

Sobre a necessidade e os limites da metafísica em Duns Scotus

Rodrigo Guerizoli

rguerizoli@ufjf.br

Universidade Federal do Rio de Janeiro – CNPq, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

resumo Partindo de um sentido prescritivo de necessidade, própria do que é condição de possibilidade para a realização de um certo objetivo, analiso inicialmente o procedimento scotista de neutralização de duas abordagens tradicionais sobre a necessidade da metafísica. Há, por um lado, a neutralização da pretensão dos *philosophi* de demonstrar a suficiência da metafísica para a consecução de nosso fim último; e, por outro, a neutralização da tentativa dos *theologi* de provar a insuficiência da metafísica para a realização daquele mesmo fim. O procedimento de Scotus de justificação da necessidade da metafísica será em seguida reconstruído, um procedimento que incorpora frente à tradição traços de uma profunda redefinição dos objetivos e procedimentos daquela ciência.

palavras-chave Duns Scotus; metafísica; teologia

Se dizes “não quero falar de palavras, mas apenas de coisas”, digo que ainda que queiras falar apenas de coisas isso não é possível senão mediante palavras, conceitos ou outros signos. Guilherme de Ockham, Ordinatio 1.2.1 (OCKHAM, 1970, p. 47).

1. O sentido de necessidade relevante num contexto de notas sobre o perfil da metafísica segundo João Duns Scotus (1265/6–1308) remete a uma acepção secundária e talvez mesmo parasitária daquele termo em relação a seu significado principal. Trata-se de tomar a idéia de necessidade não em seu sentido absoluto, próprio ao que não pode ser de outro modo, mas em seu sentido hipotético, próprio ao que é condição de

Recebido em 24 de novembro de 2009. Aceito em 22 de fevereiro de 2010.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 1, p.95–111, abril, 2010

possibilidade, meio incontornável para que se obtenha algo de outro.¹ O sentido de necessidade relevante para as presentes notas é, assim, tão profundo quanto o expresso por alguém que ao se preparar para sair de casa num dia chuvoso se diz que, como não pretende se molhar, é necessário que não se esqueça de levar o guarda-chuva.

Justificar que se assuma a necessidade da metafísica desde esse prisma prescritivo exige, porém, que se demonstre a indispensabilidade da atualização de uma disposição específica da faculdade intelectual humana para a aquisição de um fim distinto daquela disposição mesma. Mas em que consistiria esse fim? O campo conceitual até aqui esboçado parece bastante neutro. Ainda não há nada que faculte uma descrição positiva daquilo para cuja aquisição a metafísica seria um meio necessário. Todavia, com o auxílio de um nome indeterminado uma primeira linha já pode ser traçada no campo de predicação associado a esse fim. De sua distinção frente ao meio que o possibilita decorre que lhe cabe o nome indeterminado “não-metafísica”. Noutras palavras, inserir a metafísica no âmbito de uma necessidade prescritiva implica, no mínimo, em não enxergá-la como um fim último.

Evidentemente, esse isolamento da metafísica face ao reino dos fins últimos não é um procedimento representativo da tradição filosófica como um todo. Além do mais, não está descartado que seu surgimento se associe à eficiência de um patrocinador talvez não de todo isento de segundas intenções: a religião cristã. Quem sabe é por isso – é-se levado a supor – que ele marca tão distintamente a obra de gerações de autores medievais. Todavia, seja como for, contra esse *ad hominem* deve-se lembrar que não bastam as intenções do patrocinador parecerem suspeitas para que torne legítimo inferir que o patrocinado é uma fraude.² Tampouco é forçoso que a frugalidade frente à filosofia tenha de se nutrir da esperança do banquete prometido pela religião. Tal reticência face a uma postura para a qual a metafísica confundir-se-ia com o próprio fim último da existência poderia surgir – mesmo para um medieval – ao cabo de uma reflexão filosófica sobre a capacidade de se conquistar um ponto arquimédico a partir do qual se pudesse monopolizar uma resposta à questão socrática sobre como se deve viver (cf. WILLIAMS, 2006). No que segue eu gostaria de reconstruir, justamente através de momentos da obra de um autor medieval, Duns Scotus, um caso concreto de uma tal reflexão.

2. Ao levarmos em conta que, historicamente, o característico da metafísica parece ser sua localização numa espécie de ápice epistêmico humano, torna-se natural presumirmos que apenas um elemento não-epistêmico pode atuar como fim para o qual a metafísica se orienta. De acordo com esse quadro, no horizonte da necessidade prescritiva da metafísica haveria algo acerca do qual sabemos não se tratar de uma disposição cognitiva. Poderíamos pensar, nesse sentido, como modos paradigmáticos de se compreender em tais termos a necessidade da metafísica, no hedonismo ou na caracterização oferecida por Orígenes da caridade (*caritas*) como a maior das perfeições (cf. FARGES e VILLER, 1953, c. 543), ou talvez, num viés mais próximo, em certos elementos do debate contemporâneo sobre o não-cognitivismo e o utilitarismo.

Assim, quando se compreende a necessidade da metafísica como uma necessidade prescritiva e, ao mesmo tempo, se enxerga a metafísica como o auge da atualização de uma disposição epistêmica, parece não restar opção senão concluir que o fim ao qual a metafísica se orienta é um fim não-cognitivo.

Não é difícil constatar que Scotus aceita a premissa inicial desse argumento em favor do fim não-cognitivo, a que dizia ser de ordem prescritiva a necessidade da metafísica, e rejeita sua conclusão, ou seja, nega que a metafísica remeta a um fim não-cognitivo. Com efeito, não é surpreendente que ele enxergue a metafísica como uma disposição que não é um fim em si mesma. Trata-se afinal de um teólogo, leitor de Aristóteles, que, como seus pares, busca não confundir o reconhecimento do valor da metafísica com sua equivalência ao fim último. Em contrapartida, é razoável sustentar que Scotus, mesmo levando particularmente em consideração o elemento volitivo associado ao fim último, o compreende como essencialmente cognitivo. O fim último reside, segundo ele, na visão beatífica, no ato cognitivo que tem por razão formal a essência divina em sua unidade.³

Se o que temos é uma posição que, aceitando a premissa inicial de um argumento, rejeita sua conclusão, é de se presumir que o que a distancia daquele argumento deva ser ou a rejeição de sua segunda premissa, a que vê a metafísica como o ápice da atualização da disposição epistêmica humana, ou a recusa da inferência que se quer fazer decorrer das premissas. O problema torna-se, assim, mais claro: trata-se, inicialmente, de determi-

nar se a segunda premissa do argumento um favor do fim não-cognitivo é válida; caso se conclua por sua validade, restaria examinar se a conclusão do argumento está de fato implicada na aceitação de suas premissas.

3. Não surpreende que a discussão aqui comece com Aristóteles, ou melhor, com sua recepção na obra de Scotus. Um ponto de partida promissor encontra-se no prólogo do comentário à *Metafísica*, em que se explica como “a dignidade e a nobreza daquela ciência [sc. da metafísica]” (DUNS SCOTUS, 1997, p. 3) decorrem da frase de abertura daquele tratado: “todos os homens desejam por natureza saber”. Resumindo os passos de Scotus, chegamos à seguinte interpretação do texto aristotélico: (i) se “todos os homens desejam por natureza saber”, então eles desejam maximamente a máxima ciência; (ii) a máxima ciência é ciência do que é maximamente conhecível; (iii) maximamente conhecível é tanto (iii.i) o que por primeiro se conhece quanto (iii.ii) o que é certissimamente conhecível; (iv) a metafísica trata tanto do que por primeiro se conhece quanto do que é certissimamente conhecível; logo, (v) a metafísica é a máxima ciência, isto é, a mais digna e nobre (DUNS SCOTUS, 1997, pp. 7-9).

Considerando o fim último como essencialmente cognitivo e, nesse sentido, como condicionado pela satisfação do desejo de saber, parece razoável afirmar que o raciocínio aristotélico demonstra a necessidade da metafísica. Contudo, no que concerne à interpretação de Scotus, deve ser também sublinhado que o raciocínio não diz respeito à *suficiência* da metafísica. Decerto, através dele não se nega a *possibilidade* de a metafísica ser suficiente para a plena satisfação do desejo de saber. Efetivamente, Scotus considera possível ler-se Aristóteles sob esse prisma, sustentando-se que o próprio Estagirita teria defendido uma tal suficiência. Para isso, porém, observa ele, não basta o raciocínio de abertura da *Metafísica*, mas é preciso levar-se em conta outras reflexões, sobretudo as disponíveis no último livro da *Ética Nicomaquéia*.⁴

O próprio Scotus, porém, defende a tese de que a suficiência da metafísica não se impõe. O curioso, contudo, é que sua perspectiva também se constrói sobre uma leitura de Aristóteles: uma leitura que, deixando em segundo plano o último livro da *Ética*, privilegia a associação do raciocínio do início da *Metafísica* ao tema da divisão das ciências teóricas presente na mesma obra.

4. No início do livro sexto da *Metafísica*, Aristóteles busca sedimentar a divisão das ciências teóricas em física, matemática e – na terminologia medieval – metafísica.⁵ Essa divisão se sustenta em certas diferenças, reais ou conceituais, pelas quais os itens que podem ser conhecidos, os especuláveis, são agrupados em três classes: a dos itens físicos, a dos matemáticos e a dos metafísicos. Paralelamente, nosso acesso ao que pode ser conhecido dá-se através de atos intelectuais distintos, que se dirigem a itens de classes distintas e que orientam, por fim, a construção de ciências distintas. Ora, se aqui estão em jogo três classes de itens, cujos membros só se tornam conhecidos por ciências numericamente unas – os físicos pela física, os matemáticos pela matemática e os metafísicos pela metafísica –, então, conclui Scotus, não cabe atribuir a nenhuma ciência teórica, nem mesmo à mais nobre dentre elas, a metafísica, a capacidade de, por si só, satisfazer o desejo humano de saber.

Mas há ainda um passo que pode ser tentado na direção oposta, apelando-se a um princípio comum do sistema aristotélico, a saber, ao adágio “a natureza nada realiza em vão”.⁶ Com efeito, ao percebermos que a divisão aristotélica das ciências teóricas se quer exaustiva, ou seja, pretende classificar o que quer que possa ser objeto de conhecimento, podemos imaginar um viés maximalista, para o qual, uma vez que cada ciência teórica é necessária mas nenhuma suficiente, o necessário e suficiente para a satisfação do desejo de saber seria o conjunto de todas elas.⁷ Para Scotus, essa leitura é o que caracteriza os “filósofos” (*philosophi*), rótulo que na segunda metade do século XIII era comumente aplicado a pensadores pré-cristãos ou não-cristãos, mas que tem, em Scotus, seu uso flexibilizado no sentido de referir-se aos “artistas”, ou seja, aos partidários daquele controverso “aristotelismo ético” (DE LIBERA, 1994, p. 122), condenado em 1277, que defendia teses tais como: “não há estado mais sublime do que o dedicar-se à filosofia” (prop. 40, PICHÉ, 1999, p. 92), “os sábios do mundo são apenas os filósofos” (prop. 154, PICHÉ, 1999, p. 126), “todo o bem possível ao homem consiste nas virtudes intelectuais” (prop. 144, PICHÉ, 1999, p. 122) e “todas as ciências são desprovidas de necessidade, exceção feita às disciplinas filosóficas (...)” (prop. 24, PICHÉ, 1999, p. 86).⁸

Ao exame dessa posição Scotus dedica toda uma questão, registrada no prólogo de sua *Ordinatio* (DUNS SCOTUS, 1950; 2003), que pergunta “se é necessário ao homem, no presente estado, que alguma doutrina

especial lhe seja inspirada de modo sobrenatural, a qual, a saber, não fosse possível atingir pela luz natural do intelecto” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 1). Já no início da discussão é apresentada a tese dos “filósofos”, que “defendem a perfeição da natureza e negam a perfeição sobrenatural”, ou seja, respondem negativamente à questão colocada (DUNS SCOTUS, 1950, p. 4).

No tratamento do problema, Scotus não tem a pretensão de estabelecer que a conclusão dos “filósofos” seja simplesmente falsa. O que ele busca indicar é, antes, que a inferência que fundamenta a tese da superfluidade de qualquer doutrina “inspirada de modo sobrenatural” não está formalmente implicada nas premissas explicitamente adiantadas pelos “filósofos”. Com efeito, ele argumenta, para que aquela conclusão se imponha é necessário o recurso a certas premissas implícitas no raciocínio dos “filósofos”, premissas que, porém, sempre se poderia indicar, consistiriam em juízos cujo valor de verdade é filosoficamente indeterminável. Não se trata, pois, de provar que, de modo absoluto, a conclusão do “aristotelismo ético” não se sustenta – isso, admite Scotus, é simplesmente impossível.⁹ Trata-se, antes, de indicar que tal conclusão nunca se vê suficientemente garantida por um conjunto de premissas cuja verdade esteja fundamentada exclusivamente no uso natural da razão.

Um dos argumentos específicos de Scotus contra a pretensão dos “filósofos” de demonstrar a verdade de sua conclusão remete justamente à relação entre as ciências especulativas e a satisfação de nosso desejo de saber. Com efeito, os “filósofos” afirmam poder demonstrar que “as ciências teóricas bastam para aperfeiçoar o intelecto teórico” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 6), o que, por seu turno, acarretaria na superfluidade de qualquer doutrina “inspirada de modo sobrenatural”. E para que se conclua pela suficiência daquelas ciências para o aperfeiçoamento do intelecto bastaria, segundo eles, perceber que o trio delineado por Aristóteles – física, matemática e metafísica – é exaustivo, o que efetivamente se teria de admitir ao se mapear os itens que podem ser considerados nestas ciências e se perceber que nelas “se considera sobre todo ente, tanto em si quanto em relação a todas as [suas] partes” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 6).

Scotus não nega que o raciocínio seja em parte correto. Ele concede que não há nada que escape à consideração de alguma daquelas ciências,

nem mesmo Deus, um dos itens considerados pela metafísica, ainda que não constitua o seu objeto (cf. ZIMMERMANN, 1998, pp. 294-329). No entanto, acrescenta ele, isso por si só não impossibilita que se defenda que, não obstante sua insuperável extensão, o conhecimento advindo das ciências especulativas seja insuficiente para o aperfeiçoamento do intelecto teórico. Com efeito, a conclusão dos “filósofos” depende da mediação de uma tese implícita em seu raciocínio, a de que não apenas segundo a extensão mas também segundo a compreensão o conhecimento proporcionado pelas ciências teóricas satisfaz o nosso desejo de saber. De fato, aponta Scotus, não basta indicar que não há nada que escape à consideração de alguma daquelas ciências para que automaticamente se torne justificado concluir que o modo como cada item é em tais ciências considerado é tal que satisfaz nosso desejo de conhecê-lo. Para que se tenha chegado a essa conclusão foi necessário associar a tese da máxima extensão do conhecimento proporcionado pelas ciências teóricas a uma idéia suplementar, a da proporção entre a compreensão advinda daquele conhecimento e o tipo específico de saber que satisfaz nosso desejo. Que tal proporção possa ser filosoficamente demonstrada é, porém, algo que Scotus considera infactível.

Se, com efeito, de acordo com uma hipótese que para Scotus é legítima, aquele aperfeiçoamento exigisse o ganho de um conhecimento em particular (próprio) dos itens tratados nas ciências teóricas, então ele só estaria implicado na capacidade destas ciências de “tudo considerar” caso esta não se limitasse a um conhecimento universal (comum) daqueles itens. Noutros termos, é possível concebermos uma situação perfeitamente razoável em que, para se impor, os “filósofos” teriam de demonstrar estar em condições de transformar, mediada ou imediatamente, o modo de consideração universal das ciências teóricas em um conhecimento em particular. Isso, contudo, aponta Scotus, já Aristóteles admitia não ser o caso:

(...) diz o Filósofo, no Livro I da *Metafísica*¹⁰, que é necessário que o sábio conheça todas as coisas de algum modo, e não em particular; e acrescenta: “O que tem compreensão do universal, compreende, de algum modo, todos os sujeitos” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 23).¹¹

É possível, pois, defender contra os “filósofos” que:

(...) naquelas ciências teóricas, ainda que seja tratado de tudo o que é teorizável, [isso,] contudo, não [é aí tratado] quanto a tudo o que destes itens é conhecível, porque não [é tratado] quanto ao que lhes é próprio (DUNS SCOTUS, 1950, p. 50).

A pretensão de Scotus é de com isso ter demonstrado o equívoco de se pretender garantir que o conhecimento adquirido pelas ciências teóricas é suficiente para a satisfação de nosso desejo de saber. Nada impede, aponta ele, que tal conhecimento não seja o bastante, pois nada impede que aquela satisfação dependa da aquisição de uma espécie de saber inatingível pelas ciências teóricas, de uma intelecção da singularidade. Eis o ápice da neutralização das pretensões dos “filósofos”, pelo que é rejeitada a possibilidade de se demonstrar a suficiência das ciências teóricas para a satisfação do desejo de saber. Mas tal lance tem também uma contraparte positiva: ao ter mostrado que o desejo de saber pode permanecer insatisfeito mesmo caso obtenhamos o conhecimento de tudo o que podemos naturalmente conhecer, Scotus evidenciou que não haveria contradição em desejarmos naturalmente um saber que pudesse ser apenas sobrenaturalmente satisfeito (cf. WOLTER, 1990).

5. Neutralizada a pretensão dos “filósofos”, Scotus envereda pela análise da possibilidade de se demonstrar como sendo o caso aquilo que do passo anterior resultara como possível, ou seja, que nosso desejo natural de saber é apenas sobrenaturalmente satisfeito. Trata-se, pois, de avaliar a posição dos “teólogos” (*theologi*), isto é, de autores que, na caracterização de Scotus, “reconhecem a deficiência da natureza, a necessidade da graça e a perfeição sobrenatural”, e que defendem, em consequência, a idéia de que se pode demonstrar a necessidade, para a efetivação do fim último, de um conhecimento especial, distinto em compreensão do que é transmitido pelas ciências teóricas, e que venha a aplacar sem falhas nosso desejo de saber.¹²

O que resulta das análises de Scotus é, porém, a conclusão de que não é possível levar a cabo uma tal demonstração. O máximo que está ao alcance dos “teólogos”, diz ele, é adiantar alguns raciocínios “prováveis”, sob a forma de “persuasões teológicas”, que, ao fazerem apelo a noções comuns como as de ação por causa de um fim, ação a partir do desejo do

fim, relação entre ações e méritos etc., tornam mais robusta a sua posição. Contudo, mesmo nesses casos, tais argumentos sempre se pautam em alguma premissa “crida ou provada a partir do que é crido” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 9), indo, por conseguinte, “do crido para o crido” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 9), de modo que seus efeitos dependem de que se tome por verdadeiro o que se busca provar. Tratar-se-ia, numa palavra, de argumentos cuja eficiência estaria numa relação direta com sua superfluidade.

Assim, a conclusão de Scotus não significa senão uma nova neutralização, agora voltada às pretensões dos “teólogos”. Nem estes nem os “filósofos” são capazes de, em sentido rigoroso, demonstrar a necessidade de suas conclusões. Além disso, e particularmente interessante, o fato é que nenhum dos grupos é capaz de demonstrar a falsidade da tese de seus oponentes: nem os raciocínios filosóficos concluem contra os teólogos, nem as persuasões teológicas contra os filósofos. Nesse quadro, filosofia e teologia ganham em autonomia, na mesma proporção, contudo, em que perdem em poder de fogo (cf. PICHÉ, 2003, p. 142).

6. À luz da dupla neutralização operada por Scotus, o quadro que se delineia em torno à necessidade da metafísica é por ora o seguinte: se os “filósofos” estão certos, a metafísica, ainda que talvez não seja suficiente, é seguramente necessária à consecução do fim último; se, no entanto, a razão está com os “teólogos”, então nada garante a necessidade da metafísica, pois nada impede que venhamos a receber, mesmo na ignorância de qualquer saber metafísico, aquele conhecimento que satisfaz nosso desejo de saber. Uma vez, porém, que nenhuma das posições se impõe, a própria questão parece desembocar em um impasse.

É justamente esse momento aporético que estimula Scotus a dar como que um passo atrás em termos de perspectiva teórica e a explorar um sentido de metafísica que, não obstante remeta ao legado aristotélico, teria passado despercebido tanto pelos “filósofos” quanto pelos “teólogos”. Com efeito, tanto a apologia filosófica da metafísica quanto o ceticismo teológico a seu respeito a compreendem, primordialmente, como uma ciência particular, como a mais digna dentre as disciplinas teóricas devido à nobreza mesma de seu objeto. O problema, Scotus bem o aponta, é que, aceitando sem mais tal caracterização, terminamos

por nada concluir acerca da necessidade de um tal saber. Uma defesa da necessidade da metafísica parece, assim, não poder evitar uma revisão desse ponto.

7. No prolongamento da neutralização dos “filósofos” frente aos “teólogos” e vice-versa, Scotus estuda então as possibilidades de um viés teórico mais amplo, de uma reflexão que fosse logicamente anterior e necessária tanto à construção das ciências teóricas quanto à edificação de um sistema de verdades teológicas. Um acesso ao que ele teria aqui em mente pode ser construído em se fazendo apelo a uma passagem do *De trinitate* (11.8.14) de Agostinho, em que se põe em cena a situação que estará, *mutatis mutandis*, em jogo no contexto de reflexão de Scotus:

Com efeito, eu não seria capaz de compreender aquele que narra se, das coisas que ele conta, supondo que as ouvisse pela primeira vez concatenadas em uma tal forma, eu não tivesse, quando tomadas uma a uma, uma recordação genérica. Aquele que, por exemplo, me fala de um monte destituído de folhagens e coberto por oliveiras está falando com alguém que possui na memória montes, folhagens e oliveiras. Se os tivesse esquecido, porém, não saberia de modo algum o que ele diz e não poderia compreender a sua narração (AGOSTINHO, 1886, c. 995).¹³

O que transparece nessa passagem é a mecânica básica do que se costuma chamar de o atomismo próprio à tradição semântica clássica, que, através de um princípio de composicionalidade, compreende o sentido de nossas frases como função do sentido de suas partes, isto é, de seus termos, sobretudo daqueles portadores de uma significação definida e determinada, os assim chamados categoremas. Desde essa perspectiva, a concretização da comunicação não requer apenas que sejam transmitidos e apreendidos esquemas de concatenação de palavras. Além disso, é necessário que a apreensão seja como que preenchida pela captação do importe semântico dos elementos que, pelo transmissor, foram organizados segundo aqueles esquemas.

Assim, retornando à passagem de Agostinho, não basta a um ouvinte da narração sobre o monte das oliveiras apreender, em um nível apenas sintático, que aí está em jogo um *a* ao qual não é predicado um certo *b* mas sim um dado *c*. Tampouco lhe é suficiente perceber, adicionalmente,

que *a* é a palavra “monte”, *b* a palavra “folhagens” e *c* “oliveiras”. Ainda é necessário, para que compreenda o discurso que lhe é dirigido, que ele possua conteúdos mentais que considere servir de resposta a questões do tipo: “o que é um monte?”, “o que são folhagens?”, “o que são oliveiras?”. O que Agostinho indica, pois, é que uma condição da comunicação consiste na existência de algum horizonte conceitual comum que abarca tanto o transmissor quanto o receptor da mensagem.

Mas não é o caso que entre o “filósofo” e o “teólogo” caracterizados por Scotus pode se dar, apesar de tudo, uma verdadeira troca de mensagens? Com efeito, parece surgir amiúde entre eles a tendência – decerto particularmente visível à época de Scotus – de encetar um jogo de neutralizações de parte a parte. O “filósofo”, por exemplo, diria ao “teólogo”: “você não pode provar que eu estou errado”, ao que este retrucaria: “efetivamente, mas você tampouco pode provar que eu estou errado”. E a conversa continuaria, com o “teólogo” expondo, digamos, a plausibilidade e as vantagens de sua posição, e com o “filósofo” rebatendo que compreende o que está sendo dito, mas que, contudo, não se vê compelido a aceitar aquela perspectiva e suas conclusões, e assim por diante. Ou seja, cada um deles entende o que o outro diz, compreende o importe semântico dos termos e dos esquemas sintáticos que o outro utiliza, mas nenhum deles aceita como verdadeiro tudo o que é transmitido pelo outro.

Observando essa cena, não seria possível imaginar uma reflexão sobre os termos ali em jogo, ou seja, sobre os constituintes elementares comuns àqueles discursos? Scotus considera que sim, podemos realizar uma tal reflexão. E, na medida em que, como vimos de sua leitura de Aristóteles, ele considera o saber sobre o que é mais comum um saber metafísico, um tal exercício poderia, segundo ele, de pleno direito receber o título de metafísica.

Da parte do “filósofo”, o ponto não provoca maiores resistências. Afinal, já Aristóteles nos fornece elementos que escoram uma tal compreensão de metafísica. A única suspeita que se tenderia nesse contexto a formular seria a de que o passo poderia acabar tornando por demais indefinida a fronteira que separa a metafísica da lógica. Tal perigo, porém, segundo Scotus, inexiste, pois essa configuração semântica da metafísica se mantém diretamente associada ao domínio do concreto. Com efeito, trata-se de refletir sobre os esquemas de significação que

conectam nossos termos às coisas do mundo. A lógica, ao contrário, ao tratar de intenções – gênero, espécie, definição etc. – permanece, para ele, um procedimento distinto, uma reflexão sobre relações vigentes exclusivamente entes conceitos.¹⁴

Da parte do “teólogo”, por sua vez – e esse é um ponto central da posição de Scotus –, tampouco surgem dificuldades com a reflexão que se ora propõe. Afinal, de acordo com Scotus, o que distingue o discurso teológico não é uma utilização de termos ausentes do discurso filosófico ou dotados de uma significação especial, mas sua disposição em assumir como verdadeiras certas proposições, como “Deus é trino”, “nosso fim está na fruição de Deus” etc., que não podem ser naturalmente nem demonstradas nem refutadas. Nesse sentido, como expressão dos desdobramentos sistemáticos de uma classe de atitudes proposicionais, o discurso teológico depende, na formação de suas proposições, de elementos constituídos no interior daquilo que nosso intelecto é naturalmente capaz de compreender, ou seja, ele se vincula a termos cuja significação precede qualquer assentimento que se possa dar a uma proposição. Noutros termos, o fundamento do discurso que, como um todo, versa sobre fatos sobrenaturais é construído, como condição de sua inteligibilidade e num patamar anterior à questão de sua verdade, de elementos que nos são naturalmente significativos (cf. DUNS SCOTUS, 1950, pp. 37-38; 1968, pp. 498-500). Assim, se o “teólogo” pretende ter alguma clareza sobre os termos de seu discurso, não lhe convém opor-se à análise semântica perseguida pela metafísica.¹⁵

8. Da reflexão sobre uma das grande controvérsias de seu tempo, Duns Scotus desdobra a possibilidade de uma reflexão prévia ao desenvolvimento positivo das ciências teóricas e da teologia, uma reflexão centrada no exame da significação dos elementos de base do pensamento e da linguagem sobre o mundo. É sob essa forma que ele oferece uma resposta à pergunta sobre como a metafísica é possível. O que se vê aqui em curso é uma mudança de acento no perfil da metafísica, que passa a privilegiar tanto a reflexão sobre as condições de possibilidade das ciências teóricas e da teologia, quanto a análise do mecanismo geral da significação. E a essa configuração semântica da metafísica pode-se inclusive atribuir uma necessidade prescritiva, decerto não enquanto uma ante-sala

privilegiada da realização do fim último, mas, de modo menos apologetico e mais ciente de seus limites, como um meio indispensável à elucidação dos componentes de base de nossos esquemas de conceituação do que quer que pretendamos compreender. Nesse sentido, talvez não seja de todo incorreto entrever na motivação da metafísica de Duns Scotus um análogo, ao menos em parte, do que contemporaneamente se chamou de “semântica formal universal” ou de “metafísica descritiva”.

¹ A fixação sistemática desses sentidos e suas relações remete a Aristóteles, *Met.*V.5 e *Física* II.9. Cf. tb. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 1.82.1.

² Cf. KENNY 2008, pp. 115-116: “Não constitui de fato uma objeção séria contra um filósofo dizer que ele está buscando dar boas razões para aquilo em que já crê. (...) Julgamos um filósofo com base em se seu raciocínio é legítimo ou ilegítimo, e não com base naquilo de onde ele tirou o primeiro estímulo para suas premissas, nem no modo como ele inicialmente chegou a crer em suas conclusões.”

³ Cf. *Ordinatio* 1.1.1.2 (DUNS SCOTUS, 1950a, pp. 42-43). A compatibilidade entre essa posição e o assim chamado voluntarismo de Scotus é demonstrada por R. Cross (CROSS, 1999, pp. 149-151) e aludida por A. B. Wolter (WOLTER, 1990, p. 127) e W. E. Mann (MANN, 2002, p. 260). Para uma posição diversa cf. BOULNOIS, 2004, pp. 241-244.

⁴ Cf. EN X.7-8. Evidentemente, essa leitura se compromete com a tese da *eudaimonia* como um bem dominante, como uma atividade em particular.

⁵ *Met.*VI.1 (1025b3-1026a32). Para uma análise da interpretação de Scotus a essa passagem cf. DEMANGE, 2007, pp. 341-352.

⁶ *De anima* III.12 (433a31-32). Para outras ocorrências desse adágio no *corpus aristotelicum* cf. JOHNSON, 2005, pp. 80-82.

⁷ De acordo com esse viés, a *eudaimonia* seria um bem parcialmente inclusivo, um conjunto de atividades de uma mesma espécie.

⁸ Uma vez que, como alvo de Scotus, os *philosophi* designam uma certa *articulação latina* de teses aristotélicas, fortemente mediadas pela leitura de Avicena e de Averróis, parece inexacto o juízo de L. Honnefelder (HONNEFELDER, 1996, p. 30), que vê diretamente em Aristóteles o referente evidente e decisivo dos “filósofos” referidos por Scotus.

⁹ Cf. DUNS SCOTUS, 1950, p. 9: “(...) é impossível, aqui, que se faça uso da razão natural contra Aristóteles”.

¹⁰ *Met.* I.2, 982a8-10 e 21-23.

¹¹ Cf. *Ordinatio* 4.49.8 (DUNS SCOTUS, 1894, p. 306): “Mas é impossível [o aperfeiçoamento do intelecto, i.e., a apreensão *per se* de tudo o que está contido sob seu objeto] pelo

conhecimento universal de algo, pois o conhecimento universal (in *universalis*) não é o conhecimento de algo em si (*in se*); [esse aperfeiçoamento] dar-se-á, pois, pelo conhecimento de algo segundo si mesmo e em particular”. Em linhas gerais, para Scotus, a possibilidade de um conhecimento “em particular” é garantida por uma compreensão do princípio de individuação como “a atualidade última de uma essência” e, conseqüentemente, pela idéia de que “cada coisa é individual porque é uma essência atual” (PINI, 2005, p. 64). Sobre o tema cf. *In De an.* 22 (DUNS SCOTUS, 2006) e *In Metaph.* 7.15 (DUNS SCOTUS, 1997a, p. 298): “(...) a inteligibilidade decorre, de modo absoluto, da entidade (...). O singular inclui toda a entidade quiditativa do superior e, além disso, um grau de atualidade e unidade últimas (...); esta unidade [atualidade?] não diminui mas acrescenta à entidade e à unidade e, assim, à inteligibilidade”, passo analisado em PINI, 2005, pp. 62-64. Cf. igualmente BÉRUBÉ, 1964, pp. 150-161 e GILSON, 1952, pp. 432-477.

¹² Scotus parece ter em mente aqui autores fortemente influenciados por Agostinho, como Guilherme de Ware e Henrique de Gand (cf. WOLTER, 1990, p. 128).

¹³ Cf. tb. DUNS SCOTUS, 1950, p. 41, em que, no mesmo contexto de discussão, se alude a um trecho do *De civitate Dei* (11.2, AGOSTINHO, 1900, c. 318): “(...) de que vale conhecer para onde se há de ir, se é ignorado o caminho pelo qual se há de ir?”, e DUNS SCOTUS, 1968, p. 501, em que, tratando novamente do mesmo ponto, faz-se referência a uma passagem do *De trinitate* (15.12.21, AGOSTINHO, 1886, c. 1075): “(...) longe de nós negarmos que conhecemos o que aprendemos pelo testemunho de outros; de outro modo não saberíamos que há um oceano, terras e cidades que se recomendam por sua celebridade”.

¹⁴ Cf. DUNS SCOTUS, 1997, p. 18: “(...) deve-se entender [a metafísica] como uma ciência especulativa real, que considera as intenções primeiras, abstraídas das coisas singulares reais e delas ditas segundo uma predicação essencial. Com isso exclui-se a lógica, que trata de intenções segundas, que não são ditas segundo uma predicação essencial de nenhuma das coisas significadas pelas intenções primeiras”, DUNS SCOTUS, 2004, pp. 271-274 e HONNEFELDER, 1979, pp. 116-118.

¹⁵ Ademais, de acordo com Scotus, será apenas com base numa tal análise que se estabelecerá ao próprio teólogo a realidade de seu objeto, haurida da demonstração da existência atual de um ente infinito (cf. DUNS SCOTUS 1987). Trata-se evidentemente de um passo controverso, cujos supostos limites foram explorados já no século XIV, por Guilherme de Ockham, por exemplo (cf. OCKHAM, 1989, pp. 112-117).

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, A. 1886. Aurelius Augustinus. Opera omnia. Vol. VIII. In: *Patrologiae cursus completus: series latina*. Vol. XLVII. Paris: Garnier.

_____. 1900. Aurelius Augustinus. Opera omnia. Vol. VII. In: *Patrologiae cursus completus: series latina*. Vol. XLI Paris: Garnier.

BÉRUBÉ, C. 1964. *La connaissance de l'individuel au moyen âge*. Montréal e Paris: Presses de l'Université de Montréal e Presses Universitaires de France.

BOULNOIS, O. 2004. Au-delà de la physique? In: BOULNOIS, O., KARGER, E., SOLÈRE, J.-L. e SONDAG, G. (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*. Turnhout: Brepols, pp. 219-254.

CROSS, R. 1999. *Duns Scotus*. New York e Oxford: Oxford University Press.

DE LIBERA, A. 1994. *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France.

DUNS SCOTUS, J. 1894. *Quæstiones in quartum librum Sententiarum*. In: *Joannis Duns Scoti doctoris subtilis, ordinis minorum, opera omnia*. Vol. XXI. Paris: Vivés.

_____. 1950. *Ordinatio. Prologus*. In: *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum opera omnia*. Vol. I. Civitas Vaticana: Typ. Vaticanis.

_____. 1950a. *Ordinatio. Liber primus. Distinctio prima et secunda*. In: *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum opera omnia*. Vol. II. Civitas Vaticana: Typ. Vaticanis.

_____. 1968. *Cuestiones cuodlibetales*. Ed. bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____. 1987. *Abhandlung über das erste Prinzip*. Ed. bilingüe. 2a ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

_____. 1997. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-V*. In: *B. Ioannis Duns Scoti opera philosophica*. Vol. III. St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute.

_____. 1997a. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI-IX*. In: *B. Ioannis Duns Scoti opera philosophica*. Vol. IV. St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute.

_____. 2003. *Prólogo da Ordinatio*. Trad. R. H. Pich. Porto Alegre: Edipucrs e Editora Universitária São Francisco.

_____. 2004. Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis. In: *B. Ioannis Duns Scoti opera philosophica*. Vol. II. St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute.

_____. 2006. Quaestiones super secundum et tertium De anima Aristotelis. In: *B. Ioannis Duns Scoti opera philosophica*. Vol. V. St. Bonaventure N.Y.: The Franciscan Institute.

FARGES, J. e VILLER M. 1953. La charité chez les Peres. In: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. II.1. Paris: Beauchesne, cc. 523-569.

GILSON, É. 1952. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.

HONNEFELDER, L. 1979. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff.

HONNEFELDER, L. 1996. Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und -perspektiven. Eine Einführung. In: HONNEFELDER, L., WOOD, R. e DREYER, M. (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, New York e Köln: E. J. Brill, pp. 1-33.

JOHNSON, M. R. 2005. *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.

KENNY, A. 2008. Thomas and Thomism. In: KENNY, A. *From Empedocles to Wittgenstein. Historical Essays in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 114-122.

MANN, W. E. 2002. Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God. In: WILLIAMS, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 238-262.

OCKHAM, G. 1970. Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III. In: *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*. Opera theologica. Vol. II. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute.

_____. 1980. *Quodlibeta Septem*. In: *Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*. Opera theologica. Vol. IX. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute.

PICH, R. H. 2003. As principais posições de Scotus na primeira parte do prólogo à *Ordinatio*. In: DUNS SCOTUS, 2003, pp. 15-218.

PICHÉ, D. 1999. *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris: Vrin.

PINI, G. 2005. Scotus on Individuation. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, pp. 50-69.
[<http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/SMLM/index.htm>, acesso em 05/09].

WILLIAMS, B. 2006. *Ethics and the Limits of Philosophy*. 3ª ed. London e New York: Routledge.

WOLTER, A. B. 1990. Duns Scotus on the Natural Desire for the Supernatural. In: ADAMS, M. M. (ed.). *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca, New York e London: Cornell University Press, pp. 125-147.

ZIMMERMANN, A. 1998. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhunderts. Texte und Untersuchungen*. 2ª ed. Leuven: Peeters.