

**A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO – NOTAS ACERCA DOS
USOS DOS ARGUMENTOS DE AGOSTINHO POR SCOTUS¹**
*THE POSSIBILITY OF HUMAN KNOWLEDGE – NOTES ABOUT THE USES OF AUGUSTINE
ARGUMENTS BY SCOTUS*

Valdemar Antonio Munaro²
Iuri Coelho Oliveira³

Resumo

Em *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4, Scotus (1265/6-1308) trata do conhecimento humano, opondo-se a Henrique de Gand (1240?-1293), que invoca Agostinho para defender a dependência humana da “iluminação especial da luz incriada”. Scotus prova a possibilidade de o homem conhecer alguma verdade “certa e infalível” sem aquela luz. Agostinho afirmara que a especulação humana, enquanto avança, encontra uma verdade que a supera e que é sua fonte e razão de ser. Scotus, também em referência a Agostinho, distingue quatro sentidos segundo os quais o homem pode ver “nas regras eternas”. A seguir, afirma que há certa dependência da luz incriada, pois dela dependem “os primeiros princípios, tanto das realidades especulativas como das práticas”. Objetiva-se investigar acerca da relação entre o conhecimento possível ao humano e a dependência de uma luz incriada a qual se refere Scotus, tendo como pano de fundo os argumentos de Agostinho.

Palavras-chave: Scotus; teoria do conhecimento; Agostinho.

Abstract

In *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4, Scotus (1265/6-1308) discuss about the human knowledge, and opposes to Henry of Ghent (1240? -1293), that invoked Augustine to defend human dependence on the "special illumination of the uncreated light". Scotus proved the human possibility to know some "certain and pure infallible truth" without that light. Augustine claimed that human speculation, while develops itself, and it is lead to a truth that goes beyond, and that is itself the source and reason for being. Scotus, in reference to Augustine, distinguishes four ways by which man can see "the eternal rule." Then, says there is some dependency on the uncreated light, because it depends on "first principles, both for speculative reality as for practical reality". The objective is to investigate about the relationship between the possible human knowledge and the dependency on the uncreated light to which Scotus refers. Whose background belongs to Saint Augustine arguments.

Keywords: Scotus; theory of Knowledge; Augustine.

Introdução

Nas linhas que seguem objetiva-se, a partir de *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4, texto do franciscano João Duns Scotus (1265/6-1308), analisar algumas asserções relativas ao conhecimento humano aí defendidas. Nesse texto Scotus discute com uma grande autoridade da época, Henrique de Gand (1240?-1293)⁴, para quem não é possível ao homem conhecer alguma verdade certa e infalível sem

¹ Este trabalho é parte de pesquisa relativa ao conhecimento em Duns Scotus que está em desenvolvimento.

² Professor do curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA. Contato: valemar.munaro@terra.com.br.

³ Acadêmico do curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA; Bolsista PIBID/UNIFRA/CAPES. Contato: jurioliveira1235813@gmail.com.

⁴ Cf. a respeito de Henrique de Gand: CARVALHO, Mário Santiago de. *Contra fundamenta Aristotelis. Horizontes da problemática monopsiquista: Henrique de Gand em 1286*. pp. 90-105. In: STEIN, Ernildo; PIERPAULI, José Ricardo et al(Orgs.). **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007.

uma iluminação da luz incriada. A acepção scotista diverge da de Henrique, mas este utiliza uma série de remissões a Agostinho (354-430), segundo as quais, supostamente, também o santo doutor opor-se-ia ao conhecimento humano sem alguma iluminação. Scotus, então, investe contra tal posicionamento de modo a provar a independência daquela luz; contudo, ao considerar a referência a Agostinho, estabelece quatro distintos sentidos para entender o ver “nas regras eternas”, afirmado por aquele. Juntamente, far-se-á uma breve consideração quanto a um texto de Agostinho que, embora não seja citado no texto scotista, parece corroborar o que frade franciscano intenta apresentar. O escopo do trabalho fica, então, assim delimitado: i) a possibilidade do conhecimento humano sem recorrência à iluminação divina; ii) o *De Vera Religione* XXXIX, 72; iii) Os sentidos do “in” de “*in regulis aeternis*”.

A possibilidade do Conhecimento Humano

É da obra *De Trinitate*, de Santo Agostinho, que Henrique de Gand retira grande parte dos argumentos para defender a dependência da iluminação divina como fundamental para o conhecimento humano. São vários os trechos aos quais Scotus faz referência⁵, colocando-os entre os argumentos *contra*, na questão que tratará em *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4*.⁶

Nesse sentido, Scotus apresenta os argumentos de Henrique, os quais estariam de acordo com Agostinho. Distingue exemplar criado (*exemplar creatum*) de exemplar incriado (*exemplar increatum*), onde o primeiro é a representação universal criada pela coisa (*species universalis causata a re*) e o segundo, a ideia na mente divina (*idea in mente divina*). Quanto ao exemplar criado, Henrique julga impossível ao homem ter uma verdade certa e infalível. Para tanto, são apresentadas três razões pelas quais o conhecimento de uma verdade certa e infalível é inviável. A primeira delas concentra-se na coisa da qual o exemplar foi extraído; a segunda no sujeito no qual o exemplar está; a terceira, no próprio exemplar⁷.

320 p.. Disponível também em: www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/o_que_significa_pensar. Acesso em 08/11/10, às 11h 27min.

⁵ AUGUSTINUS. *De Trinitate* livro IX capítulo. 6 n. 9-11; Ibid. c. 7, n. 12; l. XII, c. 2, n. 2 e c. 14, n. 23; Ibid. XIV, c. 15, n. 21 e *Confessionum*, l. XII, c. 25, n. 35.

⁶ DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, livro I, distinção terceira, parte primeira, questão quatro. Além dessas subdivisões há os números, indicativos dos parágrafos. Para efeito de referência abrevia-se: *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4*. O título dessa questão é: Alguma verdade certa e integral pode ser naturalmente conhecida pelo intelecto humano nesta vida sem uma iluminação especial da luz incriada? [Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione]. Tal como traduzido no texto da coleção Os pensadores (DUNS SCOT, John. *Escritos Filosóficos*. Trad. e notas Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier; OCKHAM, Willian of. *Seleção de obras*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1989. 172 p.).

⁷ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio* livro I distinção 3 parte 1 questão 4 número 211, da Editio Vaticana livro III, p. 128, de forma abreviada mencionar-se-á doravante: *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 211*(ed. Vat.: III, 128): “Sed quod per tale exemplar, acquisitum in nobis, habeatur omnino certa et infallibilis notitia veritatis de re, hoc videtur omnino impossibile, – et hoc probatur triplici ratione, secundum istos: prima sumitur ex parte rei de qua exemplar est extractum, secunda ex parte subiecti in quo est, et tertia ex parte exemplaris in se”.

A primeira razão estaria baseada na mutabilidade do objeto, uma vez que constantemente ele muda não é possível conhecer-lhe em sentido próprio. A segunda basear-se-ia na mutabilidade da alma; ora, algo que é mutável não pode apreender qualquer dado acerca daquilo que é mais mutável que si, desse modo, a alma não pode enquanto mutável conhecer um objeto que é mais mutável que ela. Quanto à terceira, não há como estabelecer um critério que permita distinguir com clareza o verdadeiro do verossímil, de modo que quando se pensa conhecer algo, não há como avaliar se o conhecimento se refere a algo verdadeiro ou meramente provável. Assim, conclui-se como impossível o conhecimento da verdade certa e infalível pelos próprios recursos de que o homem dispõe, sendo necessária uma intervenção especial, concedida somente por Deus, no sentido de que Ele é a razão do conhecer e da essência criada⁸.

Ademais, quanto à função de Deus no conhecimento humano, Henrique utiliza como exemplo o sol, o qual permite a visão das coisas de modo indireto, pois as ilumina, mas se se tenta olhar diretamente para ele fica-se deslumbrado, isto é, seus raios ferem os olhos impedindo-os de ver qualquer coisa. Assim também é Deus, pois é a razão do conhecimento – uma vez que ilumina o intelecto humano –, mas não é conhecido em si, senão de modo indireto, ou seja, através daquilo que ele mesmo permite conhecer⁹. Não obstante, é dito que o perfeito conhecimento da verdade ocorre quando dois exemplares concorrem na mente, um inerente, criado, e outro proveniente de fora, não criado. É assim, pois, que o homem no presente estado, alcança a perfeita verdade¹⁰.

Após isso, o primeiro passo de Scotus é impugnar a opinião de Henrique, a qual conduz à impossibilidade de um conhecimento natural certo, e mostrar que tal opinião discorda do intento de Agostinho, pois remete ao ceticismo. Ora, dirá Scotus, no segundo artigo de seu texto, é possível conhecimento certo e infalível acerca dos primeiros princípios e das conclusões que deles se seguem, do que é conhecido pela experiência e de nossos próprios atos¹¹.

⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 214 (ed. Vat.: III, 130): “Ex istis concluditur quod certam scientiam et infallibilem veritatem si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo ad exemplar a re per sensus acceptum, quantumcumque sit depuratum et universale factum, sed requiritur quod respiciat ad exemplar increatum. Et tunc modus ponendi est iste: Deus non ut cognitum habet rationem exemplaris, ad quod aspiciendo cognoscitur sincera veritas (est enim ‘cognitum’ in generali attributo), sed est ratio cognoscendi ut nudum exemplar et propria ratio essentiae creatae”.

⁹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 215 p. (ed. Vat.: III,130-1): “Qualiter autem possit esse ratio cognoscendi et non ‘cognitum’, ponitur exemplum, quia sicut radius solis quandoque derivatur quasi obliquato aspectu a suo fonte, quandoque directo: quod videtur in radio primo modo derivato, licet sol sit ratio videndi, non tamen ut visus in se, – eius autem quod videtur secundo modo in radio, sol est ita ratio cognoscendi quod etiam est cognitum. Quando igitur ista lux increata intellectum quasi directo aspectu illustrat, tunc ut ‘visa’ est ratio videndi alia in ipsa. Intellectum autem nostrum pro statu viae quasi obliquato aspectu illustrat, et ideo est intellectui nostro ratio videndi non ‘visa’”.

¹⁰ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 217 (ed. Vat.: III, 131-2): “Ultimo additur quod perfecta notitia veritatis est quando duae species exemplares concurrunt in mente: una inhaerens, scilicet creata, alia illapsa, scilicet non creata – et sic contingimus verbum perfectae veritatis”.

¹¹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 229 (ed. Vat.: III, 138): “Quantum ad secundum articulum – ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error academicorum – videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est, videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris, – utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis”.

O conhecimento relativo aos primeiros princípios depende da capacidade de que dispõe o intelecto para compor e dividir, isto é, à medida que os termos são apreendidos, o intelecto humano compõe as proposições, e é plenamente capaz de assentir ou não à sua verdade, uma vez encontre os termos reunidos¹². Ou ainda, por si mesmo o intelecto estabelece a conformidade entre os termos compostos, e tal conformidade garante-lhe a verdade de seu juízo acerca da proposição formulada¹³. Scotus invoca a autoridade de Aristóteles e o princípio segundo o qual uma coisa não pode “ser” e “não ser”, pois ambas as opiniões acerca de uma mesma coisa se excluem formalmente, e não podem estar presentes simultaneamente na alma. Por exemplo, se o intelecto tem em si a noção de “todo” e de “parte” e da composição de ambas, e se houver o dado de que esta composição é falsa, verá pelas causas necessárias da conformidade da composição dos termos que, se são opostas e auto excludentes não pode seguir-se de uma composição outra, cujos termos sejam idênticos e a conclusão oposta¹⁴. Além disso, a certeza dos primeiros princípios e da ilação que se lhes segue, deve-se à evidência da forma do silogismo perfeito, onde a certeza da conclusão depende da certeza dos princípios e da evidência da ilação¹⁵.

Não é possível que o intelecto erre se todos os sentidos lhe enganarem? A isso Scotus responde dizendo que, nesse caso, o intelecto não erra porque não tem os sentidos como causa, mas apenas como ocasião para o conhecimento¹⁶. O intelecto depende dos conceitos simples informados pelos sentidos, mas uma vez de posse desses dados, já não depende dos sentidos para julgar a verdade do complexo por eles formado, isto é, a proposição. Quando, por exemplo, o intelecto reconhece como verdadeira a proposição “o todo é maior que a parte”, ainda que as noções de “todo” e “parte” tenham-lhe sido fornecidas pelos sentidos, uma vez que as tenha independe dos sentidos para operar com elas na formulação de proposições nas quais esses termos estejam presentes. Isso não apenas porque vê os termos reunidos na coisa como em “Sócrates é branco”.

¹² Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 230 (ed. Vat.: III, 138-9): “(...) termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, componens illos terminus, ex quo apprehendit eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminus quorum est compositio (...)”.

¹³ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 230 (ed. Vat.: III, 139): “Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem istius veritatis”.

¹⁴ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 232 (ed. Vat.: III, 140): “Si enim stat in intellectu notitia ‘totius’ et ‘partis’ et compositio eorum, cum ista includant sicut causa necessaria conformitatem compositionis ad terminus, si stet in intellectu haec opinio quod ipsa compositio sit falsa – stabunt notitiae repugnantem, non formaliter, sed notitia una stabit cum alia et tamen erit causa necessaria oppositae notitiae ad illam, quod est impossibile”.

¹⁵ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 233 (ed. Vat.: III, 140): “Habita certitudine de principiis primis, patet quomodo habitur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti, – cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis”.

¹⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 234 (ed. Vat.: III, 140): “(...) quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione (...)”.

Mas, e no caso de quando todos os sentidos estiverem errados, ou ainda, o que é pior, quando alguns estiverem certos e outros errados? Scotus a isso argumenta que sempre que o intelecto estiver munido dos termos que lhe garantam a verdade daquilo que é a causa da verdade da proposição, o intelecto disporá de um critério de julgamento e de verdade daquilo a que assente. Um exemplo: se na alma de um cego de nascença, enquanto dormisse, fossem colocados os conceitos de “brancura” e “pretura”, ou seja, aquilo precisamente que é a causa do preto e o que é a causa do branco, ao acordar ele formularia com precisão a seguinte proposição: “O branco não é preto”. Isto porque suas próprias capacidades (*virtute sui*) lhe permitem a composição correta dos termos e, por conseguinte, é cumprido o requisito para a verdade da proposição¹⁷.

Quanto ao conhecimento pela experiência, embora não se tenha experiência de todas as coisas, mas apenas de algumas, nem sempre, mas por algum tempo, ainda assim, é possível reconhecer como válido o conhecimento daí derivado, em virtude de uma proposição que repousa na alma: “Tudo que procede muitas vezes de alguma causa não livre, é efeito natural dessa causa”¹⁸. Ainda que o intelecto recebesse os termos dos sentidos em estado de erro, a causa não livre não poderia produzir em muitos um efeito que dela não derive. Já uma causa casual pode causar ou não um efeito qualquer, mas não assim quanto a uma causa que cause um efeito o mais frequentemente. Contudo, esse tipo de conhecimento é o primeiro quanto à cientificidade, uma vez que o termo médio de suas conclusões depende do contato empírico com o objeto de que se trata, por exemplo, os efeitos medicinais de uma planta¹⁹.

Quanto ao conhecimento acerca de nossos próprios atos, Scotus atesta através da autoridade de Aristóteles, que na *Metafísica*²⁰ diz que os que indagam se “todas as coisas que aparecem são verdadeiras” querem com isso questionar se há plena certeza de quando se está acordado e quando se dorme, e que buscar a razão disso é buscar a razão do que não tem razão em sentido demonstrativo, porque é algo evidente, uma vez que não há demonstração do princípio de

¹⁷ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 243* (ed. Vat.: III, 141): “(...) si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis: utpote si alicui caeco nato essent impressae miraculose in somniis species albedinis et nigredinis, et illae remanerent post, in vigilia, intellectus abstrahens ab eis componeret istam ‘album non est nigrum’; et circa istam non deciperetur intellectus, licet termini accipiantur a sensu errante, – quia ratio formalis terminorum, ad quam deventum est, est necessaria causa veritatis huius negativae”.

¹⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 235* (ed. Vat.: III, 142-3): “(...) per istam propositionem quiescentem in anima: ‘quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae (...)’”.

¹⁹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 237* (ed. Vat.: III, 143): “Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statur in aliquo ‘vero’ ‘ut in pluribus’, cuius extrema per experientiam scitum est frequenter uniri, puta quod haec herba talis speciei est calida, – nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstratur passio de subiecto propter quid, sed statur in isto sicut primo noto, propter experientias (...) iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Et forte ibi non habetur cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis”.

²⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. IV c. 5 (1010 a 7-15).

demonstração. Ou seja, o fato de estar acordado é algo tão evidente quanto um primeiro princípio²¹. E do mesmo modo que há certeza quanto ao fato de se estar acordado, tanto quanto de um princípio por si conhecido, assim também há certeza acerca de muitos outros atos que são realizados por qualquer homem, tais como: “Eu entendo” – “Eu ouço”²². Quando alguém formula tais afirmações, quem poderá duvidar que de fato não entenda o que diz entender ou ouça o que diz ouvir?

Há, no entanto, possibilidade de erro ou engano, na medida em que algum fator externo lhe possa servir de empecilho, tal como a distância à visão, algum defeito no órgão responsável pela informação da qual derivará o dado, e muitas outras. Nesses casos, diz Scotus, ou muitos sentidos concorrem para o juízo acerca do objeto, ou não. Se muitos concorrem, aquela proposição (“Tudo que deriva muitas vezes de uma causa não livre, tem-na como causa natural”) resolve a questão. Por exemplo, os sentidos ao depararem com um bastão submerso, podem permitir ao intelecto que o julgue quebrado. O intelecto, contudo, tem uma proposição que lhe permite distinguir qual sentido erra e qual não, pois sabe que “Algo rígido não se fragmenta no contato com algo menos rígido que ele”, ora a água é menos rígida que o bastão, portanto, o bastão não está quebrado, uma vez que é mais rígido que a água. Assim, pois, embora o intelecto receba os dados enganosos dos sentidos, pode julgar com verdade porque tem as noções de rigidez e flexibilidade e da relação entre as duas, afinal o intelecto não tem os sentidos como causa, mas como ocasião²³.

O artigo terceiro do texto scotista visa mostrar que as razões que sustentam a posição de Henrique de Gand não concluem o que se propõem concluir. Uma vez que já no artigo segundo há tal impugnação, ainda que não com a mesma minúcia, optou-se por deixar de lado o mencionado artigo. Ora, o que se pode apurar, até o momento com certa evidência, é que Scotus faz um esforço considerável para atestar a independência de qualquer luz, que não a natural, ao intelecto humano para conhecer com precisão e certeza. No que segue o objetivo é apresentar sumariamente algumas ideias agostinianas que, embora não citadas por Scotus, conduzem ao último ponto que será aqui desenvolvido.

²¹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 238* (ed. Vat.: III, 144-5): “(...) quod patet IV *Metaphysicae*, ubi dicit Philosophus de rationibus dicentium ‘omnia apparentia esse vera’, quod illae rationes quaerunt ‘utrum nunc vigilemus an dormiamus; possunt autem idem omnes dubitationes tales: omnium enim ‘rationem’ hi dignificant ‘esse’”; et subdit: “rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principii non est demonstratio”.

²² Cf. DUNS SCOTUS. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 239* (ed. Vat.: III, 145): “Et sicut est certitudo de ‘vigilare’ sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra (ut ‘me intelligere’, ‘me audire’) et de aliis qui sunt actus perfecti”.

²³ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 245* (ed. Vat.: III, 148): “Haec conclusio concluditur ex principiiis per se notis, et ex actibus duorum sensuum cognoscentium ‘ut in pluribus’ esse ita. Et ita ubicumque ratio iudicat sensum errare, hoc iudicat non per aliquam notitiam praecise acquisitam a sensibus ut causa, sed per aliquam notitiam occasionatam a sensu, in qua non fallitur etiam si omnes sensus fallantur, et per aliquam aliam notitiam, acquisitam a sensu vel a sensibus ‘ut in pluribus’, quae sciuntur esse vera per propositionem saepe allegatam, scilicet ‘quod in pluribus evenit’ etc.”.

De Vera Religione XXXIX, 72

O texto de *De Vera Religione XXXIX, 72* se mostra bastante significativo, na medida em que contém uma clara remissão à dependência de Deus para que o homem conheça. Encerra a seguinte ideia: quanto mais busca conhecer aquilo que lhe é próprio e possível, o homem depara nessa investigação com seus próprios limites e percebe que, embora conheça muitas coisas acerca das quais pode julgar com verdade e validade, a razão de seu próprio ser é de ordem tal que o transcende e supera. Isso o conduz ao encontro de Deus, princípio do conhecimento e conhecível em certa medida e de certo modo. Eis a passagem

Quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a sua dúvida. Ora todo verdadeiro, só é verdadeiro pela verdade. Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou de outro chegou à dúvida. Lá, onde aparecem essas evidências, fulgura uma luz, sem espaço local ou temporal, e sem trazer consigo nenhuma imaginação de qualquer gênero seja. Será possível que a evidência possa ter alguma alteração? Certamente não, se bem que todo ser que reflete desapareça ou envelheça sob os impulsos carnis inferiores. *Não é só o ato da reflexão que cria as verdades. Ele somente as constata. Portanto, antes de serem constatadas elas já permaneciam em si, e uma vez constatadas essas verdades nos renovam.* (AGOSTINHO, 2002, p. 100)²⁴

Não surpreende que tanto Scotus quanto Agostinho, nos textos mencionados, se ocupem com uma prova da existência de Deus. Gilson afirma que o *De Vera Religione*, a propósito, contém uma das mais concretas provas da existência de Deus deixadas por Agostinho²⁵. No que se refere a Scotus, a questão ora trabalhada, é desenvolvida em uma parte de sua obra na qual o tema geral refere-se ao conhecimento de Deus (*De cognoscibilitate Dei*). A questão do conhecimento, em sentido geral, centra-se nos limites do próprio homem, a partir dos quais permite que haja fundamento qualquer afirmação. Quando, o horizonte do questionamento se amplia a tal ponto que caiba considerar algo verdadeiro por si, então se pode falar em algo verdadeiro distinto do falso e que estabelece, em consequência, critérios de verdade. Desse modo, é com a certeza de que há uma verdade no sentido mais próprio, que tais autores conduzem seus escritos. No entanto, uma vez

²⁴ “Omnis ergo qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare. Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate. Numquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinator intereat, aut apud carnales inferos veterascant? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant”. O texto foi extraído das *Opera omnia editio latina De Vera Religione Liber Unus S. Aurelii Augustini* (PL 34), disponível em: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm. Já a tradução utilizada, por cujo grifo sou responsável, é: SANTO AGOSTINHO. *A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus. 2002. 196 p. (Coleção Patrística: 19).

²⁵ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2010. 541 p. (Em especial nota 31, p. 44, onde se refere aos capítulos XXIX, 52- XXXI, 58).

considerando a validade pela prova ou demonstração das afirmações há que se trabalhar arduamente para o desenvolvimento dessas provas. É nesse sentido que Scotus se dispõe a enfrentar aquele questionamento, admitindo muitos modos possíveis de conhecer algo verdadeiro e certo. E o faz, encontrando nos argumento de Agostinho, distintos sentidos segundo os quais o homem conhece o que está “nas regras eternas”.

Antes, porém, de analisar os sentidos do “in”, cabe destacar uma conclusão a que Scotus chega no artigo quarto de seu texto. Isso porque nela há algumas informações que serão de grande valia adiante. Fundamentalmente, o Doutor Sutil afirma que, se o conhecimento da verdade certa e infalível depende de algo externo, esse pode ser a luz eterna ou não. Se sim, então sua influência será no objeto ou no intelecto. No objeto não pode ser, porque esse não tem ser em sentido real, mas apenas intencional, uma vez que o exemplar existe apenas no intelecto e não pode sofrer qualquer acidente real. Se no intelecto, então a luz incriada não muda nada para conhecer a verdade certa e infalível, senão mediante seu efeito, e essa é a opinião comum, segundo a qual a verdade certa e infalível é vista pelo intelecto agente, o qual é efeito da luz incriada e mais perfeito que aquela luz acidentalmente criada. Se, contudo, nada causa antes do ato, então só a luz causa o ato ou a luz com o intelecto e o objeto. Se só a luz, então o intelecto agente não tem nenhuma operação própria no conhecimento da verdade. Isso, contudo, é estranho, uma vez que essa é a atividade mais nobre da alma. Se a luz incriada com o intelecto e o objeto, novamente cai-se na opinião comum²⁶, segundo a qual a luz eterna age como “causa remota” na busca pela verdade certa²⁷.

Os sentidos do “in” no *in regulis aeternis*

Passa-se, então, à solução da questão scotista, na qual uma vez que se deve considerar a opinião de Agostinho, é preciso distinguir os sentidos segundo os quais é possível entender sua referência a “ver nas regras eternas” (*in regulis aeternis*), esse “nas” entendido como “num objeto”.

²⁶ A opinião comum a qual Scotus faz referência é de: ALEXANDRE DE HALES. *Suma Teológica* III parte 2 inq. 2 q. 1 c. 2 resp. 1; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* parte 1 q. 84 a. 5 q. 12 a. 11 resp. 3; BOAVENTURA. *Sobre a ciência de Cristo* q. 4.

²⁷ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 260* (ed. Vat.: III, 158): “Item, tertio: aut lux aeterna, quam dicis necessariam ad habendum sinceram veritatem, causat aliquid prius naturaliter actu, aut non. Si sic, aut igitur in obiecto, aut in intellectu: non in obiecto, quia obiectum in quantum habet ‘esse’ in intellectu, non habet ‘esse’ reale sed tantum intentionale, – igitur non est capax alicuius accidentis realis; si in intellectu, igitur lux increata non immutat ad cognoscendum sinceram veritatem nisi mediante effectu suo, – et ita aequè perfecte videtur opinio communis ponere notitiam in lumine increato sicut ista positio, quia ponit eam videri in intellectu agente, qui est effectus lucis increatae et perfectior quam esset illud lumen accidentale creatum. – Si autem nihil causat ante actum, aut ergo sola lux causat actum, aut lux cum intellectu et obiecto. Si sola lux, ergo intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sinceræ veritatis, quod videtur inconveniens: quia ista operatio est nobilissima intellectus nostri, igitur intellectus agens, qui est nobilissimus in anima, concurreret aliquo modo ad istam actionem. (...) Si dicas quod lux increata cum intellectu et obiecto causet istam veritatem sinceram, haec est opinio communis, quae ponit lucem aeternam sicut ‘causam remotam’ causare omnem certam veritatem”.

São quatro as acepções, a saber, como num objeto próximo; como algo contido num objeto próximo; como aquilo em virtude de que o objeto próximo move o intelecto; e como num objeto remoto²⁸.

Quanto ao primeiro sentido, Scotus afirma que todos os inteligíveis (*intelligibilia*) em ato têm existência na mente divina, tendo, pois, nela “ser inteligível” (*esse intelligibile*); nesses inteligíveis podem ser vistos pelo intelecto todas as suas verdades necessárias como em objetos. Tais inteligíveis, enquanto objetos secundários do intelecto divino, estão de acordo com seu exemplar, presente no intelecto divino; além do mais, são luz, porque manifestas, necessárias e imutáveis. São eternas, mas de certo modo, pois dado que a eternidade é condição do que existe, e elas só têm existência de acordo com sua condição, existem no sentido de que estão na mente divina, mas isso não significa que venham a existir realmente, uma vez que podem não existir em sentido real, mas apenas enquanto possibilidade. Esse é, portanto, o primeiro sentido do “in”, ou seja, como no objeto próximo.

Quanto ao segundo sentido cabe mencionar que o intelecto divino possui estas verdades, tal como Agostinho menciona no *De Trinitate*, no qual diz que “estas regras estão escritas no livro da luz eterna”²⁹ e, ainda que o livro não seja visto, aquelas verdades o são. Aí também se pode dizer que o intelecto humano vê nas regras eternas ao ver nesse livro aquelas verdades, pois assim como a razão do corpo quadrado permanece incorruptível e imutável³⁰, assim também permanece tal verdade como objeto secundário contido na mente divina. Mas se estas verdades não são vistas tais como estão no intelecto divino (pelo fato de não vermos o intelecto divino), ou ainda quando se julga vê-lo, apresentam-se apenas sob o modo de possíveis, e não em sentido próprio de coisas que são realmente, como se dirá que têm ser na luz incriada tal com no intelecto que busca conhecer?

A isso responde o terceiro sentido, porque os conteúdos abarcados pelo segundo dependem, para ser, diretamente do intelecto divino. Só é possível atribuir alguma verdade a esses inteligíveis em sentido derivado, pois dependem de algo que é, em sentido absoluto, não dependendo do intelecto, portanto, dos objetos secundários para ser movido, mas do intelecto divino que existe absolutamente. Assim é que vemos na luz eterna de um certo modo, ou seja, em sentido derivado, como vemos no objeto próximo, mas na luz eterna incriada vemos de acordo com o terceiro modo, entendido como causa imediata em virtude da qual o objeto move o intelecto³¹. Pelo terceiro modo,

²⁸ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 261 (ed. Vat.: III, 160): “Ad quaestionem igitur dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest ly ‘in’ accipi obiective, et hoc quadrupliciter: vel sicut in obiecto proximo, vel sicut in continente obiectum proximum, vel sicut in eo virtute cuius obiectum proximum movet, vel sicut in obiecto remoto”.

²⁹ *De Trinitate*, l. XIV, cap. 15: “istae regulae scriptae sunt in libro lucis aeternae”. Onde, segundo Scotus, há referência ao intelecto divino enquanto contém estas verdades.

³⁰ Referência ao livro XII do *De Trinitate* de Agostinho, cap. 14: “ratio quadrati corporis manet incorruptibilis et immutabilis”.

³¹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 265 (ed. Vat.: III, 162): “(...) operatio autem aliqua vera, realis, non competit alicui praecise ‘enti secundum quid’ virtute sui, sed aliquo modo competit sibi, hoc oportet esse virtute alicuius cui competit ‘esse’ simpliciter; igitur istis obiectis secundariis non competit movere

pois, vê-se na luz eterna como na causa do objeto em si, porque deve-se ao intelecto divino o ser que cada inteligível possui, e se deve também a esse ser inteligível a razão pela qual o intelecto é movido em direção à verdade certa³². O intelecto agente pode ver na luz porque a luz é a causa do objeto secundário do ser inteligível, e lhe atribuiu um conteúdo inteligível, em virtude de que os objetos produzidos também movem atualmente o intelecto.

Mas isso não quer dizer que se vê algo nessa luz porque Deus quer que se veja. Ora o intelecto divino produz esses objetos no ser inteligível, sendo então, sua causa natural. Assim, enquanto apreendidos e compostos, seus termos constituem a conformidade da qual depende a verdade da própria composição. Uma vez que parece implicar contradição a composição de tais termos e a necessidade da composição sem que sejam verdadeiros, ainda assim, embora possa haver alguma cooperação de Deus para que ela ocorra, essa pode ser entendida como verdadeira em virtude do conteúdo dos próprios termos. Conteúdo resultante do fato de o intelecto divino os ter causado naturalmente no ser inteligível³³.

Scotus menciona que não há necessidade de uma iluminação especial porque pelos próprios termos o intelecto consegue compor e avaliar a verdade da composição, uma vez que ela só existe na medida em que há conformidade entre os termos apreendidos e seu composto³⁴.

A seguir o Doutor Sutil elenca uma série de trechos de obras de Agostinho³⁵, onde há remissão às verdades necessárias a que os filósofos chegam, e que ridicularizam muitos cristãos por não conseguirem alcançá-las, ou que cabe a poucos atingi-las e apenas a almas puras. No entanto, ao contrário do que tais trechos sugerem, não cabe a poucos atingir algumas verdades porque a coisa sensível causa na faculdade da imaginação uma imagem confusa e dotada de unidade accidental, representando a coisa segundo seus dados externos. Quem se limita a esses dados, evidentemente limitar-se-á ao que é puramente accidental. Mas as verdades primeiras são produto da extração de algo que não é accidental a partir do que é accidental. O “todo” de uma pedra não é o mesmo “todo”

intellectum praecise nisi virtute ‘esse’ intellectus divini, quod est ‘esse’ simpliciter et per quod ista habent ‘esse’ secundum quid”.

³² Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 266 (ed. Vat.: III, 162): “Iuxta hoc etiam potest dici quod, quantum ad tertium modum, videmus in luce aeterna sicut in causa obiecti in se: nam intellectus divinus producit ista actu suo in ‘esse intelligibili’, et actu suo dat huic obiecto ‘esse’ tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem obiecti – per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam”.

³³ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 268 (ed. Vat.: III, 164): “Videtur ergo quod contradictionem includit, intellectum aliquem talem compositionem formare et compositionem non esse conformem terminis, licet possibile sit illos terminos non componere, quia licet Deus voluntarie coagat ad hoc quod intellectus terminos componat vel non componat, tamen cum composuerit, ut illa compositio sit conformis terminis hoc videtur necessario sequi rationem terminorum quam habent ex intellectu Dei, causante illos terminos in ‘esse intelligibile’ naturaliter”.

³⁴ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 269 (ed. Vat.: III, 165): “(...) termini apprehensi et compositi, sunt nati naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos. Et si ponatur quod Deus coagat terminis ad hunc effectum influentia generali, non tamen necessitate naturali: sed, sive sit influentia generalis sive – quod plus est – necessitas naturalis influendi terminis ad hunc effectum, patet quod non requiritur illustratio specialis”.

³⁵ Tais como: *De Trinitate*, l. IV cap. 35 e 36; *De Trinitate*, l. IX, cap. 6; *De diversis quaest.* 83 q. 46 n. 2; *De Trinitate*, l. XIV cap. 15 n. 21; *Ib.* l. IV, cap. 15 n. 20.

da proposição “o todo é maior que a parte”, do mesmo modo, a “parte” nela referida não é apenas a “parte” da mesma pedra. Assim, a verdade certa e integral desse princípio não depende do acidental naquilo que é material, mas do que é necessário e imutável e está naquilo que é acidental³⁶.

Cabe a poucos atingir porque a compreensão do essencial não é tão comum quanto a compreensão do acidental. Mesmo assim, ambos são atingidos não por uma iluminação especial, mas por disposições melhores, por um intelecto que abstrai mais ou que é mais perspicaz, por causa de uma pesquisa maior, através da qual alguém chega a conhecer as quiddidades que outro talvez não consiga em virtude de pouca pesquisa³⁷.

Quanto ao quarto modo, segundo o qual as regras eternas são conhecidas como no objeto remoto do conhecimento, diz-se que isso se deve ao fato de a luz incriada ser o princípio dos seres especuláveis e das coisas práticas, pelos quais são tomados os primeiros princípios, tanto especuláveis, quanto práticos, e por isso o conhecimento de todas as coisas, tanto especuláveis quanto práticos, pelos princípios tomados da luz incriada enquanto conhecida, é mais perfeito e mais puro que o conhecimento em sentido geral. Ora tal conhecimento pertence ao teólogo. É desse modo que a verdade sincera é dita conhecida porque através dela se conhece não somente a verdade, mas a que não tem nenhuma não verdade misturada, porque deriva do primeiro ser, pelo qual são tomados os princípios do conhecimento. Por outro lado, porém, tudo que é tomado pelos princípios do conhecimento em geral de qualquer outro ser, é verdadeiro em sentido fraco. Desse modo só Deus conhece todas as coisas verdadeiramente, porque só ele propriamente cria-as pela sua essência. Qualquer outro intelecto pode ser movido por algum objeto, para conhecer a verdade desse objeto. Porém conhecer que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, pela participação que isso implica com Deus e, por conseguinte, que o universo tem essa ordem, é algo muito mais perfeito que conhecer tal propriedade pelo razão do triângulo, simplesmente. Do mesmo modo é muito mais perfeito conhecer que a temperança na vida terá como felicidade última o encontro com a essência de Deus, que o fazer para seguir os costumes tradicionais³⁸.

³⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 275 (ed. Vat.: III, 167-8): “Ubi considerandum est quod res sensibilis, extra, causat phantasma ‘confusum’, et ‘unum’ per accidens, in virtute phantastica, repraesentans scilicet rem secundum quantitatem, secundum figuram et colorem et alia accidentia sensibilia. Et sicut phantasma repraesentat tantum confuse et per accidens, ita multi percipiunt tantum ‘ens per accidens’. Veritates autem primae sunt praecise tales ex propria ratione terminorum, in quantum illi termini abstrahuntur ab omnibus per accidens coniunctis cum eis. Non enim haec propositio ‘omne totum est maius sua parte’ primo vera est ut ‘totum’ est lapide vel ligno, sed ut ‘totum’ abstrahitur ab omnibus quibus coniungitur per accidens. Et ideo intellectus qui numquam intelligit totalitatem nisi in ‘conceptu per accidens’, puta in totalitate lapidis vel ligni, numquam intelligit sinceram veritatem huius principii, quia numquam intelligit praecisam rationem termini per quam est veritas”.

³⁷ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 276 (ed. Vat.: III, 168): “Sed isti ‘pauci’ non dicuntur distingui ab aliis propter specialem illustrationem, sed vel propter meliora naturalia (quia habent intellectum magis abstrahentem et magis perspicacem), vel propter maiorem inquisitionem, per quam aequae ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quidditates, quas alius, non inquirens, non cognoscit”.

³⁸ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 277 (ed. Vat.: III, 169): “(...) lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum: et ideo ab ipso sumuntur principia prima, tam speculabilia quam practica, – et ideo cognitio omnium, tam speculabilium quam practicabilium, per principia sumpta a luce aeterna ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta per principia in

Considerações Finais

A partir do exposto pode-se indicar algumas considerações mais ou menos conclusivas. Em primeiro lugar, é notório o esforço que Scotus faz para demonstrar a independência humana de uma iluminação especial da luz increada; isso através de argumentos cujas conclusões podem ser resumidas desse modo: o homem por suas próprias capacidades intelectivas dispõe de meios que lhe permitem conhecer com certeza e verdade, afinal capta o que há de inteligível nos objetos e a seguir compõe a proposição, e somente com seus recursos pode assentir à sua verdade ou não, verificando a conformidade dos termos com as noções hauridas dos sentidos e que lhe servem de base e critério; os sentidos podem enganar por vários modos, mas se o intelecto possui a causa da verdade da proposição, não há como afirmar sua impossibilidade de conclusão certa, se tiver os sentidos como ocasião do conhecimento e não como causa – reconheça-se, contudo, que há casos em que a experiência é o crivo do conhecer, e então, tem-se o grau mais ínfimo de ciência, na medida em que as conclusões dependem da empiria para sua comprovação ou não.

Não obstante, Agostinho em uma obra, ainda que não citada por Scotus afirma que a investigação humana acaba por esbarrar em algo que lhe é superior e sua própria causa. Embora também reconheça certa “dívida”, por assim dizer, com a Providência, Scotus é levado a mostrar em que sentido, com relação a outro texto agostiniano (*De Trinitate*) se pode entender a visão que o bispo de Hipona diz o homem poder ver “nas regras eternas”. E aí, de fato, se constata o papel de Deus no conhecimento humano. É ele que cria os objetos inteligíveis e os que integram, dá-lhes conteúdo inteligível, e nessa medida influencia sim no conhecer humano. Contudo essa influência é de ordem mínima, pois há que se considerar o esforço dos providos de intelecto que investigam e conseguem ultrapassar a apreensão do meramente acidental nos objetos, abstrair mais e, por conseguinte, chegar a verdade de modo mais elevado. Não há, pois, uma influência de ordem direta, mas tão-somente uma influência que é inevitável uma vez que tudo que é de alguma maneira, seja enquanto possível, seja enquanto real, depende Dele para ser o que é. Isso, no entanto, não priva o homem de conhecer, uma vez que possui meios para isso, mas indica que o esforço despendido em busca do conhecimento encontra seus limites, os quais não discrepam, nesse sentido, do mencionado trecho do *De Vera Religione*.

genere proprio. Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologum (...) Hoc modo solus Deus cognoscit omnia tantum sincere (...) solus ipse novit omnia praecise per essentiam suam, omnis alius intellectus moveri potest ab objecto alio, ad cognoscendum veritatem aliquam virtute eius (...) Cognoscere enim triangulum ‘habere tres’ ut est quaedam participatio Dei et habens talem ordinem in universo quod quasi perfectius exprimit perfectionem Dei, hoc est nobiliore modo cognoscere triangulum ‘habere tres’ quam per rationem trianguli; et ita cognoscere quod ‘temperate vivendum est’ propter beatitudinem ultimam consequendam, quae est attingendo essentiam Dei in se, perfectius est cognoscere istud cognoscibile practicum quam per principium aliquod in genere moris, puta per hoc ‘honeste vivendum est’”.

Referências

DUNS SCOT, John. **Escritos Filosóficos**. Trad. e notas Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier; OCKHAM, Willian of. **Seleção de obras**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1989. 172 p.

_____. **Opera omnia III Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia**. Civita Vaticana: Typis Polyglottis Vatincanis, 1954.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2010. 541 p.

S. AURELII AUGUSTINI. **Opera omnia editio latina: De Vera Religione Liber Unus (PL 34)**. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm.

SANTO AGOSTINHO. **A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus. 2002. 196 p. (Coleção Patrística: 19).