

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

Roberto de Sousa Silva

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM DUNS SCOTUS

Guarulhos

Junho de 2014

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

Roberto de Sousa Silva

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM DUNS SCOTUS

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

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar.

Guarulhos

Junho de 2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Silva, Roberto de Sousa

A existência de Deus em Duns Scotus

Roberto de Sousa Silva. – Guarulhos: Junho de 2014

100 f.

Orientador: César Ribas Cezar

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2014.

Título em inglês: The existence of God in Duns Scotus.

1. Deus. 2. Existência. 3. Ente. 4. Metafísica. 5.
Causalidade.

I.Título

Roberto de Sousa Silva

A EXISTÊNCIA DE DEUS EM DUNS SCOTUS

Guarulhos, 30 de Junho de 2014

Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar - Orientador
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Carlos Arthur do Nascimento.
Faculdade de São Bento/ PUC – SP

Dedico este Mestrado à minha família aos meus pais, Maria do Socorro e José Roberto, ao meu irmão César Augusto e minha irmã Meire. E a Santa Maria da Imaculada Conceição.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, que toda a glória seja não para mim, mas para ti Senhor.

Agradeço aos meus pais, Maria do Socorro e José Roberto, que com toda simplicidade, muito me ensinaram sobre amor, paciência e perseverança, sem eles seria impossível qualquer realização minha. Ao meu irmão pequeno, César Augusto, espero que esse trabalho lhe sirva de exemplo, agradeço por não permitir que meu coração envelheça. Agradeço também a todos meus familiares, cujo os nomes não cito, pois são muitos, mas saibam que guardo todos no meu coração e nos meus pensamentos em todos os momentos.

Não poderia deixar de agradecer a todos os professores, dos quais nem me recordo os nomes, mas desde dos primeiros anos de formação, na infância têm contribuído para minha educação na tão difícil escola pública. Aos companheiros de profissão que hoje compartilham comigo as dores e alegrias de ensinar.

Agradeço a todos da minha Paróquia (comunidade Santo Antônio), por fazerem parte da minha vida e formação. Agradeço ao amigo pe. César Augusto Borges pelos primeiros livros de filosofia que li. Ao irmão pe. Welson Oliveira Nogueira, ao pe. Megumi Nagayama, pe. Renato, pe. Edivaldo, pe. Weber, pe. Vinícius, pe. Edson Roberto, pe. Paulo Leandro, pe. Wagner (meu pároco atual) e pe. Saverio, pelo zelo pastoral e comunhão fraterna. Ao meu padrinho de crisma Marco Barbosa e aos amigos do grupo de jovens, a todos sem exceção, dois quais tiro dois representantes, Juliana Martins e Jamerson Siqueira, pela amizade e partilha de vários bons momentos.

Aos amigos de escola, amigos da vida e amigos do cursinho; Felipe Dias, Paulo Alberto, Daniela, Fernanda, Tamires, Carla, Tarcísio, Marcos e Adilson, pela amizade, pelo exemplo, pelo incentivo, pelos dias de lutas e dias de glórias.

Agradeço ao bairro dos Pimentas por ter acolhido, mesmo com todas as dificuldades, a Escola de Filosofia Letras e Ciências Humanas que permitiu a mim cursar a graduação “sem sair de casa”. “Ela veio a mim”, sempre dizia nos primeiros anos de graduação em Filosofia.

Aos amigos da graduação, da vida, da pós-graduação, dos cafés e dos vinhos, Daiane Cunha, Flávia, Gustavo, Caio, Rafael, Deborah, Karen, Camila, Beatriz, Ana Lídia, Régis, Adarlei, Vinícius, Clarice, Vanessa, Venicius, Osvaldo, Geraldo, Wagner Tavares, Ronaldo (Rony), Elidinaldo, Elis, Cristina, Rafael, Camilla e Ricardo, sem os quais a jornada ficaria ainda mais difícil.

Aos irmãos em Cristo, pr. Josadaque Martins, pelos dias de Latim, pela partilha e pelas caminhadas na Usp e Bruno de Assis, pelos vinhos, pelas músicas, pela luz em vários momentos e pela revisão, muito obrigado.

Também, aos dois anjos que me auxiliaram muito na minha graduação, Ana Lúcia Baltazar e Lenice Rozendo, por tudo que me fizeram e não pude retribuir, meus agradecimentos.

Aos professores da EFLCH, especialmente aos primeiros que chegaram, pela formação de excelência nos primeiros e mais duros anos da Unifesp em Guarulhos.

Em especial, ao meu orientador Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar, pela paciência, pelas broncas, pelos conselhos, pela orientação e pela amizade, os meus mais sinceros agradecimentos.

Aos professores, Juvenal Savian Filho e Carlos Arthur Nascimento, pela paciência com que leram e avaliaram meu texto na qualificação e defesa.

À todos os funcionários da Unifesp que contribuíram direta e indiretamente com este projeto.

À CAPES - Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior, pelo auxílio financeiro tão necessário nesses anos de Mestrado.

*“Domine Deus noster, Moysi servo tuo
de tuo nomine filiis Israel proponendo a te
doctore verissimo sciscitanti, sciens quid
posset de te concipere intellectus
mortalium, nomen tuum benedictum
reserans respondisti: Ego sum qui sum
Tu es verum esse, tu es totum esse. Hoc
si mihi esset possibile, scire vellem.
Aduva me, Domine, inquirentem ad
quantam cognitionem de vero esse, quod
tu es, possit pertingere nostra ratio
naturalis ab ente, quod de te predicasti,
inchoando.”*

(Duns Scotus- Tractatus de Primo Principio. Capitulum Primum.)

RESUMO

Duns Scotus, teólogo padre franciscano e filósofo do século XIII busca provar a existência de Deus através da questão “se há entre os entes um ente infinito atualmente existente” (*Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2.*). O Doutor Sútil elabora uma prova dentre as mais complexas, por isso, não é uma prova fácil de ser analisada, mesmo porque temos no mínimo quatro versões: na *Lectura* (I, d. 2, q. 1, nn. 38-135), na *Ordinatio* (I, d. 2, q. 1, nn. 1-156), na *Reportatio* (I, d. 2, q. 1) e no *De primo principio*. Vê-se que o tema é um dos problemas centrais da filosofia scotista. Nossa pesquisa enxerga na *Ordinatio I* (d. 2, q. 1) uma versão completa e madura da prova da existência de Deus em Scotus, além de ser uma edição crítica da resposta do mestre franciscano à questão. Por isso, é aquela que em especial exploraremos. Nessa obra, Scotus argumenta sobre a prova da existência de um princípio absolutamente simples, que seria primeiro na ordem de causalidade eficiente e final. Em seguida, demonstra que esse ente absolutamente simples é plenamente primeiro, pois é primaz em eficiência, finalidade e eminência. Também procura provar que essa tríplice primazia cabe a uma única natureza. Portanto refere-se a um único *ente* descrito como infinito, pois o primeiro em causalidade só pode causar a si mesmo e ser causa por si mesmo, não é causado por nada externo. Esse ente só pode ter a si mesmo como finalidade, pois, do contrário, não seria primeiro. Do mesmo modo, ele só pode ser primaz em eminência, senão não seria primeiro. Uma vez provadas a unidade e simplicidade desse *ente*, Scotus parte para a demonstração das propriedades absolutas de Deus. Ele as vê em duas partes: na primeira, trata da inteligência e vontade, e na segunda, da infinidade desse primeiro ente. Logo em seguida, iremos explorar os argumentos de Scotus que corroboram a afirmação da Unicidade de Deus que ele trata na *Ordinatio I*, parte I questão 3.

Palavras-chave: Deus. Existência. Ente. Metafísica. Causalidade. Scotus.

ABSTRACT

Duns Scotus, Franciscan Priest Theologian and Philosopher of the Thirteenth Century seeks to prove the existence of God through the question "If there is an infinite being among beings that actually exists" (*Ordinatio* I, part 1, qq. 1-2 .). The Subtle Doctor elaborates a proof from among the more complex ones, so it is not an easy proof to analyze. We have at least four versions: in *Lectura* (I, d. 2, q. 1, nn. 38-135) in the *Ordinatio* (I, d. 2, q. 1, nn. 1-156) in *Reportatio* (I, d. 2, q. 1) and the *De primo principio*. One sees that the theme is one of the core problems of the Philosophy Scotist. Our research sees in the *Ordinatio* I (d. 2, q. 1) a complete and mature version of proving the existence of God at Scotus, besides being a critical edition of Master Franciscan to reply the question. Therefore, the one that we will explore. In that work, Scotus proves the existence of a principle simple, that it would be the first about efficient causality and final. Then he demonstrates that this being simple is fully first, as its primacy in efficiency, finality and eminence. In addition, he seeks to prove that this threefold primacy belongs to one nature. He refers to a single entity described as infinite. This being can only have itself as purpose, because otherwise it would not be first. Similarly, it must be the first one in eminence, otherwise would not be the first. Once proven the unity and simplicity of this being, Scotus will demonstrate the absolute properties of God. He sees into two parts: the first deals with the intellect and will, and the second part deals with the infinity of this first being. Next, we will be exploring the arguments from Scotus that backs the Unity of God that he treats in *Ordinatio* I, Part I Question 3.

Keywords: God. Existence. Being. Metaphysics. Causality. Scotus.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	14
1.1 INTRODUÇÃO HISTÓRICA	14
1.2 INTRODUÇÃO FILOSÓFICA	24
2 A EXISTÊNCIA DE DEUS (Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2.)	29
2.1 Artigo I - Propriedades relativas do ente infinito	29
2.1.1 Preâmbulo da questão	29
2.1.2 Argumentos contra a existência de Deus	31
2.1.3 Argumentos a favor da existência de Deus	33
2.1.4 Preâmbulo	34
2.2 PROPRIEDADES RELATIVAS DO ENTE INFINITO	35
2.2.1 PRIMEIRA PARTE: A TRÍPLICE PRIMAZIA	36
2.2.2 A tríplice primazia	36
2.2.3 Sobre a causa eficiente	37
2.2.4 Sobre a causa final	43
2.2.5 Sobre o primeiro em natureza eminente	44
2.3 SEGUNDA PARTE: A COINCIDÊNCIA ENTRE AS TRÊS PRIMAZIAS	

2.3.1 A coincidência entre as três primazias	46
2.3.2 Unidades das três primazias em uma só natureza.....	47
2.4 ARTIGO II: PROPRIEDADES ABSOLUTAS DE DEUS	50
2.4.1 PRIMEIRA PARTE: INTELIGÊNCIA E VONTADE	51
2.4.2 Primeira conclusão preambular.....	51
2.4.3 Segunda conclusão preambular.....	55
2.4.4 Terceira conclusão preambular	57
2.4.5 Quarta conclusão preambular.....	59
2.5 SEGUNDA PARTE: INFINIDADE DO ENTE PRIMEIRO.....	60
2.5.1 Primeira Via.....	61
2.5.2 Segunda Via.....	64
2.5.3 Terceira Via.....	66
2.5.4 Quarta Via	67
2.6 SOLUÇÃO DA QUESTÃO	73
2.6.1 Respostas às objeções iniciais.....	74
3 A UNICIDADE DE DEUS (Ordinatio I, parte I questão 3.).....	77
3.1.1 Primeira Via: pelo intellecto infinito	81
3.1.2 Segunda Via: pela vontade Infinita.	82

3.1.3 Terceira via: pela bondade infinita.	83
3.1.4 Quarta Via: Pelo poder infinito	84
3.1.5 Quinta via pelo infinito absoluto	85
3.1.6 Sexta via: pelo ente necessário	86
3.1.7 Sétima Via: pela onipotência	87
3.2.1 Solução dos argumentos pela opinião alheia	89
3.2.2 Respostas às objeções iniciais	91
4 Conclusão	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

1 INTRODUÇÃO

1.1 INTRODUÇÃO HISTÓRICA¹

Antes de abordarmos as proposições de Scotus referentes a existência de Deus, é de grande utilidade ao leitor abordar o contexto histórico-filosófico em que se encontra o pensamento scotista. Não pretendemos uma síntese elaborada da herança histórica de Scotus, nem pretendemos fazer uma exaustiva descrição dos acontecimentos históricos do período, mas antes vamos pontuar alguns assuntos relevantes do período.

Scotus, filósofo escolástico, se situa no momento mais esclarecido da Idade Média. Sua obra pode ser considerada, sem medo, como uma das últimas grandes sínteses da escolástica, assim como podemos colocá-la como precursora de inúmeras teses que posteriormente encontraremos nos séculos subsequentes.²

Os últimos momentos do século XIII são marcados pelo choque de duas tradições filosóficas, a tradição agostiniana brilhantemente defendida por São Boaventura e a consolidação do aristotelismo. O choque entre essas duas tradições compreende todo o debate que ocorre nesse período. Nesse período, vemos Duns Scotus radicalizando a distância entre o necessitarismo e a liberdade, enquanto expressão de um Deus que cria.³

¹ Esta introdução está baseada nos levantamentos históricos feito por John F. Wippel, no artigo intitulado *The Parisian Condemnations of 1270 and 1277*, para o Blackwell Companion to Philosophy in the Middle ages. (Págs. 65-73.). Também recorremos ao trabalho de mestrado de José Gomes Figueiredo: *Liberdade e Vontade em João Duns Escoto*, apresentado na Universidade de Coimbra, onde ele faz excelentes levantamentos históricos que situam a filosofia scotista no século XIII, além de ser uma boa apresentação dos problemas mais importantes do período. Também contamos com o livro *A filosofia na idade média*, de Paulo Vignaux, (Trad. de A. Pinto de Carvalho, Coleção STVDIVUM, Armério Amado, Editor, Suc. Coimbra, 1958); assim com as obras de Étienne Gilson: *A filosofia na idade média*. (São Paulo: Martins Fontes, 2001) e *Jean Duns Scotus: introduction à ses positions fondamentales*. (Paris: Imprinta J. Vrin, 1952.) Por fim, com a obra de Ludger Honnenfelder, *Jean Duns Scotus*. (Tradução de: Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010). Elas serviram para apontarmos aquilo que consideramos mais relevante para a exposição de nosso trabalho, ao menos para localizar historicamente a leitura da prova da existência de Deus de Scotus.

² HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich, Edições Loyola, São Paulo, 2010. P. 185

³ FIGUEIREDO, José Gomes: *Liberdade e Vontade em João Duns Escoto*. Coimbra. 2009. págs. 29-34. (Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/13476/1/Tese_mestrado_Gon%C3%A7alo%20Figueiredo.pdf>. Acesso em: 22/05/2014).

O ocidente cristão era predominantemente influenciado pela fé, também muito enriquecido pelo pensamento filosófico. O cristianismo estava ancorado em pensamento que podemos denominar “filosófico-cristão”, que em linhas gerais pode ser visto como base toda estrutura do pensamento da época medieval. Boa parte do pensamento neoplatônico fôra “cristianizado”, trazendo elementos que fortaleceram todo o pensamento cristão do período. Não que fé e razão estivessem sempre em plena harmonia, mas o cristianismo gozava de um apoio filosófico mais intenso do que em qualquer outro momento. A tradição Agostiniana obteve sua formulação mais contundente em São Boaventura. O pensamento ocidental estava fundado na tradição de um neoplatonismo tradicional, tendo como precursores, Santo Agostinho e Pseudo- Dionísio Areopagita.⁴

Por outro lado, o oriente árabe-mulçumano floresceu intelectualmente a partir de outras concepções filosóficas, mas também por grandes contribuições teológicas, constituídas pelo peripatismo sírio-alexandrino, criando uma relação entre filosofia e fé basicamente diferente do ocidente. As leituras das obras de Aristóteles com suas traduções e comentários, feitas por grandes filósofos árabes, como Al-kindi, Al-farabi, Avicena e Averróis, proporcionaram concepções filosóficas diversas e diferentes para a visão ocidental. Essas concepções, não foram enxergadas como ortodoxas no ocidente, e influenciaram muito a história do pensamento, principalmente entre as décadas de 1260 e 1270, período que ficou marcado pela dissolução entre a assimilação do aristotelismo proveniente do oriente e a estrutura racional no qual o cristianismo ocidental estava pautado. Coisa que gerou não só uma crise, culminando em um caloroso debate que mobilizou toda a estrutura universitária europeia, especialmente as universidades de Paris e Oxford.

Esse movimento suscitou décadas de intensos debates e nos levaram a inúmeras contribuições filosóficas; também trouxe novas concepções para a filosofia escolástica, que influenciaram a filosofia de vários séculos, influências que ecoam até os dias de hoje.⁵ O século XIII teve a prerrogativa de herdar, direta e indiretamente, toda tradição filosófica grega além do mérito de explorar a fundo essa

⁴ VIGNAUX, Paulo. *A filosofia na idade média*. Trad. de A. Pinto de Carvalho, Coleção stvdivum, Armério Amado, Editor, Suc. Coimbra, 1958. p. 122-125.

⁵ GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média [Tradução: Eduardo Brandão]*. São Paulo: Martins Fontes. 2001. p. 465.

herança. Esse século é rico não apenas por explorar todo pensamento cristão no seu auge, mas pela conexão que surgiu entre as filosofias árabe e judaica, ao mesmo tempo que eram exploradas as obras científicas de Aristóteles. Nesse contexto, vamos explorar alguns pontos desse período, para situar histórica e filosoficamente Scotus, mais precisamente na prova da existência de Deus. Pois, como vimos, Scotus fala contra o necessitarismo ao buscar uma prova da existência de Deus. Necessitarismo defendido por parte do movimento conhecido como “averroísmo latino” ou “aristotelismo heterodoxo”. Scotus, além de produzir uma tentativa de refutação a esse movimento, procurou ajustar algumas soluções àquelas teses que ainda caíram em alguma espécie de necessitarismo.

Para começar, devemos entender o que é averroísmo latino. Em um primeiro momento podemos definir como parte desse movimento filosófico que está inserido no contexto histórico-cultural do século XIII, que influenciou diversos pensadores do período e que culminou com a famosa condenação parisiense de 1277. Mais precisamente, aquelas teses ancoradas nas proposições que tinham por base os comentários de Averróis. Desde sua chegada até sua condenação, o averroísmo gerou inúmeras controvérsias entre os cristãos, principalmente naqueles que enxergavam nas teses averroísta princípios heterodoxos, ou seja, que não eram compatíveis com a visão cosmológica e filosófica que apoiava estrutura do pensamento cristão. Iniciaram, portanto, grandes debates entre os escolásticos do período. Mas, o que gerou o averroísmo latino? Quais foram as influências que o ocidente cristão recebeu que levou a formação desse movimento?

Como nos diz Étienne Gilson,⁶ a influência da filosofia árabe no ocidente é simultânea à chegada das obras de Aristóteles. Quando o bispo Raymon Sauvetât recomendou entre os anos de 1126-1151 as traduções para o latim das obras de Aristóteles, vieram também obras dos filósofos árabes como Alfarabi e Avicena. Seguindo uma tradição que já completava mais de duzentos anos, o século XII está entre o período que mais conheceu traduções, justamente o momento em que a filosofia mulçumana, mas também a judaica se estabelecem na Espanha. Em pouco tempo a cidade de Toledo se torna um dos maiores centros de traduções e distribuição do pensamento oriental. Mas não é somente em Toledo, na Sicília,

⁶ GILSON, Étienne. 2001 p. 466.

também vemos grande contribuição na tradução não só do árabe, mas também de muitas obras em grego; Miguel Escoto trabalhou em ambas regiões. Embora em menor escala, a Sicília em meados do século XII já constava com traduções diretas do grego. No entanto, as traduções dos árabes demonstram alguma dificuldade para o latim. Muitas vezes as obras de Aristóteles eram traduzidas não diretamente do grego, demandando grande esforço para traduzir e catalogar todas as obras que foram adquiridas. Contudo, elas não deixam de cumprir sua função de divulgar o pensamento aristotélico entre os latinos. Isso que possibilitou a absorção do pensamento oriental no ocidente cristão, garantindo o sucesso da divulgação das obras filosóficas dos árabes. Essas traduções trouxeram para o ocidente latino novas maneiras de enxergar o pensamento racional. Basta ver a quantidade de temas que entraram no ocidente por meio das obras traduzidas, principalmente sobre Deus e sobre as inteligências.

Contudo, o Aristóteles tal como era conhecido lá no oriente, sofreu muita interferência do neoplatonismo; inclusive algumas das obras que foram traduzidas como sendo parte do corpo aristotélico, posteriormente, foram reconhecidas como parte de obras neoplatônicas, como foi o caso *Liber de Causis* de Proclo. Desta forma, o aristotelismo medieval não é um renascimento puro e simples do sistema de Aristóteles, mas antes o fruto de pensadores monoteístas, com clara interferência neoplatônica. Os árabes conceberam, a partir dos escritos aristotélicos, sínteses dos pensamentos neoplatônicos e dos conhecimentos teológicos.⁷

O sucesso de Avicena, por exemplo, foi quase que imediato, como observa Gilson.⁸ Mas, mesmo assim, não vemos nenhum cristão que aceite toda doutrina de Avicena sem maiores dificuldades. Principalmente por causa de sua cosmogonia que identifica uma inteligência separada como princípio e fim de todo conhecimento humano, uma das bases do monopsiquismo, posteriormente condenado em 1277. Também, a concepção da imortalidade da alma de Avicena esbarra nessa mesma inteligência, o que confunde um pouco a concepção cristã do Deus que se revela. Para o cristão é necessário ultrapassar essa inteligência para alcançar a Deus, ou identificá-la com Deus. Mas, o fato que toda essa influência, por mais complicada que podia parecer ao pensamento cristão, gerou muitas ideias entre os pensadores

⁷ FIGUEREDO, José Gomes. 2009 p. 10, 11.

⁸ GILSON. Étienne. 2001. p. 470.

medievais. O pensamento árabe refreou bastante criação propondo, ao propor uma metafísica em que tudo procede de Deus, identificado com o Uno plotiniano entrando em choque direto com a visão cosmológica cristã. O pensamento árabe, somado à ideia de eternidade do mundo de Aristóteles, gerou diversas doutrinas, consideradas heterodoxas no ocidente, a maioria delas não compatíveis com o pensamento cristão de Deus onipotente e criador. Algumas dessas teses foram condenadas já no ano de 1210. Como, a ideia de Almerico de Bena que identificava a inteligência, tal como concebida por Avicena, com Deus, mas identificava Deus com tudo que existia levando suas conclusões a um panteísmo moderado.

Há registros da condenação de toda a filosofia natural de Aristóteles desde 1231, quando o papa Gregório escreve à universidade de Paris condenando a leitura desses textos. No entanto, ele sugere que o estudo de Aristóteles não é uma falta grave, o que mostra que o papa estava mais preocupado em refrear uma espécie de aristotelismo-heterodoxo do que em estritamente proibir qualquer contato com eles. Mesmo apresentando diversas incompatibilidades com o pensamento ocidental, os filósofos árabes não deixaram de estar intimamente ligados com o pensamento dos filósofos escolásticos, inclusive são presentes nas obras de Tomás de Aquino e Duns Scotus. Scotus, de maneira mais acadêmica, continuará seguindo a linha aviceniana. Tomás de Aquino, adotaria algumas das reflexões de Averróis, mas não sem deixar de criticá-los.

Neste contexto conturbado, começam a emergir durante a segunda metade do século XIII as ideias de Averróis. O pensamento averroísta deixou um legado importantíssimo. Conhecido como “o Comentador”, sua obra tem uma estrutura sólida nos comentários que ele faz à obra de Aristóteles e também nos tratados de medicina. Seu trabalho começa a efervescer em volta das discussões da universidade de Paris. O pensamento de Averróis aparece no ocidente por volta de 1228-1235 com as traduções de Miguel Escoto. Vemos também por volta de 1250 Alberto Magno utilizando-se de Averróis para escrever seus tratados sobre Aristóteles. Embora há quem diga que Alberto Magno nunca definiu claramente sua preferência por Averróis, não se pode negar alguma influência averroísta em seus escritos. Outro que recebeu influência de Averróis foi Tomás de Aquino, discípulo de Alberto Magno. Porém, a recepção das teses averroístas por parte de Tomás

estão cercadas de algumas polêmicas. No entanto, podemos enxergar em Tomás um forte opositor ao pensamento de Averróis. Até porque ele mesmo se considerava um arauto da missão proposta pelo papa Gregório IX: livrar da leitura de Aristóteles os erros que colocariam o filósofo grego contra a teologia cristã. Averróis, nesse sentido, era utilizado por Tomás para se apontar as implicações teológicas desse pensamento. Mas, ao mesmo tempo, observamos no pensamento tomista várias referências que podemos encontrar paralelo em Averróis. Em alguns dos seus primeiros comentários, Tomás expõe muitas das teses de Averróis confrontando com Avicena.⁹ Outra importante referência a Averróis por parte de Tomás será sua concepção de intelecto. O pensamento tomista enxerga o intelecto agente como hábito tal como Averróis. Mas, escreve contra o monopsiquismo averroísta. Cabe notar rapidamente dois aspectos importantes que marcam o averroísmo: os averroístas, renunciam ao cultivo harmônico entre fé e razão, quando colocam em cheque um dos principais aspectos da fé, tanto cristã quanto muçumana, a liberdade criadora de Deus. Os comentários de averroísta nos levam a uma leitura necessitarista de Aristóteles, quando enxergam o mundo como algo eterno, não criado e ordenado pela regularidade das inteligências separadas e ordenado pela lógica necessária e universal da inteligência divina.¹⁰

Um dos maiores defensores do averroísmo latino, foi Siger de Brabante, grande entusiasta das ideias de Averróis, como a tese da eternidade do mundo e da unidade do intelecto (monopsiquismo). Siger de Brabante ficou conhecido, especialmente pelas reflexões que ignoram a problemática da aproximação entre fé e razão, pela tese denominada “doutrina da dupla verdade.” Essa doutrina serve para explicitar que os contrastes entre fé e razão podem ser aceitos igualmente como verdades, embora soem como contraditórias. Para ele, não é possível submeter a investigação racional àquilo que depende exclusivamente da fé, pois isto ultrapassa a razão da mesma forma que não poderemos pôr à prova verdades de fé por intermédio de meios racionais. Mas, antes de considerá-los como dois campos excludentes, ele aceita que ambos são igualmente importantes para a construção do saber, contribuindo à sua maneira para tanto. As aparentes contradições são vitais para entendermos os limites de cada campo. Podemos conferir também a

⁹ TOMÁS DE AQUINO. *IV Sententiarum*, d. 49a 5.

¹⁰ FIGUEREDO, José Gomes. 2009. p. 19

condenação da doutrina da dupla verdade, por relevarem a problemática entre os ensinamentos cristãos e as doutrinas filosóficas desviando da responsabilidade os pensadores que seguem tais pensamentos, não muito preocupados com os artigos da fé.¹¹

Nessa doutrina configurou-se a base de toda reflexão filosófica conhecida como “averroísmo latino”. As principais oposições ao averroísmo, no entanto não vieram de Tomás de Aquino. Boa parte dos dominicanos, que seguiam os pensamentos de Tomás procuraram preservar seus ensinamentos, inclusive os que aceitavam em partes algumas teses de Averróis. Os franciscanos eram críticos mais ferrenhos dessa linha de pensamento, pois, procuravam retomar a linha platônico-agostiniana em contraposição as ideias aristotélicas. Por isso, os franciscanos recusavam várias proposições dominicanas enquanto faziam campanha contra as teses de Tomás.

Guilherme de la Mare, por exemplo, foi um dos franciscanos mais influentes nessa campanha, com escritos como o *Correctorium fratris Thomae*, onde aponta dificuldades em cento e dezessete teses tomistas. Essa obra, tornou-se essencial para todos os franciscanos intelectuais da época. Alguns franciscanos retomaram integralmente as teses agostinianas, como Mateus Acquasparta. No entanto, mais polêmico em relação ao tomismo foi Henrique de Gand, um dos mestres convocados pelo arcebispo de Paris em 1277, reunião que culminou na condenação das teses de inspiração averroísta.

O próprio Bispo, sete anos antes, condenou treze artigos.¹² Essas teses rejeitadas em 1270 formam a espinha dorsal da famosa condenação parisiense, por rejeitarem a liberdade humana; segundo, o conhecimento de Deus sobre as realidades singulares, defender monopsiquismo e por afirmarem a eternidade do mundo. A maioria das teses derivadas das concepções do averroísmo.

Sobre a onipotência, tais artigos negavam que Deus poderia conhecer as realidades singulares, pois seria necessário que Deus não conheça nada além de si mesmo, ignorando portanto, as realidades singulares; por consequência, as ações

¹¹ WIPPEL. John. F. “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”. In: *Blackwell Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Editado por Jorge J. E. Gracia e Timothy B. Noone. Blackwell Publishing: Oxford. 2007. P.68.

¹²ibidem. p.67

humanas não seriam conhecidas pela providência divina. As ações humanas, portanto, estariam sujeitas às necessidades da geração e corrupção do mundo, ou seja, nada mais seriam que apenas ações que seguem a necessidade do mundo, que por sua vez é eterno. O mundo sublunar estaria determinado pelo movimento dos astros; portanto, todo movimento seria necessário; logo, a liberdade humana seria uma determinação da eternidade do mundo, ou mesmo por objetos de desejo, mas não estariam livres. Havia também a negação da possibilidade de Deus conceder a imortalidade aos corpos mortais. Teses que colocariam em conflito os artigos da fé em com aquilo que fora apreendido pela razão. Embora essas teses podem parecer todas elas procedentes do pensamento de Averróis, nem todas se ligam estritamente com o pensamento averroísta, mas dirigia-se a todo aristotelismo e isto incluía o próprio Tomás Aquino¹³ e também a várias condutas morais.¹⁴

No entanto, muitos averroísta não seguiam à risca a orientação proposta pela condenação de 1270, pois negavam qualquer pretensão de ferir a teologia, pois estariam eles subordinados ao ensino das artes, sendo meros expositores da filosofia de Aristóteles. Por isso, não poderia haver consequências contra a concepção cristã, pois, como crentes, aceitavam toda doutrina teológica e não projetariam sobre elas nenhuma das doutrinas aristotélicas. Essa resposta, condizia com a doutrina da dupla verdade que Siger de Brabante desenvolveu por influência de Averróis, que não agradava o Bispo de Paris e nem mesmo a Igreja.¹⁵

A Igreja nomeou para reitor da universidade de Paris, Pedro Auvernia, com a missão de encerrar a forte influência das proposições averroísta, mas que por seu aristotelismo moderado acabou não resolvendo a problemática. Então, o Papa João XXI em janeiro de 1277 publica uma nova bula advertindo os perigos da posição em favor das teses conhecidas como averroísta. Esta bula encorajou o Bispo Estevão Tempier a publicar em 7 de março de 1277, terceiro aniversário da morte de Santo Tomás, a condenação de 219 teses que pretendem não só no averroísmo, mas também nas filosofias de Avicena e Aristóteles.¹⁶

¹³ WIPPEL. John. F. 2007. p. 695.

¹⁴ GILSON. Étienne. 2001. p. 694.

¹⁵ FIGUEREDO. José Gomes. 2009. p.33;

¹⁶ WIPPEL. John. F. 2007. p. 65,66.

Ao promulgar a condenação, o Bispo de Paris, alega denunciar os riscos da adoção da linha de pensamento que segue a leitura heterodoxa do pensamento aristotélico, como um perigo em relação à ortodoxia cristã. Com efeito, ele pretendia defender a concepção da infinita liberdade de Deus contra a concepção de mundo não criado e guiado por imperativos lógicos, conforme sugere as leituras de Aristóteles. Em última instância, essas leituras levariam a crer que Deus age por um grande ato necessário, em última consequência negaria até mesmo a afirmação da onipotência divina e acaba ferindo a liberdade do ser humano. Um grave problema para a concepção cristã.¹⁷

Toda reflexão filosófica desse movimento é vista por Scotus como naturalista e necessitarista. O Doutor Sútil condena veemente as teses averroista na medida em que essas ferem os conceitos de liberdade e vontade. Ao refutar as teses de Averróis, Scotus procura defender a existência do intelecto pessoal, contra o monopsiquismo, mais ainda, coloca em evidência a vontade livre e individual, principalmente quando nega o agir necessário e mecânico da ação divina. A tese do monopsiquismo, para Scotus, nega até mesmo a fé na imortalidade da alma. Nessa medida ele concorda com as condenações de 1277. Quando Scotus nega qualquer tese necessitarista, ele está defendendo os conceitos de liberdade e vontade. Averróis defende o intelecto como uma substância separada, que se distingue do homem, ao mesmo tempo é o mesmo para todos os homens. A concepção é de um intelecto universal, imaterial e eterno, e, por isso imutável e que age necessariamente, por isso compromete a ideia de liberdade individual.¹⁸

O trabalho de Scotus será o de defender uma vontade divina soberanamente livre, concebido pela contingência do mundo. Duns Scotus, persiste na ideia de liberdade, para poder defender a ortodoxia contra o averroismo. Para garantir a liberdade de Deus, Scotus propõe a possibilidade da contingência. Então, coloca em oposição ao necessitarismo de Averróis a contingência do mundo criado pela vontade livre de Deus. A vontade divina determina a si mesma, essa liberdade inspira o pensamento cristão e confirma a revelação. Nessa medida, encontra-se também em oposição ao intelectualismo, que persiste em categorias de necessidade.

¹⁷ GILSON. Étienne. 2001. p. 696.

¹⁸ FIGUEREDO, José Gomes. 2009. p. 20.

Scotus em consideração ao texto das condenações de 1277, fará de sua filosofia uma síntese contra o averroísmo, tentando superar as exigências das condenações em defesa da *ortodoxia* da fé, mas harmonizando o agostinianismo e aristotelismo, para resgatar o esforço originário da escolástica. Nesse sentido, nosso trabalho será sobre a abordagem que Scotus faz a prova da existência de Deus, como fonte de oposição ao necessitarismo greco-árabe de Averróis.¹⁹

¹⁹ FIGUEREDO, José Gomes. 2009. p. 35.

1.2 INTRODUÇÃO FILOSÓFICA

Para podermos adentrar nos argumentos sobre a existência de Deus de Scotus, iremos, em primeiro lugar, investigar alguns aspectos sobre a possibilidade do intelecto humano possuir algum conhecimento natural a respeito de Deus. Scotus, aborda esse tema no *Ord. I d. 3, parte 1 q. 1*²⁰, onde nos apresenta uma reflexão sobre a possibilidade do homem vir a ter algum conhecimento natural de Deus. Com essa reflexão, vamos abordar alguns os argumentos que sustentam a possibilidade de demonstrar a existência de Deus, parte central deste trabalho.

Como toda a estrutura de *Quaestio*, Scotus inicia com argumentos contrários à possibilidade de alcançarmos naturalmente um conhecimento a respeito de Deus. No primeiro argumento, nos chama atenção à necessidade do intelecto humano servir-se do sensível para inteligir. Concebemos somente a partir de imagens sensíveis; Deus, não possuindo imagem sensível, não pode ser concebido e nem imaginado pelo intelecto.²¹ No segundo, vemos que o intelecto humano não poderia nem sequer reconhecer uma coisa tão evidente quanto Deus; o intelecto não conseguiria distinguir muito bem sobre Ele. Pois, ficaria confuso, tal como a coruja contemplando o sol, impossibilitando assim o conhecimento sobre Deus.²² No terceiro argumento²³, o intelecto humano, enquanto ente finito está em desproporção em relação ao infinito; desta forma, sendo finito, o intelecto seria incapaz de conhecer o ser infinito. Seria a mesma coisa de dizer que o finito contém o infinito, o que seria absurdo. O quarto argumento mostra que, por mais longe que o intelecto

²⁰ DUNS SCOTUS. *Ord. I, d.3, parte 1, q. 1. Trad. Prof. Dr. Carlos. Arthur Nascimento São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores*

²¹ DUNS SCOTUS. *Op. Cit.* n. 1

²² *Ibid.* n. 2: Ademais, segundo o livro II da Metafísica: “Assim como os olhos da coruja se comportam em relação à luz do sol, assim também o nosso intelecto se comporta em relação ao que é, por natureza, o mais evidente”. Ora, verifica-se aí uma impossibilidade [de conhecer tais coisas]. Portanto, também aqui [é impossível conhecer a Deus.]

²³ *Idem.* n.3.

humano possa chegar, não poderá conhecer a Deus, naquilo que ele é em si mesmo. O máximo alcance do intelecto estaria ainda abaixo da natureza divina.²⁴

O quinto argumento apresentado é favorável a possibilidade ao conhecimento de Deus, ao afirmar que a felicidade humana está em nesse conhecimento, conforme Aristóteles na *Ética a Nicômaco* I. X. No *Livro VI da Metafísica*, a metafísica é considerada teologia, que trata de Deus e do divino, e que a felicidade humana depende desse conhecimento.²⁵

No corpo da questão, Scotus nos indica que ele não irá distinguir nenhum conhecimento negativo sobre Deus, visto que, em primeiro lugar, não são as negações o objeto do nosso amor²⁶ e em segundo, porque um conceito negativo, dito em si mesmo, não nos revela nada sobre Deus.²⁷ Essa reflexão busca, portanto, um conceito simples em que se possa apoiar a possibilidade de se conhecer Deus. E, assim, desenvolver uma prova sobre sua existência. Da mesma forma, nesse momento, não é necessário distinguir o conhecimento “do que Deus é” do conhecimento sobre “o que Ele é”. Portanto, Scotus, investiga a possibilidade do intelecto alcançar algum conhecimento natural a respeito de Deus.²⁸

Ele está procurando algum conceito simples, no qual o intelecto humano naturalmente pudesse alcançar algum conhecimento de Deus.²⁹ A dificuldade será apresentada por Henrique de Gand da seguinte forma: não é possível o conhecimento de Deus, pois não há conceito comum a Ele e às criaturas. O conceito “ente” é análogo a Ele e as criaturas. Embora seja concebido como se fosse uno por nós, ele é diverso em Deus e nas criaturas. Logo, não há conhecimento de Deus.³⁰

Em resposta, Scotus anuncia que a partir do conceito de ente, não só é possível obter um conceito accidental, mas também pode obter um conhecimento *quiditativo* de Deus e, portanto, conceber alguma prova conclusiva sobre a sua existência. Pois, antes dos conceitos dos atributos ou “como-que-atributos”,

²⁴ Ibidem. n. 4: Ademais, segundo Gregório no seu Comentário sobre Ezequiel, “por mais que nossa mente tenha progredido na contemplação de Deus, não atinge aquilo que ele é em si, mas aquilo que está abaixo dele.

²⁵ DUNS SCOTUS. *Ord. I, d.3, parte 1, q 1.* n. 5.

²⁶ Ibid. n. 10.

²⁷ Idem. Por mais que avancemos nas negações, ou Deus não seria mais conhecido que o nada, ou se terminará em algum conceito afirmativo que é primeiro.

²⁸ Idem. nn. 11-14.

²⁹ Ibid. n. 19: O sentido da questão é, portanto, o seguinte: Será o intelecto humano na vida presente poder ter um conceito simples no qual Deus seja concebido?

³⁰ Ibid. nn. 20-21.

necessitamos de um conceito *quiditativo* ao qual possamos atribuí-lo. Desse modo, esse conceito será *quiditativo* a Deus.³¹

Na segunda sentença,³² Scotus afirma que Deus além de ser concebido analogamente às criaturas pode ser concebido de maneira unívoca à elas. Entende-se unívoco o conceito que pode ser aplicado igualmente a Deus ou as criaturas, dotado de unidade, na qual, une-se entre si “sem falácia e equivocação”, ou seja, o conceito com o qual podemos afirmar ou negar algo de um mesmo objeto, sob o qual se torna possível algum conhecimento natural a respeito dele. Para se possível o conhecimento de Deus devemos partir de um conceito unívoco. O Doutor Sutil, lançará mão de cinco argumentos.³³

O principal é o seguinte: um intelecto tem conceitos distintos quando dúvida a respeito de um e tem certeza a respeito de outro. Ora, o intelecto humano tem certeza que Deus é um ente, mas dúvida se é finito ou infinito. Logo, o conceito “ente” é distinto do conceito “finito” e do conceito “infinito”. Se não é nenhum deles, é unívoco a eles.³⁴

Ao eleger, não por um acaso, a noção de ente enquanto ente como conceito unívoco entre Deus e as criaturas, Scotus afirma que conceber o ente, pura e simplesmente como ente, permite ao intelecto humano o poder de conhecer naturalmente qualquer ente, inclusive que Deus exista de fato. Na terceira sentença, Scotus confirma que, de fato, nesta vida não é possível um conhecimento sobre a essência de Deus. Pois, não encontramos nada nessa vida que revele naturalmente a essência Divina em si mesma. Na quarta sentença, vemos que o intelecto humano é capaz de conceber conceitos próprios a Deus não aplicáveis as criaturas, como por exemplo, o conceito de infinito. O infinito não é experimentado nos entes criados. A quinta sentença revela que o intelecto humano tem a capacidade de conceber Deus, através do que há em comum entre Deus e as criaturas.³⁵

Em resposta as considerações de Henrique de Gand, Scotus afirma que é ilegítimo não conceber nenhum conceito unívoco em relação a Deus e as criaturas somente pelo fato de Deus ser uma singularidade única. De fato “tudo que há

³¹ Ibidem. n. nn. 24-25.

³² DUNS SCOTUS. *Ord. I, d.3, parte 1, q 1.* n.26.

³³ Ibid. nn.27-45.

³⁴ Ibid. nn. 27.

³⁵ Ibid. nn. 61 e 67.

realmente em Deus é por si singular na existência”, mas nosso intelecto finito pode chegar a representações intelectuais de Deus comuns a Ele e às criaturas. Assim, Scotus concebe a ideia de Deus não só pelo acidente de seus atributos, mas afirma que podemos prova-lo através de um conceito unívoco de ente.³⁶

Justamente a prova da existência de Deus, na *Ordinatio* consiste numa minuciosa apresentação da existência em ato de um ente infinito, que se apresenta como necessariamente primeiro nas ordens de causalidade eficiente, final e é primeiro em eminência. Então, a questão, se há entre os entes um ente infinito existente em ato, declarada sob esses pressupostos, consiste em levar em consideração a possibilidade de conhecer naturalmente Deus, pelo conceito unívoco de ente. A partir daqui podemos descrever em como Scotus constrói sua prova.

Ressaltamos de início que o argumento de Scotus confirma existência de Deus até mesmo diante das contingências do mundo e de suas inúmeras possibilidades. No pensamento de Scotus, a contingência do mundo físico não exclui a existência de Deus, pelo contrário, o mundo físico poderia nunca ter existido ou mesmo ser de tantas outras formas quantas forem possíveis. Ainda assim, o argumento da existência do Criador ou da causa primeira continuaria a ser válido. Ele apresenta uma metafísica que oferece um mundo de possibilidades infinitas. Tudo que é logicamente possível, ou seja, que não apresenta nenhum tipo de contradição formal é real. Porém, aquilo que é possível se distingue das coisas que são atualmente existentes, ou seja, as diversas possibilidades daquilo que se enquadra na disposição lógica do mundo são reais na medida em que são possíveis e, se são possíveis, podem ser demonstradas, mas há aquilo cujas propriedades podem ser demonstradas como existente de fato. Assim, pressupondo que Deus, ou a existência de um *ente infinito*, é possível, portanto real, se é possível demonstrá-la. O trabalho de Scotus é definir a existência do *ente infinito* de forma a aceitá-lo como existente de fato, não apenas como mera uma possibilidade lógica.

Consideramos a questão sobre a existência de Deus em Scotus um tema muito complexo. Por isso, não é uma prova fácil de ser analisada, mesmo porque temos no mínimo quatro versões; na *Lectura* (I, d. 2, q. 1, nn. 38-135), na *Ordinatio* (I, d. 2, q. 1, nn. 1-156), *Reportatio* (I, d. 2, q. 1) e no *De primo principio*. Mas, sem

³⁶DUNS SCOTUS. *Ord. I, d.3, parte 1, q 1. n. 67.*

dúvidas é um dos problemas centrais da filosofia scotista. Nossa pesquisa destaca a *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1, como uma versão mais completa e madura da prova da existência de Deus. Por isso, nosso trabalho coloca como centro de nossa pesquisa.

Nesse texto, Scotus argumenta sobre a existência de um princípio absolutamente simples, que seja primeiro na ordem de causalidade eficiente e final.³⁷ Em seguida demonstrará que esse ente absolutamente simples é absolutamente primeiro, contendo tríplice primazia,³⁸ sendo primeiro em eficiência, finalidade e eminência. Também procura provar que essa tríplice primazia cabe a uma única natureza e refere-se a um único *ente* descrito como infinito, pois o primeiro em causalidade só pode causar a si mesmo e ser causa por si mesmo, não causando por nada externo. Esse ente só pode ter a si mesmo como finalidade, pois, do contrário, não seria primeiro. Do mesmo modo, ele só pode ser primeiro em eminência, senão não seria primeiro. Uma vez provadas a unidade e simplicidade desse *ente*, Scotus parte para a demonstração das propriedades absolutas de Deus. Em duas partes, na primeira trata da inteligência e vontade e na segunda da infinidade desse primeiro ente. Em seguida, caminharemos em sentido natural até a questão que Scotus aborda sobre a unicidade do ente infinito.

³⁷ *Utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum. (Se há entre os seres um ser infinito atualmente existente. Cf. DUNS SCOTUS. Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2. Trad. Profº Dr. Raimundo Vier.. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores.)).*

³⁸ DUNS SCOTUS. Op. Cit., n.41-ss.

2 A EXISTÊNCIA DE DEUS (Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2.)

2.1 Artigo I - Propriedades relativas do ente infinito

2.1.1 Preâmbulo da questão

No livro I, parte 1, questões 1 e 2 da *Ordinatio* Scotus aborda a questão sobre a existência de Deus. Este texto aborda a existência de um *ente infinito atualmente existente*³⁹. Segue a argumentação em dois artigos: O primeiro irá tratar das propriedades relativas do *ente infinito*. Esse artigo é composto em três partes: Na primeira parte ele aborda a tríplice primazia do ente - Primazia na causalidade eficiente, na final e em eminência; na segunda parte, ele mostra a coincidência entre essas três primazias; na terceira parte, ele argumenta em favor da unidade de natureza entre essas três primazias. No segundo artigo, Scotus aborda as propriedades absolutas do ente infinito, em duas partes: Na primeira, ele trata da inteligência e da vontade no *ente primeiro*: na segunda, aborda a Infinitude deste *ente*. Assim, será demonstrado que existe um ente infinito em ato.

Neste texto, Scotus coloca a questão sobre a existência de Deus nos seguintes termos: *Utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum*.⁴⁰ Por que *ente infinito*? Porque para Scotus a melhor caracterização de Deus que a razão natural humana pode alcançar nesta vida é a de “*ente infinito existente em ato*”.⁴¹

Apenas a possibilidade da existência do *ente infinito* não garante que ele é o Deus cristão. Mas, para Scotus, resolver a questão, *se há entre os entes um ente infinito atualmente existente*, é fundamental para esclarecer a existência desse

³⁹ *Ens infinitum*. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*.

⁴⁰ *Se há entre os seres um ser infinito atualmente existente*. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2*. Trad. Profº Dr. Raimundo Vier São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores.).

⁴¹ “A palavra ‘Deus’, portanto, significa para ele, ‘ente infinito em ato’. Dizer que Deus existe é dizer que há um ente infinito em ato, dizer que Deus não existe é dizer que em ato só existem entes finitos.” Cf. Ribas, CEZAR, Cesar. “*A existência de Deus*”. 2013. Artigo não publicado.

mesmo Deus, pois, como afirmamos acima, *ente infinito* existente em ato é a melhor descrição sobre Deus que a razão natural pode alcançar. Pois, *ente infinito existente em ato* deve conter todas as características que atribuímos a Deus, a unicidade, mas antes, para Scotus deverá ser possível demonstrá-lo via razão natural. Então, provar a existência do ente infinito existente em ato é provar a existência de Deus, mas sua prova neste estágio não argumenta sobre a Unicidade de Deus, mas que o ente infinito é dotado de vontade e a inteligência infinitas. Como dissemos, a meta de Scotus, na *Ordinatio*, é demonstrar que o *ente primeiro* é infinito e existente de fato.

É necessário, então, provar que algo de primeiro é possível, e que seja de fato existente. Scotus precisa demonstrar não só a possibilidade lógica da existência do ente infinito, mas a sua necessidade de fato, conseqüentemente sua existência real. A demonstração é necessária para dar luz ao intelecto e fazê-lo enxergar a necessidade da existência do *ente infinito*; é a partir das propriedades relativas do ente, que partimos para a resolução da questão. A investigação culmina na conclusão de que o *ente infinito* só é possível como único. Se algo possui qualidades infinitas, ele é único. A unidade e infinidade são ambas necessárias à um *único ente*. Portanto, além de provar a existência de Deus, Scotus aponta para a Sua unicidade. Devemos, portanto, mergulhar na questão: *se há entre os 'entes' um 'ente infinito' atualmente existente* para entender como é possível admitir racionalmente a existência e a Unicidade de Deus. Primeiramente, cabe analisar os argumentos iniciais, apresentados por Scotus, e que são contrários à existência do ente infinito. Em seguida, os argumentos que lhes são favoráveis.

2.1.2 Argumentos contra a existência de Deus⁴²

Os argumentos contrários procuram colocar em xeque a possibilidade de haver algum infinito. O primeiro argumento contrário⁴³ coloca a clássica objeção à existência de Deus que é a da teodiceia, ou seja, o problema da existência do mal no mundo como uma forma de negar que algo possa ser infinito.

Se existisse um bem infinito em ato, (ou seja, se existisse Deus), nada de mal existiria no universo, visto que se houvesse algo infinito nada de contrário a ele existiria. Se algo fosse infinito, nada no universo conteria algo de contrário a ele. Portanto se o bem é infinito, nada de mal poderia existir. Ora, existe algo de mal no universo; logo não pode haver um bem infinito. No entanto, alguém poderia rejeitar esse argumento da seguinte maneira: só é possível negar a existência do ente infinito, recorrendo à existência do seu contrário, somente enquanto os conteúdos da afirmação forem formalmente contrários.⁴⁴ Acontece que o mal não é formalmente contrário ao bem. Logo, a existência de algo bom infinito não viria a ser contraditória ao mal, sendo então possível concebê-lo enquanto livre de contradição.

No entanto, logo é apresentada uma réplica a essa breve resposta.⁴⁵ A força do ente infinito não poderia permitir nada de contrário em seus efeitos. Por isso, nada de contrário ao ente infinito, ao bem infinito, poderia existir, nem formalmente e nem virtualmente. Ou seja, mesmo não sendo formalmente contrário ao bem, o mal não poderia existir pela força (*virtus*) do bem infinito. Portanto, o infinito não poderia tolerar nada de contrário. Assim sendo, nada formalmente ou mesmo virtualmente contrários poderia existir. Ora, se há o mal no universo, é mais provável que não haja algo de infinito. Logo, ou Deus não existe ou Deus não é infinito.

⁴² DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2*. nn. 1-9. Trad. Profº Dr. Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores.).

⁴³ DUNS SCOTUS. Op. Cit. n. 1.: [Primeiro argumento]. Se um de [dois] contrários fosse infinito em ato, nada de contrário a ele existiria na natureza. Logo, se existisse um bem infinito em ato, nada de mal existiria no universo.

⁴⁴ Idem. *Ibid.* n. 2.

⁴⁵ Ibidem. n. 3: Não importa que seja formalmente ou virtualmente contrário: se é infinito, não tolerará coisa alguma contrária ao seu efeito, pois com sua força (*virtus*) infinita destruirá tudo o que for incompatível com seu efeito. Logo, a maior é verdadeira, tanto do virtualmente contrário como do formalmente contrário.

No n. 4, Scotus explicita o segundo argumento contrário à existência do ente infinito por um argumento que remete à Física de Aristóteles⁴⁶ “um corpo infinito não toleraria outro corpo junto a si; tampouco um ser infinito tolera outro ser junto a si”; um corpo infinito não toleraria outro corpo diferente de si, mas apenas toleraria a si mesmo e os corpos que diferenciam dele não teriam como ser; pela lógica, o ente infinito deveria ser tudo o que há de atual no universo. Assim, ele não toleraria os entes diferentes dele. Porque, se de fato existirem diferentes entes infinitos deveriam superar o ente infinito. Ora, é absurdo pensar em algo maior que o infinito. Logo, o ente infinito não existiria, pois ele não é compatível com outros entes. Esse argumento, portanto concluí que o ente infinito seria absurdo, pois algo finito mais algo superaria o infinito, o que é contraditório.⁴⁷

Além de não suportar uma atualidade diferente de si mesmo, o ente infinito, segundo o terceiro argumento, não seria possível enquanto atualidade existente, pois o que está “aqui” e não em outro lugar é finito em relação ao lugar. O que existe agora, ou seja o que é atual, é finito em relação ao tempo, e o que produz isto e não aquilo é finito em relação a sua ação. Portanto, o ente infinito, não poderia existir aqui e agora. Pois, existir aqui e agora é justamente ser limitado quanto ao lugar e ao tempo. Precisamente por “ser esta coisa” e não outra é que ele seria limitado em sua entidade, portanto não seria possível pensá-lo como infinito.⁴⁸

Outro argumento contra a infinidade do ente primeiro diz que não seria possível conceber o ente como infinito, pois se fosse infinito teria força infinita e moveria atemporalmente. Ora, segundo o livro VIII da Metafísica de Aristóteles, nada move atemporalmente, pois se assim fosse seu movimento seria apenas um instante. Logo, todo o tempo, toda história causada pelo ente infinito não duraria mais que um instante. Apenas um mero momento, a atualidade inteira não duraria, não seria possível uma sucessão temporal a ser observada e, por consequência,

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Physica* III, cap. 5 (204b 19-22).

⁴⁷ DUNS SCOTUS. *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1. n. 4: Prova da consequência: (1) Assim como a dimensão repugna à dimensão, assim a atualidade parece repugnar a atualidade; (2) assim como um corpo distinto do infinito parece constituir [com ele] algo maior que o infinito.

⁴⁸ *Ibidem*. n. 5: [Terceiro argumento]. Ademais, o que está “aqui”, e não em outro lugar, é finito em relação ao lugar; o que existe “agora”, e não em outro tempo, é finito em relação ao tempo, e assim quanto aos demais [predicamentos]. O que produz “isto”, precisamente, e não outra coisa, é finito em sua ação. Logo, o que é precisamente “esta coisa”, e não outra, é finito em entidade. Mas Deus é um “este”, no sentido mais eminente da expressão, posto que é de si mesmo (*ex se*) singularidade. Logo não é infinito.

não seria possível uma ordem causal temporal. Em outras palavras, nada do que observamos poderia existir de fato. Ora, o movimento não é atemporal, portanto nenhuma força é infinita, logo não há nenhum ente infinito.⁴⁹

2.1.3 Argumentos a favor da existência de Deus.

Scotus em seguida apresenta três argumentos a favor da existência do ente infinito. O primeiro ele retira do próprio Aristóteles. Aristóteles teria argumentado que o primeiro movente possui um poder infinito, porque move com um movimento infinito e esse poder não poderia existir em uma grandeza finita. Logo, há algo infinito no qual existe este poder infinito. Já o segundo argumento vai recorrer à revelação, donde cita num Salmo que nos revela Deus como sendo grandioso e digno de excessivo louvor, portanto sem limites. No terceiro, temos a afirmação de João Damasceno, que diz que “Ele é um oceano de essência sem nenhum limite”, no sentido de que não podemos enxergar seu começo e nem seu fim, portanto seria infinito.⁵⁰

⁴⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1. n. 6*: Uma força infinita, se existisse, moveria atemporalmente se realiza num só instante. Logo nenhuma força é infinita. Cf. Aristóteles, *Physica VIII, cap. 10* (266a24-266b6).

⁵⁰ *Ibidem. n.7*: No mesmo livro VIII da Física o Filósofo prova que o primeiro movente possui poder infinito, porque move com movimento infinito, mas esta conclusão não se pode entender apenas da infinidade de duração, pois ela prova que, por ser infinito, tal poder não se pode entender apenas da infinidade da duração, pois ele prova que, por ser infinito, tal poder não pode existir numa grandeza [finita]; mas, segundo ele, não é contraditório que um poder infinito em duração exista numa grandeza [finita], tal como ele o admitiria em relação ao céu.

2.1.4 Preâmbulo.

Uma vez iniciado o debate, Scotus explicita como irá tratar a questão. A demonstração referente à existência do ente infinito será abordada a partir de uma argumentação que pretende atuar de modo a entendermos a necessidade de concebermos a existência efetiva e real do ente infinito. Não podemos, conceber Sua existência partindo de sua essência, o que nos é vedada nessa vida, justamente porque as condições nas quais o intelecto humano se encontra impedem o acesso imediato à essência infinita. O que podemos fazer, portanto, é uma demonstração *quia*,⁵¹ ou seja, partir do que nos é acessível. É a partir dos efeitos que poderemos formular, segundo Scotus, uma concepção racional da essência infinita. Assim, nos será possível provar sua existência, não só como uma possibilidade, mas como uma realidade efetiva. Essa necessidade de partir dos efeitos se incorpora a prova. Ela é necessária precisamente para desenvolver no intelecto humano, nas condições da vida presente, uma concepção efetiva das propriedades absolutas do ente infinito. Por isso, antes de ter acesso as propriedades absolutas, Scotus recorre as propriedades relativas do ente infinito. Segue-se, a demonstração da existência do ente infinito de acordo com as propriedades relativas que pertencem a ele.⁵²

⁵¹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* n. 39: Quanto à primeira questão, procedo da maneira seguinte. Embora a proposição “um Ser Infinito existe” seja demonstrável pela natureza dos termos, com demonstração *propter quid*, para nós é impossível demonstrá-la deste modo. Todavia, podemos demonstrá-la com demonstração *quia*, partindo das criaturas. Com efeito, as propriedades do ser Infinito que dizem respeito às criaturas relacionam-se mais de perto ao termo médio da demonstração *quia* do que as propriedades absolutas.

⁵² As propriedades relativas do ente infinito a serem desenvolvidas nos §40-73 demonstram a relação entre o ente infinito e as criaturas, pelas propriedades de causalidade eficiente e final e de eminência. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2.* n. 40. Trad. Profº Dr. Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores.): *Quanto ao primeiro artigo, declaro que as propriedades que convêm ao ser infinito em relação as criaturas são, ou propriedades de causalidade ---- e de causalidade dupla: eficiente ou final ---- ou de eminência.*

2.2 PROPRIEDADES RELATIVAS DO ENTE INFINITO

O desenvolvimento da questão se inicia demonstrando as propriedades relativas do *ente infinito* para com as criaturas, ou melhor, com seus efeitos. Primeiro por uma demonstração *quia*, do efeito à causa. Tomamos o que pode ser relativo entre ambos, ou seja, precisamente a relação que nos é acessível, que são as relações de causalidade eficiente, final e de eminência. Elas nesse artigo, visam demonstrar a possibilidade da existência de um ente primeiro em cada relação. Onde se segue, no segundo artigo, a infinidade do *ente primeiro* como atualmente existente. Por isso, Scotus procura demonstrar que essa relação de primazia existe nas ordens de causalidade eficiente e final, assim como em eminência.

No primeiro artigo será demonstrada a existência de uma primazia em cada uma dessas relações e, como consequência, que o que se apresenta como primeiro em uma será necessariamente o primeiro nas demais. Assim, a primazia eficiente é necessariamente primeira na ordem da causa final e na eminência. Por fim Scotus procura demonstrar que essas três primazias competem a apenas uma única e mesma natureza

2.2.1 PRIMEIRA PARTE: A TRÍPLICE PRIMAZIA

2.2.2 A tríplice primazia

Destarte, Scotus argumenta sobre prova da existência de algo que seja primeiro na ordem de causalidade eficiente e algo que o seja na ordem de causalidade final, bem como de algo primeiro em eminência. Em seguida, demonstrará se esse algo é absolutamente primeiro, contendo uma dessas primazias. Contém também duas outras, sendo primeiro em algumas destas primazias de eficiência, finalidade e eminência; já que o primeiro em uma dessas primazias, segue ser primeiro igualmente nas outras. Também procura-se provar que essa tríplice primazia cabe a uma única natureza. Portanto, refere-se a uma única natureza, não a naturezas ou *quididades* diferentes.⁵³ Como veremos a seguir, o primeiro em causalidade só pode causar a si mesmo e ser causa por si mesmo, não causando por nada externo. Este ente só pode ter a si mesmo como finalidade, pois do contrário não seria primeiro. Do mesmo modo, só ele pode ser primeiro em eminência, senão não seria primeiro. Uma vez provada a unidade desse primeiro, Scotus parte para a demonstração das propriedades absolutas de Deus, em duas partes, a primeira tratando da inteligência e vontade e a segunda da infinidade.

Cada argumentação dependeria de três outras conclusões; de que algo é primeiro, de que é incausável e que existe em ato entre os seres. No primeiro artigo, Scotus, procura demonstrar a existência de algo que é pura e simplesmente primeiro em três ordens, na ordem causal eficiente, na ordem casual final e também em eminência. São essas as propriedades relativas que são exclusivas do ser infinito. Disto, Scotus demonstrará que aquilo que se entende como pura simplesmente primeiro possui a primazia em qualquer uma dessas três ordens, pois contém a mesma natureza, ou seja, os primeiros não se diferenciam em nada; pelo contrário,

⁵³ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n.41: No primeiro artigo mostrarei, principalmente três coisas : Primeiro, que entre os seres existe efetivamente algo que é simplesmente primeiro em eficiência, e algo que é simplesmente primeiro em finalidade, e algo que é simplesmente primeiro em eminência ; segundo, mostrarei que o que é primeiro segundo uma destas primazias é primeiro também segundo as outras; e terceiro, que esta tríplice primazia compete a uma só natureza, e não a várias naturezas específicas ou quiditativamente diferentes.

se confundem numa mesma natureza. Scotus procura demonstrar os três modos de primazia partindo de três corolários que buscam fundamentar as conclusões. O primeiro efetivo não possui nada anterior, isto é, nenhum outro é anterior a ele; pensar em outro anterior leva a contradição; ele existindo enquanto primeiro, existe como causa incausada, portanto, existe por si.⁵⁴

Scotus irá definir três conclusões principais para cada uma das três ordens explicitando as três primazias, totalizando assim nove conclusões. Três delas, as principais são: primeiro que há algo primeira causalidade eficiente, na causa final e primeiro em eminência.

2.2.3 Sobre a causa eficiente

Dentre as ordens da causalidade, a prova da primazia na ordem de causalidade eficiente é a mais extensa e também a mais importante; visto que boa parte da sua argumentação serve como pressuposto das duas ordens que se seguem. Também há de se observar a dificuldades em responder as contra argumentações que se colocam à frente da primeira conclusão. Scotus procura provar a primeira conclusão de que é possível haver algum efetivo simplesmente primeiro. Efetivo é algo que existe e pode produzir algum efeito, já os efetíveis são os entes que existem e possuem atualidade de ser por outro ou que podem vir a existir. Para virem a existir dependem de outro, pois não há como virem a ser por si mesma, já que não são atualidades em si, mas são possibilidades de ser. Muito menos podem vir a ser do nada, visto que isso é um absurdo, pois, “a mera possibilidade da existência de algo implica na existência atual de algo que possa causá-lo eficientemente”.⁵⁵ Ora, se há atualidades, algo deve necessariamente causar eficientemente, para que um efetível possa vir a ser. Então, a mera possibilidade da existência de algum ente é a base da argumentação sobre a causalidade eficiente. Assim, argumenta: é possível que algo seja, é possível este ente ser, ou vir a ser. Logo, é possível a existência de algum efetivo capaz de fazer

⁵⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. nn. 42 e 59.

⁵⁵ *Ibid.* n. 43

tal ente vir a ser. Deste modo, é possível a existência de um ente primeiro. Diz Scotus;

Algun ser é efetível. Logo, ou por si, ou por nada, ou por outro. Não por nada, pois o que é nada, é de nada causa. Nem por si, pois não há coisa alguma que se faça ou engendre a si mesma, [...]; logo por outro.⁵⁶

Algo é efetível, ou seja, não há dúvida que pode existir algo. Embora eu possa duvidar da existência de algo exterior, para o Doutor Sútil, o simples fato de poder pensar que algo existe já implica na possibilidade de que algo venha a existir. Se é possível que algo venha existir, deve ser efetível por outro, por si ou por nada.

Não pode ser causado por nada, visto que, “*o que é nada é de nada causa*”.⁵⁷ Menos ainda por si mesmo, pois nenhum efetível passa a existir engendrado por si mesmo. Se pensarmos em algum efetível como algo possível de ser, embora antes não existisse, ou seja, em algo que não era nada e que passa por si mesmo à existência, então seríamos levados ao absurdo da primeira colocação, onde algo apareceu do nada. Logo, algum ente é efetível só por outro. Justamente por ser algo efetível por outro é necessária a causalidade eficiente. Ou seja, para Scotus, se é possível que algo venha a ser, este deve ser possível pela ordem de causalidade eficiente.⁵⁸ Logo essa ordem de causalidade é real, pois algum efetível existe, se existe deve ser efetível por outro. A causalidade eficiente é necessária para que o ente seja efetível.

Uma vez constatada essa necessidade, Scotus argumenta que a primazia na ordem eficiente deve ser igualmente necessária. “Se A é primeiro no sentido exposto a minha conclusão está assegurada. ” Então, se algum ente for possível enquanto ente primeiro na causalidade eficiente, a conclusão de que há algum ente simplesmente primeiro estaria constatada. Caso contrário A seria apenas um efetivo posterior, ou seja, seria efetível por outro. Ora, a causa eficiente primeira não deve depender de nada anterior a ela para existir. Segue-se que ele deva existir sempre.

⁵⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 43

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Ibidem*. n.56: Esta [proposição] é verdadeira: “Alguma natureza é efetível”; logo, alguma [natureza] é efetiva.

É primeiro por ser efetivo e anterior a tudo, ser causa não causada. Portanto, negar a primazia na causalidade eficiente é negar a própria lógica causal da realidade a todos os entes, ou seja negar a atualidade das coisas que de fato observamos.⁵⁹

Entretanto, podemos esbarrar em duas objeções contra a primazia na causalidade eficiente, que se referem à geração infinita e à contingência da causalidade, respectivamente:

Primeiro, seguindo os filosofantes, uma infinidade é possível em sentido ascendente. Como exemplo, aduzem as gerações infinitas, onde nenhum é primeiro, mas cada qual é segundo; e o põem em círculo. Segundo, o argumento parece partir do contingente e, portanto, não é demonstração. Prova do antecedente: As premissas assumem a existência de algo causado, e todo causado existe contingentemente.⁶⁰

Quanto à hipótese de geração infinita pode-se argumentar que há alguma causa anterior a A, que seja B, uma outra anterior a B, C e assim sucessivamente, de maneira a induzir a série ao infinito. Deste modo, sucederia uma infinidade de causas. Observando essa série infinita de causas, nunca poderíamos chegar à conclusão de que há uma causa primeira. Também podemos pensar numa ordem causal que não possui anterior ou posterior, numa ordem circular de causas e efeitos sem que haja um primeiro.

Para Scotus, no entanto, a primazia na ordem de causalidade eficiente é necessária.⁶¹ Para responder as duas objeções apresentadas acima, o Doutor Sutil nos chama a atenção para dois tipos diferentes de causalidade eficiente: uma essencialmente ordenada e outra acidentalmente ordenada⁶². Ele admite a possibilidade de uma ordem eficiente infinita, mas apenas em ordem de causalidade

⁵⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* n.59: O primeiro efetivo não é só anterior aos outros [efetivos], mas a existência de outro anterior inclui contradição. Assim ele existe enquanto primeiro. [...] Logo, se pode existir, segue que pode existir por si e, portanto, existe por si.

⁶⁰ *Ibidem.* nn.44-45.

⁶¹ Não necessária no sentido em que ela causa necessariamente, mas no sentido em que sem uma causa eficiente primeira, essencialmente ordenada, não haveria a cadeia de causalidade eficiente. O primeiro na ordem de causalidade eficiente garante a ordem causal essencialmente ordenada. Sem ela, toda ordem causal acidentalmente ordenada seria impossível. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* nn. 54, 55 e 56.

⁶² *Ibid.* n.47: Para mostrar melhor o nosso objetivo é necessário saber o que se entende por 'causas essencialmente ordenadas' e 'causas acidentalmente ordenadas'.

acidentalmente ordenada, concordando com Avicena, mas nos chama a atenção para a necessidade de um primeiro na ordem de causalidade essencialmente ordenada. É necessário compreender quais diferenças entre estes dois tipos de causalidades para localizarmos onde se encontra a primazia da causa eficiente.⁶³

Scotus para demonstrar a primazia na causa eficiente, marca bem estas diferenças entre as causalidades essencial e acidentalmente ordenadas. Apresenta três características que distingue as ordens de causalidade.⁶⁴

Primeiro nas causas essencialmente ordenadas, uma segunda causa depende da existência atual da primeira para causar. O que não ocorre na causalidade acidentalmente ordenada, por exemplo, a causa de um indivíduo humano: O indivíduo Pedro tem seu progenitor como causa; seu pai. Da mesma forma, Pedro pode ser causa de outro indivíduo humano, sem necessidade da existência atual de sua causa. Seu pai pode não existir mais e mesmo sem sua presença Pedro poderia gerar filhos. O efeito não depende da existência atual da causa para ser causa de outra coisa.⁶⁵ Como no exemplo, Pedro pode ser pai, mesmo que seu pai já não exista mais. Embora a segunda causa possa depender da primeira para existir, não depende dela para causar, por isso ela é acidentalmente ordenada, a ponto de poder causar independente da causa.⁶⁶ Mas, essa ordem de sucessão, acidentalmente ordenada, seria impossível sem a dependência de uma natureza que une toda cadeia causal nessa ordem, que é a ordem essencialmente ordenada.⁶⁷

⁶³DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n.52: Com base no exposto tenciono mostrar, primeiro que uma infinidade de causas essencialmente ordenadas é impossível. Segundo, que uma infinidade de causas acidentalmente ordenadas é igualmente impossível sem fazer alto nas essencialmente ordenadas; por conseguinte, em todos os casos uma infinidade de causas essencialmente ordenadas é impossível. Terceiro, embora se a [a existência de] uma ordem essencial, ainda assim uma infinidade é impossível. Portanto em qualquer hipótese, existe necessariamente algum primeiro e simples efetivo.

⁶⁴ Ibidem. n.48-51.

⁶⁵ Ibidem. n.54: É evidente, com efeito, que a infinidade acidental, se a admitirmos, não existe simultaneamente, mas só em sucessão, uma depois da outra, de sorte que a segunda flui de algum modo da anterior. Entretanto, aquela não depende desta no causar; pois pode causar, que esta última exista, quer não: assim o filho gera, estando o pai vivo ou morto.

⁶⁶ Ibidem. n.49: Nas causas ordenadas *per se* [ou essencialmente] a causalidade é de outra natureza. Depende da primeira: nas causas ordenadas *per accidens* [ou acidentalmente] não, embora dependa [dela] no existir, ou de algum modo. Assim o filho depende do pai no tocante à existência, mas não no exercício de sua causalidade, visto poder atuar, quer o pai esteja vivo ou morto.

⁶⁷ Ibidem, n.54: Tal infinidade de sucessão é impossível sem dependência de alguma natureza de duração infinita, da qual depende a sucessão total e cada uma de suas partes. [...] Por conseguinte, tudo o que depende de uma causa essencialmente acidentalmente ordenada depende

A segunda diferença é que na ordem essencialmente ordenada, a causalidade das diferentes causas é de natureza e de ordem diferente, pois a causa anterior é mais perfeita que a posterior e há uma dependência essencial entre as causas. O que ocorre de maneira diferente na ordem acidentalmente ordenada, onde as causas são de igual natureza, ou seja, cada uma das causas, acidentalmente ordenadas, basta para causar, conforme vimos na primeira diferença. Elas não dependem da causa acidental anterior para causar, pois não há uma dependência essencial entre causas de igual natureza.⁶⁸

A última diferença sugere que na causalidade essencialmente ordenada só é produzido um efeito enquanto há um concurso simultâneo das causas⁶⁹. Nessa ordem, se as causas não pudessem causar ao mesmo tempo o efeito não sucederia, pois não haveria como sustentar a relação de todas as causas. Dentre elas, alguma causalidade faltaria ao efeito, visto que a causalidade total depende da ordem de uma relação essencialmente ordenada. Enquanto que, na ordem de causalidade acidentalmente ordenadas, não há essa dependência essencial. Nessa ordem, uma causa independe da outra na sua relação com o efeito. Por isso, podem causar sucessivamente, uma após a outra.⁷⁰

Dadas as diferenças, vemos que a ordem de causalidade essencialmente ordenada é o tipo de causalidade sem a qual não existiria nenhuma outra ordem causal. Desse modo, é vista, por exemplo, a natureza humana, como a causa essencialmente ordenada da existência de todos os indivíduos humanos. Sem ela, nem Pedro e nem nenhum outro homem existiriam. Então, numa ordem essencial de causalidade, o efeito depende da causa necessariamente e sem a causa presente, o efeito não poderia causar. Scotus afirma que a ordem causal acidental só existe, em

mais essencialmente ainda de uma causa *per se* e essencialmente ordenada; mais: negar a ordem essencial é negar a ordem acidental, porque os acidentes não têm ordem salvo razão de algo fixo e permanente, nem podem constituir uma multidão ao infinito.

⁶⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n.50: Esta diferença decorre da primeira, pois nenhuma causa depende essencialmente no seu causar de outra causa de igual natureza; pois para causar alguma coisa basta uma só causa de uma dada espécie.

⁶⁹ Ibidem. n.51 Todas as causas *per se* ou essencialmente ordenadas são requeridas necessariamente ao mesmo tempo para causar.

⁷⁰ Ibid. n. 51. [...] porque não se requer a sua simultaneidade no causar, visto que cada uma possui, independentemente de outra, a causalidade perfeita com relação ao seu efeito; pois é suficiente que causem sucessivamente, uma depois da outra.

dependência da ordem essencial.⁷¹ Os indivíduos humanos não poderiam causar sem a natureza humana, aliás, nem sequer poderiam existir indivíduos humanos, se não houvesse uma ordem essencial, onde existe a natureza humana.

Scotus distingue um primeiro, na ordem de causalidade eficiente essencial, sem o qual nada existiria.⁷²

Admitindo que a ordem do mundo é consequência do ente absolutamente primeiro, como causa eficiente das coisas. Então, sem um primeiro efetivo na ordem de causalidade essencial, não teríamos ordem de causalidade eficiente acidental; em outras palavras, a ordem que de fato observamos viria da desordem. Seria o mesmo que dizer, que algo que possui mais ser, a ordem, surgiria de algo com menos ser, a desordem. Afirmar a ordem do mundo sem um ente absolutamente primeiro, é o mesmo que afirmar que algo vem do nada. O que é contraditório.

Entretanto, se alguém pensar numa ordem circular das causas, ou seja, que há uma causa eterna e espontânea do mundo, sem um primeiro efetivo, não poderia concluir que é impossível a possibilidade de um ente primeiro? Scotus, responderia que tal pensamento é inválido, pois se pensarmos em algo, como A sendo causa de B, nesse sentido cairíamos na contradição de dizer que B, efeito de A, seria causa do qual é efeito. De novo, chegaríamos ao mesmo absurdo de dizer que algo com menos ser gerou algo com mais ser. Também, cometeríamos um erro em dizer que um efeito é ao mesmo tempo causa de sua causa. Para Scotus, isto é impensável e como impensável não é possível.⁷³ Assim sendo a possibilidade de pensar um primeiro dentro da ordem da causalidade eficiente é real. Justamente, se entendermos o que é causa eficiente, entenderemos necessariamente que entre elas há um primeiro. Assim sendo, existe necessariamente. Para nosso mestre franciscano, tudo que é possível por si mesmo, existe necessariamente. Visto que, o que não é nada não pode ser, por si, o que pode ser por si, existe.⁷⁴

⁷¹ Ibidem. n. 55: [...], logo se incorre em contradição, caso se negue a ordem essencial, porque nenhuma natureza pode supor-se causada em cada [indivíduo] --- de modo a ter sob si uma ordem acidental --- sem ordem essencial por outra natureza.

⁷² DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* nn.55-56

⁷³ Ibidem. n.53

⁷⁴ Ibidem. nn.57-59

2.2.4 Sobre a causa final

Quanto ao segundo modo de se provar um primeiro, o encontramos na causalidade final. Scotus entende, como Aristóteles, que não existe mudança sem nenhuma finalidade, porque nada pode acontecer absolutamente ao acaso. A causa final, última, que envolve todos os entes existe, necessariamente, pois se há um fim último, ou seja, se todas as causas agem tendo em vista um fim, não havendo nenhum outro fim além do fim último, ele só pode ser por si mesmo e não por outro, nem pode ser ordenável a outro fim nem finível por outro. O fim último só pode ser, portanto, simplesmente primeiro, pois não pode ter outro fim se não a si mesmo. Do contrário, não seria causa primeira, já que agiria de acordo com outro fim e não seria por si mesma⁷⁵. A prova desse segundo modo, segue as provas sobre o primeiro eficiente: todo agente *per se* age em vista de um fim. É fácil entender que um agente dotado de inteligência age em vista de um fim. O ser humano, por exemplo, age de acordo com alguma finalidade. Concluímos, portanto, que há algo finitivo, ou seja, existe alguma finalidade para qual algum ente tende. Logo, o ente infinível, que não tem fim em outra coisa, ou seja, a causa final última, só pode agir em vista de si mesmo. O fim último por ser finível em si mesmo é incausável. Também é o fim último de todos os entes. Scotus afirma que todas as coisas agem em vista desse mesmo fim. Da mesma maneira que a causa eficiente primeira é incausada, e causa eficiente de todas as coisas; a causa final última é apresentada como o finível de todos os entes. Até mesmo na ordem da natureza, os entes carentes de deliberação agem em tendência a esse fim.

Para Scotus, pensar em um agente que não tenha finalidade é absurdo. Por exemplo: uma pedra que rola de uma montanha tende a buscar estabilidade ao

⁷⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n.63: Do exposto se segue que o primeiro [finitivo] é de tal modo primeiro que é impossível haver outro anterior a ele. Prova-se como o corolário da via precedente. (n. 59)

parar na base da montanha. O fato da pedra rolar é necessariamente efeito de algum fim. A sua finalidade é encontrar a estabilidade. Mesmo não possuindo a pedra vontade nem capacidade deliberativa, é melhor para ela ter estabilidade do que instabilidade e sem uma finalidade o ente, qualquer que seja não poderia ter sido causado. Uma vez postulado isso, entenderemos que a causa final, como primeiro finível como anterior a todos os entes e, por isso incausável. A existência atual da causa final última, para Scotus, está relacionada a sua possibilidade; do mesmo modo que a existência da causa eficiente primeira. Portanto, é possível e por isso existe necessariamente. Visto que a finalidade é uma propriedade do ente, que só é possível se pudermos postular a causa final última, esta existe necessariamente.⁷⁶

2.2.5 Sobre o primeiro em natureza eminente

Da mesma maneira, Scotus prova um primeiro em ordem de eminência, ou seja, segundo a perfeição dos entes. Em relação à hierarquia que vigora as naturezas, estas ordenam-se como os números, em grau de maior ou menor perfeição. O fim que algum ente persegue e as que tende tem um determinado grau de perfeição que aumenta, em perfeição, o próprio ente. Portanto, a ordem dos fins constitui uma ordem de perfeição. Assim, o que é simplesmente primeiro em ordem de finalidade é o mais perfeito em ordem eminente. É necessário existir um primeiro termo em perfeição para que os entes possam ser ordenados essencialmente ou acidentalmente. Por isso, basta provar a existência de um primeiro ente de natureza eminente, visto que os outros casos possíveis partem de uma ordem essencial.

Então, Scotus demonstra que as perfeições inerentes à totalidade dos entes não podem escalonar-se numa série infinita nem causar-se de modo circular.

⁷⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* nn. 60-62: Paralelamente às três primeiras conclusões sobre a causa efetiva, proponho três conclusões semelhantes sobre a causa final. [Primeira conclusão] Algum finitivo é simplesmente primeiro, isto é, não ordenável a outro [fim], nem apto a finir outras coisas em virtude de outro. [...]. [Segunda conclusão]: O primeiro finitivo é incausável. Prova-se pelo fato de ser infinitível; do contrário não seria primeiro. [...]. [Terceira conclusão]: O primeiro finitivo existe em ato, e tal primazia compete a alguma natureza existente. Prova-se como a via pela eficiência. (n. 58)

Portanto, ele procura mostrar que temos que necessariamente postular uma natureza eminente e uma perfeição primeira.

O grau mais elevado, de natureza eminente, é manifestamente incausável. Somente desse modo, o fim pode exceder em bondade e perfeição tudo que for ordenado a ele. A natureza suprema em perfeição não poderá ser ordenada a nenhum outro fim, pois este lhe seria superior, o que nos levaria a admitir uma contradição, conforme a argumentação sobre a causalidade final. Portanto, é infinível, e por isso incausável, pois, como vimos, o que é infinível não pode depender de uma causa eficiente ou qualquer outra causa fora dele. Também, se todo efeito depende de uma causa essencialmente ordenada e a causa excede em perfeição o efeito, o ente que é primeiro e de natureza eminente, necessariamente, não depende de nenhuma outra causa fora de si; portanto é incausável. Sendo, portanto, possível, a natureza eminente do ente primeiro, cuja possibilidade por definição não pode derivar de outro, nem pode vir do nada, este existe de fato e tem na existência a sua razão plausível e suficiente de sua possibilidade. Portanto, seria contraditório admitir qualquer ente mais perfeito que o primeiro em eminência. Logo, aquilo que por definição possui natureza suprema em perfeição, existe de fato.⁷⁷

Vimos que em cada um dos três casos, Scotus procurou considerar a necessidade de um primeiro. No entanto, ainda não temos provas suficientes para afirmar a existência de que o ente primeiro possa existir enquanto um ente infinito. Contudo, os argumentos ficam claros à medida em que Scotus procura elevar gradualmente as consequências lógicas em que se encadeiam as provas que analisamos a cima. Assim, o próximo passo será demonstrar que cada uma dessas primazias converge e coincide em uma mesma natureza, conforme veremos a seguir, concluindo, assim, o primeiro artigo, referente às propriedades relativas do ente.

⁷⁷ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* nn.64-66: Assentes as três conclusões referentes a cada uma das ordens de causalidade extrínseca, apresento três conclusões semelhantes para a ordem de eminência. [Primeira conclusão]: Alguma natureza eminente é simplesmente primeira em perfeição. Isso é manifesto, pois entre as essências há uma ordem essencial. [...]. E nesta ordem há um paradeiro como se prova pelas cinco razões supra, em prol do paradeiro nas causas efetivas. [Segunda conclusão]: A natureza suprema é incausável. Prova-se pelo fato de ser infinível, como consta do que procede (nn. 57,6). [Terceira conclusão]: A natureza suprema existe em ato. Prova-se pelo que precede (nn. 59, 62)

2.3 SEGUNDA PARTE: A COINCIDÊNCIA ENTRE AS TRÊS PRIMAZIAS

2.3.1 A coincidência entre as três primazias

Com base nas argumentações acima, sobre a prova da existência de um primeiro, em cada uma das primazias, vemos que cada uma das naturezas se depreendem e implicam-se mutuamente. As três primazias se identificam, portanto, na medida em que vemos a descrição da ordem eminente. A causa primeira deve ser o [ente] mais perfeito, o primeiro em eminência em relação aos outros [entes]:

Prova: O primeiro eficiente não é unívoco, e, sim, equívoco, em relação às outras naturezas efetivas. Logo, é mais eminente e mais nobre do que elas. Logo, o primeiro eficiente é o mais eminente.⁷⁸

A causa final é necessariamente primeira na ordem de eminência, da mesma forma que a causa primeira eficiente deve ter necessariamente mais [ente] do que seus efeitos, caso contrário, não seria primeira. Já que, logicamente é o mais perfeito dentre todos [os seres]. Nesse sentido, a causa eficiente primeira deve possuir necessariamente mais perfeição do que qualquer outro [ente], ou seja, deve possuir mais ser do que todos seus efeitos. A causa eficiente primeira não possui um fim a ser alcançado, a não ser ela mesma. Portanto, nela não existe nenhum tipo de carência, como há em outros entes.⁷⁹ O agente *per se* age em vista de um fim,

⁷⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n.69.

⁷⁹ *Ibidem*. n.68: No tocante a segunda parte, digo que o primeiro eficiente é o último fim. Prova: Todo eficiente *per se* age por causa de um fim, e um eficiente anterior age por causa de um fim ulterior. Logo, o primeiro eficiente age por causa do fim último. Mas ele não age principal e

ora nada para além da causa primeira eficiente pode ser seu fim, caso contrário, não estaríamos falando de algo absolutamente primeiro. Justamente por isso, a causa eficiente primeira coincide com o primeiro em natureza eminente, visto que, como é causa primeiro segundo a totalidade de outras causas, é primeira em perfeição. Deste modo a causa eficiente primeira transcende seus efeitos em nobreza e perfeição. Portanto, é a mais perfeita. Scotus demonstra que a primeira em uma das ordens inclui as outras duas. Em outras palavras, qualquer uma das ordens possui em primeiro lugar, ou seja, como ente primeiro, as outras duas. Por este caminho, procura provar que essas primazias competem a uma mesma natureza. Resta, então, provar que essa natureza é única, ou seja, que pode existir de fato uma natureza na qual concorram juntamente as três primazias.

2.3.2 Unidades das três primazias em uma só natureza

Scotus passa agora a analisar a validade da afirmação de que existe de fato o mesmo ente que contém as três primazias. Primeiro analisa essa conclusão sob o aspecto da causalidade eficiente. Pelo fato de ser absolutamente incausável, a primeira causa eficiente é necessária em sentido absoluto, ou seja, uma tal causa, para não existir, teria de ser impedida por alguma contradição interna ou por algum fator externo. Caso fosse impedida por uma contradição, deixaria de ser, o que nos leva a admitir uma contradição. Se fosse impedida por algo externo deixaria de ser uma natureza suprema, ou deixaria de ser primeira, que implicaria em outra contradição. Se houvesse duas causas primeiras, seriam portanto incompatíveis, por que destruiriam mutuamente. Ou então uma teria de ser causa da outra, o que gera outra contradição, pois seríamos forçados a admitir que uma causa primeira produziu um efeito mais nobre que ela mesma. Com efeito, a causa primeira não poderia produzir um efeito superior ao próprio ente de primeira ordem. Caso contrário, admitiríamos que um ente que depende da causa primeira é superior e independente dela, o que é contraditório. Logo, se há um ente cuja natureza é

ultimamente por causa de nenhum outro, distinto de si mesmo. Logo, age por causa de si como fim. Logo, o primeiro eficiente é o primeiro fim.

primeira, este não pode deixar de existir porque nenhuma outra natureza poderia destruí-lo. Logo, o ente de natureza primeira é necessário. Sendo necessário é um, possui uma única natureza primeira. Portanto, a cada uma das três primazias pertencem a mesma natureza.⁸⁰

Com efeito, se houvesse duas naturezas necessárias, não seríamos capazes de identificá-las. De fato duas naturezas primeiras deveriam encerrar-se em suas realidades próprias, exclusivas em cada uma delas. As propriedades de uma natureza são necessárias ou não. Caso necessárias, aquela natureza o deveria ser constituída de duas propriedades necessárias, assim teríamos duas causas primeiras, o que é absurdo. Com efeito, cada uma delas em si mesma bastaria para constituir o ente necessário. Caso não fossem necessárias, não pertenceriam ao ente necessário e estaríamos falando de outra coisa diferente da natureza primeira.⁸¹

Impossível também é admitir a possibilidade de duas naturezas eminentíssimas. Conforme Aristóteles, as espécies comportam-se como números. Logo, a ideia de duas naturezas eminentíssimas seria o mesmo que afirmar que são diferentes enquanto idênticas. Visto que só pode ser eminentíssimo aquilo cuja natureza implica em perfeição e a perfeição não pode ser diferente de si mesma, não é possível existir duas naturezas eminentíssimas, da mesma forma que não pode haver duas naturezas eficientes primeiras.⁸²

Do mesmo modo, admitir dois fins últimos seria equivalente a admitir dois sistemas de entes, cada um condicionado em relação a um dos dois fins. Para Scotus, nenhum universo uno seria possível dessa maneira, visto que não seria possível a relação entre eles, que constituiriam duas ordens distintas. Além disso um ente criado não pode ter duas causas necessárias, pois isso seria a mesma coisa que admitir que uma causa perfeita causaria por si mesmo aquele ente sem ser

⁸⁰ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1. n. 70*: No tocante à terceira parte, digo: Sendo um e o mesmo o ser em que contém a tríplice primazia --- pois o que contém uma contém também as outras ---, há também ali uma tríplice identidade, de modo tal, que *o primeiro eficiente é um só em quiddidade e natureza*.

⁸¹ *Ibidem.* n. 71: Primeiramente assim: Se há duas naturezas necessárias, elas se distinguem uma da outra por certas razões reais próprios. [...] se nenhuma das duas naturezas é formalmente necessário em virtude das razões pelas quais distinguem entre si, então aquelas razões não são razões de ser necessariamente; e assim nem uma nem outra está incluída no ser necessário, pois toda entidade não é necessária é de si [apenas] possível; mas nada de possível entra no necessário.

⁸² *Ibidem.* n. 72: Não pode haver duas naturezas eminentíssimas no universo; logo, tampouco pode [haverá] dois efetivos primeiros.

necessária, pois o efeito poderia ser causado pela outra causa. Portanto, um ente criado não pode estar ordenado a duas causas finais, visto que ele depende apenas de uma causa necessária. Nenhum ente criado pode depender totalmente de dois, visto que na falta de um ele ainda poderia contar com o outro, ou seja, tanto faz um ou outro ser a causa. Portanto, nenhum dos dois seria necessário e o ente não dependeria verdadeiramente de nenhum deles.⁸³ Ora, todos os entes dependem essencialmente de um primeiro, eficiente, final e eminente. Portanto, haverá uma só natureza dessa tríplice dependência segundo essa mesma tríplice primazia. Logo, as três primazias correspondem a uma única e mesma natureza.⁸⁴

⁸³ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 73: Com efeito se houvesse dois fins últimos, haveria duas coordenações de seres em direção a eles, de modo tal que uns seres nenhuma ordem teriam para com os outros, visto não a terem ao fim deles; pois os que se ordenam a um fim último não podem ordenar-se ao outro; porque é impossível que um e o mesmo causado tenha duas causas totais e perfeitas na mesma ordem; do contrário dar-se-ia alguma coisa que em certa ordem seria causa *per se*, e cujo efeito subsistiria, mesmo que tal coisa não se desse. Logo, o que se ordena a um fim de nenhum modo se ordena ao outro; nem por conseguinte àquelas coisas que se ordenam ao outro; e assim delas não resultaria um só universo.

⁸⁴ *Ibidem*. *Idem*: Logo, não pode haver duas naturezas das quais dependam total e primeiramente, segundo esta dependência tríplice. Logo, há uma só natureza-termo dessa tríplice dependência e, por isso mesmo, possuidora desta tríplice primazia.

2.4 ARTIGO II: PROPRIEDADES ABSOLUTAS DE DEUS

Uma vez demonstrado que há três primazias entre os entes, e que elas remetem na verdade a um único e mesmo ente conforme uma única natureza, o próximo passo de Scotus será a demonstração da infinidade do ente primeiro. De fato, demonstrar que há uma única natureza primeira em três ordens não garante a infinidade do ente primeiro. Por conseguinte, não prova que existe um ente infinito em ato. A preocupação agora é demonstrar como é possível que esse ente primeiro seja infinito. Uma vez que pelas propriedades relativas somente podemos afirmar que existe um ente primeiro, é preciso observar as propriedades absolutas do ente para sabermos se é possível afirmar que esse ente primeiro é infinito. Para Scotus, são propriedades absolutas do ente primeiro a inteligência e a vontade; são propriedades do ente primeiro que, como veremos a frente, abrangem objetos infinitos. O segundo artigo desta questão procura demonstrar que a essência do ente primeiro é infinita, da mesma forma como sua inteligência e vontade. Então, a primeira parte, procura provar que o primeiro ente tem vontade e intelecto; na segunda parte, reforçado pelas argumentações anteriores, demonstra a infinidade do ente primeiro em quatro vias.

2.4.1 PRIMEIRA PARTE: INTELIGÊNCIA E VONTADE⁸⁵

2.4.2 Primeira conclusão preambular

A primeira conclusão refere-se à causa final. Todo agente *per se* precede toda causa *per accidens*.⁸⁶ Ora, toda natureza *per se*, age em vista de um fim.⁸⁷ Por conseguinte, todo agente natural tende a um fim por que depende de um agente que ama, ou seja, de um agente que conhece o fim e o persegue. É fácil, como vimos, identificar uma finalidade em um agente dotado de vontade, como o ser humano. Mas aqui Scotus chama atenção para a causa final, o último fim de todos os entes. Se todos os entes agem em vista da causa final, agem porque dependem dela. Mesmo os entes não dotados de vontade são atraídos a um fim. Em outras palavras, toda natureza possui a característica de se dirigir a uma finalidade, mesmo os entes que não possuem inteligência ou vontade. Visto que todo agente *per accidens* depende de um agente *per se*, toda natureza age tendo em vista um fim. O primeiro eficiente, ou seja, a causa final, conhece seu fim; visto que o amor a um fim pressupõe o conhecimento desse fim. Um agente natural pode não conhecer a causa final, mas age direção a ela por depender dela como causa eficiente. Ou seja, todo agente tem em vista um fim, não necessariamente por conhecer e desejar o fim, mas por ser atraído por ele. Conhecimento mesmo do fim, quem possui de fato é o ente primeiro, que é o conhecimento que ele tem de si mesmo.

Assim, toda causa natural age em vista de um fim, por sua dependência da inteligência, ou melhor do conhecimento que o primeiro agente tem de sua finalidade. Então, se o primeiro agente age em vista de um fim, ele deve agir por amar, e por conseguinte conhecer o fim, que é a conclusão dessa prova. Ou naturalmente, como “o pesado ama o centro da terra”, ou por um ato de vontade. Suponhamos que ame só naturalmente o seu fim: a causa primeira seria então

⁸⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* nn. 75-87.

⁸⁶ *Ibidem.* n. 75.

⁸⁷ *Idem*: Mas todo agente *per se* age por causa de um fim. Cf. ARISTÓTELES, *Physics*, II, cap. 5 (196b17-22).

inclinada a algo diferente de si, o que não é possível, visto que o primeiro agente não depende de nada diferente de si. Admitir isso seria admitir que algo o precede, mas se é primeiro, não há nada que o precede. Ora, se não age apenas naturalmente, portanto ama o seu fim por vontade livre. Logo, ela ama, mas por livre vontade e por conhecer o seu fim. Do contrário, não seria possível a existência de agentes criados, visto que os entes dependem do primeiro ente para ser. Logo, se a causa final depende somente de si mesmo, todos os outros entes dependem dela como causa eficiente. Visto que todo agente dirige seu efeito a um fim, o agente primeiro dirige-se primeiro a si mesmo, do contrário não seria primeiro. Logo, se a causa final age em vista de um fim só pode ser de maneira inteligente e ele não pode agir sem conhecer a sua finalidade. O primeiro ente, que é a causa final, ama seu fim. Ora, se ama, deve portanto ter um conhecimento desse fim, se tem conhecimento, logo é inteligente.⁸⁸

Além disso, outro argumento reforça a propriedade da vontade. A vontade no primeiro ente é constatada porque este, enquanto causa eficiente primeira, causa contingentemente. Scotus argumenta que se a primeira causa agisse de maneira necessária tudo mais seria necessário, tudo seria causado necessariamente e agiria necessariamente. Pois, se a causa primeira agisse necessariamente a segunda, por sua vez, deveria causar necessariamente e assim por diante. Porém, a existência de causas contingentes, só pode apontar para um comportamento contingente da primeira causa, pois a causa subsequente causa em virtude da causa primeira. Se observamos entes contingentes, temos causas contingentes. Se algo no universo não é necessário, a causa primeira não causou necessariamente, mas contingentemente. Assim, Deus poderia ter causado de inúmeras formas diferentes, ou seja, a natureza do mundo poderia ter inúmeras possibilidades de combinações diferentes da que está a nossa vista. Ora, se encontram no universo coisas contingentes. Portanto, Deus causou o universo contingentemente. Por existir esse universo nessa disposição que de fato observamos e não de outra maneira possível

⁸⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 76: Todo agente natural, considerado precisamente como tal, atuaria por necessidade e de modo idêntico, embora não atuasse em vista de nenhum outro fim, mas fosse um agente independente. Por conseguinte, se só atua por causa de um fim é porque depende de um agente que ama o fim. Mas o primeiro eficiente é um tal agente. Logo, etc. Cf.: Ibid. Opus Cit., nota 78: Logo, o primeiro eficiente possui inteligência e vontade, pois o “amor” a um fim supõe conhecimento desse fim.

constatamos que o primeiro agente age deliberativamente, por vontade livre. Ora, ele causa esta e não aquela disposição de ordem, pois causa voluntariamente e não há outra disposição causal que cause contingentemente senão a vontade. Explica-se que a ordem da natureza é uma ordem que poderia ser diferente, ou seja, é contingente e que foi causada por uma vontade contingente. Logo o primeiro ente, causa voluntariamente.⁸⁹

Scotus apresenta então argumentos que marcam a diferença de seu pensamento em relação ao pensamento de Aristóteles. O Filósofo⁹⁰ admite a contingência no mundo, mas nega que o primeiro motor cause contingentemente. Segundo o Doutor Sútil, Aristóteles admite a contingência somente nos “entes inferiores”. Mas não por um querer da causa primeira. O movimento da causa primeira segue de maneira uniforme, portanto, necessária. A contingência seria decorrente das partes disformes do mundo. Logo, o primeiro não causaria contingentemente, mas necessária e uniformemente. No entanto, Scotus enxerga que a argumentação aristotélica leva-nos a afirmar uma impossibilidade, a saber que o agente voluntário quer necessariamente. Em outras palavras, que a vontade humana se dá de forma necessária, não contingente. Se um agente primeiro move necessariamente, tudo se moverá de maneira necessária. Ao mover necessariamente, mesmo as contingências da vontade seriam necessárias. Então o ente volente quererá necessariamente, o que é impossível, pois isso é a afirmação de algo contraditório, em outras palavras, estaríamos afirmando que o contingente se dá necessariamente.⁹¹

Para Scotus, contingente é ‘aquilo cujo oposto poderia ocorrer no momento em que aquilo ocorre’. Deus, ao criar o mundo poderia não ter causado. Em outras palavras a causa primeira eficiente causa contingentemente, poderia não causar. Contingente não é, para o Doutor Sútil, o oposto do sempiterno, mas algo que se dá ao mesmo tempo em que o seu contrário poderia ocorrer. Por exemplo, eu escolho estudar no momento em que eu poderia estar em outra atividade, ou seja, eu

⁸⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* n. 79: Ademais: Algo é causado contingentemente. Logo, a primeira causa causa contingentemente. Logo, causa voluntariamente.

⁹⁰Ibidem. n. 83. Cf. Aristóteles, *Physics*. VIII, cap. 6 (259b32-260a19).

⁹¹ Ibidem. n. 85: [...], segue-se afinal que o [agente] próximo à vontade a move necessariamente, mesmo que o mais próximo à vontade seja a própria vontade, e assim estará necessariamente, e será [um agente voluntário] que necessariamente quer. [O que é uma impossibilidade].

poderia escolher não estudar. Ou então, está chovendo lá fora, mas poderia não estar chovendo, poderia estar sol, mas ocorre o contrário. Logo, estudar ou não estudar, chover ou fazer sol, são fatos contingentes. O oposto poderia ocorrer no momento em que aquilo ocorre. Portanto, se algo é causado contingentemente, quer dizer que a Primeira causa poderia não causar, ou seja, algo que não existia passou a existir, mas poderia não ter existido e mesmo poderá deixar de existir. Para Scotus, afirmar que a causa primeira causa necessariamente todas as coisas é negar a possibilidade de vir a existir algo contingente. Se tudo fosse necessário, tudo se daria inevitavelmente. O primeiro agente age, portanto, evitavelmente, poderia não causar os seus efeitos. Desse modo, se alguma causa pode impedir outra causa natural, ou seja, impedir que ocorra o efeito natural de alguma outra causa, isto não poderia ser senão em virtude de uma causa superior a outra que foi impedida. Admitindo-se isso para a causa primeira, se essa fosse necessária, inevitavelmente haveria necessidade na causa imediatamente próxima e se seguiria a necessidade em todas as causas. Assim, a causa impeditiva impediria necessariamente que alguma causa pudesse causar naturalmente. Deste modo, nada poderia causar contingentemente. Portanto, ou admitimos que a causa primeira causa de maneira contingente ou afirmaremos que nada é causado contingente.⁹²

Scotus procurou nessa primeira conclusão preambular demonstrar que o primeiro ente é dotado de inteligência e vontade. Pela via da causa final, a natureza age em vista de um fim por depender de um ente que é conhecedor do fim, que é o primeiro agente, pois, o primeiro agente opera por causa de um fim. E que algo ocorre contingentemente quando é causado. O contingente é aquilo cujo contrário pode ocorrer no momento em que é causado. O primeiro ente é, portanto inteligente pois é o ente que ama e conhece seu fim. Como o primeiro agente causa efeitos que

⁹² DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 86: Quanto à segunda objeção (n.83), declaro que não chamo aqui de contingente tudo o que é não-necessário ou não-sempiterno, mas algo cujo oposto poderia ocorrer no momento que aquilo ocorre. Foi por isso que eu disse: “algo é causado contingentemente”. (cf. n. 79), e não, “algo é contingente”. E digo agora que o Filósofo não pode negar o consequente, retendo o antecedente pelo [expediente do] movimento (cf. n. 83); pois se este, como um todo, deriva necessariamente de sua causa, então cada uma de suas partes é causada necessariamente no momento em que é causada, quer dizer: inevitavelmente, de modo tal, que o seu oposto não pode ser causado naquele momento. E, ademais, o que é causado por qualquer parte deste movimento é causado necessário e inevitavelmente e de modo tal, que poderia também não causar.

são possíveis, de maneira que o contrário poderia ter ocorrido no momento em que são causados, o primeiro agente causa contingentemente, portanto, é dotado de vontade.⁹³

2.4.3 Segunda conclusão preambular

Scotus, na segunda conclusão preambular pretende provar que a vontade e o conhecimento do primeiro ente são o mesmo que a sua essência.⁹⁴

De acordo com o argumento retirado de Avicena,⁹⁵ o conhecimento da causa final é o conhecimento mais excelente, pois seguindo a ordem causal, a causa final provoca o movimento da causa eficiente. Visto que a causação da causa final é primeira e incausável, a causalidade do primeiro fim é mover o primeiro eficiente, mover a vontade a esse fim. Pois, é o objeto de amor do primeiro eficiente, por isso move o primeiro eficiente como causa da vontade do primeiro eficiente. Como são idênticos, como se tem provado até aqui, são inteiramente incausáveis; logo, o amor da causa primeira é o mesmo que a primeira natureza. O amor pressupõe um ato de vontade e conhecimento do objeto amado, o amor da causa primeira é de si mesmo necessário. Logo, conhece a si mesmo como causa final e causa primeira. Por isso é o mais excelente dentre os entes, pois é o único que possui o conhecimento mais excelente de todos. Do contrário, seria possível afirmar que o ente primeiro é menos excelente que si mesmo. Do mesmo modo afirmar que o amor do ente primeiro é distinto da natureza primeira, seria afirmar que ele é causável e efetível por algum outro ente que teria amor a seu fim. Logo, a vontade e o conhecimento do primeiro não poderia ser diferente da primeira natureza, pois nada é causa anterior a este primeiro e nada é além desse fim último. Afirmar o contrário é impossível.

Conforme o exposto, o mesmo é dito do conhecimento, caso o conhecimento do primeiro não fosse idêntico à primeira natureza, este não poderia ser o mais excelente, como expõe o argumento retirado de Aristóteles. Ora, não há

⁹³ Ibidem. nn. 87-88.

⁹⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 89.

⁹⁵ AVICENA, *Metaph. VI, cap. 5*.

conhecimento mais excelente que o conhecimento da causa primeira, ou seja, a primeira substância é superior a todas as outras. Logo, o conhecimento do primeiro só pode ser idêntico a primeira natureza. A perfeição primeira estaria, no que Scotus chama de segundo ato, ou seja a realização das potências do primeiro ente. O primeiro ente é ativo, ou seja, é em ato, justamente por ser intelectual; ora, todo agente intelectual é ativo; portanto, o primeiro ente é ativo, logo, é em ato. Se é em ato, ou seja, ativo, o primeiro efetivo só pode ser o ente mais perfeito, pois dentre os entes possui substância mais perfeita; sua perfeição é a única suprema em si mesmo e não em outro.⁹⁶

A segunda conclusão preambular demanda quatro corolários, sobre os quais Scotus reforça a conclusão de que a vontade e a essência do ente primeiro são a mesma. Primeiro, a vontade é idêntica em natureza ao seu querer. O ato de querer é posterior à vontade, no entanto esta cuja vontade é incausável possui um querer igualmente incausável; ora, se são incausáveis, só podem pertencer a natureza primeira. Segundo, o ato de conhecer é idêntico a primeira natureza, pois o ato de vontade pressupõe conhecimento e não se ama aquilo que não se conhece, logo se o ato de amor do primeiro por si mesmo existe necessariamente, então o ato de conhecer-se também é necessariamente. Terceiro, o ato de conhecer é idêntico ao intelecto, da mesma forma que o querer é idêntico a vontade, e ambos são identificados à primeira natureza. Em quarto lugar se postula que o objeto deste conhecimento é a essência divina, pois se este conhecimento é necessário, o objeto também o é.⁹⁷

Esses quatro corolários reúnem-se na prova da segunda conclusão preambular de que a essência e o conhecimento do primeiro ente correspondem-se em uma mesma identidade com a natureza primeira.

⁹⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 92: A perfeição última de todo ente em ato primeiro consiste no ato segundo, pelo qual ele se une ao ótimo, máxime se é capaz de atuar e não apenas de fazer. Mas toda natureza intelectual é ativa; e a primeira natureza é intelectual, como consta de conclusão anterior (nn. 75-88); logo, sua última perfeição estará no seu ato segundo, mas este não é a sua substância, a sua substância não é mais perfeita, porque [nesta hipótese] a sua perfeição suprema é algo de outro.

⁹⁷ *Ibid.* nn. 94-97.

2.4.4 Terceira conclusão preambular

Na terceira conclusão, Scotus procura provar que o mesmo vale, para todo o querer e todo o conhecimento do primeiro ente, de maneira que nenhum conhecimento pode ser acidental à primeira natureza. Ou seja, o conhecimento do primeiro ente é de tal modo perfeito que abrange todos os objetos conhecíveis. Essa conclusão prova-se da seguinte maneira: primeiro com relação ao conhecimento, visto que o primeiro efetivo é a primeira natureza, tem de si mesmo o poder de causar todo outro. Assim, seu poder de causar pressupõe o conhecimento do que venha ser causado por ela, pois à sua natureza pertence o conhecimento, então, o primeiro eficiente conhece todo outro que ele pode ser causa, logo, o conhecimento do primeiro ente pressupõe necessariamente todos os objetos conhecíveis que lhe é possível causar, da mesma forma vemos que a vontade do primeiro ente pressupõe o conhecimento de todo agente que visa um fim. Como afirma, *nada pode causar um efeito, senão querendo-o por amor a um fim*,⁹⁸ ou seja, não existe nenhum agente *per se* que não opera se não for em direção a um fim que ele deve amar. Deste modo, nada pode ser causado pela primeira natureza sem antes ela ter amado ou querido. E, por conseguinte ser conhecido. É, portanto, necessário que para causar o primeiro ente deve amar. Para tanto é necessário que o primeiro agente possa conceber como conhecendo todo outro que ele possa produzir.⁹⁹

O conhecimento do primeiro ente não pode ser acidental, pois algo consta em seu conhecer que não é acidental, que é o conhecimento de si mesmo. A relação do conhecer a si mesmo do primeiro ente só pode ser a mesma que a relação com todos os outros objetos por ele conhecido, pois toda inteligência possui uma identidade essencial ou acidental a todo intelecto criado, de acordo com as perfeições em um mesmo gênero. Assim, se um conhecimento for acidental,

⁹⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 94.

⁹⁹ Ibid. n. 94: Logo, antes do primeiro instante em que se concebe a primeira causa como causando não poderia causar *per se*. E assim quanto aos demais [objetos que pode produzir].

consequentemente todos os outros serão, como é claro a todo intelecto criado. Ora, algum conhecimento para o primeiro ente não é acidental, que é justamente o conhecimento que ele possui de si mesmo, dessa forma nenhum conhecimento do primeiro ente é acidental. Isso nos leva a concluir que o conhecimento do primeiro ente é receptivo apenas ao mais perfeito; logo, é idêntico ao seu intelecto. Do contrário estaríamos afirmando que o intelecto perfeitíssimo estaria receptivo ao menos perfeito. Mas, como não podemos concluir se não que o intelecto do ente primeiro só pode estar receptivo ao mais perfeito, concluimos que não pode ser acidental pois está de fato receptivo ao mais perfeito. Quanto mais perfeito for o conhecimento, mais pode abranger vários objetos possíveis de se conhecer. Nesse sentido, o conhecimento perfeitíssimo abrange todos os conhecimentos conhecíveis. Logo, o conhecimento que o primeiro ente tem dele mesmo é o mais perfeito, porque abrange todos os outros entes. Logo, o conhecimento do primeiro ente não pode ser distinto dele mesmo, pois é um conhecimento perfeito; o conhecimento de todas as coisas é o mesmo que ele.¹⁰⁰

Assim, prova-se que o conhecimento do primeiro ente não pode ser acidental e, por isso, abrange todos os outros entes conhecíveis e que este conhecimento é o mesmo que o ente primeiro. A quarta conclusão demonstrará que o conhecimento do primeiro ente concebe necessariamente todos os inteligíveis antes mesmo que estes existam em si.

¹⁰⁰ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 101: Ademais, um e o mesmo conhecimento pode abranger vários objetos coordenáveis; logo, quanto mais perfeito for, tanto maior número deles poderá abranger; logo, o conhecimento perfeitíssimo, em comparação ao qual é impossível conceber-se outro mais perfeito abrangerá, a modo de um mesmo, todos os objetos conhecíveis. Mas o conhecimento do primeiro possui tal perfeição suprema; logo abrange, como um e o mesmo, todos os objetos conhecíveis. E dado que o conhecimento pelo qual Ele se conhece é um e o mesmo que Ele - ---- como consta da conclusão anterior (n. 89) ----, segue-se que o conhecimento de todas as coisas é o mesmo que Ele. A mesma conclusão vale do seu querer.

2.4.5 Quarta conclusão preambular

O primeiro ente possui um conhecimento que é idêntico a si. Como o poder de conhecer distinta e atualmente todo o inteligível é de propriedade da perfeição do intelecto, o primeiro ente por ser o mais perfeito só pode possuir um conhecimento eterno e necessário de todos os inteligíveis¹⁰¹. Tendo visto que tudo o que for idêntico ao primeiro ente é necessário, o conhecimento que ele possui, ou melhor, o conhecimento que lhe é idêntico, é por natureza anterior a todos os outros não-necessários. Do mesmo modo, todo ente depende do primeiro ente como causa, que é causa de todo ente conhecível, e por isso o conhecimento que é possível de todo está contido necessariamente na causa; assim, o conhecimento do ente primeiro é naturalmente anterior a todo ente conhecível. Diz Scotus:

O ser de todo outro depende dele como de sua causa. Mas como ser causa é sê-lo de algo causável, o conhecimento deste necessariamente se contém na causa. Logo, tal conhecimento será naturalmente anterior ao ser (esse) da coisa conhecida.¹⁰²

Portanto, Deus é pode ser visto como um artífice perfeito que conhece toda sua obra antes mesmo de executá-la. Ao contrário não poderia executá-la com perfeição, pois o Seu conhecimento é a medida do seu operar. Logo Ele deve possuir um conhecimento distinto e atual que é anterior as coisas que Ele pode produzir.¹⁰³

¹⁰¹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* n. 106. Cf. n. 98.

¹⁰² *Ibidem.* n. 108.

¹⁰³ *ibidem.* n. 109.

2.5 SEGUNDA PARTE: INFINIDADE DO ENTE PRIMEIRO

Após estas conclusões preambulares, poderemos agora prosseguir a argumentação scotista a respeito da infinidade do primeiro ente. As provas que nos remetem a primazia do ente nas ordens de causalidades e em eminência, tal como a confirmação de que as primazias confundem-se em uma mesma natureza e, também, que só é possível que exista apenas uma natureza desse gênero não nos permitem, ao menos por hora, pensar claramente no ente infinito. Por isso, Scotus procura demonstrar a infinidade do Primeiro ente, na segunda parte do Artigo II desta questão. Utilizando-se mais uma vez das três primazias, a prova segue em quatro vias: pela via da causa eficiente iremos entender a infinidade do primeiro ente de duas maneiras, provando que Ele é o primeiro eficiente de todas as coisas possíveis e, ao mesmo tempo, que Seu conhecimento abrange a todos os entes que podem ser feitos. Em outras palavras, Scotus procura demonstrar que o poder de causar e conhecimento do primeiro ente são infinitos. Demonstração que seguirá sob efeito de confirmação da infinidade do ente pelo poder de causar do ente primeiro, pelas vias da causa final e pela via da eminência¹⁰⁴.

¹⁰⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 111.

2.5.1 Primeira Via

A primeira via segue pela causalidade eficiente. O primeiro motor tem o poder de mover com movimento infinito, portanto, possui um poder infinito, logo, o primeiro agente é infinito. Conforme a especulação aristotélica, a prova da infinidade do primeiro agente eficiente, para Scotus, confirma a infinidade do ente na medida em que movimento infinito segue “tal ente infinitamente poderoso”,¹⁰⁵ logo, o ente infinito deve existir em ato. Então, se o Primeiro ente tem poder de mover infinito, a conclusão desta via estará provada. Ou seja, se o primeiro agente move infinitamente, ele move por si mesmo, não em virtude de nenhum outro, logo não recebe de outro o poder de mover, visto que o seu poder de mover é infinito. Ora, seu poder ativo de mover possui, conseqüentemente, todo seu efeito, portanto, o ente primeiro contém simultaneamente todas as infinitas possibilidades de efeitos e causa independentemente deles, pois causa por si. Como seu poder é infinito, segue-se que ele seja infinito¹⁰⁶.

No entanto, essa conclusão pode ser contestada. Podemos pensar que o movimento infinito se refere a duração da causa. Uma duração mais longa não implica numa perfeição maior que uma duração mais curta. Por exemplo, a brancura de um ano não é mais perfeita que a brancura que dura um dia. Assim, o movimento infinito não parece fundamentar o poder infinito do ente primeiro. Sendo assim, não se conclui que o primeiro agente é infinito. Assim, se recusarmos que o movimento infinito pressupõe alguma perfeição ao ente primeiro podemos negar a conclusão.¹⁰⁷ Observarmos que a possibilidade de causar infinitamente do primeiro ente, ou seja, a possibilidade de produzir infinitos entes esbarra na objeção de que isto não implica numa perfeição. Um agente de uma mesma espécie que pode produzir um certo determinado de “qualquer coisa”, em um determinado tempo, pode produzir até mil delas se durar mil vezes este tempo. Assim, um ente finito poderia causar efeitos infinitos. Mas, isto apenas considera uma infinidade numérica.¹⁰⁸

¹⁰⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 112.

¹⁰⁶ *Ibidem*. nn. 113 e 115.

¹⁰⁷ *Ibidem*. nn. 114 e 116.

¹⁰⁸ *Ibidem*. n. 116: [...]. E, segundo os filósofos, só é possível uma infinidade numérica de efeitos produzíveis por movimento (isto é, de genreáveis e corruptíveis), porque supunham a finidade

Para Scotus é necessário provar que o primeiro agente causa na eternidade e da eternidade conclui sua infinidade. Visto que todo agente capaz de produzir muitas coisas de uma só vez (cada uma delas exige alguma perfeição), é mais perfeito, quanto mais o Primeiro Agente, podendo causar infinidade de coisas, terá perfeição infinita. Se o seu poder de causar é infinito, o ente primeiro contém em si o poder de causar coisas infinitamente e, no que depende dele pode causar simultaneamente tudo. Mas há aquilo cuja natureza não permite ser causado simultaneamente com outro, por exemplo, não há como causar simultaneamente o branco e o preto. Isso não implica numa imperfeição da causa, pois é a natureza dos efeitos que repugna a simultaneidade deles.¹⁰⁹ Portanto, pode o primeiro agente perfeitamente possuir simultaneamente e formalmente toda causalidade. Assim, se o primeiro ente possuir o poder de causar todas as coisas possíveis, seria infinito. Ou seja, mesmo se os causáveis não puderem ser causados simultaneamente, o ente primeiro seria infinito, pois, no que depende dele, poderia causar coisas infinitas, ou seja, a repugnância das coisas situa-se nos efeitos. Deste modo, o primeiro agente pode produzir o maior número de efeitos possíveis infinitamente. Logo, possui toda causalidade de modo mais perfeito se a possuísse formalmente, então seu poder de causar é infinito, no sentido em que no que depende dele, poderia produzir simultaneamente coisas infinitas. Conclui-se que ele tem um poder infinito.¹¹⁰

Mas e se houver uma objeção segundo a qual o primeiro ente não possui de si o poder de causar coisas infinitas, visto que não está provado que o primeiro ente é causa total de coisas infinitas. Isto é, que ele causa infinitos entes sem a ajuda de causas segundas. Isto não tem a importância, pois vemos que a causa segunda tem toda perfeição causativa da causa primeira. A causa primeira deve possuir toda

nas espécies. Cf. Aristóteles, *Phys. II*, cap. 3(195a27 – 195b3); cap. 5 (196b24-29); *Metaph*, V, cap. 2 (1013b29-1014a6). Avicena, *Metaph*, VI cap. 5.

¹⁰⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 117: Todo [agente] que é capaz de [fazer] muitas coisas de uma só vez --- cada uma das quais requer alguma perfeição própria a ela --- se conclui ser mais perfeito quanto maior for o número delas. E assim parece dever conceder-se quanto ao Primeiro Agente que, se pudesse causar de uma só vez uma infinidade de coisas, o seu poder seria infinito; e, por conseguinte: Se o Primeiro Agente possui simultaneamente o poder de causar coisas infinitas, ele poderia, no que depende dele, produzi-las simultaneamente; embora a natureza do efeito não o permita, segue-se contudo a infinidade do seu poder. ---- Esta última consequência se prova assim: O que não pode causar simultaneamente o branco e o preto não é menos perfeito por não serem eles causáveis simultaneamente; pois esta não-simultaneidade provém da repugnância deles, e não de um defeito do agente.

¹¹⁰ *Ibidem.* n. 118: Donde provo a infinidade assim: Se o Primeiro possuísse simultânea e formalmente toda a causalidade, seria infinito.

perfeição de maneira mais eminente do que a causa segunda, que a possui formalmente. Para Scotus, isto é mais evidente, pois a primeira é causa total e, portanto, equívoca da causa segunda. Se constata que se causa segunda possui a perfeição da terceira, tanto mais a primeira a possui, e de maneira mais eminente, visto que a segunda deve à primeira a sua perfeição, “o mesmo vale de todas as demais, até a última.”¹¹¹ A causa primeira deve possuir eminentemente toda a perfeição causativa e total dos efeitos possíveis, de maneira mais perfeita do que se a possuísse formalmente.¹¹²

Com base nas argumentações anteriores, a causa primeira exerce um domínio sobre os extremos de toda a criação. Scotus afirma que com base na criação, podemos entender claramente que a causa primeira possui um poder infinito. Mas o argumento só é válido se admitirmos a criação, ou seja, por um ato de fé, onde a não-existência precede a existência real da criatura. Donde segue que, que o primeiro agente abrange a distância entre a não-existência e a existência (o ser e o nada),¹¹³ distância que seria infinita. Essa afirmação é demonstrada racionalmente se entendermos “criação” como Avicena¹¹⁴: a não existência precederia a existência só em prioridade de natureza. Se uma primeira causa existe, tudo mais que se segue recebe dela seu ser. Caso contrário, não dependeria dela e ela não seria causa primeira. O que recebe de outro ser, de modo a ter existência após a sua não-existência é criado. Ou seja, aquilo que não existia passou a existir, por causa de algo que lhe é anterior no sentido em que dele recebe seu ser. O que é causa primeira deve existir por si e causar por conta própria, sem depender de nada que lhe é anterior, pois nada é anterior, pois é primeiro. Scotus, no entanto, não aceita sem reservas este argumento, pois ele não supõe a distância entre a não-existência e a existência enquanto infinita.¹¹⁵

¹¹¹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 120.

¹¹² Idem: Por isso, a meu ver, da razão supracitada de Aristóteles acerca da substância infinita, parece poder inferir-se que a primeira causa possui eminentemente a perfeição causativa total de todas [as outras causas], e de modo mais perfeito do que se --- caso fosse possível --- possuísse a causalidade de todas formalmente.

¹¹³ Ibidem. n. 121.

¹¹⁴ AVICENA. *Metaph.* VI, cap. 2.

¹¹⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 124: Logo, a distância deles é infinita, quer dizer, não determinada a qualquer [distância particular], seja grande ou pequena.

2.5.2 Segunda Via

Após a verificação da via eficiente, Scotus passa para a segunda prova, onde demonstra que o ente primeiro conhece distintamente todas as coisas possíveis¹¹⁶. Por conhecer todas as coisas simultaneamente, tal como a sua capacidade de causar, seu intelecto é infinito. E conhece todos os inteligíveis em ato. Para Todos os inteligíveis existem infinitamente em ato num intelecto que pode conhecer todos¹¹⁷. O intelecto primeiro pode conhecer infinitamente, ao passo que Ele conhece todas essas coisas em ato, desse modo o intelecto primeiro conhece infinitos objetos conhecidos em ato. Os objetos conhecíveis em comparação ao intelecto criado, podem ser conhecidos intermitentemente, um após o outro, de forma que o intelecto criado não concebe todos os inteligíveis simultaneamente. Portanto, o intelecto criado não possui um intelecto capaz de conhecer infinitos objetos atualmente, só os conhece tomando um após o outro. Por sua vez, o intelecto divino possui o conhecimento em ato de todos os inteligíveis que são sucessivamente conhecidos pelo intelecto criado¹¹⁸.

Ora, os objetos cognoscíveis são infinitos, pois não há um fim nos objetos conhecidos, um após o outro, pelo intelecto criado. Logo, são infinitos os objetos conhecíveis simultaneamente pelo intelecto divino; logo, o intelecto divino é infinito. Quanto maior o número de objetos inteligíveis um intelecto pode alcançar, tanto maior perfeição tem. O intelecto primeiro abrange um número infinito de objetos. Por exemplo, o conhecimento de A implica em uma certa perfeição, da mesma forma o conhecimento de B, o intelecto tanto será mais perfeito quanto conceber A e B. A perfeição maior está em conhecer eminentemente as perfeições do maior número de objetos inteligíveis. Desse modo, o intelecto primeiro alcance infinitos objetos

¹¹⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 125: Segue-se a segunda via, do fato de [o Primeiro] conhecer distintamente todas as coisas que podem ser feitas. E argumento assim: Os inteligíveis são infinitos, e infinitos em ato, num intelecto que os conhece todos. Logos, um intelecto que os conhece simultaneamente em ato é infinito. Tal é o intelecto do Primeiro.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ *Ibid.* n. 126: Quaisquer objetos que sejam infinitos em potência ---- de tal que, tomados um depois do outro, não possam ter fim ----, se existem, todos, simultaneamente em ato, são infinitos em ato. Mas os inteligíveis são tais em relação ao intelecto criado, como é suficientemente claro; e no intelecto divino são conhecidos simultaneamente em ato todos [os inteligíveis] que são conhecidos sucessivamente pelo intelecto criado. Logo, há nele infinitos [objetos] conhecidos em ato.

cognoscíveis. Sendo assim, é capaz de todas as operações próprias do ato de conhecer. Então, o intelecto divino é de fato o mais perfeito, pois inclui o conhecimento de infinitos objetos, o que implica que ele alcança um conhecimento infinito; logo, possui uma perfeição infinita. Logo, é comprovadamente infinito, pois seu conhecimento é sua essência.¹¹⁹

Se uma causa segunda, por exemplo, acrescentasse alguma perfeição à causa primeira, esta não poderia causar sozinha um efeito tão perfeito quanto o causaria em conjunto com a causa segunda, isto é, não poderia causar sozinho. Pois, se necessitasse de alguma perfeição, a causalidade da primeira isoladamente teria de ser menor em relação a causalidade das duas juntas. Mas, se a causa segunda que procede da primeira é na verdade um produto perfeitíssimo da primeira, então a primeira causa sozinha poderia causar alguma perfeição maior, pois é a causa primeira que produz a causa segunda: logo, a causa segunda nada acrescentaria a causa primeira. Sendo assim, nada mais poderia acrescentar à primeira, pois esta já contém toda perfeição. Então, nada acrescenta algo ao conhecimento do primeiro e este conhece em ato todos os cognoscíveis possíveis, portanto o conhecimento divino é infinito em cognoscibilidade. Visto que o finito acrescenta perfeição ao que é finito e a causa primeira não carece de nenhuma perfeição, a causa primeira é infinita.¹²⁰

¹¹⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*.n. 127. Cf. n.96. Cf. Segunda conclusão preambular, nn. 89-97. Ver acima, págs. 25-26.

¹²⁰ Ibid. n. 128. Cf. n. 129: Mas a natureza primeira é um tal objeto superior, posto que sua mera presença ao intelecto do Primeiro, e se a cooperação de qualquer outro objeto, o conhecimento de todo objeto está no seu intelecto. Logo, nenhum outro cognoscível lhe acrescenta algo em cognoscibilidade. Logo, é infinito em cognoscibilidade.

2.5.3 Terceira Via

A terceira via para se provar a infinidade do primeiro ente demonstra a partir da causa final. Nossa vontade, é capaz de amar algo maior que todo ser finito. Nossa vontade, para Scotus pode desejar um bem infinito tal como nosso intelecto é capaz de conhecê-lo. Nossa vontade se direciona naturalmente ao bem infinito e experimentamos em nós essa capacidade que por vontade livre se refere ao bem infinito. Essa capacidade da vontade se reflete no exercício da liberdade e revela a infinidade da causa final que perseguimos. Se o bem e o infinito fossem incompatíveis não encontraríamos repouso no bem enquanto infinito, nem tenderíamos com a facilidade que tendemos a ele. Nossa vontade estaria direcionada a algo contraditório. Mas a vontade não se interessa por aquilo que não é compatível com seu objeto. É fato que alguma coisa na vontade parece querer esse bem infinito, não se conformando em nenhum outro. Assim, não parece ser contraditório que a vontade tenha sua causa final em um bem infinito¹²¹. Logo, todo o universo tem sua causa final em algo infinito. Já que não é possível pensar que um ente finito apenas teria sua finalidade em algo infinito enquanto o todo tenderia ao finito. Portanto, a vontade humana revela que a finalidade última é infinita.¹²² Outras provas que confirmam esse último argumento Scotus apresentará enquanto argumenta sobre a quarta e última via.¹²³

¹²¹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 130: Parece, outrossim, que se “infinito” e “bem” fossem incompatíveis, [a vontade] de modo algum encontraria repouso no bem enquanto infinito, nem a ele tenderia com facilidade, como não tende ao que repugna ao seu objeto.

¹²² Idem: A nossa vontade pode apetecer e amar algo de outro, e maior que todo ser finito, como o intelecto [é capaz de] conhecê-lo E parece haver uma inclinação mais natural ainda para amar sumamente um bem infinito; pois a inclinação natural por alguma coisa na vontade se prova pelo fato de a vontade livre a querer de si, sem hábito [prévio], com prontidão e agrado.

¹²³ Ibid. n. 136-ss.

2.5.4 Quarta Via

A quarta via passa afirmar a infinidade do ente pela via da eminência. Partindo do princípio estabelecido pelas argumentações anteriores de que o ente eminentíssimo não pode ser superado em perfeição por outro ente, segue-se a conclusão de que este ente é infinito, pois não pode ser superado por nenhum ente que possa existir, ou seja ele é maior que qualquer ente finito. Ora, o que é maior a todo finito só pode ser infinito. Desse modo, o ente eminentíssimo só pode ser concebido, se for tido como infinito. Se assim não fosse, seria finito. Assim se explica: o ente finito pode ser superado por outro ente, já o ente infinito não pode ser superado por nenhum ente que possa existir; logo, não é possível pensar em um ente eminentíssimo que não seja infinito.¹²⁴

Segundo Scotus, o ente não é incompatível com infinito. Isto possibilita pensar num ente eminentíssimo que seja infinito. Mas pensar o ente como infinito não é uma proposição que pode ser provada de modo *a priori*. Afinal, podemos conceber aprioristicamente proposições que são contraditórias em seus próprios conceitos, mas proposições não-contraditórias, embora aparentemente não rejeitem seus conceitos, não podem ser demonstradas como evidentes. Antes, devemos entender lhes os termos. Ora, o conceito ente não se explica por outro conceito mais conhecido, pois, o termo “ente” é o conceito mais simples que a inteligência pode conceber. Já o termo infinito não se concebe se não por uma relação com o termo “finito”. Logo, só concebemos o infinito, não porque alcançamos o infinito da mesma maneira que podemos alcançar o finito, mas por uma definição do que está além do que é finito, o infinito é o que extravasa o finito. É assim que concebemos o infinito. Deste modo, como poderemos entender que ao ente não repugna ser infinito?

Scotus apresenta três argumentos. O primeiro ele explica da seguinte maneira: admitimos como possível aquilo que não seja evidentemente impossível, isto é, que não esteja em evidente contradição. Pois, como vimos, podemos reconhecer de modo mais fácil proposições que sejam contraditórias. Por exemplo, quando tratamos da causalidade do ente infinito, afirmamos que ela possui

¹²⁴DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 131: Como se evidenciou acima (n.67), é incompatível com o eminentíssimo que algo seja mais perfeito do que ele.

simultaneamente toda causalidade. Porém, isto não significa que ele cause todas as coisas ao mesmo tempo. O preto e o branco são duas coisas que não são compatíveis ao mesmo tempo, ou seja, no momento em que o branco aparece ele não é compatível com o preto, pois em sua natureza são contrários. Lembramos que essa contradição não é um defeito da causa primeira, mas dos efeitos que se repugnam por natureza. Da mesma forma, é mais claro reconhecer como impossíveis coisas contraditórias. O preto seja branco ao mesmo tempo sobre o mesmo aspecto, ou que algo provém do nada, são coisas impossíveis, pois são contraditórias por natureza. No entanto, tudo que não é evidentemente contrário pode ser pensado como possível. Desse modo, os termos que exprimem tais naturezas podem ser compassíveis, pois não há nenhuma evidência que sejam incompassíveis. Ora, não há nenhuma evidência *a priori* de que *ente* e *infinito* sejam incompatíveis. Portanto, posso pensá-los como compassíveis; logo, os atributos do ente podem ser compassíveis aos atributos do infinito. Isto me permite pensar que o ente primeiro e eminentíssimo seja, portanto, infinito.¹²⁵

O segundo argumento que confirma a tese parte da afirmação a infinidade não repugna à quantidade, pois pensamos numa quantidade infinita, logo, a infinidade não contradiz a entidade. E o que faz a infinidade não ser incompassível com a entidade é, justamente, o fato dela poder existir simultaneamente em perfeição. De outra maneira, pensamos ser possível a infinidade da massa. Assim, também é possível pensar na infinidade de uma força. Logo, também é possível pensar na infinidade do ente.¹²⁶

No terceiro argumento, Scotus diz ser o infinito a coisa mais perfeita que o intelecto pode alcançar. Nisto parece que o intelecto não enxerga uma contradição, mas persegue esse conhecimento. O intelecto não 'entende que possa haver tal contradição, pelo contrário, o intelecto enxerga na definição de ente infinito o mais perfeito conhecimento que ele pode chegar. Pois, o ente infinito não é, dissonante ao intelecto, como seria se fosse incompassível. De maneira similar a um som dissonante, que é facilmente identificado, a contradição, uma vez entendido o significado dos termos entende-se logo como contradição. Ora, os termos ente e infinito não parecem estar em contradição e para o intelecto esses termos estão

¹²⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1. nn.133-134.

¹²⁶ *Ibid.* n. 135.

postos. A afirmação “o ente eminentíssimo é infinito” soa como harmônica ao intelecto, não aparece como dissonante. Logo, “ente” e “infinito” são compatíveis.¹²⁷

Nesse sentido Scotus aceita o argumento de Anselmo, mas não sem antes dar-lhe um retoque.¹²⁸ No n. 137, Scotus, seguindo as últimas afirmações, procura demonstrar que é possível um retoque no argumento de Anselmo, que ele apresenta no *Proslogion*, “Deus é um ente tal que, se é conhecido *sem contradição*, é impossível pensar-se outro maior sem incorrer em *contradição*” (Deus é um ente em comparação ao qual, se é conhecido *sem contradição*, é impossível, *sem contradição*, pensar-se um maior.”). Ele retoca o argumento de Anselmo dizendo que se Deus é conhecido *sem contradição*, Deus é o ente infinito. Os termos contrários, não formam uma unidade pensável, pois termos contrários não conseguem determinar uns aos outros. Por isso não podemos definir nada usando termos contrários. Por exemplo, um homem irracional; ora, se pensarmos que o ser humano é irracional estaremos em *contradição*, pois os termos se repugnam, são manifestamente contrários. Eu não poderia pensar em um homem que pensa como irracional. Logo, isto é impensável. Uma vez tendo isso em mente, o argumento de Anselmo não parece cair na impossibilidade de apresentar uma definição *a priori* do ente primeiro infinito, mas se acrescentarmos o termo ‘*sem contradição*’ poderemos demonstrar a existência do ente primeiro infinito. Como explica, este termo é acrescido, pois tudo aquilo que implica em *contradição* não é possível sequer ser pensado, ou seja, não é possível. Seguindo esta quarta via, entendendo que os termos “ente” e “infinito” não são termos que se repugnam, mas que são termos possíveis e compassíveis. Isto é, que é possível pensá-los sem contrassenso, sem que um termo implique na negação de outro, então é possível que haja um *ente infinito* sem incorrer em *contradição*. Em vista disso, podemos recorrer ao argumento do *Proslogion* acrescentando o termo “*sem contradição*”. Pois eu posso pensar no *ente infinito* sem cair em *contradição*. Logo, o argumento de Anselmo é

¹²⁷ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1.* n. 136: O intelecto, cujo objeto é o ser, não encontra repugnância alguma em entender o infinito; ao contrário, este parece ser o que de mais perfeito se pode entender. Mas seria de pasmar se a nenhum intelecto se patenteasse tal *contradição* acerca do seu objeto primeiro, quando uma desafinação de sons. Cf.n. 132: o [ser] infinito não repugna ao ser [*ente*]. E n. 133: Mas aqui não vê nenhuma impossibilidade, porque a finitude não pertence à natureza do ser; também não se evidencia, pelo teor conceptual do ser. *Grifo nosso*.

¹²⁸ *Ibid.* n. 137.

demonstrável, se tomarmos como ponto de partida a conclusão de que o *ente infinito* não acarreta em contradição.¹²⁹

Além disso, não podemos pensar em um ente maior que o ente infinito. Ou para ficarmos na via da eminência, não podemos pensar em um ente mais perfeito que o ente infinitamente perfeito, o ente eminentíssimo, sem cair em contradição. Portanto, se não há contradição é perfeitamente pensável. Então, o ente eminentíssimo infinito é o mais perfeito de todos os entes. Por isso, não há como pensar em um ente mais perfeito sem cair em contradição.

Também, o *ente infinito* é o ente em comparação ao qual, se é conhecido sem contradição, não é possível pensar um maior. Mais ainda, se o ente infinito é pensável, sem contradição, pode existir em realidade. A mera possibilidade do *ente infinito* implica em sua existência na realidade.¹³⁰ O ente eminentíssimo é o objeto primeiro do intelecto. Sendo ele o referido máximo do pensamento, o intelecto Nele “encontra o mais pleno repouso”. O ente eminentíssimo contém a razão do primeiro objeto do intelecto que é o ente eminentíssimo, o ente em sumo grau. Deste modo, o ente que é maximamente pensável, não está apenas no intelecto pensante. Deve existir na realidade, visto que, o que existe na realidade é um pensável maior do que aquele que só existe no intelecto. Então, o ente eminentíssimo pode existir na realidade. Caso contrário, se existisse apenas no intelecto, dependeria do intelecto para existir. O que acarretaria em contradição. Em sua natureza o ente máximo, existiria em virtude de alguma causa, ou seja, algo lhe seria anterior e portanto não seria o ente máximo. Mas, o referido máximo do intelecto pode existir na realidade e, enquanto existe na realidade, é maior do que qualquer coisa que pode estar apenas no intelecto.¹³¹ De outro modo, Scotus explora esse último argumento partindo da afirmação de que o que existe é um pensável maior; portanto, é mais perfeitamente conhecível, porque é visível ou inteligível por intelecção intuitiva. Caso não existisse, então não seria intuível, mas o que existe pode ser intuído. O intuível é mais

¹²⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 137: A necessidade do acréscimo “sem contradição” é manifesta, pois aquilo cujo o conhecimento ou pensamento inclui contradição se diz ser “impensável”, porque neste caso se dão dois pensamentos opostos que de modo nenhum perfazem um pensável único, dado que nenhum deles determina o outro.

¹³⁰ Ibid. n. 138.

¹³¹ Ibid. n. 138: Logo, o que existe na realidade é um pensável maior do que o que existe só no intelecto. Mas isto não deve entender no sentido de que o mesmo, se é pensado, por isso seja um pensável maior, e sim [no sentido de] que alto existe é maior que tudo que está só no intelecto.

perfeitamente conhecido do que o não-intuível. O que existe, é portanto, mais perfeito que o que só pode ser conhecido em abstração da existência.

Um outro argumento, rejeitado por Scotus, diz que a forma incapaz de existir na matéria é infinita e que Deus é essa forma; portanto, que é infinito.¹³² Esse argumento pressupõe uma causa extrínseca, pois pressupõe que a existência é precedida pela essência. A matéria é determinada pela forma como a potência é determinada pelo ato. A forma sendo mais perfeita que a matéria se encontraria limitada por ela, como o ato pela potência. Segundo esse argumento, uma forma que seria incapaz de existir na matéria é uma forma infinita. Pois, a existência é um acidente da essência. Ora, para Scotus, essa prova é inválida, pois os anjos, que, segundo essa mesma linha argumentativa, são imateriais, seriam infinitos. Seguindo essa linha de pensamento, não haveria como negar essa conclusão¹³³. Se são imateriais, não se poderia afirmar que a existência dos anjos limita sua essência. Porque a essência infinita anterior a existência não poderia ser limitada por esta. Para Scotus, toda entidade possui um grau intrínseco de perfeição. Um ente finito seria finito e o infinito seria infinito segundo o grau de perfeição de cada entidade, nunca por algo accidental, ou seja, extrínseco a ela. Toda essência é enxergada por Scotus em si, não em comparação a outra essência. Caso seja absolutamente finita é finita, em si mesma, nunca em comparação a outra. Então, se insistirem no argumento, poderíamos cair em uma falácia.¹³⁴

Se a forma é limitada pela matéria, ela seria limitada apenas por ela; assim, um corpo que não fosse limitado por outro seria infinito, argumento que para Scotus é um sofisma da física aristotélica.¹³⁵ Ele concebe que a limitação não vem a ser por

¹³² DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 140.

¹³³ *Ibid.* n. 141: Esta prova é inválida, porque segundo eles o anjo é imaterial, logo a sua natureza é infinita.

¹³⁴ O ente criado não é composto em oposição entre essência e existência, para Scotus ser for em essência finito, o ente será finito. Do contrário poderíamos pensar que os anjos são “entes infinitos”, ora, isto não é possível, pois só poderia haver um ente infinito, que é em essência infinito. Do mesmo modo, estaríamos afirmando que os anjos são iguais a Deus, o que também é absurdo. Vide nota a seguir.

¹³⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 143: Argumenta-se também: “Se a forma é limitada pela matéria, logo não é limitada a não ser por esta”. Eis a falácia do conseqüente, como [se argumentasse]: “Um corpo é limitado por outro; logo, se não é limitado por um corpo, será infinito, será infinito”; “logo, o último céu será infinito em ato”. Este é o sofisma do terceiro livro da Física, pois, assim como um corpo é limitado primeiro em si mesmo, assim uma forma finita é limitada primeiro em si mesma, antes que o seja pela matéria; porque, entre os seres, é de sua natureza ser limitada, e isto, antes de unir-se à matéria; pois a segunda limitação pressupõe a primeira, e não a causa. Logo,

nenhuma causa extrínseca, mas que um corpo é limitado primeiro em si mesmo. E, do mesmo modo, a forma é limitada por ela mesma antes de se unir a matéria. Uma forma finita seria, portanto, finita em si; seria limitada por sua natureza e não pela matéria, pois a segunda limitação pressupõe a primeira. A natureza limitada da forma faz ela ser finita, não há na causa nenhuma limitação com relação a natureza da forma, se não encontrada na própria natureza. Portanto, a natureza dos anjos seria finita em si e não pela existência. Ou seja, não seria nem a existência nem a matéria que limita a forma, mas a natureza da forma, sua entidade se for finita será finita, podendo ser infinita, será infinita. Portanto, Deus é infinito porque sua essência é infinita.

em algum instante da natureza a essência [angélica] será finita; logo não é limitada pela existência; logo, no segundo instante não é limitada pela existência.

2.6 SOLUÇÃO DA QUESTÃO

Scotus apresenta então um resumo de todo o exposto, pois fica evidente a solução da questão se analisarmos todo o exposto.

No primeiro artigo, sobre as propriedades relativas do ente, se concluiu que existe algum ente que é simplesmente primeiro pela tríplice primazia. Simplesmente primeiro em causalidade eficiente, simplesmente primeiro em causalidade final e simplesmente primeiro em eminência. Tão simplesmente primeiro que, é inconcebível pensar em algum outro ente que lhe seja anterior. Com isto, Scotus espera ter provado a existência de Deus, sob os aspectos das propriedades que Ele possui que são relativas às criaturas ou enquanto as criaturas dependem Dele como termo dessa relação.¹³⁶

No segundo artigo, ele destaca as quatro vias que estabelecem que aquele ente Primeiro é infinito. Porque é o primeiro eficiente, porque conhece tudo o que pode ser feito, porque é o fim último e porque é, dentre os entes, o mais eminente. Na primeira via, Scotus, preferiu dar como inaproveitável a via da criação a distância entre o existir (o ser) e o nada. Na segunda via considerou principalmente a perfeição do primeiro objeto e sua inteligibilidade; na quarta foi exposto o argumento de Anselmo, onde ele faz um retoque, acrescentando o termo “sem contradição” à sentença, por fim rejeitando o argumento referente a infinidade da imaterialidade.¹³⁷

A resposta da questão se resume assim, provado que existe um ente simplesmente primeiro em três vias, esse ente é comprovadamente infinito em quatro vias, conclui-se que existe algum ente infinito em ato. Este ente é concebível como perfeitíssimo. Ente infinito existente em ato é o conceito mais perfeito que podemos alcançar por vias naturais de Deus. Então, Deus é assim concebido pelo conceito de ente infinito existente em ato como e mais perfeito concebível ou possível.

Após concluir a questão com essa resposta, Scotus passa a responder os argumentos iniciais contrários a tese afirmativa da questão.

¹³⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 145.

¹³⁷ *Ibid.* n. 146.

2.6.1 Respostas às objeções iniciais

Segundo a primeira objeção, que é negar a existência de Deus pela existência efetiva de seu contrário,¹³⁸ a causa infinita agiria por necessidade; por isso, não toleraria nada de formalmente contrário a sua essência, nem de virtualmente contrário eliminando tudo o que for incompatível a seus efeitos. Ora, dessa forma, não poderia haver nenhum mal no mundo. Logo, cairíamos na objeção referente a teodiceia, se há mal no mundo, não há nada de infinito. Por isso, Scotus pergunta; “por ventura os filósofos que afirmavam que Deus atua por necessidade de natureza, não admitiam haver algo de mau no universo?” Ou seja, ao afirmar que Deus atua por necessidade de natureza não se responde a questão referente a primeira objeção apresentada. Muito pelo contrário, impossibilita pensar na existência de um ente infinito, pois não leva em consideração a possibilidade de haver coisas contrárias à natureza divina. Scotus responde que Deus é um agente que atua contingentemente no mundo. Assim, Ele pode limitar Sua ação, permitindo a ausência de bem ou o mal no mundo.¹³⁹

Quanto à segunda objeção, Scotus afirma que a suas consequências são inválidas. Primeiro, a “impossibilidade” das dimensões no preenchimento do espaço não é comparável a essência no existir simultaneamente. ” Ou seja, uma essência pode existir com outra sem comprometimento. A natureza de uma essência não impede a outra apenas por esta existir, a não ser que haja uma incompatibilidade de natureza.¹⁴⁰

Para Scotus, uma essência poder existir com outra no que se refere ao lugar, da mesma forma que um corpo pode existir com outro corpo que não preenche o lugar. Segundo, no que se refere ao corpo infinito, se um corpo infinito coexistisse com outro, o todo se tornaria maior que ele mesmo, o todo seria maior em virtude da

¹³⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n.148. Cf. n. 1.

¹³⁹ Ibid. n.149: Como se evidenciou na prova de que Deus é um agente por conhecimento, eles não puderam explicar que algum mal possa ocorrer de modo [meramente] contingente no universo. Cf. n. 86.

¹⁴⁰ Ibidem. n. 150.

diversidade de dimensões, o que é absurdo. Mas uma perfeição finita não acrescenta nada ao *ente infinito*. Logo, não há contradição aqui.¹⁴¹

Respondendo à terceira objeção, Scotus afirma que estar “aqui” e existir “agora” se referem às coisas que se distinguem enquanto finitas. Não é porque fazemos referências desses termos a objetos infinitos que poderíamos inferir que esses objetos fossem de fato limitados. Se um corpo infinito ocupasse um lugar infinito, não se segue que seja finito em relação ao “aqui” nesse lugar, pois o termo “aqui” estaria se referindo ao infinito. Do mesmo modo, se o movimento fosse infinito, não poderíamos concluir que o movimento ocorre nesse tempo e não em outro. Para concluir algo, seria necessário provar que o termo “aqui” refere-se a algo finito. Ora, não é válido concluir isto, pois assumir que o termo “aqui” refere a algo finito é antecipar a conclusão. Por isso não se conclui nada com esse termo o no que se refere ao infinito.¹⁴²

Sobre a quarta e última objeção, Scotus expõe sua concepção do que seria “mover intemporalmente”. Uma força infinita que age por necessidade, age intemporalmente. Se atuasse no tempo, ela seria comparável a uma força finita (cem vezes ou mil vezes maior). Ela não seria infinita.¹⁴³

Averróis, por exemplo, precisa adicionar um motor adicional de poder finito, para sanar essa dificuldade.¹⁴⁴ Para ele a infinidade do movimento seria obtida pelo Primeiro Motor infinito, mas a sucessão seguiria do segundo motor finito. Sem este motor finito a sucessão seria impossível. Porque considerar o movimento intemporal como necessário nos levaria a crer que se o movimento do Primeiro motor infinito agiria instantaneamente, mesmo não agindo dessa forma.¹⁴⁵ Scotus argumenta contra a necessidade de mover da causa infinita. Uma força infinita agindo

¹⁴¹ Idem: Aqui, porém, a grandeza total da perfeição infinita não recebe nenhum acréscimo em razão de tal ou tal quantidade em virtude da coexistência de algum finito ou tal quantidade.

¹⁴² DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 151: À terceira objeção respondo que a consequência não vale, a não ser que a coisa apontada no antecedente [a qual se diz estar “aqui” e existir “agora”, e] da qual se distinguem as outras, seja finita.

¹⁴³ Ibid. n. 152.

¹⁴⁴ AVERRÓIS, *Metaph.* XII, com. 41.

¹⁴⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio 1, d. 2, q. 1*. n. 156: Embora uma força infinita, operando necessariamente, opere segundo o máximo de sua capacidade e, portanto, não-temporalmente tudo o que opera de modo imediato, o mesmo não ocorre com uma força infinita atualmente contingente e livre. Pois, assim como está em seu poder agir ou não agir, assim está em seu poder infinito, mova um corpo no tempo, visto não atuar necessariamente, nem com todo o seu poder, ou tanto quanto poderia agir.

contingentemente e livremente não cairia na necessidade de eliminar o tempo; ela seria livre para agir ou não-agir. Do mesmo modo, essa força infinita pode atuar no tempo e atemporalmente.

Assim, o Primeiro motor infinito pode mover um corpo no tempo, pois não atua necessariamente e portanto atemporalmente, o que a torna livre para mover no tempo. Mesmo possuindo força infinita, é capaz de mover no tempo tanto quanto move-se atemporalmente. Por não atuar necessariamente, a força infinita atua no tempo, nem precisa ser com todo o seu poder, nem em tempo tão breve quanto lhe seria possível agir. Um Deus que atua contingentemente, para Scotus, eliminaria toda essa problemática. Ora, Deus é, como vimos, um ente dotado de Vontade Livre, por consequente, deve atuar no mundo contingentemente. Logo, para os cristãos esse problema não se apresenta,¹⁴⁶ justamente porque a noção de criação cristã pressupõe o poder da ação de Deus como contingente.

¹⁴⁶ Idem: Para os cristãos, ao contrário, o argumento não apresenta dificuldade, pois dizem que Deus atua contingentemente.

3 A UNICIDADE DE DEUS (Ordinatio I, parte I questão 3.)

As consequências lógicas da prova da existência do *ente infinito atual* encaixam-se no conceito cristão de Deus. Para Scotus, essa é a melhor definição que o intelecto humano pode naturalmente alcançar sobre o Deus da fé. No entanto, ainda cabe investigar um conceito essencial para a fé cristã de Deus, a saber, o conceito monoteísta. Apesar de toda a argumentação anterior, a questão de número três da parte I da Ordinatio consiste em investigar a questão: *Se existe um só Deus*. Ora, as provas referentes à existência de um *ente infinito* já refletem para Scotus o conceito de Deus como Um, mas a razão natural ainda carece provas para confirmar essa unicidade.

Por que é necessária a demonstração? A resposta segue nos argumentos contra e a favor. Antes, devemos ressaltar o seguinte: a questão *Se existe um só Deus* terá sentido para Scotus apenas se tivermos como base as argumentações das questões um e dois, ou seja, não faz sentido perguntar sobre a unicidade de Deus, se não tivermos compreendido que a existência atual do *ente infinito* é uma verdade demonstrada pela razão natural. Não cabe pensar, na unicidade de Deus, por um ato de fé, isto é, por isso ser evidente na revelação. Para Scotus, fé implica crer no que há de mais razoável. A fé explora o que é racional. Então, evidenciar a unicidade de Deus, através dos argumentos que provam a infinidade do ente primeiro, é uma maneira de confirmar que a fé é razoável e não uma crença cega em conceitos inexplicáveis. A razão pode alcançar um entendimento suficiente de algumas das verdades sobre o infinito. Mas, através da revelação, ou da fé, prossegue nos caminhos que a razão natural não pode caminhar; por exemplo, entender a existência de uma vida além da vida natural ou que Deus nos ama e nos acolhe em seu reino. São coisas que não são provadas pela razão natural, pois não podemos demonstrar a veracidade delas, mas as argumentações e demonstrações que estão envolvidas na prova da existência de Deus por permitem-nos pensar que são prováveis e razoáveis de crer. Está aí a importância da relação entre o que se crê e o que pode ser demonstrado.

Nesse sentido, a questão *Se há um só Deus* só pode ser posta levando em consideração essa relação. A demonstração levará em conta quase que exclusivamente a demonstração anterior sobre a infinidade do ente primeiro. A unicidade de Deus será provada, por Scotus, em sete vias. Da primeira à quinta, seguirão os argumentos da infinidade; na sexta e sétima vias, ele passará, respectivamente, pelo ente necessário e pela onipotência.

Passemos então para a análise dos argumentos contra e a favor. Pela negativa, argumenta primeiro que a existência de Deus implica na existência de outros deuses. Justamente, provar a existência de Deus não implica que Deus seja um, pois aquilo que é singular iguala-se àquilo que é plural, diferenciando-se apenas na maneira de se significarem.¹⁴⁷ Desse modo, pode incluir o sujeito singular um predicado singular, e um sujeito plural, um predicado plural, pois o plural inclui o plural, assim como o singular inclui o singular. Ou seja, dizer que Deus é seria o mesmo que dizer os deuses são, pois os sujeitos de cada proposição incluem necessariamente seus predicados. Logo, se *Deus é*, ou seja, o sujeito particular "*Deus*" inclui o predicado singular "*é*", sem restrição, então o sujeito plural "*deuses*" também inclui o predicado plural "*são*" (no sentido que existem). De outra forma, se podemos pensar em Deus como um ente tal, que não podemos pensar noutro maior, que existe em realidade, então podemos pensar que os deuses são entes tais, que não podemos pensar em outros maiores e concluir que existem na realidade.¹⁴⁸ Desse modo, não haveria unicidade em pensar Deus.

O segundo argumento diz que todo ente por participação depende de algo que é tal por essência. Ora, há muitas espécies de ente por participação. Logo, há muitos entes por essência. E o que é por essência é Deus. Portanto, há muitos deuses.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3*. n.158: "Deus existe. Logo, [os] deuses existem (*Deus est; ergo dii sunt*). Prova da consequência: O singular e o plural significam o mesmo, embora difiram no modo de significar; logo, incluem o mesmo predicado proporcionalmente tomado. Logo, assim como o singular inclui o singular, assim o plural inclui o plural".

¹⁴⁸ : Idem. "Sendo Deus um ser tal que não pode pensar outro maior, os deuses são seres tais que não podem pensar outros maiores".

¹⁴⁹ Ibidem, n. 159: "Ademais, todo ser por participação se reduz a algo que é tal por essência. Mas em toda espécie criada os indivíduos são seres por participação do contrário não seriam muitos. Logo, reduzem-se a algo que é tal por essência. Logo, há algum homem, algum boi, etc., por essência. Mas tudo o que é por essência, e não por participação, é Deus".

Outro argumento apresentado é de que um número maior de bem é melhor do que um número limitado de bens. Assim, devemos considerar que existe no universo um número maior de bens. Portanto, Deus não poderia ser um só.¹⁵⁰

Enfim, o último argumento é formulado considerando a proposição “tudo o que for simplesmente necessário existe necessariamente”; logo, se algum outro Deus é, será necessariamente. Do contrário, negar-se-ia a existência de Deus, pois, se um é simplesmente necessário, nada impede que um outro também o seja. Se de um admitirmos o oposto, negaremos automaticamente o sujeito, Deus como simplesmente necessário. Negaríamos, portanto, a existência de qualquer Deus, se admitíssemos que um outro não é compatível com a consequência da definição: é “*simplesmente necessário*”.¹⁵¹

Scotus utiliza apenas um argumento favorável,¹⁵² que, como dissemos antes, requer, como pressuposto, a relação entre fé e razão. Scotus reconhece em dois textos do Antigo Testamento a afirmação de que Deus é único. O primeiro em Deuteronômio 6,4: “Ouve, Israel. O Senhor, teu Deus, é um só Deus”. Também em Isaías 45,5: “Não existe outro Deus além de mim”. O objeto da questão é provar que Deus é um, apenas um e não pode haver outros. No entanto, a abordagem do Doutor Sútil será mais profunda que apenas aceitar os argumentos de autoridade. Podemos pela razão natural demonstrar isso. Existem aqueles que não concordam em demonstrar, ou melhor, que afirmam que a razão natural não é capaz de alcançar essa verdade sobre Deus. Dizem que afirmar que existe um só Deus é um ato exclusivo da fé, como Maimônides: “a unidade de Deus é recebida pela lei” ou mesmo aqueles que afirmam que conhecer a unicidade de Deus é acessar a sua essência, pois assim o conheceríamos em sua singularidade. Logo alcançaríamos sua essência enquanto singular, o que é rejeitado, pois a essência singular de Deus não é alcançada pela razão natural. Assim, a questão *Se há um só Deus* é essencial para demonstrar a unicidade; ela será respondida em sete vias.

¹⁵⁰ Ibidem, n. 160: “Ademais: Um número maior de bens é melhor do que um número menor”.

¹⁵¹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3*. n. 161: “Ademais: Tudo aquilo que, se é necessariamente, é simplesmente necessário. Mas um outro Deus, se é, é necessariamente. [...] Se admites o oposto do predicado [...], segue-se o oposto do sujeito, a saber; se é, é ser possível, e não necessário”.

¹⁵² Ibidem, n. 162.

As sete vias escolhidas por Scotus pressupõem a afirmação da existência atual do ente infinito. Ele trabalha em cima do objeto da Metafísica, que pode ser apreendido pela razão natural, que é o *ente enquanto ente*. As sete vias de demonstração da unicidade de Deus são retiradas a partir das provas anteriores, que confirmam a existência atual do *ente infinito*. A unicidade de Deus pode ser demonstrada através das provas referentes ao intelecto infinito; por exemplo, pela via da vontade infinita; pela via da bondade infinita; pela noção de poder infinito; pelo próprio conceito de infinito; pelo conceito de ente necessário; e pelo conceito de potência.

Destarte, as sete vias propostas por Scotus envolvem a existência do ente infinito. As duas primeiras são diretamente retiradas das provas da *Ordinatio I* (parte 1, qq. 1-2), que tratamos anteriormente. A terceira remete à bondade infinita, que é consequência de uma das provas. A quarta envolve a noção de poder infinito, noção essa que foi usada para poder provar a causalidade eficiente do ente infinito. Da quinta à sétima via, o Doutor Sútil trabalha conceitos que são essenciais para a prova da infinidade do ente. A quinta via será sobre o conceito de infinito tomado por si mesmo, absolutamente. Na sexta via, será a vez do conceito de ente necessário, conceito esse que foi usado como axioma nas provas da existência de um ente primeiro. Por fim, a sétima via refere-se ao conceito de potência, essencial para as provas sobre o ente infinito.¹⁵³

¹⁵³ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 165.*

3.1.1 Primeira Via: pelo intelecto infinito

Considerando o *intelecto infinito* como o que conhece perfeitamente tudo que for inteligível, tanto quanto for inteligível em si, Scotus indaga se a existência de mais de um deus é possível; em outras palavras, se é possível existir dois entes infinitos. Nesse caso, um deus (A) deveria conhecer de maneira perfeitíssima o outro (B). “A conhecerá B perfeitissimamente, enquanto B for conhecível”.¹⁵⁴ No entanto, isso é impossível, pois algo só pode ser conhecível perfeitamente se for conhecido por sua essência.

Segundo Scotus, nada pode ser conhecido senão em sua essência ou em algo que o inclua de forma mais perfeita do que esse algo é por si mesmo.¹⁵⁵ Acerca de um ente perfeitíssimo, podemos dizer que Ele (B) não poderia ser incluído mais perfeitamente em outro ente (A) do que em si mesmo. Então, a essência de B não poderia estar incluída em A; do contrário, B seria menos perfeito do que A, para que A pudesse incluí-lo mais perfeitamente. Dessa maneira, B seria inferior a A. Se fosse inferior, por consequência não seria Deus.

¹⁵⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 166.*

¹⁵⁵ Idem: “Pois nada do que é conhecível em sua essência é conhecido perfeitissimamente se não é conhecido em sua essência, ou em algo que a inclua mais perfeitamente do que ela é em si mesma”.

3.1.2 Segunda Via: pela vontade Infinita.

A segunda via argumenta a vontade.¹⁵⁶ Havendo uma vontade infinita, ela amará tudo quanto é amável de modo reto. Se houvesse outro Deus, este também deveria ser amado em um grau infinito. O ente infinito, que direciona sua vontade ao infinito, deveria amar em grau infinito o que for infinito. Sendo ele infinito, seguiria direcionando sua vontade a si mesmo, mas se houvesse outro ente infinito distinto dele, sua vontade amaria esse outro de maneira infinita. Ora, para Scotus, isso vem a ser impossível, pois a vontade natural de um ente tende a amar a si mesmo de maneira maior do que ama a outro, do qual não é nem parte e nem efeito. Logo, o amor que ele (A) teria por si mesmo, deveria ser maior que seu amor ao ente infinito B, do contrário a vontade de A não seria reta. Assim, o amor de B não seria infinito.¹⁵⁷

Scotus apresenta outro argumento, que reforça o primeiro. Se houvesse outro Deus (B), a vontade de Deus (A) o fruiria ou usaria. Se A usasse B, sua vontade seria desordenada, pois não se pode ordenadamente usar o infinito para algo maior. Assim, A não seria Deus, pois não teria vontade ordenada. Se A fruir de B, então é feliz em si mesmo e em B. Contudo, isso é impossível, pois A seria feliz em si, mesmo que B não existisse. Não há sentido em dizer que a felicidade de X está em Y, se X é feliz, mesmo que Y não exista; logo, não há dois entes infinitos.

¹⁵⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3.* nn. 169-170.

¹⁵⁷ Ibid. n. 169: “Uma vontade infinita é reta. Logo, amará tudo que é amável, tanto quanto é digno de ser amado. Se B é outro Deus, será digno de ser amado em grau infinito [...]. Mas isto é impossível, porque A tem, naturalmente, mais amor a si do que a B. [...]. Mas a vontade livre quando é reta, conforma-se à vontade natural; do contrário à vontade natural não seria reta. Logo, se A tem vontade reta, amará com ato elítico mais a si que a B. Logo, não [amará] B infinitamente”.

3.1.3 Terceira via: pela bondade infinita.

A terceira via, pela bondade infinita, diz que se houvesse mais de um bem infinito, a vontade de um bem infinito, não repousaria em nenhum bem. Se toda vontade almeja um bem maior e a existência de vários bens infinitos deve exceder a existência de um bem infinito, a vontade almejaria vários bens infinitos e não seria ordenada a um apenas. Resultaria na existência de um bem infinito que não satisfaria a vontade direcionada a esse bem, pois não haveria como a vontade nele repousar, pois, mesmo sendo um bem infinito, os outros bens infinitos em conjunto seriam algo maior. Como a vontade apetece um bem maior, ela não encontraria repouso em nenhum bem infinito. Para Scotus, isso vai contra a natureza do bem infinito, pois, por assim o ser, é o maior bem que a vontade pode almejar, logo, se ele não pode satisfazer a vontade, não concorda com sua natureza infinita. Por isso, a terceira via recusa a existência de outro ente infinito.¹⁵⁸

¹⁵⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 171*: “Mas que um bem seja infinito e incapaz de proporcionar repouso a toda vontade, isto é contra a natureza do bem”.

3.1.4 Quarta Via: Pelo poder infinito

Scotus, na quarta via, procura provar a unicidade de Deus pela via do poder infinito. Ele retoma o argumento sobre a primazia da causalidade eficiente. Como foi argumentado,¹⁵⁹ não é possível duas causas totais numa mesma ordem causal. Ora, “um poder infinito, enquanto causa primeira, é causa total de todo efeito”.¹⁶⁰ Não é possível que um efeito tenha uma outra causa total senão a causa primeira,¹⁶¹ caso contrário o efeito seguiria de algo de que ele não depende, pois a inexistência de uma delas ainda permitiria a existência do efeito. Se um C for efeito de A e B, se A não existisse, C existiria em virtude de B; então A não seria a causa total de C. Portanto, não há como sustentar a existência de nenhum outro poder infinito.

Desse modo, podemos provar a unicidade de todo primeiro nas outras primazias. Nada que se ordena a um fim pode ordenar-se essencialmente a dois fins primeiros, pois nesse caso algo seria ordenado a um fim último, mesmo que um fim último (A) não existisse, pois existiria outro fim último (B). E não há sentido em dizer que algo se ordena para um fim último que possa não existir. Logo, só pode haver um único fim último.

Do mesmo modo, “nada é excedido por dois excedentes primários”¹⁶², pois nesse caso seria excedido, mesmo que um excedente não existisse, porque seria excedido por outro. E não há sentido em dizer que algo é essencialmente excedido por algo que não existe. Logo, só pode haver um único excedente primário.

¹⁵⁹ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2.* n. 73.

¹⁶⁰ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, q. 3.* n. 172.

¹⁶¹ Que por definição é infinita, como vimos anteriormente. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, q. 1.*

¹⁶² DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte 1, q. 3.* n. 174.

3.1.5 Quinta via pelo infinito absoluto

Scotus afirma nessa quinta via a impossibilidade de um infinito ser excedido por outro. Toda perfeição numerada em vários entes é maior do que a perfeição num único ente. Logo, um número maior de entes infinitos excederia a perfeição de um infinito. Ora, se pegarmos a definição absoluta de infinito, este não pode ser excedido por nada. Se houvesse mais de um infinito, a soma dos dois excederia o infinito em sua singularidade; portanto, esse ente infinito não seria infinito absolutamente. A trindade, como afirma Santo Agostinho,¹⁶³ não se refere a três entes distintos, mas a um só. A perfeição de uma das pessoas da Trindade ou a soma delas não excede a perfeição das outras, como seria o caso da afirmação da existência de vários deuses, mas a perfeição na Trindade não é numerada e refere-se ao mesmo ente.¹⁶⁴

¹⁶³ AGOSTINHO. *De Trinitate* VIII, cap. 1, n. 2.

¹⁶⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3.* n. 175: “Quanto à quinta via digo, que um infinito não pode ser excedido. E argumento assim: Toda perfeição que pode ser numerada em vários seres tem mais perfeição em muitos do que em um só, [...]. Logo, o infinito absolutamente não pode numerar-se em muitos”.

3.1.6 Sexta via: pelo ente necessário

Nessa via, Scotus aborda o conceito de *ente necessário*. Primeiro, deve se admitir que do *ente necessário* é impossível concluir sua realização em múltiplos entes. Toda espécie que pode ser multiplicada em muitos indivíduos, pode ser multiplicada em infinitos indivíduos. Assim, se a espécie “ente necessário” pode ser multiplicada, ela o será em infinitos indivíduos. Desse modo, haveria infinitos entes necessários, o que é absurdo. Portanto, o *ente necessário* não pode ser multiplicado.¹⁶⁵

Outro argumento aplicado para a confirmação da unicidade do ente necessário é colocá-lo em comparação a outro. Se houvesse dois entes necessários eles se distinguiriam por “certas perfeições reais”, “A e B”, logo os entes distintos reunidos seriam necessários à mercê de A e B, ou não.¹⁶⁶ Caso não fossem, não seriam primeiramente necessários, pois incluiriam em si perfeições reais (A e B) contingentes. Por outro lado, se fossem formalmente necessários à mercê de A e B, então cada um deles seria necessário por duas razões: aquilo que eles teriam em comum e aquilo que os distinguiria. Ora, é impossível que algo seja necessário por duas razões, pois seria necessário por causa de uma perfeição, mesmo que ela não existisse.¹⁶⁷

¹⁶⁵ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 176.*

¹⁶⁶ Idem, n. 177.

¹⁶⁷ Idem: “Se, porém, esses [dois seres] são formalmente necessários mercê de A e B, e, além disso, cada um deles é necessário em virtude daquilo em que um convém com o outro, segue-se que cada qual deles contém duas razões, cada uma das quais é formalmente ser necessário. Mas isto é impossível, porque nenhuma delas inclui a outra, e portanto, se uma viesse a faltar, o ser em questão seria necessário pela outra. Haveria pois um ser formalmente necessário graças a uma certa perfeição, o qual seria necessário não obstante a ausência de tal perfeição; o que é impossível”. Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I, parte 1, qq. 1-2. n. 71.*

3.1.7 Sétima Via: pela onipotência

Essa via é marcada pela aceitação da insuficiência da razão natural para demonstrá-la, pois esbarra na questão levantada antes sobre fé e razão. De acordo com Scotus, essa tese sobre a onipotência parece não ser demonstrável pela razão natural, nem mesmo ser admitida a partir do que se argumenta sobre o poder infinito,¹⁶⁸ não que a concepção católica de onipotência contradiga aquilo que a razão natural esclarece, mas esbarra em dificuldades que estão além do alcance da razão natural. Ela pode ser admitida conforme a sua plausibilidade. Por isso, podemos admitir os conteúdos da fé nesse momento e adentrar na argumentação da sétima via: pela onipotência.

Uma vez admitida a concepção católica de onipotência, podemos argumentar sobre a unicidade de Deus. Se A for onipotente, ele pode fazer com que um outro ente deixe de existir; portanto, é possível que A possa destruir B, se não, não poderia ser onipotente. Ora, se pode destruir B, então B poderá ser “nulipotente”, ter anulada sua onipotência; logo, B não pode ser Deus.¹⁶⁹

Scotus aceita outra argumentação, segundo a qual não é A que torna B inexistente, mas ambos se tornariam “nulipotentes”, enquanto um impede o outro de existir. Scotus a retira das argumentações de Ricardo de São Vitor no *Da Trindade*.¹⁷⁰ O ente onipotente é aquele que pode produzir tudo que for possível, mas que também, por sua vontade, pode impedir ou destruir qualquer coisa possível de ser produzida. O querer de A pode trazer todos os entes diferentes dele à existência por sua vontade; não é necessário que B queira que exista os mesmos entes que A, pois a vontade de B só se relaciona contingentemente com a vontade de A. Se ambos forem deuses, nada diz que cada tenha necessariamente a mesma

¹⁶⁸ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 178.*

¹⁶⁹ Idem, n. 179: “Se A é onipotente, poderá fazer com que qualquer outro ser exista ou não exista; portanto, poderá destruir B, tornando-o nulipotente. Donde segue que B não é Deus”.

¹⁷⁰ Ibidem, n. 180: “Assim como o onipotente, com seu querer, pode produzir todo o ser possível, assim, como seu não-querer, pode impedi-lo ou destruí-lo; mas se A é onipotente pode querer que todos os seres diferentes dele existam e, assim, com seu querer, pode trazê-los todos à existência. Mas não é necessário que B queira que existam todos aqueles [seres] que A quer, porque a vontade de B se relaciona [só] contingentemente ao que A quer, assim como a de A [se relaciona contingentemente] ao que B quer, se é Deus (cf. n. 156) Mas se B quer que tais seres [queridos por A] não existam, nenhum deles existirá. Logo, se existisse dois onipotentes, cada um deles tornaria o outro nulipotente, não destruindo-o, mas impedindo, com seu não-querer, a existência dos seres queridos pelo outro” (RICARDO DE S. VITOR apud SCOTUS, op. cit.).

vontade. Então, o querer de B pode em algum momento impedir o querer de A, caso queira destruir algum ente querido por A. Dessa maneira, ambos se anulariam e nenhum deles poderia ser onipotente.¹⁷¹

Se, portanto, objetares que há um comum acordo entre A e B, ou seja, que estes não produzam não por necessidade, mas por um acordo, eles, como que celebrando um pacto, ainda assim nenhum deles seria onipotente. Scotus prova essa afirmação dizendo que se A for onipotente, então B não poderia querer o contrário, logo não seria onipotente. E vice-versa, se B quisesse algo, A não poderia não querer, logo B impediria A.

¹⁷¹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 181.*

3.2.1 Solução dos argumentos pela opinião alheia

Scotus então passa a responder às objeções das opiniões que negavam a demonstração racional da unicidade de Deus. Como vimos, essas objeções negavam que o conhecimento da unicidade poderia ser demonstrado pela razão natural, pois nos seria dado pela Lei, através da revelação. Logo, seria um conhecimento exclusivo da fé e, portanto, não demonstrável. Ele responde a essa objeção, dizendo que a Lei é necessária para o povo rude, propenso a idolatria; portanto, seria necessário que a revelação nos desse esse conhecimento, para que esse povo não se perdesse em sua ignorância. Entretanto, isso não significa que não fosse possível demonstrar a unicidade pela razão natural; pelo contrário, ela seria perfeitamente demonstrável. Da mesma maneira, Ele argumenta que a existência de Deus é demonstrável pela razão natural. Ora, pela Lei receberíamos que Deus existe, mas não só por isso que poderíamos negar ser a existência de Deus demonstrável. Assim, da mesma forma que a existência de Deus seria transmitida pela Lei e mesmo assim demonstrável pela razão natural, assim também seria demonstrável que Deus é um, mesmo que isso não nos seja transmitido pela Lei.¹⁷²

A autoridade para Scotus serve para assegurar a fé das pessoas mais simples ou daquelas que podem cair no erro pela dúvida ou pela impotência do intelecto. Nesses casos, a autoridade serve à comunidade, para que essa não se perca com o descuido na busca da verdade¹⁷³ ou mesmo para que as verdades não possam ser misturadas às falsidades, causando confusão em todos, principalmente nos mais simples, que não conseguiriam acompanhar o raciocínio dos demonstradores, gerando em si muitas dúvidas.

Quanto à segunda opinião, que acusa de falsidade qualquer tentativa de conceber a unicidade de Deus, pois desse modo poderíamos acessar a essência

¹⁷² DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 182*: “[...] na Lei se transmite que Deus é um só, porque o povo era rude e propenso à idolatria; pelo que era necessário que fosse instruído pela Lei sobre a unidade de Deus, embora fosse possível demonstrá-la pela razão natural”.

¹⁷³ Idem: “[...] não só por causa do descuido da comunidade em buscar a verdade, como pela impotência do intelecto e por causa dos erros dos que se empenham em demonstrá-la, porque às suas verdades misturam muitas falsidades. [...]. E como as pessoas simples que acompanham tais demonstradores poderiam ficar na dúvida quanto a quem assentir; por isso a autoridade, que não pode enganar nem enganar-se, é uma via segura, estável e comum”.

singular de Deus enquanto conceberíamos sua singularidade. A isso Scotus responde dizendo:

“Uma coisa é o ser a singularidade concebida como objeto ou como parte do objeto, e outra o ser a singularidade precisamente um modo de conceber, ou o modo sob o qual se concebe o objeto”.¹⁷⁴

Por exemplo, quando digo “o universal”, estou concebendo a pluralidade ao modo de uma singularidade: “o universal” para falar de uma pluralidade, que aqui aparece como uma totalidade, ou seja, vários em um todo. No entanto, o modo em que a pluralidade é concebida é pelo singular, “o universal”. Desse modo, a intenção lógica em se conceber a unicidade de Deus, não é se embrenhar em sua essência. Contudo, tomar o singular de Deus como um modo de concebê-lo é cair na falácia.

175

¹⁷⁴ Ibidem, n. 183.

¹⁷⁵ Idem: “Pois conhecer uma coisa dessa maneira como singular é conhecê-la como ‘isto’, [...], não é desse modo que a essência divina é conhecida do ponto de vista da singularidade”. Cf. n. 164: “Se fosse possível saber pela razão natural que Deus é um só, poder-se-ia saber naturalmente que Deus é singular. Logo, poder-se-ia conhecer a singularidade de Deus e a [sua] essência, enquanto singular. O que é falso”.

3.2.2 Respostas às objeções iniciais

Após a exposição das sete vias, Scotus procura demonstrar a impossibilidade de existir mais que um ente infinito, concluindo a unicidade desse ente. Ora, a concepção de Deus que Scotus tem em mãos identifica-se com esse ente. Temos, portanto, uma ligação entre o que é conhecido pela razão natural e os artigos da fé. A partir dessa ligação entre a racionalidade e a fé, ficam claras as respostas às objeções levantadas no começo deste trabalho.

Quanto à primeira objeção, fica claro que o Apóstolo, ao falar de deuses, refere-se aos ídolos, ou seja, aos falsos deuses. Esse argumento decorre da própria exegese do texto revelado, que podemos entender com mais clareza uma vez demonstrado que é mais razoável existir apenas um Deus.¹⁷⁶

O segundo argumento é mais complexo. Scotus explica que a conclusão deste não é válida, pois, ao dizer “Deus existe, portanto deuses existem”, estaríamos recorrendo a algo que não tem valor na realidade. A pluralidade no modo de conceber Deus inclui contradição. Logo, é incompatível com a concepção de Deus, de modo que a afirmação no singular, “Deus existe”, “inclui um conceito verdadeiro em si”.¹⁷⁷ Ora, o singular inclui o conceito e o modo de conceber o objeto, portanto segue de algo verdadeiro, enquanto o plural inclui um conceito falso.

Ainda seguindo esses argumentos, Scotus rebate outra objeção. Sendo a afirmação, “existe um ente acima do qual não podemos pensar outro maior”, verdadeira, ela não se aplica aos “deuses”, isto é, a afirmação “existem vários entes além dos quais não podemos pensar outros maiores” só deve ser possível enquanto o conceito “deuses” pode ser pensado sem contradição. O modo de conceber Deus no plural é incompatível com o seu conceito,¹⁷⁸ ou seja, o modo de conceber

¹⁷⁶ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 184*: “digo que o Apóstolo fala dos ídolos e, portanto, de ‘assim chamados’ deuses”. E acrescenta, no mesmo lugar: “Mas, para nós, há um só Deus”, pois “todos os deuses dos gentios não passam de ídolos”.

¹⁷⁷ *Idem*, n.185.

¹⁷⁸ O modo de conceber um conceito em si, de maneira que podemos ter contradição no conceito, e não no modo de conceber o conceito. Como vimos no argumento anterior, o sujeito “deuses” inclui contradição. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 185*: “Digo, portanto, que

“deuses” repugna o conceito, caindo em contradição.¹⁷⁹ Para que essa sentença seja verdadeira, o conceito do sujeito não pode incluir contradição. Ora, esse é o caso do conceito do sujeito “deuses”, portanto essa sentença não é possível.¹⁸⁰

Na resposta à terceira objeção, Scotus explica que a conclusão desta¹⁸¹ não se valida sem esta afirmação: “Todo imperfeito se reduz a um perfeito”. Todo ente por participação é imperfeito, logo todo ente no qual participa esse ente é perfeito. Assim podemos seguir a proposição referida na objeção “todo ente por participação se reduz a um ente por essência”. Quanto à resposta deve-se analisar o termo “imperfeito”. Primeiro se reduz a uma perfeição tomada simplesmente, que não deve incluir nenhuma limitação, não deve necessariamente incluir nenhuma imperfeição em si mesma, por isso é uma perfeição pura e simplesmente. Como em “este bem”, “o ente” e “o verdadeiro”, o imperfeito reduz-se a uma perfeição sem limitação intrínseca. Segundo, imperfeito é tomado de uma perfeição que não é considerada simples, que inclui certa limitação em si mesma, ou seja, é necessariamente anexa a algo imperfeito, por exemplo “este homem”, “este burro”. Então, deve se reduzir a um perfeito primeiro, que inclua aquela perfeição em si, mas este deve inclui-la de maneira supereminente e de maneira equívoca. Logo, o “ente imperfeito” reduz-se ao “ente perfeito”, mas a “pedra imperfeita” não se reduz à “pedra perfeita”, pois “ente” não inclui limitação, mas se reduz ao “ente perfeito”, que a contém de modo eminente. Logo, não há tantas eminências imutáveis quanto espécies imperfeitas. A pedra não se reduz a uma pedra perfeita, mas ao ente supremo que inclui virtualmente toda perfeição. Ou seja, todo ente participa de um ente perfeito, o ente supremo, toda perfeição procede dele, e os entes imperfeitos são muitos, mas participam de sua única natureza.¹⁸²

o sujeito ‘deuses’, concebido no plural, inclui contradição, porque o modo de conceber repugna àquilo que é concebido sob esse modo”.

¹⁷⁹ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 185.*

¹⁸⁰ Ibidem, n. 186: “Do exposto se vê [como se deve responder] à outra prova, [baseada na proposição]: [Há] um ser acima do qual não se pode pensar outro maior”; pois ‘deuses’ não podem pensar sem contradição, porque o modo [de conceber] repugna à coisa concebida”.

¹⁸¹ De que todo ente se reduz, por participação, a um ente por essência, então deve haver um ente infinito, ou seja, perfeito, para cada ente finito que existe. Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 159.*

¹⁸² DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3. n. 187:* “E por isso o bem imperfeito se reduz ao bem perfeito; mas a pedra, que é imperfeita, não se reduz a uma pedra simplesmente perfeita, e sim ao Ser Supremo e ao Sumo Bem, que incluem virtualmente aquela perfeição”.

Scotus rebate a última objeção¹⁸³ através da solução de São Boaventura,¹⁸⁴ a qual diz que um bem infinito não se enquadra na divisão de quantidades, ou seja, o número apenas se enquadra no que refere aos bens finitos. Um bem infinito não pode ser superado por nada, mas um bem finito pode. Portanto, a quantidade maior de bens finitos é melhor que a quantidade menor de bens finitos. Não há como supor uma quantidade maior de bens infinitos, pois esta superaria em quantidade o que é infinito.

Essa solução, na visão de Scotus, não parece resolver a problemática da objeção, pois se deve supor como existente tudo o que, se existir, for melhor. Ora, a existência de vários bens infinitos seria melhor. Logo, se deve admitir a existência de muitos infinitos.

Scotus responde:¹⁸⁵ a premissa “aquilo que, se existisse, seria melhor, deve supor-se ali” é falsa, quando ela se refere a algo impossível, pois aquilo que supõe uma impossibilidade não é melhor nem bom. Ora, é impossível a existência de muitos infinitos. Logo, a existência de muitos infinitos não seria melhor.

¹⁸³ Supõe que um maior número de bens infinitos é melhor que supor um menor número de bens infinito, portanto deve haver vários deuses, pois vários deuses são melhores que apenas um.

¹⁸⁴ DUNS SCOTUS. *Ordinatio I, parte I, q. 3.* n. 189.

¹⁸⁵ *Ibid.* n. 190.

4 Conclusão

Duns Scotus fundamenta sua especulação na situação intelectual do ser humano, um ente que opera segundo o seu conhecimento. Por isso, é indispensável determinar o fim para onde tende e os meios que dispõe para alcançá-lo. Nisso ele concorda com a teoria do intelecto de Avicena, que concebe o intelecto humano em função de outro mundo, o suprassensível.

O aristotelismo averroísta admitiu a incapacidade de conhecer Deus, ou melhor, de concebê-lo intelectualmente por nossas forças, pois não concebeu, do mesmo modo que o scotismo, o objeto que convém ao nosso entendimento (o ente), mas ainda assim, define esse objeto como esse mesmo ente. No entanto, para Scotus o “ente absolutamente comum” é o a solução para poder provar Deus sob a perspectiva da criatura.¹⁸⁶

Duns Scotus, como vimos, produz sua filosofia em torno da doutrina segundo a qual a razão pode conceber naturalmente muitas coisas, incluindo coisas pautadas na revelação. Para ele, considerar a razão isolada em si mesmo expõe um certo tipo de fragilidade do intelecto. Isto restringe o intelecto ao sensível e por isso os objetos adequados a esse intelecto devem ser admitidos como proveniente dos sentidos. No entanto, essa definição, para Scotus, impediria mesmo conceber alguma ciência adequada para provar Deus. Pois, justamente o conhecimento de Deus nos levaria para fora do sensível; portanto uma via de demonstração para a existência de Deus não seria viável, se limitada pelo sensível. O papel da revelação, entretanto, além apontar para a existência de Deus, aponta as causas da fragilidade do intelecto que impede de vê-lo, pois, ele tende para o sensível, por causa da condição humana diante da queda. Então, é sob essa condição que o intelecto necessita do sensível para conceber algum conceito. Deste modo, Scotus enxerga que o intelecto pode captar alguma coisa de Deus, justamente porque a revelação o mostra.

O conceito que mais se enquadra nessa capacidade supra sensível é o conceito de ente. Esse conceito possui a universalidade necessária para formular a

¹⁸⁶ HONNEFELDER, Ludger. 2010, p. 88.

ciência metafísica, Por isso, ele serve de base para a ciência que não se encerra no ente sensível.

A metafísica é então concebida, nesse sentido, como a ciência válida para compreensão desse conceito, ou seja, para Scotus, a ciência Metafísica é a única ciência capaz de proporcionar uma resposta adequada a questão: “*Se há entre os entes um ente infinito atualmente existente*” e assim propiciar ao intelecto humano algum conhecimento de Deus.

Podemos pensar, qual seria o papel da metafísica para a filosofia cristã latina, tendo em vista a importância da revelação para as definições sobre a existência de Deus nos pensadores medievais? Antes de qualquer coisa ressaltamos que Scotus não exclui a revelação, pelo contrário, como vimos ele pauta sua filosofia em aspectos da revelação cristã. Por isso, ao analisarmos esse debate de acordo com o contexto histórico apresentado, vimos basicamente duas concepções dessa relação metafísica frente a revelação. De um lado temos a linha de raciocínio proveniente de Averróis, segundo a qual a metafísica teria como objeto o ente divino diretamente, ou seja, trataria da existência de Deus e suas definições particulares. Ora, para Scotus, esta concepção resultaria em um problema para o pensamento cristão, pois, se levado às últimas consequências, esse argumento poderia levar a inutilidade da própria revelação, já que a filosofia primeira, ou seja, a metafísica seria uma ciência autossuficiente para atender os anseios do intelecto. Alguns pensadores, tais como Henrique de Gand ou mesmo São Tomás de Aquino, argumentam sobre a filosofia primeira por esse prisma, mas para salvaguardar a importância da revelação, argumentam sobre a impossibilidade da razão humana de conhecer de maneira direta ente divino, assumindo a posição aristotélica de que o conhecimento se pauta no sensível. Conheceríamos Deus, portanto, através de analogias, aquelas contidas nas sagradas escrituras e na análise dos efeitos do ente divino primeiro, as analogias nos levariam ao conhecimento sobre o ente divino para o compreendermos como causa de modo absoluto de todas as coisas.¹⁸⁷

Scotus, por outro lado, pensa que a metafísica só faz sentido como ciência se for capaz de demonstrar algum conhecimento de fato sobre Deus, caso contrário,

¹⁸⁷ HONNEFELDER, Ludger. 2010, p. 75.

apenas levantaria possibilidades logicamente ordenadas, sobre a existência de Deus, não possibilitando um conhecimento de fato.

A metafísica deve então ser concebida como uma ciência universal (*scientia universalis*), que trata de determinações que estão além das propriedades particulares e análogas do ente, como argumenta Avicena. Nesse sentido, para Scotus, a metafísica estaria acima das ciências particulares por conter como objeto as "*determinações transcendentais*", que são justamente os atributos mais universais que podem ser compreendidas pelo conceito de ente. Assim, Scotus entende a Metafísica como "ciência transcendente" (*scientia transcendens*).¹⁸⁸ Essa definição, como aponta de Honnefelder,¹⁸⁹ contribuiria fortemente com o espírito da escolástica, embora o ano de 1277 tenha substituído uma atitude defensiva da filosofia pelo esforço para conquistá-la renovando-a. Dizer que esta época é tomada apenas pelo espírito crítico defensivo, traduz mal a sutileza famosa na Escola. A escolástica, com Scotus, torna-se um modelo de pensar ainda mais complexo, onde o rigor do argumento temperado com ousadia e sutileza de suas reflexões concebe as especulações sobre a metafísica como a ciência de Deus, enquanto um dos principais centros do aspecto reflexivo da escolástica.

A afirmação da Metafísica como ciência é necessária para a argumentação e demonstração da existência de Deus, porém não se trata de simplesmente afirmar que Deus é objeto da metafísica, ou seja, Scotus não afirma que o escopo da metafísica é provar a existência de Deus. Pois, como vimos, se o objeto dessa ciência fosse o ente divino, os filósofos cristãos esbarrariam no problema sobre a validade da revelação. Além disso, a prova da existência de Deus não é evidente por si mesma, o que torna necessário uma demonstração racional. Por isso, para Scotus, é imprescindível demonstrar as diferenças entre teologia e metafísica, em relação ao ente divino primeiro. Do mesmo modo, ele reconhece que é preciso uma análise dos limites da razão, ou seja, investigar se é possível demonstrar racionalmente a existência de Deus. Ele busca, então, compreender em que medida é possível afirmar a metafísica como essa ciência, capaz de dirigir racionalmente essa questão. Para isso, investiga como a existência de Deus pode ser tratada por ela. A afirmação "Deus é (existe) ", por exemplo, é possível independente de Ele

¹⁸⁸ DUNS SCOTUS. Met. Prol. n. 18.

¹⁸⁹ HONNEFELDER, Ludger. 2010, p. 77

existir ou não de fato, ou seja, Deus é um ente possível, na medida em que Ele pode ou não existir. A questão da *Ordinatio* 1, d. 2, q. 1, como apresentamos, é demonstrar a existência “*atual*” (de fato ou real) de um ente infinito e primeiro; portanto Deus é objeto da metafísica na medida em que Ele é entendido como o ente infinito, ou seja, para Scotus, a metafísica é necessária para *demonstrar* que Deus é o ente infinito atualmente existente. Um comentador de Scotus diz,

*Deus é concebido inicialmente como um ser infinito por ser esta a noção mais perfeita a que naturalmente se pode elevar a inteligência humana. Por isso demonstrar a existência de Deus equivale, para Escoto, a demonstrar a existência dum ser infinito. E aqui começa a sua originalidade.*¹⁹⁰

Uma vez que o ente é um conceito que pode ser redutível a todos os entes, de forma unívoca, como o conceito mais abrangente, o conceito ente [ser], torna possível a metafísica como ciência, nos limites em que ele (o ente) é acessível ao nosso intelecto. O conceito de ente possui virtualmente todas as proposições necessárias para se constituir a metafísica como “*scientia universalis*”. Visto que Deus, em si mesmo ou por suas propriedades gerais, não é totalmente acessível ao intelecto humano *propter quid*, mas pode ter sua existência *demonstrada* abordando o ente (ser), *ente enquanto ente (ens in quantum ens)* de maneira simples. A determinação desse objeto em particular responde à questão da possibilidade e utilidade dessa ciência. A metafísica seria então possível ao nosso intelecto através do conceito *ente*, visto enquanto tal. Pois, como observado desde Aristóteles, este é o conceito que é objeto primeiro da inteligência, segundo o qual as coisas se tornam inteligíveis. Scotus conduz-nos a reflexão de que o ente pode ser inteligível em si mesmo, compondo uma noção transcendental.¹⁹¹ Assim, a metafísica, a filosofia primeira, além de ciência universal é definida pelo Doutor Sutil, como “ciência transcendente” (*scientia transcendens*). Desse modo, conforme vimos nesse trabalho, nos apresenta a noção de *ente* como um conceito unívoco, que nos consente a inteligibilidade do ente absolutamente primeiro, através de uma

¹⁹⁰ COSTA FREITAS, Manuel Barbosa da. *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*, 2 vols., Editorial Verbo, Lisboa, 2004, vol. I. p. 07.

¹⁹¹ *Ibidem*. p.313-333

demonstratio quia. Para o Doutor Sutil, a prova da existência de Deus não vem da existência atual das coisas, mas de suas propriedades essenciais. Por isso, a prova da existência de Deus de Scotus, tem como centro, assim como observa Étienne Gilson,¹⁹² a ideia de ente e suas propriedades fundamentais, a causalidade e a eminência. Scotus constrói a metafísica enquanto *ontologia*, ou seja, “ciência do conceito de *ente*.”¹⁹³

Seguindo esse processo, Scotus pensa em uma ciência transcendente quando fala de metafísica.¹⁹⁴ Por isso, a causa eficiente vira o princípio argumentativo que vai além do primeiro motor tomista. O primeiro motor pensado como princípio imóvel de todo movimento que observamos, mas a causa eficiente pra Scotus deve ser mais transcendente, pois não se insere em algo sensível. Antes, a causa eficiente, se constitui pelas propriedades do ente, por isso Scotus pode partir, não da existência de algo, mas da mera possibilidade de algo vir a ser, ou seja, de algo efetível, que pelas propriedades do ente se insere no suprasensível, enquanto conceito unívoco. Assim, encontramos na causalidade eficiente, ou melhor, através de sua possibilidade, a estrutura necessária para demonstrar a existência de Deus, não mais a partir de um efeito dado, como o movimento, mas da mera possibilidade de algum efeito, para resolver a problemática da pergunta sobre o ente infinito.

¹⁹² GILSON. Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, 1982, p. 60, nota 2.

¹⁹³ HONNEFELDER, Ludger. 2010, p.81.

¹⁹⁴ VIGNAUX, Paulo. 1958, p. 172.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES: BARNES, J. (org.) **The complete works of Aristotle**: the revised Oxford translation 6. Ed. Princinton University, 1995. 2v.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Agustino BELMONTE. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

CROSS, Richard. **Duns Scotus on God**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

COSTA FREITAS, Manuel Barbosa da. A existência de Deus em Duns Escoto in: **O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos**, 2 vols., Editorial Verbo, Lisboa, 2004, vol. I

DUNS SCOTUS. **Ordinatio**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de: Raimundo Vier e Carlos Arthur Nascimento. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FIGUEIREDO, José Gomes: *Liberdade e Vontade em João Duns Escoto*. Coimbra. 2009. págs. 29-34. (Disponível em < https://estudoqgeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/13476/1/Tese_mestrado_Gon%C3%A7alo%20Figueiredo.pdf >. Acesso em: 22/05/2014).

GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo. Martins Fontes. 2001

_____. **L'Esprit de la Philosophie Médiévale**, Paris, Vrin. 1982.

_____. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho: Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. Tradução de: Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Jean Duns Scotus: introduction à ses positions fondamentales**. Paris: Imprinta J. Vrin, 1952.

HONNEFELDER, Ludger. **Jean Duns Scotus**. Tradução de: Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Ioannis Duns Scoti. **Opera Omnia** /: Pacifici M. Perantoni; (org.) P. Carolo Balic ... et al. *Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis*, 1950.

João Duns Scotus. **Prólogo da ordinatio**: Introdução notas e tradução de: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS: Universitária São Francisco, 2003.

_____. **John Duns Scot e William of Ockham**: escritos filosóficos. [Seleção de obras]. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

MARMURA, Michael E. "Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his '*Al-Shifa*'" in: **Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens**, ed. M. E. Marmura and D. A. Agius. Toronto, 1984

RIBAS CEZAR, Cesar. **A existência de Deus**. 2013. Artigo não publicado.

_____. **O conhecimento abstrativo em Duns Escoto**. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1996.

VIGNAUX, Paulo. **A filosofia na idade média**. Trad. de A. Pinto de Carvalho, Coleccção stvdivum, Armério Amado, Editor, Suc. Coimbra, 1958.

WILLIAMS, Thomas (Ed.). **The Cambridge companion to Duns Scotus**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.