo opera com o famoso ***unum argumentum a priori***, a partir do qual verdades básicas da crença teísta cristã já sabidas na fé são demonstráveis só pela razão e sem nenhum apelo à Escritura ou à tradição – famosamente, a existência não só no entendimento, mas na realidade, do *aliquid quo nihil maius cogitari potest*.¹⁶ De todo modo, cabe destacar que todos esses passos de Anselmo são variações teóricas, em seu contexto e tempo, dos temas e das orientações dadas originalmente por Agostinho (354–430)¹⁷ da fé que busca a compreensão – “*credo ut intelligam*” e “*fides quaerens intellectum*”. O cenário mais radical, e de forma alguma menos confuso e cheio de tensões, das relações entre fé e razão na filosofia na Idade Média precisaria da **entrada de Aristóteles no Ocidente**.¹⁸

Final, a apreciação da fé como forma de conhecimento e da razão como veículo para conduzir ao objeto da fé, que é a entidade divina como tal, só estaria completa se, por um lado, fosse a primeira testada por um modelo de **conhecimento científico** (*scientia*) que só a *episteme*

¹⁶ Cf., por exemplo, VIOLA, C. ‘La dialectique de la grandeur. Une interprétation du ‘Proslogion’’. **Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale**, Louvain, v. 37, p. 23-55, 1970; VIOLA, C. ‘Origine et portée du principe dialectique du ‘Proslogion’ de saint Anselme. De l’«argument ontologique» à l’«argument mégalogique»’, **Rivista di Filosofia Neo-scolastica**, Roma, v. 83, n. 3, p. 339-384, 1991-1992; VIOLA, C. ‘Saint Anselm, the Theologian of the Greatness of God’. **Hermathena – A Trinity College Dublin Review**, Dublin, v. 166, p. 95-127, 1999; VIOLA, K. ‘Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes’, In: PICH, R. H. (Ed.). **Anselm of Canterbury (1033–1109). Philosophical Theology and Ethics**. Porto; Louvain la Neuve: FIDEM; Brepols, 2011, p. 2-17; MACEDO, J. M. C. **Anselmo e a astúcia da razão**. Porto Alegre: EST Edições, 2009, p. 63-112.

¹⁷ Um excelente exemplo de reflexão sobre o **tipo de racionalidade** encontrada em Agostinho e a extensão de sua herança até e em Anselmo de Cantuária se encontra em: VIOLA, C.; KORMOS, J. (Eds.). **Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm**. Piliscsaba: Pázmány Péter Catholic University – The Editor of the Philosophical Institute, 2005. Sobre o uso metodológico de ferramentas do “platonismo” (ou do “neoplatonismo”) e da lógica argumentativa em Agostinho e Anselmo, cf. também John Marenbon, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸ Sobre esse tópico em si, cf. DE BONI, L. A. **A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST Edições; Editora Ulysses, 2010. Cf. também LOHR, C. H. ‘The Medieval Interpretation of Aristotle’. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Eds.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 80-88.

aristotélica providenciou no início do século XIII e, por outro, se a metafísica fosse adequadamente explicitada e proposta como caminho racional conducente a Deus, mesmo que, tal como herdado de Aristóteles, fosse cheio de obstáculos e acidentes. Dessa maneira, chega-se à maturidade do tema.¹⁹ Ao final do século XIII, quando, por exemplo, João Duns Scotus faz e refaz os seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo,²⁰ a aplicação do modelo aristotélico de ciência-*episteme* à teologia já era um processo consolidado. Rigorosamente falando, a pergunta pelo **caráter científico** da teologia foi posta, por primeiro, por Alexandre de Hales (*ca.* 1185–1245).²¹ Em específico, essa pergunta pressupõe a introdução e recepção dos *Segundos analíticos* de Aristóteles nas Faculdades de Artes, no século XIII²² – ou, como expôs Pannenberg,²³ a recepção impactante da obra e do projeto científico de Aristóteles, que coincide historicamente com o surgimento das primeiras “faculdades” de teologia e das primeiras “universidades”.²⁴

¹⁹ Sobre isso, cf., por exemplo, HONNEFELDER, L. ‘Scientia in se – scientia in nobis: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung’. In: CRAEMER-RUEGENBERG, I.; SPEER, A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 22 – Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter**. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. p. 204-214; HONNEFELDER, L. Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und universaler formaler Semantik – Zur philosophischen Aktualität der mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik. In: AERTSEN, J. A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 26 – Was ist Philosophie im Mittelalter?** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. p. 48-59.

²⁰ WOLTER, A. B. ‘Reflections about Scotus’s Early Works’. In: HONNEFELDER, L.; DREYER, M.; WOOD, R. (Eds.). **John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics**. Leiden: E. J. Brill, 1996. p. 37-57, p. 45-47.

²¹ Cf. ALEXANDER DE HALES. **Summa Halensis [Summa theologica]**, Tomus I, Liber Primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Studio et Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1924. Tractatus introductorius, q. I (*De doctrina theologiae*), cc. 1-7, p. 1-13. Cf. também GÖSSMANN, E. **Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)**. München: Max Hueber Verlag, 1964, p. 15-27.

²² Cf. DOD, B. G. ‘Aristoteles latinus’. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Eds.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 46, 54-55.

²³ Cf. PANNENBERG, W. **Wissenschaftstheorie und Theologie**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1973. p. 11.

²⁴ Cf. também GILSON, E. **A filosofia na Idade Média...**, p. 465-510.

O modelo aristotélico, como ferramenta de sistematização teórica, tornou-se central desde a sua recepção por Tomás de Aquino,²⁵ que foi o primeiro a aplicar por inteiro o conceito aristotélico de ciência ao **hábito** da teologia.

Ainda que em um delineamento aqui drasticamente resumido, cabe prestar atenção ao debate sobre o caráter científico da teologia, na forma como Scotus o apresentou. Um conhecimento científico, se existe, trata de desdobrar (1) a essência de um objeto primeiro – em regra, **real**, mesmo que sob a forma representativa –, que é o sujeito de um primeiro princípio e do qual algo é dito na conclusão de um argumento silogístico ou de uma demonstração, obedecendo, portanto, a (2) certos critérios formais e de desempenho intelectual. Na *scientia*, trata-se sobretudo da organização mental do saber e da justificação de teses que se querem concluídas a partir de princípios, e não do saber hipotético, indutivo-experimental e probabilístico que caracteriza a ciência moderna. Fundamental, de toda maneira, é que, respeitando a objetividade do conhecido, é preciso haver certa proporção entre o objeto a ser conhecido e a mente que o conhece, do contrário o conhecimento, como ato mental, não ocorre ou não passa da mera **forma**.²⁶

É compreensível, pois, que, em uma distinção que se tornou famosa, Scotus tenha alertado para o fato de que, se certos objetos do mundo são apresentados ao pensamento na forma da linguagem natural, a saber, em específico, da proposição que pode ser verdadeira ou falsa [embora haja, todavia, uma constatável desproporção entre

²⁵ Cf. HÖDL, L. Von der theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 20 – Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit**. Berlin: Walter de Gruyter, 1989. p. 20-21; GRABMANN, M. **Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“**. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt. Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1948. p. 186-187.

²⁶ Para todo esse parágrafo, cf. PICH, R. H. **Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus**. Bonn: Universität Bonn, 2001 (Capítulos 1 e 6, em especial).

aquilo que se apresenta ou representa objetivamente e a condição intelectual tanto de compreensão conceitual quanto de natural reconhecimento de evidência (alegada)], não há *scientia*. Havendo a proporção, tem-se uma **ciência *in se***; não havendo a proporção, tem-se somente uma **doutrina para nós**. Caso alguém queira o hábito da **ciência *in se***, como deve ser o seu saber ou como se deve constatar os traços epistêmicos de um saber?²⁷

Para dizer o mínimo, o saber estrito, científico, o *scire* aristotélico, propunha condições bem determinadas²⁸ que o Doutor Sutil discutiu nas Partes 3 e 4 do Prólogo da sua *Ordinatio*,²⁹ resumindo-as a quatro. As condições são as seguintes: (1) a ciência é um **conhecimento certo** (*cognitio certa*), sem equívoco e dúvida. Em relação a essa definição, a **opinião** (*opinio*) – atividade discursiva do entendimento que produz certeza só através de alguma probabilidade – e a **suspeita** (*suspicio*) – atividade discursiva do intelecto que produz certeza só através da mera inclinação a um de dois contrários³⁰ – não são *virtutes intellectuales*, isto é, virtudes com dotes estritamente epistêmicos. Além disso, (2) a *scientia* como hábito intelectual se relaciona com alguma coisa conhecida necessária, isto é, com alguma coisa conhecida através de uma demonstração que parte de premissas necessárias.³¹

²⁷ *Id. ibid.*, Capítulo 1, subdivisões 1.1 a 1.4, bem como Conclusão, subdivisão 3. Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. Opera omnia I. In: **Ordinatio**: prologus. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, prol., p. 3, qq. 1-3, nn. 141-149, p. 95-101; p. 4, qq. 1-2, n. 208, p. 141-142.

²⁸ *Id. ibid.*, nn. 208-213, p. 141-146. Cf. ARISTOTELES. Zweite Analytik. In: _____. **Erste Analytik / Zweite Analytik**. Hrsg. von Hans Günter ZEKL. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, I, 2, 71b9-10, p. 314s.

²⁹ Cf. as passagens de Scotus nas últimas duas notas.

³⁰ A saber, um tema dos *Tópicos* e da *Retórica* de Aristóteles; cf. MCKEON, R. 'Philosophy and the Development of Scientific Methods'. **Journal of the History of Ideas**, Pennsylvania, v. 27, p. 10-11, 1966; MARMO, C. 'Suspicio: A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in Thirteenth Century Scholasticism'. **Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin**, Copenhagen, v. 60, p. 165-169, p. 187-191, 1990.

³¹ Cf. também JOHN DUNS SCOTUS [JOHANNES DUNS SCOTUS]. **Reportatio I-A – The Examined Report of the Paris Lecture**. Ed. by Allan B. Wolter and O. V. Bychkov. Latin Text and English Translation. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 2004. V. 1. prol., a. 1, n. 8, p. 3.

Depois disso, (3) cabe dizer que a ciência é efetivada por uma causa que é **evidente** à potência do conhecimento. Trata-se de conhecer “por uma causa e pela evidência do objeto”, ou seja, a causa do saber científico, que é evidente à potência do conhecimento, é o conhecimento evidente do objeto na forma de uma primeira proposição imediata.³² Finalmente, (4) o **conhecimento científico** é aplicado à coisa conhecida por meio de um discurso silogístico. Esse quarto item, que sugere a discursividade do conhecimento, consiste em uma comparação com um dado entendimento que vem a ser aperfeiçoado pelo objeto conhecido. Scotus et al. o consideraram dispensável para a ideia de **conhecimento**.³³

De um ponto de vista epistêmico, o conjunto de apreciações que Scotus fez às condições aristotélicas são extremamente importantes. Em especial, ele fez notar que a noção de conhecimento científico, caso aplicado com sucesso à teologia, teria de ser expandida, dado que a teologia, ao tratar da **essência divina singular**, (1) exige um conceito essencial **de uma entidade única**, que desafia a generalidade do conceito; (2) e traz ao cenário a teoria das modalidades, pois a teologia contém em sua maior parte um corpo de proposições que são contingentes,³⁴ não necessárias, uma vez que expressam a vontade divina e teriam de ser explicadas de forma última não por uma visão do intelecto divino, mas da vontade divina. Assim, pois, na *scientia* pretendida, o singular ou uma *essentia ut haec* teria de entrar na dimensão do conceito e o contingente, não o necessário, teria de estar contido em uma epistemologia nova.³⁵ Para o presente propósito, cabe afirmar que, mesmo que tenha sido formulado

³² Cf. também JOHANNES DUNS SCOTUS. **Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum**: prologus et distinctiones a prima ad septimam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, prol., p. 3, q. 1, n. 107, p. 39.

³³ Para todo esse parágrafo cf. Roberto Hofmeister Pich: **Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus**, Capítulo 6, subdivisões 6.1 a 6.3. Cf. também PICH, R. H. O conceito scotista de “conhecimento científico” (*scientia*) está em concordância com a *episteme* de Aristóteles? **Thaumazein**, Santa Maria, v. 5 p. 32-70, 2013.

³⁴ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 3, qq. 1-3, n. 150, p. 101; prol., p. 4, qq. 1-2, nn. 210-213, p. 144-146.

³⁵ Cf. PICH, R. H. **Der Begriff der wissenschaftlichen...**, especialmente os Capítulos 1 e Capítulo 6, bem como a Conclusão. Cf. também PICH, R. H. ‘O conceito scotista...’, *op. cit.*, p. 32-70.

por Scotus um modelo expandido de **conhecimento científico**,³⁶ em **nossa condição atual** não se atinge uma **teologia *in se***, mas apenas uma **doutrina**.³⁷ O saber teológico humano poderia ser ciência em um intelecto proporcionado, mas este, agora, não é o caso humano – além disso, o conhecimento da fé como tal é no máximo um conhecimento dotado de **certeza** (não é um conhecimento **evidente**). De todo modo, há ainda espaço para atingir a entidade divina pelas vias de uma **ciência** em sentido estrito, a saber, a metafísica, cujo objeto passa a ser o **ente enquanto ente**.³⁸

A história de sucesso da metafísica, para tanto conceber quanto provar a existência e certos atributos do ente primeiro – a saber, Deus – pelos meios da razão natural, não pode ser recontada aqui.³⁹ Por ora, basta que se tenha em vista que isso exigiu de autores como Tomás de Aquino e João Duns Scotus a recusa da ideia de que a ciência primeira ou a metafísica tem Deus como **objeto primeiro** – no máximo, ela tem Deus como objetivo final ou meta demonstrativa máxima de uma teoria unificada e geral da realidade.⁴⁰ Ressalte-se, ademais, que a determinação do primeiro objeto da metafísica ou do primeiro objeto do intelecto em termos de adequação, o conceito de ente como tal,⁴¹ ditará o caminho seguro, mas modesto em pretensões, de como a razão chega a Deus. Isto é, assim seja se aquele objeto é tomado como o conceito de

³⁶ Esse tópico foi retomado e ainda será mais expandido em: PICH, R. H. 'Onipotência e conhecimento científico'. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE FILOSOFIA MEDIEVAL, 12., Buenos Aires, 2008. **Anais...** Buenos Aires: FEPAI, 2008, p. 1-17.

³⁷ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 3, qq. 1-3, n. 141, p. 95-96. Cf. PICH, R. H. **Der Begriff der wissenschaftlichen...**, especialmente o Capítulo 1, subdivisões 1.1 a 1.4 (incluindo demais subdivisões internas).

³⁸ Sobre isso, cf. o monumental trabalho de Ludger Honnefelder: **Ens inquantum ens**. Münster: Aschendorff, 1989; cf. também HONNEFELDER, L. **Duns Scotus**. München: Beck, 2005, Capítulo 1 e Capítulo 3.

³⁹ De todo modo, é válido mencionar também HONNEFELDER, L. **Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, especialmente p. 1-199.

⁴⁰ Cf. HONNEFELDER, L. **Ens inquantum ens**, p. 1-53, p. 99-143.

⁴¹ *Id. ibid.*, p. 99-168.

ente análogo (Tomás de Aquino), que reserva a similaridade e a diferença entre o ente incausado e o ente causado, a causa e o efeito,⁴² seja ele tomado como o conceito de ente unívoco (João Duns Scotus), em uma teoria cuja base precisa ser a defesa da identidade semântica do conceito de ente em seu sentido mais geral e abstrato, passível – ele e as suas *passiones* – de predicação transcategorial e, assim, aplicável a Deus e à criação.⁴³

2 SOBREA NECESSIDADE DO CONHECIMENTO TEOLÓGICO

Não por acaso, em certo momento na história das ideias no Ocidente Medieval, foi oportuno questionar se, para o conhecimento de Deus, dado o eventual sucesso da metafísica, a teologia não se tornaria desnecessária como conhecimento para que o ser humano atingisse a realização de sua natureza. Tanto Tomás de Aquino⁴⁴ como Boaventura,⁴⁵ em seus prólogos aos comentários aos *Livros das Sentenças*, entenderam ser importante abordar essa questão – mas

⁴² Sabidamente, a proporção entre (duas) coisas é explicada (1) ou pela comparação entre quantidades ou (2) por algum tipo de relação entre (duas) coisas, não importando então o aspecto quantitativo. Para Tomás de Aquino, o **ser** ou o **ente** vem a ser um conceito real **análogo**, uma vez que guarda uma semelhança, quando predicado de Deus e da criatura, embora Deus e a criatura sejam proporcionalmente diferentes um do outro, visto que apenas Deus tem **esse** essencialmente, ao passo que as coisas criadas têm o **esse** por *participação*. Cf. THOMAS DE AQUINO. **Summa theologiae**, I, q. 4, a. 3; I, q. 12, a. 1. Cf. recentemente Rogério Miranda de Almeida: ‘Teologia, filosofia e ciência’. **Veritas**, Porto Alegre, v. 59, n.3, p. 461-467, 2014.

⁴³ Sobre a metafísica scotista e a defesa do conceito unívoco de ente, cf. novamente HONNEFELDER, L. **Ens in quantum ens**, p. 268-395; HONNEFELDER, L. **Duns Scotus**, Capítulo 3.

⁴⁴ Cf. os cinco artigos da primeira questão in SANCTUS THOMAS AQUINATIS. **Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi**. Ed. R. P. Mandonnet. Paris: Sumptibus P. Lethielleux Editoris, 1929, I, Prologus, p. 5-19: (1) “utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria”, (2) “utrum tantum una doctrina debeat esse praeter physicas”, (3) “utrum sit practica vel speculativa”, (4) “utrum Deus sit subjectum istius scientiae” and (5) “utrum modus procedendi sit artificialis”. Cf. *id. ibid.*, I, Prologus, p. 19-24, a “divisio textus Prologi” e a sua exposição.

⁴⁵ Cf. o *Prooemium* e o breve *Commentarius in Prologum Magistri in SANCTUS BONAVENTURA. Opera theologica selecta: Liber I, Sententiarum*. Iussu et auctoritate R.mi P. L. M. Bello, Editio Minor. Ad Claras Aquas (Florentia): Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1934, p. 1-16.

ninguém a perseguiu com tanta radicalidade, extensão e detalhe quanto João Duns Scotus.⁴⁶ No seu Prólogo,⁴⁷ Scotus discutiu a pergunta pela **necessidade** de doutrinas teológicas reveladas, o que evidencia uma crise na autocompreensão da teologia, conquanto difícil seja entendê-la, em que o que poderia parecer óbvio estava por exigir justificação. Com efeito, o debate está na esteira de repercussões da Condenação de 219 artigos de cunho **averroístico** ou aristotélico-heterodoxo, pelo Bispo de Paris, em 7 de março de 1277.⁴⁸ Seja como

⁴⁶ Cf. DE BONI, L. A. 'Filosofía y teología en Duns Escoto. El *prologus* de la "Ordinatio" (p. I q. un.) y la condenación de 1277'. In: AERTSEN, J. A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 26 – Was ist Philosophie im Mittelalter?** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. p. 403.

⁴⁷ Na Primeira Parte do Prólogo da *Lectura*, Scotus apresenta um tratamento mais breve da mesma questão, e essa será levada em consideração nas páginas seguintes do texto principal. Scotus aborda o tema do conhecimento natural de Deus também na terceira questão do Prólogo da *Reportatio I-A*, a saber, "Utrum ex puris naturalibus possimus scire omnes veritates scibiles de Deo" (cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Reportatio examinata – Prologus**. Ed. A. B. Wolter and O. Bychkov. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 2004. p. 74-88. v. 1. Contudo, ele o aborda, ali, em uma base muito diferente, de forma que esse texto não é considerado para o presente estudo.

⁴⁸ Cf. BOULNOIS, O. **Duns Scot – La rigueur de la charité**. Paris: Editions du Cerf, 1998. p. 66. Sobre a dificuldade em determinar o caráter dessas condenações e o seu significado para a teologia e a filosofia na Idade Média, cf. FLASCH, K. **Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277**. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1989. p. 55-56. Cf. em particular o ensaio introdutório de EMERY JR., K.; SPEER, A. 'After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations'. In: AERTSEN, J. A.; EMERY JR., K.; SPEER, A. (Hrsg.). **Nach der Verurteilung von 1277 – Miscellanea Mediaevalia 27**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001, p. 3-19. Este volume contém estudos – alguns deles utilizados no presente ensaio – que enfocam diretamente as repercussões daquelas condenações no pensamento de Scotus. Sobre a Primeira Parte do Prólogo de Scotus como um todo, cf. PICH, R. H. **João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio**. Introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre; Bragança Paulista: Edipucrs; Editora Universitária São Francisco, 2003. Para outros estudos e outras interpretações da recepção, por Scotus, dos aspectos em torno dos 219 artigos condenados em 07 de março de 1277, cf., por exemplo, ARMELLADA, B. de. 'Il beato Giovanni Duns Scotto nella spiritualità francescana'. **Laurentianum**, Roma, v. 34, p. 30, 1993; BALIĆ, C. 'Duns Scot'. In: **Dictionnaire de Spiritualité**. Paris: Beauchesne et ses Fils, Tome III, 1957, p. 1813; Idem, 'Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277'. **Wissenschaft und Weisheit**, Zurich, v. 29, p. 215-217, 1966; DETTLOFF, W. 'Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus'. **Wissenschaft und Weisheit**, Zurich, v. 46, p. 81-91, 1983; Idem, 'Franziskanertheologie'. In: **Handbuch theologischer Grundbegriffe**. München: Kösel Verlag, Band I, 1962. p. 388-389; GILSON, E. 'Metaphysik und Theologie

for, provocado por aquele debate ou não, é inequívoco que o Prólogo, a abertura mesma da obra teológica de Scotus, traduz uma crítica a certo tipo de **averroísmo**,⁴⁹ seja ele diretamente remissivo ao Averróis (1126–1198) histórico ou a pensadores do Ocidente Medieval influenciados por ele, como Boécio de Dácia e Sigério de Brabante, em um cenário reconstruído por Scotus tal como **uma controvérsia entre filósofos e teólogos**.

Tenha-se em mente um sentido-padrão do rótulo **averroísmo** como movimento de ideias: na esteira da interpretação de Aristóteles **por** Averróis, pensadores da segunda metade do século XIII esboçaram uma visão crítica da religião e favorável à filosofia com respeito à meta do conhecimento de Deus e da realização da natureza humana, seja pelo conhecimento ou pela excelência das ações. Se a esse movimento multifacetado se juntam temas, simpáticos a uma dada evidência racional-filosófica, como o **monopsiquismo**, a **felicidade nesta vida**, a **eternidade do mundo**, a **autonomia da filosofia**, as **contradições entre filosofia e teologia**, a **superioridade das teses filosóficas face às crenças religiosas**, a **sugestão de diferentes níveis de discurso sobre o verdadeiro**, a saber, um superior e racional outro inferior e religioso (**teoria da**

nach Duns Skotus'. *Franziskanische Studien*, Münster, v. 22, p. 228, 1935; HONNEFELDER, L. 'Duns Scotus'. In: *Lexicon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, Band III, 1995. p. 403; VIER, R. 'São Francisco e o pensamento medieval'. In: GARCIA, A. (Org.). *Estudos de filosofia medieval – A obra de Raimundo Vier*. Petrópolis; São Paulo; Curitiba: Editora Vozes; Universidade São Francisco; Editora UFPR, 1997, p. 188-193.

⁴⁹ Cf. EBBESEN, S. 'Averroism'. In: CRAIG, E. (Ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge, 1998. p. 595-596. v. 1. Cf. também KUKSEWICZ, Z. 'The Latin Averroism of the Late Thirteenth Century'. In: NIEWÖHNER, F.; STURLESE, L. (Hrsg.). *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur Verlag, 1994. p. 102-109. Especialmente sobre a duas primeiras fases do averroísmo latino (1260–1277 e 1280/1290–1300, respectivamente), cf. KUKSEWICZ, Z. *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe. et XIVE siècles*. Wrocław: Ossolineum; Éditions de l'Académie Polonaise des Sciences, 1968. p. 19-116.

dupla verdade),⁵⁰ e, ao final, a negação do **sobrenatural**,⁵¹ Scotus encontra o centro do alvo.

Ora, devido à controvérsia entre filósofos e teólogos, o primeiro tema central do seu Prólogo⁵² expõe posições que ambos os grupos mantêm sobre (1) o estado em que a natureza humana se encontra e (2) a necessidade de uma doutrina revelada sobrenaturalmente. Sobre o primeiro ponto (1), os filósofos dizem que a natureza humana é perfeita; sobre o segundo ponto (2), dizem que **não há** perfeição sobrenatural e que, assim, uma perfeição sobrenatural é desnecessária. Essa aceção sugere, com efeito, a dignidade da natureza **como tal**, dado que ela é capaz de, **por si mesma**, atingir a sua própria realização.⁵³

⁵⁰ Cf. EBBESEN, S. 'Averroism'. In: CRAIG, E. (Ed.), *op. cit.*, p. 595-598; cf. também LEAMAN, O. 'Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad (1126-98)'. In: CRAIG, E. (Ed.) **The Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London; New York: Routledge, 1998, p. 638-639, p. 642-643. v. 4.; IDEM, **Averroes and his Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 163-178; BADAWI, A. **Averroès (Ibn Rushd)**. Paris: Vrin, 1998. Quanto à tese de que o "averroísmo" tem de ser dito "em muitos sentidos", de acordo com entendimentos tanto explícitos quanto implícitos acerca deste, que podem ser obtidos ao se inspecionar fontes desde o século XIII até o século XVII, cf. também, recentemente, CALMA, D. **Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits**. Turnhout: Brepols Publishers, 2011. p. 11-21 ("Occurrences et citations"). Além disso, sobre discussões da correção da noção e da categoria historiográfica "dupla verdade" com respeito a pensadores e obras medievais como tais, cf. BIANCHI, L. **Pour une histoire de la «double vérité**. Paris: Vrin, 2008, especialmente p. 7-22.

⁵¹ Cf. ALONSO, M. **Teología de Averroes (Estudios y documentos)**. Madrid; Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947. p. 102-105; URVOY, D. **Averroès – Les ambitions d'un intellectuel musulman**. Paris: Flammarion, 1998. p. 136-146. Mas, cf. também LEAMAN, O. 'Is Averroes an Averroist?'. In: NIEWÖHNER, F.; STURLESE, L. (Hrsg.). **Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance**. Zürich: Spur Verlag, 1994. p. 19-22.

⁵² Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. Opera omnia I. In: **Ordinatio**: prologus. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, prol., p. 1, q. un., n. 5a, p. 4: "In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologo vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem". A partir daqui, JOHANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, prol.

⁵³ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. Opera omnia XVI. In: **Lectura in librum primum sententiarum**: prologus et distinctiones a prima ad septimam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, prol., p. 1, q. un., n. 6, p. 3: "[...] quod philosophi negant omnem cognitionem supernaturalem, quia ponunt quod dignitas naturae est quod possit acquirere suam perfectionem; [...]". A partir daqui, JOHANNES DUNS SCOTUS, **Lectura...**, prol.

Por contraste, os teólogos mantêm primeiramente (1) que a natureza (humana) é deficiente e, em segundo lugar, (2) que **há necessidade** da graça divina e da perfeição sobrenatural; assim, os teólogos defendem que a perfeição ou completitude sobrenatural é **necessária**.

A discordância pode ser formulada na maneira da seguinte disjunção:

- (A') a proposição “Perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias reveladas sobrenaturalmente aos seres humanos são necessárias” é, de acordo com os teólogos, uma proposição verdadeira; ela é uma verdade teológica; e
- (A'') a proposição “Perfeição sobrenatural ou doutrinas necessárias reveladas sobrenaturalmente aos seres humanos são desnecessárias” é, de acordo com os filósofos, uma proposição verdadeira; ela é uma verdade filosófica.

Faz parte do contexto o dado de que a perfeição da qual se fala é, sobretudo, completitude intelectual, na atualização do conhecimento, pelo entendimento mesmo e sem ajuda externa, da **sua** capacidade de conhecer o que é necessário, ali onde para o filósofo ou metafísico **o necessário** só pode ser os objetos inteligíveis mais elevados,⁵⁴ incluindo Deus mesmo (um Deus filosófico!), a sua existência e os seus atributos, bem como as estruturas fundamentais da realidade iluminadas pela ciência do ser. Vale, aqui, o axioma aristotélico segundo o qual a capacidade da natureza para a atualização do seu fim ou da sua potência intrínseca não é faltante: *natura non deficit in necessariis*.⁵⁵

⁵⁴ Cf., por exemplo, SANCTUS THOMAS AQUINATIS. *Quaestiones disputatae*, cura et studio P. Fr. R. Spiazzi. Torino; Roma: Marietti Editori, 1964. v. 1 (*De veritate*), q. 14, a. 10, arg. 4, p. 137: “Praeterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; [...]”. Cf. id. *ibid.*, arg. 5, p. 137: “Praeterea, perfectius est quod per seipsum potest consequi finem quam quod non potest per seipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide”.

⁵⁵ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., n. 2, p. 3: “Praeterea, sensus non indiget aliqua conditione supernaturali pro statu isto; ergo nec intellectus. Antecedens patet. Probatio consequentiae: ‘Natura non deficit in necessariis’, III *De anima*; et si in imperfectis non deficit, multo magis nec in perfectis; ergo si non deficit in potentiis inferioribus quantum ad necessaria earum propter actus suos habendos et finem earum consequendum, multo magis nec deficit in necessariis potentiae superiori ad actuum suum et finem consequendum. Ergo etc.”. O ponto é importante,

Em favor dos teólogos, também João Duns Scotus, sem dúvida, defende certa (1') deficiência da natureza e a (2') necessidade de **doutrinas sobrenaturais**. Veja-se, primeiramente, o segundo ponto (2'). A necessidade do conhecimento sobrenatural,⁵⁶ para além do fato de não ser um dado natural, é, para teólogos como Scotus, **prática**.⁵⁷ Afinal, o conhecimento de verdades sobrenaturais é necessário em relação à obtenção do fim sobrenatural ou da beatitude eterna. Um exemplo disso seria “Somente se um ser humano tem, através da fé, o conhecimento da ordenação divina para o fim sobrenatural, pode ele atingir o seu fim”. Sendo essa uma ordenação dada contingentemente à criação por um único ente divino necessário, trata-se, ao final, só de uma necessidade relativa a uma ordem de realização querida por Deus, *simpliciter*.

É oportuno dizer algo sobre o primeiro ponto (1'); afinal, ao longo de todo o seu Prólogo, Scotus pressupõe uma ideia de **presente estado**. O seu juízo sobre a natureza da alma e as suas potências – sobretudo o entendimento – é pertinente à **condição** da natureza humana **agora**, isto é, a ela em seu *status* neste mundo.⁵⁸ Em outros contextos,⁵⁹ o *status*

porque o que era controverso para os pensadores medievais não era tanto a existência de uma **finalidade intrínseca** para a perfeição sobrenatural na natureza, mas se a existência de uma inclinação cuja realização está além dos poderes naturais implica em uma imperfeição. Cf. WOLTER, A. B. 'Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural'. In: ADAMS, M. M. (Ed.). **The Philosophical Theology of John Duns Scotus**. Ithaca: Cornell University Press, 1990. p. 125-126.

⁵⁶ Em *Ordinatio*, prol., p. 1, não há nenhum discurso sobre verdades sobrenaturais como necessárias; é o **conhecimento** delas que é necessário.

⁵⁷ Cf. MANN, W. E. 'Believing where we cannot prove: duns scotus on the necessity of supernatural belief'. In: STOEHR, K. (Ed.). **The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy – Philosophies of religion, art, and creativity**. Bowling Green: Philosophy Documentation Center; Bowling Green State University, 1999. v. 4. p. 61. Cf. também CROSS, R. **Duns Scotus**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 10-11; PICH, R. H. **João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio**. p. 143-148. Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., nn. 54-55, p. 32-33.

⁵⁸ Cf. GILSON, E. **Jean Duns Scot**: Introduction a ses positions fondamentales. Paris: Vrin, 1952. p. 70-71.

⁵⁹ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. Opera omnia III. In: **Ordinatio – Liber primus**: distinctio tertia. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 186-187, p. 113-114.

ou a condição humana foi interpretada como uma **permanência estável**, devido (a) à vontade divina ou talvez (b) à sua justiça punitiva,⁶⁰ não sem ligá-la a um princípio de sabedoria. O resultado disso é a condição intelectual de poder conhecer os aspectos formais ou inteligíveis do mundo em regra só com a mediação das assim chamadas **espécies sensíveis**. Nesse sentido, dada a sua condição fática, o intelecto, como potência intelectual superior, opera na base das mesmas coisas sobre as quais as potências inferiores, os sentidos corpóreos, operam primeiramente.⁶¹ A base de todo nosso conhecimento é empírica, e mesmo o que abstraímos em nível formal mais elevado não chegou à nossa inteligência sem que estivesse, por primeiro, na sensibilidade e nos particulares.⁶² Embora esse não seja um juízo sobre **as capacidades** de conhecimento, é um juízo, sim, sobre **as condições de aquisição** do conhecimento.⁶³

Esses dois últimos pontos se inserem, na estratégia de solução da controvérsia **filósofos versus teólogos**, como argumentos provindos de

⁶⁰ *Id. Ibid.*, n. 187, p. 113-114. Cf. também FÄH, H. L. 'Anmerkungen'. In: _____. 'Johannes Duns 'Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes – Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3 (Zweite Fortsetzung und Schluß)'. **Franziskanische Studien**, Münster, v. 50, p. 356-361, 1968, nota 618. As condições de conhecimento "agora" podem, com efeito, ser caracterizadas por um estado querido por Deus ex mera voluntate, em favor do ser humano, independentemente da queda; cf. VIGNAUX, P. 'Lire Duns Scot aujourd'hui'. In: BÉRUBÉ, C. (Ed.). **Regnum hominis et regnum Dei**. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978. v. 1. p. 36-37.

⁶¹ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187, p. 113. Cf. BARTH, T. 'Erbsünde und Gotteserkenntnis – Eine philosophisch-theologische Grenzbetrachtung im Anschluß an Johannes Duns Skotus'. **Philosophisches Jahrbuch**, München, v. 56-57, p. 82, 1946-1947.

⁶² Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 187, p. 113-114.

⁶³ Para um estudo das pressuposições teológicas na epistemologia de Scotus, particularmente sobre a natureza e a função do intelecto agente, limitado agora ao conhecimento abstrativo de objetos imateriais, cf. B. BAZÁN, C. 'Conceptions on the Agent Intellect and the Limits of Metaphysics'. In: AERTSEN, J. A.; EMERY JR., K.; SPEER, S. (Hrsg.). **Nach der Verurteilung von 1277 – Miscellanea Mediaevalia 27**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. p. 178-210. Bazán relaciona a orientação teológica da epistemologia de Scotus às condenações de 1277, começando com a negação de qualquer capacidade da alma de conhecer agora a sua própria natureza e o seu fim sobrenatural, dado que as operações naturalmente realizadas por ela não o revelam em absoluto (p. 180-188); cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., n. 15, p. 10-11. Cf. também HONNEFELDER, L. **Duns Scotus**. München: Beck, 2005. p. 27-33.

premissas puramente teológicas. Eles trazem um constrangimento ao debate, porque concluem teses da fé a partir de premissas da fé. Não sem razão, Scotus os chama de *persuasiones*, argumentos prováveis, sem caráter estrito.⁶⁴ Para um projeto que depende de uma revelação sobrenatural, porque oriunda de uma essência divina singular infinita e voluntária, não há como ser diferente. Nada resta ao teólogo senão afirmar a natureza do seu projeto e, com franqueza racional, explicitar tanto a sua semântica quanto o seu estatuto epistêmico. Há esferas em que isso pode implicar uma crítica filosófica aos filósofos devido à mistura que fazem ou do seu ou de ambos os projetos epistêmicos. Mas, se os teólogos não indicam em que nível de significação trabalham e, ademais, em que nível epistêmico justificam o seu nível de significação, eles são os causadores da confusão.⁶⁵

Como em um regresso da fé ou à fé, a própria clarificação semântica do significado dos termos das suas convicções e do estatuto epistêmico que leva o teólogo a assumi-las já são passos consequentes que estão dentro da crença de que a teologia começa no sobrenatural revelado, isto é, de que ela mesma já é, por princípio, convicção de fé e **inevidente**. Afinal, se o grupo de filósofos averroístas afirma que um deus filosófico é tudo o que há para se conhecer, e o modo como a natureza provê meios para conhecê-lo é tudo de que se necessita para o atingimento da completude humana (seja essa perfeição entendida em termos teóricos ou práticos), Scotus potencializa a estratégia de explicitar o estatuto de conhecimento “mais pobre” da teologia; afinal, ao mostrar **a forma conceitual** das verdades teológicas, ele consegue mostrar que o ser humano **não tem** conhecimento das verdades teológicas: os seus termos mentais ficam aquém disso.

⁶⁴ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. *Ordinatio*, prol., p. 1, q. un., nn. 57-65, p. 35-40. Cf. também PICH, R. H. ‘William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração’. *Dissertatio*, Pelotas, v. 10, n. 21, p. 7-59, 2005.

⁶⁵ Sobre isso, cf. PICH, R. H. ‘Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach’. *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Freiburg, v. 61, n. 2, p. 433-437, p. 454-464, 2004.

De forma relevante, filósofos e teólogos, se respeitam o seu tipo e modo de aquisição de verdades, a saber, a razão natural e a revelação sobrenatural, têm de perceber um conflito de intuições sobre as suas noções de definição de Deus e a representação formal do Deus cristão.⁶⁶ Se tudo o que houvesse para se conhecer de Deus estivesse sob o escopo da metafísica possível,⁶⁷ ou mesmo mais inclusivamente sob o escopo dos hábitos teóricos da matemática, da filosofia da natureza e da metafísica, que em conjunto exploram o **ente** por inteiro, poderia haver uma perfeição natural.⁶⁸ Porém, o teólogo precisa provar a sua ignorância e diferença: mesmo admitindo que as ciências teóricas tratam de todos os objetos conhecíveis de uma maneira **geral**, elas não atingem tudo o que é conhecível **sobre eles** (*de eis*), dado que elas não tratam **daquilo que lhes é próprio** (*quantum ad propria eorum*).⁶⁹

⁶⁶ Cf. PICH, R. H. 'William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração'. **Dissertatio**, Pelotas, v. 9, n. 19-20, p. 183-234, 2004. Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., nn. 40-48, p. 22-30.

⁶⁷ Cf. ARISTOTELES. **Metaphysik**. Erster Halbband. Bücher I(A) – VI (E), hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, A 2, 982a14-16; E 1, 1025b25-28. Aristóteles se refere à metafísica como **teologia** em E 1, 1026a18-23. Cf. PATZIG, G. 'Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics'. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Eds.). **Articles on Aristotle 3 – Metaphysics**. London: Duckworth, 1979, p. 33-49. Cf. também MIRALBELL, I. 'La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto'. In: SILEO, L. (Org.). **Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti**. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995. v. 1. p. 347-358.

⁶⁸ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., n. 8, p. 6: "Praeterea, VI *Metaphysicae* distinguitur habitus speculativus in mathematicam, physicam et metaphysicam; et ex probatione eiusdem, ibidem, non videtur possibile esse plures habitus esse speculativos, quia in istis consideratur de toto ente, et in se et quoad omnes partes". Cf. *id. ibid.*: "Sicut autem non posset esse aliqua speculativa alia ab istis, sic nec posset esse aliqua alia practica a practicis acquisitis activis et factivis. Ergo scientiae practicae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum practicum, et speculativae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum".

⁶⁹ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., n. 82, p. 50: "Ideo ad argumentum respondeo quod in illis scientiis speculativis etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis, quia non quantum ad propria eorum, sicut patuit prius in tertia ratione contra primam opinionem [...]". Cf. também JOHANNES DUNS SCOTUS. **Lectura...**, prol., p. 1, q. un., n. 40, p. 17: "[...], quia in metaphysica non tractatur nisi de communibus passionibus entis. Unde in scientiis naturalibus non tractatur de omnibus quantum

Penso que o ponto da última passagem pode ser referido, em específico, à essência divina, visto que ela teria de ser conhecida *ut haec essentia*; teria de ser, por assim dizer, o **conhecimento da definição de Deus** que tanto tornasse possível “inferir todos os [seus] outros aspectos”⁷⁰ próprios quanto oferresse, nessa **ratio completa**, o sentido de um tipo de ente que só um é, a saber, Deus,⁷¹ bem como as relações hipostáticas. Mas, se a teologia “profissional” pode oferecer uma descrição formal da natureza de Deus, das pessoas divinas e das suas propriedades (como, por exemplo, a onipotência, a onisciência, a onipresença, a geração, a encarnação, a processão, o amor etc.), justamente isso não é coberto por ciências teóricas naturais quaisquer. E essa afirmação, de **revisão semântica** e de **clarificação de estatuto epistêmico**, mesmo contendo um passo racional do teólogo em defesa de seu não conhecimento,⁷² é motivada ao fim por um tipo de regresso da fé à fé.

ad passiones proprias et communes”; *id. ibid.*, n. 43, p. 18: “Ideo dico, sicut dixi, quod licet scientiae naturales, quae numerantur in VI *Metaphysicae*, sint de omnibus subiectis speculabilibus, non tamen de eis secundum rationem quiditativam eorum, nec per consequens de passionibus illorum propriis secundum rationem propriam et quiditativam istorum, sicut patet de angelis in metaphysica”.

⁷⁰ Cf. CROSS, R. **Duns Scotus on God**. Aldershot: Ashgate, 2005. p. 249.

⁷¹ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, I, d. 3, p. 1, qq. 1-2 n. 56, p. 38; e JOHANNES DUNS SCOTUS. **Opera omnia XII**: Quaestiones quodlibetales (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon, 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, q. 14, nn. 10. 21, p. 369. 400.

⁷² Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prolog., p. 1, q. un., n. 42, p. 25: “– Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. [...]; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; [...]”. *Id. ibid.*, n. 44, p. 26: “Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista ‘Deus est trinus’, ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste”. *Ibid.*, n. 45, pp. 26-27: “Ad istud respondeo. [...] Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus invicem componere; sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quiditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quiditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus”. *Ibid.*, n. 48, pp. 29-30: “Haec tertia ratio potissime concludit de prima substantia immateriali, quia eius tamquam obiecti beatifici potissime est cognitio necessaria. Et tunc responsio ad obiectionem contra ipsam: supponit videlicet quod naturaliter nunc non concipimus Deum nisi in conceptu

No mesmo nível de persuasão estaria a afirmação de que, ainda que a natureza não possua em si o princípio ativo requerido para naturalmente levar a potência passiva natural à perfeição na intelecção da essência de Deus como tal, essa mesma natureza ou potencialidade não existe em vão. Um *desiderium naturale* passivo combinado com uma *attinentia supernaturalis* ativa não vitupera a natureza.⁷³ Sem dúvida, Scotus et al. trabalharão de semelhante modo com o princípio teológico de que Deus, como uma essência singular, é o fim próprio do ser humano, a ponto de dizer-se que a excelência da natureza revela uma inclinação natural a uma perfeição dignificante, a saber, a visão e a fruição de Deus,⁷⁴ tanto constituída quanto concedida voluntária e gratuitamente pelo objeto e agente sobrenatural.⁷⁵

sibi communi et sensibilibus, quod inferius in 1 quaestione distinctionis 3 exponetur. Si etiam negetur istud suppositum, adhuc oportet dicere conceptum qui potest fieri de Deo virtute creaturae esse imperfectum; qui autem fieret virtute ipsius essentiae in se, esset perfectus. Sicut igitur dictum est de conceptu generali et speciali, ita dicatur secundum aliam viam de perfecto conceptu et imperfecto”. Para importantes discussões sobre esses tópicos, cf. MANN, W. E. ‘Duns Scotus, Demonstration, and Doctrine’. **Faith and Philosophy**, Georgetown, v. 9, p. 436-462, 1992; MANN, W. E. ‘Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God’. In: WILLIAMS, T (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 238-262; PICH, R. H. ‘William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração’, *op. cit.*, p. 183-234.

⁷³ Cf. também JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., n. 32, p. 18-19: “[...]: concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, [...]”.

⁷⁴ Cf. MANZANO, G. ‘El humanismo implicado en la comprensión escotista de la visión beatífica’. In: BÉRUBÉ, C. (Ed.). **Regnum hominis et regnum Dei**. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978. v. 1. p. 86-88; TODISCO, O. Duns Scoto e il pluralismo epistemológico. In: SILEO, L. (Org.). **Via Scoti – Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti**. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, 1995. v. 1. p. 124-125; ARMELLADA, B. de. **La gracia, misterio de libertad – El “sobrenatural” en el beato Escoto y en la escuela franciscana**. Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 1997. p. 45.

⁷⁵ Cf. WOLTER, A. B. ‘Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural’. In: M. M. ADAMS (ed.), *op. cit.*, p. 147; Idem, ‘Introduction’. In: Allan B. WOLTER, A. B. (ED.). **Duns Scotus on the Will and Morality**. Selected and Translated with an Introduction by Allan B. Wolter, (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986), p. 43. Cf. também ARMELLADA, B. de. ‘El deseo de Dios en los escotistas del siglo XVI’, **Naturaleza y Gracia**, v. 40. n. 1, p. 239-263, 1993; IDEM, ‘Metafísica escotista del sobrenatural – Un estudio sobre J. Pérez López (m. 1724)’, **Laurentianum**, v.6, p.441-442, 1965; VILLAMONTE, A. ‘Naturaleza y gracia. El pecado original, el sobrenatural’, **Naturaleza y Gracia**, 44 (1997), p. 55-56; Idem, ‘El pecado original: perspectivas teológicas’, **Naturaleza y Gracia**, v. 30. n.1, p.244-245, 253, 1983.

Mais em específico, a convicção nesse *appetitus naturalis* ou *desiderium naturale* para a perfeição sobrenatural não deve preocupar o filósofo fiel ao seu hábito de conhecimento. Afinal, se o teólogo, como Scotus o faz, vê na razão natural ou, *lato sensu*, na natureza um bem, cujo desempenho é legítimo, ele só pode entender que a *supernaturalitas*, como propriedade de um agente infinito voluntário, como o conteúdo da sua essência ou o conteúdo transmitido por ele, **não é uma antinatureza**, mas um tipo de **complemento, uma adição** gratuita e boa.⁷⁶

Por fim, no Prólogo de seu *Opus Magnum*, Scotus sugere um respeito aos métodos da filosofia e da teologia. Se ele dá a entender, a partir dos conteúdos da revelação, que as verdades teológicas são adicionantes com respeito às filosóficas – são verdadeiras junto com as verdades da razão natural –, é evidente que ele sabe que esse parecer é uma persuasão: está no regresso da fé à fé. Mas, não sendo as verdades estritamente teológicas (leia-se: as verdades sobre a trindade divina, a essência divina singular, os modos da existência de Deus, ao menos alguns dos atributos divinos e pessoais e, além disso, verdades sobre a vontade de Deus para com a criação), verdades contra a natureza, mas adicionantes, o filósofo, fiel ao seu método de focar e dar assentimento somente ao que é evidente à razão, não está na condição de dizer que as verdades teológicas são falsidades. Se o fizer, **ele** incorre em erro epistêmico. Assim, pois, se o teólogo afirma “A fruição de Deus em Si Mesmo é o fim último do ser humano”,⁷⁷ tal que essa é uma verdade teológica, o filósofo, fiel ao seu método, não dirá, sob pena de equívoco epistêmico e desvio metodológico, que “A fruição de Deus em Si Mesmo não é o fim último do ser humano”, tal como uma verdade filosófica.

⁷⁶ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. *Ordinatio*, prolog., p. 1, q. un., nn. 74-75, p. 45-46; *id. ibid.*, n. 75, p. 45-46: “Et si obicitur quod istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II *De caelo et mundo*, respondeo: [...]”. Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. *Lectura...*, prolog., p. 1, q. un., n. 37, p. 16: “Et ego pono quod tantum potest acquirere ex naturalibus, cum ipso Philosopho; et cum hoc pono plus, quod sibi correspondet perfectio nobilior, quae causatur a superiore agente; et ideo dignifico naturam et non vilifico”.

⁷⁷ Isto é, **A fruição de Deus em Si Mesmo**, como teólogos profissionais a descreveriam.

Sobre esse conteúdo, uma vez clarificada a sua forma de significação e o estatuto epistêmico de sua enunciação, a atitude filosófica tem de ser a de **estrita neutralidade**.⁷⁸

A razão para a última colocação é que **nenhuma proposição filosófica legítima** – a título de exemplo, “A atividade teórica mais elevada é, **de um ponto de vista natural**, a felicidade do ser humano” – pode acarretar a **falsidade** de uma proposição teológica como tal, como, a título de exemplo, “A visão e a fruição de Deus constituem a felicidade da natureza humana, *em sentido absoluto*”.⁷⁹ *A fortiori*, nenhum argumento filosófico mostra a verdade de uma proposição teológica **estrita**, dado que as proposições teológicas estritas são, **por definição**, transmitidas por revelação sobrenatural e sobre um ente sobrenatural, necessário em essência, livremente causativo e infinito,⁸⁰ em que, exatamente assim, dá-se a forma racionalmente defensável do que **seria** conhecer Deus.

⁷⁸ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS. **Ordinatio**, prol., p. 1, q. un., n. 70, p. 43: “Contra istas tres rationes simul instatur quod seipsas destruunt, quia quod ostenditur esse necessario cognoscendum, hoc ostenditur esse verum, quia nihil scire nisi verum; ergo quidquid istae rationes ostendunt necessarium esse cognosci (puta quod fruitio Dei in se est finis hominis, quoad primam, – via deveniendi ad ipsam, est per merita quae Deus acceptat ut digna tali praemio, quoad secundam, – quod Deus est trinus et contingenter causat, et huiusmodi, quoad tertiam), totum illud ostenditur esse verum. Vel igitur istas rationes non sunt nisi ex fide, vel ex ipsis concluditur oppositum illius quod probant”. Cf. *id. ibid.*, n. 71, p. 43-44: “Respondeo: naturali ratione ostenditur necessarium esse scire alteram partem determinate huius contradictionis ‘fruitio est finis, fruitio non est finis’, hoc est, quod intellectus non est mere dubius vel neuter in hoc problemate ‘an fruitio sit finis’, quia talis dubitatio vel ignorantia impediret inquisitionem finis; non autem ostenditur naturali ratione quod haec pars sit necessario cognoscenda. Et hoc modo rationes praedictae ut sunt naturales concluduntur de altera parte contradictionis, hac vel illa; non determinate de hac nisi ex creditis tantum”.

⁷⁹ Sobre esses sentidos de discurso, respeitando-se e compatibilizando-se métodos, cf. BOULNOIS, O. ‘Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300’. In: AERTSEN, J. A. (Hrsg.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? – Miscellanea Mediaevalia 26**. Berlin ; New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 602-603; PICH, R. H. ‘Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach’, *op. cit.*, p. 454-464.

⁸⁰ O problema colocado pela teoria da dupla verdade foi objeto de diversas “soluções” por pensadores medievais; cf. EBBESEN, S. ‘Averroism’. In: CRAIG, E. (Ed.), *op. cit.*, p. 597. Tendo a pensar que, para Scotus, o teólogo filosófico defenderia que, nos casos relevantes, filósofos deixaram de compreender adequadamente alguma informação obtida pelos meios puramente naturais (geradores das proposições que eles alegam), em vez de manter que não havia como detectar qualquer erro na derivação de certa tese filosófica, de modo que a única saída do impasse entre

A ser continuado e concluído, incluindo a seção de Referências, no volume 14, n. 1, de *Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval*.

alegadas proposições verdadeiras (e contraditórias entre si) consistiria em rejeitar a tese filosófica segundo a autoridade pura da fé. Esse último parece ter sido o caminho proposto por Sigério de Brabante, por exemplo. Nesse sentido, mantenho que nenhuma proposição teológica **legítima** – por exemplo, “a visão e a fruição de Deus é a felicidade humana **absolutamente**” – pode acarretar a falsidade de uma verdade filosófica **legítima**, tal como “a atividade teórica mais elevada é a felicidade do ser humano **em termos naturais**”. Contudo, baseado em um argumento de compatibilidade, ela pode acarretar ou confirmar uma verdade filosófica. Não posso explorar, aqui, esse ponto sobre a racionalidade da fé cristã – isto é, que ela aceita tudo o que é racionalmente evidente e adiciona a isso o que é revelado sobrenaturalmente, de modo que não pode haver qualquer contradição entre filosofia legítima (razão) e teologia (fé). De todo modo, penso que isso é coerente com o pensamento de Scotus, na Primeira Parte do Prólogo à *Ordinatio*, e com o todo das suas obras. Isso poderia ser desenvolvido e debatido a partir do Prólogo, de forma instigante, com respeito à relação contingente de Deus com todas as criaturas e com respeito à causação livre, por Deus, de todas as coisas diferentes de Si. Sobre o conceito scotista de sobrenatural e o conceito scotista de infinitude ontológica, cf., por exemplo, PICH, R. H. ‘João Duns Scotus sobre o conceito de sobrenatural e a necessidade do conhecimento revelado’. In: PICH, R. H.; DREHER, L. H. (Orgs.). **O natural e o sobrenatural**. Porto Alegre: Editora Letra & Vida, 2011. p. 27-84; PICH, R. H. ‘Infinite Creator’. **Quaestio – Annuario di storia della metafisica**, Bari, v. 15, p. 102-135, 2015.

