



A *SCIENTIA TRANSCENDENS* DE JOÃO DUNS SCOTUS: NOTAS INTRODUTÓRIAS DA PRIMEIRA ESCOLA FRANCISCANA DE PARIS

*The Scientia Transcendens in John Duns Scotus:
Introductory Notes of the First Franciscan School in Paris*

Luis Evandro Hinrichsen¹

Uellinton Valentim Corsi²

RESUMO: O presente estudo intenciona investigar a definição dos conceitos de analogia e univocidade, para se ter adequada compreensão do instrumental teórico que Alexandre de Hales, São Boaventura e Duns Scotus utilizam em suas respectivas teorias metafísicas, a saber, o uso de conceitos análogos e unívocos do ente. Com a análise das determinações transcendentais, nesses autores, procuraremos evidenciar aspectos unitivos entre Hales e Boaventura e aspectos singulares destes com a metafísica escotista. Com isso, é possível alcançar conclusões parciais introdutórias ao pensamento dos autores sobre a metafísica entendida como *scientia transcendens*.

PALAVRAS-CHAVE: Metafísica; Atributos transcendentais; Univocidade do ente; Analogia; *Scientia Transcendens*.

ABSTRACT: This study intends to investigate the definition of the concepts of analogy and univocity, for to the adequate understanding of the theoretical instruments that Alexander of Hales, Saint Bonaventura and John Duns Scotus use in their respective metaphysical theories, that is, the use of analogous and univocal concepts of the being. With the analysis of transcendent determinations, in these authors, we will try to evidence unitary aspects between Hales and Bonaventura and unique aspects of these with Scotus metaphysics. With this, it is possible to reach partial conclusions introductory to the authors' thinking about metaphysics understood as "scientia transcendens".

KEYWORDS: Metaphysics; Transcendent attributes; Univocity of the being; Analogy; *Scientia Transcendens*.

O presente estudo visa analisar a metafísica compreendida como ciência transcendente ("*scientia transcendens*") na tradição filosófica franciscana. A base da

¹ Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e professor de filosofia na mesma instituição. E-mail: luis.hinrichsen@pucrs.br

² Mestrando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: uellintoncorsi@gmail.com

análise são as obras de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnorégio e, de modo especial, João Duns Scotus. Os doutores franciscanos citados, salientamos, escreveram tratados implícitos ou explícitos sobre as determinações metafísicas e, a seu modo, contribuíram para o desenvolvimento e elucidação do assunto examinado.

Por isso, utilizaremos como principal fonte de pesquisa, as obras primárias dos respectivos autores no original latino, traduções de especialistas e obras secundárias de comentadores. Propomos, com essa pesquisa, expor *notas introdutórias* sobre essa temática, considerando que Hales e Boaventura abordam os transcendentais como conceitos análogos a Deus e às criaturas, enquanto Scotus parte da univocidade do conceito de ente e dos predicativos disjuntivos, conversíveis e das perfeições puras.

O Doutor Sutil inicia a investigação do conceito de ente (*ens*) como um conceito unívoco, capaz de ser predicado de tudo o que existe em realidade ou como possibilidade. Ente é um conceito transcategorial e é por meio dele que o autor infere as modalidades de existência como ente finito ou infinito e os atributos a ele conversíveis, a saber: a *unidade*, a *verdade* e a *bondade*. A metafísica escotista conta, ainda, com as determinações disjuntivas referente ao ente que, independente do entendimento, ente sempre será ou finito, ou infinito, necessário ou contingente, etc.

Como ciência transcendente, o seu objeto de estudo não é a substância (*ousia*) ou o divino, mas sim, o próprio conceito de ente unívoco e neutro, enquanto objeto primeiro do entendimento humano. A apreensão da *ousia*, ou de um ente divino, somente é possível quando tais são postos em relação ao ente. Esse movimento torna possível ter o *ens supremo e primeiro* como objeto de análise do entendimento humano.

Se Hales e Boaventura da Escola Franciscana de Paris introduziram o debate sobre a noção de ente, entretanto, as inéditas contribuições de Scotus – superando a analogia e destacando a univocidade do conceito de ente e consequentes predicções transcendentais –, inegavelmente, inauguraram novo modo de pensar a realidade privilegiando o singular.

Esses elementos, em consequência, serão matéria de investigação na presente pesquisa. Iniciaremos examinando as definições e relações conceituais entre o ente unívoco e o análogo para, assim, examinar a aplicação da predicação análoga por Hales e Boaventura e, após, estudar a definição scotista sobre a metafísica como ciência transcendente com a sutil postulação da univocidade e neutralidade do conceito de ente.

1. O ente unívoco e o ente análogo

Para iniciar a discussão sobre a metafísica como ciência dos transcendentais é imprescindível compreender os conceitos de analogia e univocidade. Esse passo é indispensável, porque é por meio dessa distinção que Hales, Boaventura e Scotus traçam métodos diferentes para falar do ente nos seus mais variados aspectos, ou qualidades. Estudaremos inicialmente as distinções realizadas por Aristóteles e Scotus.

Aristóteles, na sua obra *Organon*, traz a noção de univocidade. O termo “unívoco” vem do grego *synônimon* que, de modo geral, são aqueles conceitos idênticos em identidade e natureza.³ O estagirita afirma:

(...) unívoco diz-se do que tem ao mesmo tempo comunidade de nome e identidade de noção. Por exemplo, um homem e um boi são ambos “animais”; com efeito, não somente o homem e o boi são chamados pelo nome comum de animal, mas sua definição é a mesma, pois se desejarmos saber qual é a definição de cada um deles, em que cada um deles realiza a essência de animal, então a definição, que se deverá dar, é a mesma.⁴

Pode ser dito que algo é predicado univocamente quando o predicado do sujeito da proposição, isto é, o nome de um atributo abstraído, é “totalmente segundo a mesma noção”⁵. Noutros termos, mesmo que, por exemplo, o termo “ente” se diga de muitas coisas, essas coisas conservam uma comunidade de nome (= ente) e identidade de noção que define o que as coisas são (= ente como quiddidade mínima da coisa). Isso ocorre porque, em última análise, as coisas são entidades individuais e, como entidades, são entes singulares. Logo, há uma comunidade de nome. Além disso, se for perguntado: “o que é ente?”, a resposta é dada por reiteração. É reconhecido, então, que “ente é ente enquanto é ente”. Portanto, há também uma identidade de noção.⁶

³ Cf. ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Trad. de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017, p. 6, nota 6.

⁴ ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Trad. de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017, p. 6.

⁵ SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles IV*. Ed. trad. de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016. lição 1, n. 7.

⁶ ARISTÓTELES. *Metaph.* IV (1003a 30 – 35) (Trad. de Perine, p. 334); Perine traduz a mesma passagem como: “O (ente) se diz de muitos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada.” (Cf. ARISTÓTELES. *Metaph.* IV (1003a 30 – 35) (Trad. de Perine, p. 131)). Ao leitor atento, notará que substituímos o termo “ser” por “ente”. Isso é um equívoco de tradução, porque o termo grego “*tó ón*” é comumente traduzido para o português como “ser” (latim = “*esse*”) quando deve ser traduzido como “ente” que provém do termo latino “*ens*”. *Ens* é mais aproximado de *res* do que *esse*, por isso, utilizaremos o nome *ente* e não *ser* para designar a palavra grega *tó ón*, bem como a latina *ens*. Essa problemática em torno do termo *ente* pode ser vista, de forma introdutória no estudo de CASTRO. *O conceito de substância na Metafísica e nas Categorias de Aristóteles*, p. 10.

Assim, ente é dito como um conceito universalíssimo, não obstante, é predicado de várias coisas com o mesmo sentido como, por exemplo, “‘animal’ em relação a ‘cavalo’ e ‘boi’”⁷ que, em última análise, são definidos quiditativamente pelo conceito de ente enquanto ente. Ente, quando presente na singularidade da coisa (*res*), é um ente ao qual são atribuídas características próprias de gênero, espécie, qualidades, determinações específicas etc. O conceito unívoco de ente não é entendido, de imediato, como transcategorial, em sentido estrito, mas sim, em sentido amplo, como um “ultrapassamento” de qualquer definição categorial, como primeiro objeto do intelecto humano e, também, o sujeito de especulação da metafísica.⁸ Nesse sentido, *ens* é uma essência considerada em si mesma, de modo neutro, com respeito as suas possíveis determinações.⁹

Em tese, através do conceito desse conceito, é reconhecido que uma determinada noção é um objeto distinto do pensamento e a sua definição se basta a si mesma, podendo ser concebida independentemente da experiência sensível.¹⁰ Uma coisa definida dessa forma, é anterior ao universal e ao singular e, também, ao objeto sensível designado por ela. Também é anterior a ideia inteligível formulada a partir dela. Portanto, é um conceito com realidade a partir de sua natureza em si mesma, neutra, independente das determinações que torne porventura a empregar alguma característica a ela.¹¹ Seria uma abstração última, ou máxima, em que a essência puramente formal da substância, ou natureza, é abstraída de seus inferiores.¹²

Scotus afirma três modos essenciais do ente: (i) a essência em sua realidade singular, que constitui o seu estado físico e pela qual se adquire conhecimento abstrativo (= natureza individual); (ii) a essência entendida em seu aspecto universal ou singular (=

⁷ SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles IV*. Ed. trad. de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016. lição 1, n. 7. Nesse ponto, nota-se que Tomás de Aquino não distingue entre as predicções “*in quid*” e “*in quale*”, esse é um princípio usado por Scotus para deduzir o conceito de “ente” puríssimo e absolutamente simples.

⁸ Cf. GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 111.

⁹ Cf. GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 93; AVICENA. *Logica I*; fol. 2r: “*Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus*” (apud GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 93).

¹⁰ Cf. GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 93.: “*Se la reconoce en un signo que constituye un objeto distinto de pensamiento, cuya definición se basta a si misma y que puede ser concebido aparte*”. Aproxima-se, sob certo aspecto, das noções *a priori*.

¹¹ IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ord. I, d. 5, q. 1, n. 7*: “*(...) quando aliquid est abstractum ultimata abstractione, ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus.*”.

¹² Cf. IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ord. I, d. 3, q. 5, n. 7*; *ibidem*, d. 5, q. 1, n. 6.

natureza comum); (iii) e a essência considerada em si mesma, anterior as suas determinações (= natureza ontológica). Em geral, a hipótese levantada é que o ente, enquanto ente, pela definição escotista, é aquilo (*aliquid*) anterior a todas as suas possíveis determinações, em si mesmo, como possível ou real.¹³

Prosseguindo para a definição de analogia, Aristóteles afirma que a relação análoga a partir das coisas pode ser dividida em, (i) coisas por si mesmas ou (ii) por acidente.

(i) As coisas relativas por si, são ditas por distinção e por gênero. Enquanto coisas que possuem gêneros relativos, é afirmado que “a medicina, por exemplo, é um relativo porque o gênero no qual é compreendida é a ciência, que claramente é considerada entre as relações”¹⁴ e podem ser compreendidas enquanto propriedades “pelas quais as coisas que as possuem são ditas relações: a igualdade, por exemplo, porque é relativa ao igual, e a semelhança porque é relativa ao semelhante”¹⁵. Extensivamente, diz-se humanidade de humano, animalidade de animal etc. E a distinção, a partir disso, ocorre quando se diz, por exemplo, humanidade de humano e humano desse ou daquele indivíduo. Busca-se definir algo a partir da pergunta *quid est?* Que responde, então, o que a coisa é, e o é dessa coisa a torna diferente de outra.¹⁶

(ii) Noutro sentido, tem-se a relatividade por acidente que não é uma relação inerente, derivada, mas sim, acidentalmente relacionada, como é o caso do homem, por exemplo, que “é relativo por acidente, porque pode ocorrer que ele seja o dobro de alguma coisa, e dobro é, justamente, uma relação”¹⁷. De certa forma, existe um *logos*, ou razão, analogante que é relacionado com as coisas a partir das relações distintivas e relativas.

Scotus, por sua vez, define a analogia a partir da singularidade dos termos e suas respectivas significações em torno do *logos analogante*, que é dito em termos de significado e significante. Afirma o sutil:

Da analogia, afirma-se que um nome semelhante significa ambos os análogos; e na razão da significação não há “antes” e “depois”, porque a aplicação se dá em ambos; mas a anterioridade e a posterioridade estão presentes nas razões significadas; mas essa anterioridade e posterioridade estão no ato da significação, pois o nome não significa nenhuma coisa exterior à alma (antes da sua significação) (...); o que é significado pela palavra, é o sinal de uma coisa fora da alma (no ato da significação)

¹³ Cf. GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 95.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metaph.* V (1021a 30 – 35. 1021b 1 – 10) (Trad. de Perine, p. 239).

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metaph.* V (1021b 1 – 10) (Trad. de Perine, p. 239).

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metaph.* V (1021a 30 – 35. 1021b 1 – 10) (Trad. de Perine, p. 239).

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metaph.* V (1021b 1 – 10) (Trad. de Perine, p. 239).

(...); o significado da palavra é o sinal de uma coisa exterior à alma: donde apenas uma coisa é significada por si mesma, outra é significada na medida em que é o sinal daquilo que é primeiro significado.¹⁸

O sutil trabalha com a relação entre significante e significado, ou palavra e coisa, aludindo, de certa forma, ao termo e noção. Um termo, enquanto análogo ou semelhante a outro, referência ambas as coisas, por exemplo, se é dito “cão” com relação ao animal e a constelação. Enquanto terminologias, não existe antes e nem depois no tempo, porque a significação *in re* dos termos é dada a partir do entendimento de um sujeito. No entanto, se os termos, no ato da significação, passam a significar algo de comum entre os significantes, pode ser estabelecida uma relação de anterioridade e posterioridade em sentido de comensurabilidade. O termo, por si, enquanto equívoco, não tem significado na alma, ou seja, pode ser atribuído indistintamente a qualquer coisa. É atribuído de significado quando, por exemplo, um sujeito qualquer emprega o termo “animal” ao homem e ao animal. O significado empregado ao termo, torna-se um sinal, um signo, exterior à alma. Nesse sentido, tem-se “animal” como *logos analogante* e o “homem” e o “animal” como analogados. O mesmo ocorre com outros predicados, por exemplo, de bem, verdade, uno, belo etc.

Com a sentença “homem bom”, temos o predicado de bondade que pode ser abstraído de um sujeito particular. No entanto, o termo “bom” pode qualificar várias outras coisas como: chocolate bom, comida boa, Deus bom etc. Independente do modo de existência do sujeito da oração, o atributo de bondade pode ser predicado a ele. Ao fazer a afirmação: “Deus é bom e homem é bom”, o sujeito atribui a Deus e ao homem um predicado comum de bondade a partir de modalidades diferentes, no caso de Deus a bondade é extensivamente infinita e do homem finita. Todavia, no dito scotista, o *logos analogante* enquanto significação, não é anterior e nem posterior a um ou outro, porque, sob certo aspecto, quem predica e atribui aos sujeitos da proposição a qualidade de bondade, é um terceiro agente que analisa e que capta a bondade como atributo a ambos e os relaciona. A bondade é, portanto, o *logos analogante* da oração por outro.

¹⁸ IOANNUS DUNS SCOTUS. *Quaestiones super librum Perihermeneias*, d. 1, n. 33 (tradução e notas nossa): “(...) de analogia, dico, quod nomen analogum significat utrumque analogorum; et in ratione significandi non est prius, et posterius, quia utrumque significat ex impositione; sed prioritas et posterioritas insunt rationibus significatis; haec autem prioritas et posterioritas est in actu significandi, non enim significat nomen rem extra animam, (...); quae significatur per vocem, est signum rei extra animam, (...); quae significatur per vocem, est signum rei extra animam: unde tantum unum significatur per se, aliud significatur, in quantum est signum illius, quod primo significatur.”.

Não obstante, pode-se afirmar a anterioridade e posterioridade enquanto presentes nas *razões significadas* que são ordenadas em “antes” e “depois” em natureza ou enquanto a bondade é dita *a parte rei*. Um “antes” e um “depois” em natureza não significa necessariamente uma sucessão no tempo, mas sim, uma divisão de um mesmo instante de tempo em “antes” e “depois” naturalmente ordenados. É o caso, por exemplo, de Sócrates beber um copo de água. Sem antes Sócrates ter determinado o movimento de seu corpo de pegar um copo e enchê-lo com água, Sócrates não beberia um copo com água. Então, existem momentos naturalmente anteriores ao ato de Sócrates beber água. Suponhamos, no entanto, que esses atos sucessivos no tempo, sejam condensados em um único instante de tempo “*t*” em que, nesse e para esse mesmo instante, Sócrates faz todas essas coisas simultaneamente. Do mesmo modo, teria uma sucessão naturalmente ordenada em “antes” e “depois” em natureza. Isso seria o mesmo que dizer que quando um sujeito qualquer denominado *x* afirma que “Deus é bom” e “homem é bom”, ele predica a Deus e ao homem a bondade. A bondade não é, por si, nem anterior nem posterior. Essa relação de anterioridade e posterioridade ocorre no ato da significação entre dois analogados: Deus e homem, que são ordenados naturalmente em anterior e posterior – no caso de Deus e homem, Deus é o Criador ou a Causa e o homem o criado ou o efeito. O termo bom, ou bondade, encontra a sua origem *in re* e, a partir disso, há uma determinação formal do que seja bondade. O significado do termo bondade é exterior a alma e, à medida em que o termo enquanto significante significa duas coisas ou mais, e estabelecida uma relação de analogia entre predicados *in quale* de entidades diferentes.¹⁹

Esse entendimento é parte da teoria modal em Scotus que, em tese, significa que os instantes de natureza, como composição dos “agoras” contínuos e sucessivamente presentes em ato, é o que constitui o tempo (certo tipo de “presentismo”²⁰). O sutil define o tempo como uma sucessão de vários instantes de “agoras” presentes em ato. Adentra-se, nesse sentido, no *modo de existência (esse)* de determinado ente que, enquanto presente em ato, possui possibilidades preservadas a ele em um “antes” em

¹⁹ A bondade, entendida aqui como *logos analogante*, relaciona-se com Deus e com o homem a partir da análise que *x* qualifica ambos com esse atributo – atente-se ao fato de que não estamos falando a partir de um argumento causal onde, logicamente, Deus seria a causa primeira e o homem o efeito da bondade criadora de Deus.

²⁰ “Presentismo” é o termo cunhado pelo especialista Roberto Pich para falar desses “agoras” sempre em ato que constituem o tempo presente (Cf. PICH, Roberto Hofmeister. Tempo e eternidade na Idade Média. In: *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 241 – 279. Disponível em: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713956.pdf. Acesso em: 21 de julho de 2021. p. 241 – 279).

natureza ou, numa linguagem analógica, a coisa significante que, naturalmente, é “anterior” à coisa significada que, naturalmente, é “posterior”. Porém, ambos em ato em um mesmo instante de tempo presente em que são qualificados pela bondade, significam uma e mesma coisa: que são bons.²¹ Assim, ao afirmar que “homem é bom” e “Deus é bom”, em uma ordem de causa e efeito, mesmo que as duas proposições estejam sendo ditas simultaneamente, o significante, aquele a partir do qual é predicado a bondade, nesse caso, Deus, é anterior em um antes em natureza, e a coisa significada, aqui entendida como o homem, é sinal *daquilo que é primeiro significado* em um depois em natureza.

De certa forma, o predicado de um sujeito de uma proposição pode qualificar coisas diferentes conservando a relação entre significante e significado que, em suma, parte de um sujeito individual que atribui significado à coisa. Não obstante, mesmo que as coisas significadas sejam distintas, o significante conserva a sua unidade de significado. A predicação análoga é como um *medium* entre a equivocidade e a univocidade, porque a equivocidade, a partir de um termo, nomeia várias coisas com noções diferentes e a univocidade, conserva a unidade não somente nos termos, mas também de noções. A analogia seria relativa ao modo relacional entre o significante e o significado, ou entre um predicado comum à várias coisas.²²

Ora, por esses métodos de predicar algo de determinada coisa, é possível chegar a determinação do ente como conceito predicado da totalidade das coisas. Após verificarmos a conceituação dos modos de definir o ente e seus atributos, vamos investigar diretamente como Alexandre de Hales define as suas determinações transcendentais.

²¹ Para compreender com maior profundidade aspectos acerca da teoria modal scotistas, indicamos os seguintes estudos: cf. DEZZA, Ernesto; CORSI, Uellinton Valentim. A teoria da contingência do instante de tempo presente em Duns Scotus. In: *Araripe, Revista de Filosofia*, Ceará, 2021, v. 2, n.1, p. 116-139. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/783>. Acesso: em 1 de dezembro de 2021, p. 116-139; DEZZA, Ernesto. *La teoria modale di Giovanni Duns Scoto. Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine*. Roma: Antonianum, 2018, p. 135-159; NORMORE, C. G. Teoria Modal de Duns Scotus. In: WILLIAMS, Thomas. (org.). *Duns Scotus*. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 169-206; PICH, Roberto Hofmeister. Tempo e eternidade na Idade Média. In: *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 241-279. Disponível em: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713956.pdf. Acesso: em 21 de julho de 2021, p. 241 – 279.

²² Indicamos conferir a definição de Santos em que ele investiga os pormenores da definição de analogia. Segundo o autor, analogia pode ser dita de duas formas: (i) atribuição intrínseca e extrínseca; (ii) analogia de atribuição e de proporcionalidade (Cf. SANTOS. Dos análogos, p. 15-16, In: ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Trad. de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017.

2. Determinações transcendentais na *summa halensis*

A metafísica, visão arquitetônica, oportuniza acesso às diversas formas aptas a conhecer aquilo que constitui a realidade segundo perspectiva abrangente ou totalizante. Alexandre de Hales (ca. 1185 – 1245) aborda a teoria metafísica dos atributos transcendentais em sua *Summa*. Hales trata da predicção dos transcendentais por meio da analogia.²³ Ele afirma que há vários tipos de relações entre o Criador e as criaturas.²⁴ Não obstante, afirma que entre Deus e o homem há algo predicável que se relaciona diretamente. O aspecto primeiro é entendido não enquanto “gênero, espécie e em número”²⁵, mas sim, como *participação*. Isto é, Deus é o Ente por excelência e as criaturas, como criaturas de Deus, existem na modalidade de entidades múltiplas.²⁶

Afirmar que “Deus é”, é fazer uma afirmação analítica, ou seja, o predicado de existência “é” está contido no sujeito da oração “Deus”. Porém, ao fazer a afirmação com relação a Deus, o pressuposto na investigação é exatamente o exame da realidade em sua totalidade que – via análise abrangente –, encaminha ao conhecimento da causa primeira das coisas existentes.²⁷ A Causa das causas é o princípio movente do conhecimento. Esse movimento torna possível que o aspecto conhecível em determinada coisa, constitua, no sujeito conhecedor, um entendimento natural acerca da Causa das causas.²⁸ Ao inferir a existência de uma causa primeira, ou seja, o princípio de todo o movimento, devemos perguntar sobre as realidades necessárias dessa causa. Entrementes, essa, para ser a primeira, precisa reunir em si todas as coisas em ato e, simultaneamente, ser simplíssima em absoluto.²⁹ Conhecendo o mundo sensível,

²³ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417-418.

²⁴ ALEXANDER HALENSIS. Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae*, Tomus XIV, 1954, d. 1, par. 14, subp. g, l. 20-25.

²⁵ ALEXANDER HALENSIS. Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae*, Tomus XIV, 1954., d. 1, par. 14, subp. g, l. 20-25, (tradução nossa): “Ad aliud dicendum: nihil est commune ad Creatorem et creaturam genere, specie vel numero”.

²⁶ ALEXANDER HALENSIS. Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae*, Tomus XIV, 1954, d. 1, par. 14, subp. g, l. 20 – 25, (tradução nossa): “Vel potest comparari ad unum quod idem sit cum altero, ut cum dicitur ‘homo bonus’, ‘Deus bonus’: [dicitur Deus bonus] bonitate qua ipse est, homo bonus relatione ad illam bonitatem quae est Deus”.

²⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417.

²⁸ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 416.

²⁹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417-418.

predica-se de que todas as coisas possuem em comum a existência. As coisas existentes são compreendidas como entidades individuais e classificadas em alguma categoria de espécie e gênero. O mesmo ocorre com os demais atributos do ente finito que, por petição de princípio, clamam uma origem outra que aquela que são radicados, a saber, um ente infinito.³⁰

O modo de existir das coisas ocorre como entidades individuadas *desse* ou *daquele* modo. Em última análise, é possível predicar o ente, porque é existindo (= “sendo”) que o ente se revela. Nessa ordem, o ente é apresentado como aquilo que de mais puro e simples existe no sujeito.³¹ Como explicar o ente? Pois bem, precisamos entender o ente como a quiddidade mínima simplicíssima e absoluta, indivisa e plena, predicada do sujeito. Segundo Hales e Boaventura, entretanto, o ente, sem estar em existência, é inexplicável, porque simplesmente não existe. A existência e o ente, sob determinado aspecto, formam uma e única coisa, porque o ente é conhecido existindo, *sendo*, ou seja, o verbo ser é conjugado ao ente.³² Assim, o ponto inicial da investigação é a realidade experimentada, o mundo fenomênico. A experiência do mundo revela que “cada um ‘experimenta em si mesmo’ que pode conhecer ‘ente’, sem descer inevitavelmente aos conceitos deste ou daquele ente”³³.

Conhecendo a realidade, há a percepção de que tudo, de certa forma, é ente individualizado em qualidades particulares. Se tudo é, em última instância, ente e ente necessariamente denota existência, então, o ente é radicado da existência. Com isso, podemos inferir que a causa primeira de todas as coisas é o ente em ato e em si mesmo absolutamente simples³⁴, ou seja, o ente em si mesmo, indiviso em essência, tem a sua essência necessariamente “confusa” com a sua existência.³⁵ Com a busca pela causa

³⁰ Cf. AERTSEN, J. A. The Concept of “Transcendens” in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common. In: RIEL, Van; MACÉ, Caroline. (org.). *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*. Leuven: Leuven University Press, 2004, p. 142 (*tradução nossa*): “Há um primeiro princípio, que é bom, único e sendo por sua essência; todas as outras coisas são chamadas de ‘boas’, ‘um’ e ‘ente’ por causa de sua derivação do primeiro”.

³¹ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 92-93.

³² HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 90.

³³ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 90.

³⁴ Notamos que Hales e Boaventura confundem o conceito de “ser”, ou “ente”, com a existência da coisa em si. Escoto, porém, entende o conceito de “ser” como radicado do “ente” enquanto conceito lógico e real. Real, porque parte-se da realidade sensível para inferir o “ente” em sua transcategorialidade e lógico, porque ele é um conceito que não anula a particularidade das coisas, pelo contrário, as coisas são modo diferentes do “ente” existir. Abordaremos mais essa definição escotista no capítulo posterior.

³⁵ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 418.

primeira e referindo-se ao ente em si mesmo absolutamente simples e, portanto, indiviso, chega-se à ideia cristã de Deus. A unidade divina proclamada pela fé dos cristãos, “*Credo in unum Deum*” (= “Creio em um único Deus”), dá nome ao Ente em si.³⁶ Deus como Ente em si se torna um princípio imediatamente evidente. Isso ocorre porque o conceito de Deus cristão é relacionado à totalidade das coisas em ato e, além desse aspecto, Deus é entendido como o Criador de tudo o que existe, em consequência, é a causa das causas ou a causa primeira, procurada por Hales e longamente desenvolvida com Boaventura.³⁷

Essa conclusão é permitida com o uso da predicação análoga. Caso contrário, a partir dessa definição, a razão natural não conseguiria alcançar tais verdades. Nesse sentido, encontra-se na *Summa Halensis* a afirmação de que somente a revelação pode desvelar os “olhos” da razão humana e elevá-la a um grau mais elevado.³⁸ Gilson afirma que “(...) só há um Deus, que é o Ser, e seres, que não são Deus”³⁹. É evidente que se chega a essa inferência com o instrumental analógico e, não obstante, conta com o arcabouço teológico para fundamentar tais assertivas. Hales não é o primeiro a fazer a afirmação de que o ente é a causa primeira ou o objeto primeiro do entendimento, antes, remonta-se a tradição filosófica grega, a qual Aristóteles determina que o objeto de estudo da metafísica é o ente (*tó ón*).⁴⁰ Entretanto, a definição de uma divindade, suprema, absoluta, eterna e una, como um Ente em si, é um labor propriamente cristão.⁴¹

Nessa perspectiva, quando falamos da entidade existente, por princípio análogo, temos duas inferências possíveis: o Ente em si, que é Deus; e o ente criado. Em última análise, o Ente em si, na definição de Hales e Boaventura, é referido ao divino. A essência de Deus é existir como absoluto e, como ente existente e absoluto, Deus não pode não-ser, porque o não-ser é uma negação do “ser”, então, Deus é o Ente em si necessariamente existente e absoluto. Por outro lado, quando os dois mestres franciscanos se referem às coisas criadas, o existir das criaturas é entendido como

³⁶ GILSON, É. *O espírito da filosofia Medieval*. 2. ed. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 59.

³⁷ GILSON, É. *O espírito da filosofia Medieval*. 2. ed. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 62. Gilson não afirma diretamente que essa é uma inferência *halensis*, mas sim, da ideia cristã acerca de Deus. Ora, podemos presumir que Hales tenha chegado à mesma inferência e isso é posto por cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417-419.

³⁸ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 416.

³⁹ GILSON, É. *O espírito da filosofia Medieval*. 2. ed. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 62.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica* IV (1003a 20 – 3).

⁴¹ GILSON, É. *O espírito da filosofia Medieval*. 2. ed. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020, p. 64-65.

derivação do Ente enquanto absoluto. A entidade criada, entretanto, não é em si mesma no mesmo aspecto da entidade divina, sobretudo porque Deus é entendido como Ente increado que põe em existência as entidades criadas *ex nihilo*, ou seja, o conceito de ente torna-se um conceito “transcategorial” aplicável a Deus e às criaturas, mantendo, no entanto, uma diferença ontológica.⁴² Quando o conhecimento das coisas em sua totalidade é visado, temos uma “unidade transcategorial de conhecibilidade”⁴³. Essa unidade é entendida como o ente enquanto ente que, por meio das determinações disjuntivas a ele, é possível fazer referência ao Ente-divino e ao ente-humano, ao ente-infinito e ao ente-finito etc., e, quando analisado em si mesmo, o ente enquanto ente é simplicíssimo e absoluto.⁴⁴

2.1. Ente e os seus atributos conversíveis

O ente enquanto ente, entendido como algo transcategorial, isto é, que não pertence a categoria alguma, possui qualidades redutíveis a ele. Essas determinações transcendentais são definidas em três, quais sejam, “*unum, verum, bonum*”.⁴⁵ Cada uma atribui uma qualidade ao conceito de *ente*. Na tradição franciscana que segue o *pater et magister* Alexandre de Hales, esses atributos são entendidos enquanto referentes ao ente e o ente com Deus e, somente depois, esses atributos são identificados com as criaturas.⁴⁶

Como visto, Deus e o Ente em si são uma e mesma coisa. Como causa primeira, ou causa das causas, o Ente em si é entendido como Deus, porque Deus implica existência necessária na mesma proporção que o conceito de Ente em si.⁴⁷ De certa forma, o Uno (Deus) e o múltiplo (criaturas) são conciliados pela irradiação, ou participação, das entidades no ente enquanto ente. Com o mundo criado, temos as entidades criadas, ou melhor, os entes essencialmente relativos ao Ente divino na sua mais simplicíssima

⁴² HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 92-93.

⁴³ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 93.

⁴⁴ SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. *Itinerarium mentis in Deum*. In: DE BONI, L. A. (org.). *Obras escolhidas*. Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983. c. V, n. 3.

⁴⁵ Cf BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 418.

⁴⁶ MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 72-73.

⁴⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 418.

unidade.⁴⁸ Logo, “os seres finitos são, ou, melhor ainda, *ex-sistem* à medida que, imitando a simplicidade divina, se constituem em uma determinada unidade, verdade e bondade”⁴⁹.

O “ser das criaturas [então] é relativo e participado e é mais ou menos expressivo, quer dizer, verdadeiro, conforme o respectivo grau de participação no ser”⁵⁰. Com essa relação partícipe temos aspectos análogos utilizados pelos autores para tonar inteligível a relação de participação das criaturas no Criador. Alexandre de Hales fornece o seguinte exemplo: “Pode se comparar uma coisa igual a outra, por exemplo: ‘homem bom’, ‘Deus bom’: (dizemos Deus é bom) a bondade é comum a ambos, o homem bom está relacionado com a bondade que procede de Deus”⁵¹. Nessa relação entre o predicado comum de Deus e do homem: que é o “bom” ou a “bondade”, temos aspectos da mesma qualidade, isto é, o “bom”, ou a “bondade”, é transcendente, porque pode ser derivado do Ente-incriado e do ente-criado.

Hales faz uso desse método para definir os outros conceitos transcendentais da *verdade*, *unidade* e do *amor* (ou: “*caritatem*”)⁵², tornando possível a elaboração da sua teoria trinitária.⁵³ A cada determinação transcendente, Hales atribui uma função referente a modalidade de existência do ente. Essas atribuições – que transcendem toda categoria – são relativas ao ente enquanto ente, ou ao ente enquanto ele mesmo que, em Deus, é “confuso” com a sua essência e, nas criaturas, é participativo do Ente-absoluto e simples de Deus Trindade.⁵⁴

Pois bem, tendo como objeto de análise o ente enquanto ente que é “*simpliciter simplex*” (= “absolutamente simples”), Hales afirma que o atributo “*unum*” determina a

⁴⁸ MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 77.

⁴⁹ MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 77.

⁵⁰ MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 73.

⁵¹ ALEXANDER HALENSIS. Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Tomus XIV*, 1954, d. I, par. 14, subp. g, l. 20 – 5.

⁵² BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012 p. 418.

⁵³ Essa teoria será melhor analisada em outro estudo, a saber: “*Sobre os conceitos transcendentais na Summa Halensis: notas introdutórias*: A exposição desse estudo foi feita no evento “*Scholastica Colonialis*” organizado pelo Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich em 2020 na PUCRS. Para assistir comunicação, Cf. CORSI, Uellinton Valentim. *Sobre os conceitos transcendentais na Summa Halensis: notas introdutórias*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GGzw6wdheMA>. Acesso em: 07 de junho de 2021.

⁵⁴ Nesse sentido, “A verdade das criaturas é uma verdade imitada da verdade primeira; o grau de verdade realizado por cada uma depende do respectivo grau de ser.” (Cf. MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 73).

indivisão do ente, ou seja, a sua unidade; o *verum*, a qualidade da indivisão enquanto sujeito e essência, isto é, a impossibilidade da não-existência, porque o ente, enquanto *existindo*, necessariamente é; e o “*bonum*”, a condição de possibilidade pela qual o sujeito se realiza, isto é, a relação unitiva entre o *unum* e o *verum*, que implica a unidade do sujeito com a necessidade do ente enquanto existindo (= *esse*).⁵⁵

Podemos, portanto, inferir que o *unum* é um predicado de unidade do ente, ou de indivisão, por isso o ente é absolutamente simples. O *verum* é um predicado do ente enquanto indiviso que une o sujeito e a sua essência, que necessariamente é existir. Já o *bonum* é a qualidade do ente entendida como relação entre a unidade indivisa do ente em si, que se relaciona com a verdade da indivisão entre o sujeito e a sua essência. Essa é, por conseguinte, a condição de possibilidade da conjunção do *unum* e do *verum* que, analogamente, são relacionadas às Pessoas trinitárias do Pai e do Filho e do Espírito Santo. O ente, para Hales e Boaventura, implica existência e, por ser ente, ele é uno, então, indiviso. A indivisão, conseqüentemente, implica união absoluta e indissociável entre o sujeito e a sua essência que, no caso do ente em si mesmo, é necessariamente existir. A Deus Pai, portanto, é própria a unidade, ou o *unum*; Ao Filho, a verdade enquanto unidade entre sujeito e essência, ou o *verum*; e ao Espírito Santo, o *bonum* que atribui a ambos, ao *unum* e ao *verum*, a indissolubilidade da união e a sua suprema comunicabilidade. Portanto, a união de três Pessoas em um único e indiviso Deus, ou a união do Uno, da Verdade pela Bondade no Ente em si mesmo e absoluto.⁵⁶

Hales encontra na tradição bíblica judaico-cristã, a relação possível entre o Ente enquanto ente com a passagem em que Deus se apresenta a Moisés e diz: “*Ego sum qui sum*”⁵⁷. O irrefragável doutor faz essa relação do seguinte modo:

Ego de fato é a primeira pessoa e sem referência de qualidade é indicada essa primeira pessoa da Trindade; *Quid* é referente à um nome particular, nota-se identidade de substância com a primeira pessoa, porém, formam uma única pessoa e deve ser referente ao Filho; *Sum* refere-se ao Espírito Santo que procede de ambos.⁵⁸

⁵⁵ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 418.

⁵⁶ ALEXANDER HALENSIS. Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Tomus XIV, 1954, I, introitus*, par. 3, l. 5; ALEXANDER HALENSIS, S. T. I, inq. I, tract. 3, q. 1, n. 73 (Ed. Quaracchi, p. 114); AERTSEN, J. A. *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. de Mônica Aguerri; Idoia Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003, p. 52-54;

⁵⁷ Ex 3,13.

⁵⁸ ALEXANDER HALENSIS. Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Tomus XIV, 1954, Introitus*, par. 3, l. 10-15, (tradução e nota nossa): “*Ego quidem est primae personae, et sine qualitate indicium est primae personae in Trinitate; Qui quod est nomen articulare, notat identitatem substantiae cum prima persona*

“Eu sou aquele que é”. O Ente é aquele que é, e é “sendo” que ele se revela. É na relação de Bondade que o Ente se revela enquanto Uno e Verdadeiro. Entendido como Causa primeira, o Pai gera o Filho semelhantemente a si em identidade e substância, ou seja, o Pai dá ao Filho, no ato eterno de geração, a sua existência em unidade. O Filho, assim como o Pai, é um Ente em si, por isso, é uma Pessoa diferente da Pessoa do Pai, mas unido em substância, ou em “esseidade”. E o Espírito Santo é a ação do Pai que, ao gerar o Filho, gera-o em bondade que é intimamente relacional. As Pessoas da Trindade, em suma, possuem, como qualidade conversível a si, a bondade que é entendida como íntima relação de amor (= “*caritatem*”) entre si.

3. Os transcendentales boaventurianos

Desse modo, tem-se algumas notas da teoria metafísica das determinações transcendentales da primeira Escola Franciscana de Paris, iniciando por Hales e chegando em Boaventura de Bagnorégio que, por ser o sucessor de Hales na Escola⁵⁹, parte do mesmo princípio *halensis*, a saber, da teoria da analogia como via possível de conhecer os transcendentales metafísicos. Nas obras “*O itinerário da mente para Deus*” e o “*Brevilóquio*”, Boaventura aborda o seu método de predicação dos atributos transcendentales referentes ao ente.

Como Hales, o seráfico utiliza a predicação de atributos análogos ao ente divino e humano; porém, há um aspecto singular: Boaventura não tem por fundamento o conhecimento sensível, ou da totalidade das coisas, mas sim, como místico que é, busca o fundamento nos atributos predicativos do ente-divino e, a partir disso, analogamente os aplica às criaturas.⁶⁰ Ele afirma que “a criação do mundo é como que um livro, no qual resplandece, representa-se e lê-se a Trindade criadora”⁶¹. Ora, Boaventura, de certo modo, formula uma teoria disjuntiva construída desde a afirmação do que é a entidade

sub modo alterius personae, et sic ut notatur Filius; Sum notatur Spiritus Sanctus, qui procedit ab utroque”.

⁵⁹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 414. 421.

⁶⁰ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 434-435.

⁶¹ SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. *Breviloquium*. In: DE BONI, L. A. (org.). *Obras escolhidas*. Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983.p. II, c. 12, parág. 1 (Trad. de De Boni, p. 118).

divina para, posteriormente, aplicar a natureza comum análoga ao Ente absoluto e aos entes criados.⁶²

A base do seu argumento é a teoria do exemplarismo.⁶³ O exemplarismo⁶⁴ afirma que Deus é a causa de todas as coisas existirem e, por ser a causa de existência, as coisas, cada uma a seu modo, resplandecem a imagem do seu Criador.⁶⁵ Na teoria boaventuriana, as criaturas resplandecem, representam e designam a Trindade. Nessa tríplice ordem causal é que ocorre o aspecto disjuntivo, porque as criaturas não designam unicamente o que são, mas sim, designam o Ente absoluto do Criador:

(...) a criatura é efeito da Trindade criadora, sob um tríplice gênero de causalidade: causalidade eficiente, pela qual a criatura possui unidade, modo e medida; causalidade exemplar, pela qual possui verdade, espécie e número; causalidade final, pela qual possui bondade, ordem e peso.⁶⁶

Nessa passagem de o “*Brevilóquio*”, o seráfico aponta diretamente para aquilo que é admitido como atributo transcendente: *unidade, verdade e bondade*. É nessa tríade que o autor trabalha aspectos referentes às criaturas e a Trindade Criadora. De imediato, ele afirma que a criatura – entenda-se tudo o que é existente –, é efeito da Trindade enquanto causa primeira, isto é, a Trindade é a criadora de tudo o que existe e, como causa, se manifesta na sua criação em um tríplice gênero de causalidade: *causa eficiente; causa exemplar; causa final*.

⁶² BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 428-429.

⁶³ Boaventura dá grande importância a teoria do exemplarismo, porque, como bom neoplatônico, ele compreende que as Ideias perfeitas e plenas estão presentes na mente de Deus enquanto Verbo Exemplar, porque as coisas criadas subsistem enquanto ideias perfeitas na mente de Deus e, como o Verbo é a similitude do Pai que se autoconhece e gera o Filho, é o Verbo que, em última instância, é o Exemplar dos exemplares criados (Cf. MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 112-113 e Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 432).

⁶⁴ Merino e Fresneda definem o exemplarismo da seguinte forma: “(...) o exemplarismo é a doutrina das relações de expressão que existem entre as criaturas tal qual são em si mesmas e tal qual são em Deus ou no Verbo. As coisas estão em Deus como ideias exemplares. Pois bem, a ideia é uma semelhança, uma espécie de cópia formada pela inteligência à imitação do ser exemplar” (Cf. MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 115).

⁶⁵ SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. Collationes in Hexaëmeron. In: *Sermones Theologici I*. III/4. Itália: Città Nuova Editrice, 1994, t. 5.

⁶⁶ SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. Breviloquium. In: DE BONI, L. A. (org.). *Obras escolhidas*. Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983. p.II, c. 1, parág. 2, p. 94.

Para cada causa há relativa correspondência entre as qualidades do Ente-trinitário ao ente-criado.⁶⁷ Para compreender a relação das causas, é preciso ter em mente a simplicidade absoluta do Ente em si. Por ser “*simpliciter*”, o ente é um e, portanto, indiviso (cf. acima). Assim, a *causa eficiente* é entendida como uma propriedade do ente enquanto *unum*, que é próprio da Pessoa do Pai. As criaturas, então, possuem em existência a qualidade da unidade, do modo e da medida enquanto expressões do Ente-absoluto. Por extensão, devemos entender a participação de tudo o que existe enquanto imagem da Trindade e, nesse sentido, as criaturas revelam a *unidade* de um Deus uno e trino que tem um *modo* de se manifestar diverso, isto é, há três Pessoas unidas em uma única e mesma substância capaz de agir cada uma a seu modo e medida, não obstante, por serem unas substancialmente, operam em conjunto.⁶⁸

Enquanto *causa exemplar*, temos o conceito do ente enquanto *verum*, que é associado à Pessoa do Filho. O Filho é a causa exemplar pela qual todas as coisas são criadas.⁶⁹ Por ser o exemplar absoluto, então, perfeito, o Verbo de Deus é a expressão última e plena de tudo o que é criado. Assim, as criaturas manifestam a *verdade* do seu ser em sua unidade concatenada sob uma *espécie* ordenada *numericamente*. Por fim, pela *causa final*, temos o ente enquanto *bonum* aproximado do Espírito Santo. O *bonum*, como visto, acrescenta ao *unum* e ao *verum* a possibilidade de unidade de existência do sujeito. Ele é, propriamente, a vontade divina que se apresenta como ação criadora em bondade e, simultaneamente, como fim último para o qual todas as criaturas tendem naturalmente.⁷⁰ É o *Supremo Bem*, a bondade que se manifesta no ente-finito a exemplo da completude do Ente-infinito e, da mesma forma que há uma ordem relacional intrínseca na Trindade, as criaturas são capazes de manifestar essa mesma *ordem* em existência.⁷¹

Analogamente, portanto, há algo em comum entre o Ente-absoluto da Trindade criadora e os entes criados. Afinal, por participação, as criaturas manifestam, a seu modo, a *unidade*, a *verdade* e a *bondade*, que correspondem aos conceitos predicados da

⁶⁷ “(...) a metafísica consiste na consideração e interpretação do ser e de suas causas, principalmente a causa exemplar.” (Cf. MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 113).

⁶⁸ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417-418.

⁶⁹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 432-433.

⁷⁰ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417-418.

⁷¹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 417.

Trindade enquanto Ente causante de tudo o que é existente. Isso ocorre, porque as criaturas participam como *vestigios* do *Ens* enquanto *unum-verum-bonum*, tornando-se manifestação sensível dos atributos transcendentais.

Com a análise introdutória ao pensamento de Hales e Boaventura, portanto, da tradição filosófica da primeira Escola Franciscana de Paris, sobre os transcendentais metafísicos, chega-se na teoria de Duns Scotus sobre a metafísica entendida como “*scientia transcendens*” (= “ciência dos transcendentais”). Como visto, Hales e Boaventura partem de conceitos análogos que são predicáveis de Deus e das criaturas e, assim, tornam possível, sob certo aspecto, o conhecimento de Deus entendido como Ente-absoluto ou como Ente em si mesmo. Esse conhecimento não é realizado de imediato, mas sim, por meio das predicções divinas. Scotus, opostamente aos dois mestres franciscanos e à tradição corrente, parte do conceito unívoco de ente que, como será visto, é uma e mesma noção aplicada ao ente-finito e ao ente-infinito, ou seja, a Deus e as criaturas.

4. A “*scientia transcendens*” scotista

João Duns Scotus, bem como a tradição filosófica franciscana (cf. acima), trabalha a temática dos transcendentais metafísicos. Para ele, o intelecto humano tem uma capacidade ilimitada de conhecer; porém, ele é movido apenas pelas coisas sensíveis.⁷² Para conhecer objetos que ultrapassam o limite do sensível, o ser humano, no seu atual estado, precisa partir da realidade sensível e, então, procurar pela causa primeira de tudo o que é existente enquanto sensível.⁷³ Scotus compreende a metafísica como uma ciência que tem por objeto de análise o transcendente. Não devemos entender o transcendente como uma entidade que está além do mundo sensível, além de toda a matéria (“*epekeina tes ousias*”),⁷⁴ mas sim, o transcendente é entendido em um sentido de que há princípio que estão para além das determinações categoriais e modais.⁷⁵

⁷²; BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499.

⁷³ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499.

⁷⁴ Cf. PLATÃO. *A República*. (3 ed.). Introd. Trad. e notas de Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, p. 309 – 310; AERTSEN, 2004, p. 141.

⁷⁵ WOUTER, Goris; AERTSEN, Jan. *Medieval Theories of Transcendentals*. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Califórnia, Laboratório de Pesquisa em Metafísica, Universidade de Stanford, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>. Acesso: em 23 de agosto de

O filósofo escocês inicia a sua investigação metafísica a partir da realidade. Ele analisa a totalidade das coisas existentes para postular um princípio *comum em unidade de conceito que é aplicável do mesmo modo a totalidade das coisas*.⁷⁶ Esse conceito deve ser aplicável a tudo o que seja dotado de existência real ou possível, material ou imaterial. Ora, um conceito que seja aplicável a todas as realidades captadas pelo entendimento humano, só pode ser um conceito transcendente e unívoco.⁷⁷ Esse conceito possui a transcategorialidade e, de modo determinante, a unidade semântica que ultrapassa os limites das categorias de gênero e espécie, diferenças específicas etc.⁷⁸ Outro aspecto é que, assim como Hales e Boaventura, Scotus afirma que os predicados disjuntivos, conversíveis e – a uma novidade escotista –, as perfeições puras, podem ser radicados desse conceito enquanto qualidade (“*in quale*”) e não apenas como essência (“*in quid*”). Logo, o conceito unívoco procurado, concebido e afirmado por Scotus, é o conceito de “*ens*” (= “ente”).⁷⁹

É delimitado, assim, o campo investigativo da metafísica para encontrar o objeto primeiro do intelecto. O princípio da análise deve ser o mundo sensível e as coisas em sua totalidade para, a partir disso, chegar a esse princípio universalíssimo, unívoco e transcendente. Ora, quando o ser humano experimenta a realidade do mundo, ele entra em contato com objetos particulares com suas qualidades próprias. Para o propósito em questão, façamos um exercício mental em que diante de nós há duas canetas de cores diferentes, uma azul e outra vermelha. Quando um sujeito “*x*” se relaciona com o objeto conhecido, de imediato, as características sensíveis do objeto são apreendidas pelo seu sentido da visão e do tato. Em outros termos, o sujeito apreende, via sentidos, informações e formula uma ideia de caneta vermelha e de caneta azul, que estão em ato diante dele e, com isso, ele pode determinar que *essa* é uma caneta azul e *aquela* é uma caneta vermelha.

Todavia, em um processo abstrativo, é possível, ainda, “retirar” a qualidade de “vermelha” ou de “azul” das canetas existentes, sobrando-lhe o existir enquanto

2021, p. 3; AERTSEN, J. A. *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. de Mônica Aguerri; Idoya Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003, p. 31.

⁷⁶ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499.

⁷⁷ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 104-106.

⁷⁸ Se não fosse a sutileza do argumento, poderíamos inferir que isso que se dá em Escoto é o mesmo que ocorre na teoria halensis e boaventuriana. Entretanto, o conceito comum é unívoco quando ele mantém a sua unidade. No caso dos conceitos análogos, não há unidade nesse sentido, apenas por critério de relação não diversa ou diversa.

⁷⁹ IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio, Prólogo*, p. Ia, q. un., n. 24 (Trad. de Pich, p. 240).

cilíndrica e pontiaguda. Se, ainda, for “retirada” as qualidades referentes ao cilíndrica e pontiaguda, sobra-lhe apenas uma ideia, ou o conceito, de caneta na mente do conhecente (*entis rationis*). Esse *entis rationis* não é, em absoluto, fruto da fertilidade da razão, porque a caneta é dita *a parte rei*. Por isso que, mesmo sendo abstraída de acidentes particulares, a caneta, quando designa algo *in re*, é redutível, ainda, a uma entidade real ou possível que pode tanto existir *in re* quanto na razão. Assim, em uma ordem abstrativa, o ente é o último conceito possível de ser predicado de qualquer coisa, ou seja, é o primeiro objeto do entendimento humano, aquilo que de mais simples e absoluto a razão conhece.⁸⁰

Dessa forma, com esse exercício mental de abstração, ente é obtido como o último numa ordem abstrativa, quando, em realidade, o intelecto humano conhece as coisas, sejam elas sensíveis, existentes em realidade ou como possibilidade, imaterial ou materialmente, como modos do ente existir. O objeto primeiro, imediato, do entendimento humano, portanto, é um conceito não somente lógico, mas sobretudo real-formal do ente. Real-formal, porque ele é o fundamento da realidade, é a quiddidade mínima obtida *a parte rei*; e lógico, porque é um conceito mental, próprio da razão.⁸¹ No instante em que o sujeito conhecente entra em contato com a caneta de cor azul e a de cor vermelha, ele não conhece, de imediato, a caneta, mas sim, o ente que existe enquanto caneta. Ente é, então, a quiddidade mínima, o átomo quiditativo de toda a realidade. Com isso, é conservada a simplicidade absoluta do conceito de ente e a particularidade de todas as *coisas*, das quais ente é predicado.⁸²

Em suma, podemos afirmar que a “doutrina da univocidade é a tese de que a certeza de nosso conhecimento do ‘mundo em torno de nós’ repousa em sua primeira ‘certeza’ (*certitudo*), a saber, aquela certeza com a qual apreendemos esse ou aquele ente ‘como ente’”⁸³. Parte-se, então, da dedução de que o primeiro objeto conhecido pelo intelecto é o ente na sua forma mais geral e suprema possível em uma ordem abstrativa que tem como princípio o ente. Essa suprema universalidade do ente é o que o categoriza como

⁸⁰ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 92 – 93.

⁸¹ Não estamos sustentando a tese de que as coisas são concebidas como sendo as mesmas, mas sim, que “ente” é um conceito e como conceito ele é o primeiro objeto do entendimento e é um conceito unívoco. As coisas, porém, não o são. Não é negada a particularidade das coisas, pelo contrário, o conceito de ente é predicado delas e, portanto, se torna o primeiro objeto do conhecimento por ser o mais simples e absoluto possível. Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499-500.

⁸² BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 500.

⁸³ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 92.

um princípio transcendente. Esse movimento intelectual é a possibilidade de transcendência do entendimento humano. Na ausência dessa potencialidade, “nenhum passo de conhecimento adicional conseguiria levar para além dos limites com isso traçados e abrir (...) algo como ‘o mundo em sua totalidade’ como unidade transcategorial de concecibilidade”⁸⁴.

Com essa potencialidade, existe a possibilidade de ultrapassar os limites impostos pela atual condição da natureza humana, a saber, de não conhecer diretamente coisas imateriais, ou não-sensíveis. Além do mais, o sujeito, com isso, pode “formar um conceito de ‘ente’ que é, além disso, predicável de tudo somente em uma dualidade irreduzível de modo de predicação, a saber, ‘*in quid*’ e ‘*in quale*’”⁸⁵. Essa dualidade é o modo pelo qual o conceito unívoco de ente pode ser conhecido.⁸⁶ Enquanto “*in quid*”, o ente é definido como essência; e “*in quale*”, ente é entendido como uma qualidade de algo que ente é dito *in quid*.⁸⁷ Nesse sentido, Scotus está afirmando a dupla primazia do ente, quais sejam, a primazia de comunidade e de virtualidade. A primazia de comunidade comporta as coisas pelas quais ente é dito *in quid*, isto é, o princípio transcendente “ente” é afirmado como uma essência mínima da *coisa*; e pela primazia de virtualidade, ente não é dito diretamente *in quid*, mas sim, *in quale*, ou seja, essa qualidade é dita de algo que ente é predicado ao modo de essência.⁸⁸ Por exemplo, se for dito que “Sócrates tem cabelos brancos”, o branco é uma qualidade do cabelo de Sócrates; ente não é dito diretamente do branco ou do cabelo, mas de Sócrates, porque ente é a quiddidade mínima abstraída do sujeito Sócrates. Assim, nesse caso, as qualidades são ditas de algo que ente é predicado *in quid*.

O conceito de ente, alcançado pela abstração, pode ser considerado um substituto de um *primeiro objeto do intelecto na ordem de predicabilidade*, porque o conceito de ente pode ser predicado de tudo o que existe atual ou possivelmente, na sua dupla primazia,

⁸⁴ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 92-93.

HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 104.

⁸⁶ Nos capítulos anteriores vimos, de certo modo, esse conceito presente e explicado. Porém, resolvermos explicá-lo novamente para, a partir disso, compreender como Escoto utiliza esse argumento a favor da sua teoria da univocidade.

⁸⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 500.

⁸⁸ *IOANNUS DUNS SCOTUS*, *Ord.* I, d. 3, q. 3, n. 137; WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 194., p. 77-79. Não iremos aprofundar a dupla primazia endossada por Scotus, porque para o nosso propósito, essas notas introdutórias são o suficiente.

como predicado *in quid* ou *in quale*.⁸⁹ De modo que, ou quiditativamente (“*in quid*”), ou qualitativamente (“*in quale*”), ele pode apresentar um “*quê*” de tudo o que “*aparece em*” ou “*sob algo*”.⁹⁰ Noutras palavras, o ente, sendo o conceito mais geral possível do entendimento humano (= transcendente), “quer (seja) material ou imaterial, quer real ou possível, é o objeto primeiro e exaustivo do intelecto”⁹¹.

4.1. Sobre as coisas reais e possíveis

O conceito de ente, como visto, é univocamente predicado da totalidade das coisas existentes em realidade ou em possibilidade, transcendendo os conceitos categoriais, ou seja, não pertence a nenhum gênero ou categoria, é universalíssimo.⁹² Ente não tem caráter limitador, está presente em todos os gêneros de substância e acidente, bem como é predicável de Deus e da criatura.⁹³ Esse princípio transcendente não tem nada de conteúdo a não ser ele mesmo, por isso Scotus denomina esse conceito univocamente predicado de “*ens inquantum ens*” (= “ente enquanto ente”)⁹⁴. Por não possuir conteúdo senão a sua própria “razão de ser” (“*ratio entis*”), ele é um conceito absolutamente simples e se torna o objeto possível da metafísica como “*scientia transcendens*”.⁹⁵

O conceito de ente torna-se, nessa esteira teórica, um conteúdo conhecido mais elevado sem o qual nada mais é conhecido. Ele é uma determinação universal. Está para além das determinações particulares; porém, é uma predicação quiditativa delas.⁹⁶ Assim, a metafísica, que tem por objeto o “ente enquanto ente”, ou seja, o “ente

⁸⁹ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 105.

⁹⁰ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 105.

⁹¹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499 (nota nossa).

⁹² Merino e Fresneda afirmam que “(...) o objeto formal, naturalmente primeiro e adequado de nossa inteligência, é o ser enquanto ser. Isto significa que todos os seres, enquanto cognoscíveis, podem ser atualmente objeto de nosso conhecimento, inclusive o ser infinito de Deus” (MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 86). Por isso mesmo, pode-se afirmar que Escoto atribui ao ser enquanto ser o objeto primeiro do conhecimento humano e, a partir do conceito de ser enquanto ser, é possível chegar na afirmação da existência de um “ente infinito” e um “ente infinito”.

⁹³ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 105.

⁹⁴ IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio, Prólogo*, q. un., n. 1 (Trad. de Pich, p. 225-226).

⁹⁵ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 105.

⁹⁶ MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 87.

enquanto ele mesmo”, é uma ciência que trata de determinações transcendentais compreendidas como totalidade de tudo o que existe.⁹⁷

Diante disso, Scotus afirma que Deus pode ser objeto da metafísica apenas como fim, isto é, a partir de uma “*demonstratio quia*’ [é] que Deus existe como o ente infinito, para então conhecer que tudo está ordenado para esse ente”⁹⁸. Isso se deve ao fato de que a metafísica não pode, segundo o sutil, ter como finalidade demonstrar a existência do seu próprio objeto investigativo.⁹⁹ Assim, a ciência transcendente não pode ter Deus como objeto primeiro, mas sim, as noções transcendentais, porque a finalidade dessa ciência é, justamente, demonstrar a existência de um ente que seja infinito.

A partir dessa demarcação da finalidade e do objeto de investigação da metafísica, Scotus define o termo *transcendens* da seguinte forma, a saber, “Tudo o que não pode ser contido sob qualquer gênero é transcendente.”¹⁰⁰ e “Tudo o que diz respeito ao ente, então, na medida em que permanece indiferente ao finito e infinito, ou como apropriado ao Ente infinito (...) (pertence ao ente) como transcendente”¹⁰¹. A definição de metafísica do sutil doutor é como uma ciência transcendente e, com isso, podemos definir que o primeiro objeto dessa ciência é “(...) o que está acima de todos os gêneros e transcende todas as categorias(...)”¹⁰². Para Scotus, existe muitas noções e algumas delas não são enquadradas sob uma categoria, e essas são transcendentais: “(...) não é necessário que um transcendente, como transcendente, seja dito apenas de algum ente que seja conversível com o primeiro transcendente, ou seja, com o ente”¹⁰³. A nota essencial de uma noção ser classificada como transcendente é porque ela “(...) escapa da classificação categórica.”¹⁰⁴ e não necessariamente que ela é predicada de todas as coisas.

⁹⁷ IOANNUS DUNS SCOTUS. *In Metaph. Prol.*, n. 18.

⁹⁸ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 78.

⁹⁹ IOANNUS DUNS SCOTUS. *Rep. Par. prol.*, q. 3, a. 1, p. 5 (Ed. Os Pensadores, p. 346).

¹⁰⁰ IOANNES DUNS SCOTUS. *Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 114 (*tradução nossa*): “*Ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quod contineatur.*”.

¹⁰¹ IOANNES DUNS SCOTUS. *Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 113 (*tradução e nota nossa*): “*Ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus, sed ut prius, et per consequens, ut est transcendens et extra omne genus.*”.

¹⁰² WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946, p. 9 (*tradução nossa*).

¹⁰³ IOANNES DUNS SCOTUS. *Ord. I*, d. 8, q. 3, n. 115 (*tradução nossa*): “*Non oportet autem transcendens, ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente.*”.

¹⁰⁴ WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. Nova York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946, p. 9 (*tradução nossa*).

Assim, sendo o primeiro objeto do intelecto o ente enquanto ente, ele é “apenas uma determinação comum a todos os outros objetos possíveis do intelecto”¹⁰⁵. São entendidas como noções transcendentais, então, os atributos que transcendem a toda e qualquer categoria e são possíveis de ser aplicados ao ente-finito e ao ente-infinito. O conceito transcendente de ente, portanto, é uma determinação unívoca, comum, simplicíssima e neutra, ou seja, tudo o que é, é ente e, a esse, segue-se as determinações disjuntivas que inere no ente a intensidade de finito ou infinito.¹⁰⁶

Conclusão

Após a análise sobre as determinações transcendentais do ente, podemos afirmar que o intelecto humano é ilimitado, porque tem por objeto primeiro o ente na sua forma mais geral possível, logo, transcendente.¹⁰⁷ O movimento intelectual parte da realidade sensível, mas, como visto, transcende-a pela abstração última a partir de uma ordem ontológica. Ente é, na filosofia scotista, unívoco, anterior a toda determinação categorial e modal e, por isso, o ente é neutro e transcendente. Entretanto, “o termo é unívoco, não são, porém, as coisas”¹⁰⁸. O termo unívoco é dito *a parte rei*, é real, porque a sua predicação ocorre a partir das coisas sensíveis. Esse termo, como visto, é o ente, que é entendido como uma essência quiditativa.¹⁰⁹ O conceito de ente enquanto tal, em conclusão, pode designar todas as coisas, sejam elas reais ou possíveis, sem qualquer explicação posterior, ou qualificação, porque ele é “*simpliciter simplex*”. Por conseguinte, nenhuma natureza pode ser privada dele.¹¹⁰ Logo, ente é um conceito real-formal, porque toda a realidade, tudo o que é existente, é compreendido, abarcado, pela sua noção e ente, em última instância, define a quididade das coisas.¹¹¹

¹⁰⁵ HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 78.

¹⁰⁶ Cf. MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 499.

¹⁰⁷ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499.

¹⁰⁸ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 499-500.

¹⁰⁹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 500.

¹¹⁰ LEITE, Thiago Soares. *Ontologia e teoria dos transcendentais na Metafísica de Duns Scotus*. In: João Duns Scotus (1308 – 2008) – homenagem de scotistas lusófonos, Luis A. De BONI (org.), Porto Alegre, Editora Edipucrs, 2008, p. 206-252.

¹¹¹ IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio, Prólogo*, q. un., n. 1 (Trad. de Pich, p. 225-226); HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 87.

Por fim, é evidente que Hales, Boaventura e Scotus elaboram uma teoria metafísica sobre as determinações transcendentais a partir da simplicíssima noção de ente. Entretanto, Hales e Boaventura, partindo da predicação análoga, chegam à determinação transcendente do Ente em si mesmo como um conceito próprio do entendimento humano aplicado a Deus e posteriormente às criaturas. Scotus, em contrapartida, inicia sua investigação a partir da univocidade de um conceito real e evidentíssimo do intelecto humano capaz de conter em si as razões de existência de tudo em uma unidade indissolúvel e, ao mesmo tempo, existir de diferentes modos. O sutil leva a especulação de seus antecessores até as últimas consequências obtendo, em decorrência, o conceito unívoco de ente como uma quiddidade mínima *a parte rei*.

Na trajetória empreendida não emitimos conclusões, mas, tecemos tão-somente considerações parciais sobre a teoria metafísica das noções transcendentais. O tema, portanto, permanece como proposta às pesquisas futuras. A presente investigação, enfim, aberta, continuará em tarefas de pesquisa a serem empreendidas. Desde o presente estudo, salientamos, esclarecemos o ponto fundamental segundo o qual poderemos continuar a investigação sobre a reviravolta scotista da metafísica compreendida como ciência dos transcendentais na tradição franciscana.

Referências

AERTSEN, J. A. *La filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. de Mônica Aguerri; Idoya Zorroza. Navarra: EUNSA, 2003.

AERTSEN, J. A. The Concept of “Transcendens” in the Middle Ages: What is Beyond and What is Common. In: RIEL, Van; MACÉ, Caroline. (org.). *Platonic ideas and concept formation in ancient and medieval thought*. Leuven: Leuven University Press, 2004.

ALEXANDER HALENSIS. *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*. In: *Librum tertium. Florentiae; Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae*, Tomus XIV, 1954.

ALEXANDER HALENSIS. *Summa Theologica*. Tomus I. Liber Primus. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1924.

ALEXANDER HALENSIS. *Summa Theologica*. Tomus II. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1928.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. 1. 2. ed. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edição trilingue (grego, latim e espanhol). Madrid: Gredos, 1970.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. II. 5. ed. Trad. de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Trad. de Mario Ferreira Santos. São Paulo: O Editor, 2017.

ARISTÓTELES. *Organon I: das categorias*. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAROLI, Ernesto. *Dizionario bonaventuriano: Filosofia, Teologia e Spiritualità*. Padova: Editrici Francescane, 2008.

CASTRO, Paulo Alexandre e. O conceito de substância na Metafísica e nas Categorias de Aristóteles. In: *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 25, 2020, p. 1-17. Disponível em: 10.18226/21784612.v25.e020005. Acesso: em 21 de outubro de 2021.

CORSI, Uellinton Valentim. *Sobre os conceitos transcendentais na Summa Halensis: notas introdutórias*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GGzw6wdheMA>. Acesso em: 07 de junho de 2021.

DE BONI, Luís Alberto; PICH, Roberto Hofmeister; COSTA, Joice B. da; et al. (orgs.). *João Duns Scotus (1308 – 2008): scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Edipucrs/EST; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2008.

DE BONI, Luís Alberto. *Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

DEZZA, Ernesto; CORSI, Uellinton Valentim. A teoria da contingência do instante de tempo presente em Duns Scotus. In: *Araripe, Revista de Filosofia*, Ceará, 2021, v.2, n.1, p. 116-139. Disponível em: <https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/araripe/article/view/783>. Acesso em: 1 de dezembro de 2021.

DEZZA, Ernesto. Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae. In: *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*. Roma: J.F. Falà - I. Zavattero, Aracne, 2018.

DEZZA, Ernesto. *La teoria modale di Giovanni Duns Scoto. Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine*. Roma: Antonianum, 2018.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía II: El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*. (2 ed.). Madrid: BAC, 1965.

GILSON, É. *O espírito da filosofia Medieval*. (2 ed.). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

GILSON, É. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Trad. para o espanhol de Pablo Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

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

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio I – III*. Editado por C. Balic, et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). Acesso em: 26 de novembro de 2021.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*. In: *Opera Omnia IV*. [S. l.]. [S. E.]. Disponível em: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_I. Acesso em: 26 de novembro de 2021.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*. In: *Opera Omnia IV*. Civitas Vaticana: Commissionis Scotisticae, Typis Vaticanis, 1950.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*. In: TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1996, p. 120-126. (Tradução).

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio II*, q. 1, n. 34 – 40. In: CEZAR, Ribas Cesar. *O conhecimento abstrativo em Duns Scotus*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996, p. 93-95. (Tradução).

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio II*. [S. l.]. Logic Museum Vatican. Disponível em: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II. Acesso: em 26 de novembro de 2021.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Ordinatio III*. In: *Opera Omnia. Cura et studio Commissionis Scotisticae*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 – 2006.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Prólogo da Ordinatio*. Trad. Introd. e notas Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs; Bragança Paulista: Edusf, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano, vol. V).

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Quaestiones Quodlibetales*. Vol. IX. Freiburg im Breisgau, Herder: Ed. Vivès, 1941. Disponível em: http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Quaestiones_quodlibetales. Acesso: em 26 de novembro de 2021.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Ed. por Wadding e Vivès. [S. l.]. [S. E.]. Disponível em: <http://www.logicmuseum.com/wiki/Wadding-Vivès>. Acesso: em 26 de novembro de 2021.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. Liber I. Prologus, p. 3 – 14, Ib. In: DE BONI, L. A. *Filosofia Medieval: textos*. Trad. de L. A. De Boni. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 312-320.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis*. Edited by Robert R. Andrews, et al. In: *Opera philosophica 2*. New York: Franciscan Institute Press; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Reportata Parisiensia I-A*. Ed. por A. B. Walter, et. al. Edição bilíngue. Nova Iorque: Franciscan Institute, 2004.

IOANNUS DUNS SCOTUS. *Reportata Parisiensia*. Trad. de Nascimento e Vier. (3 ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 345-346. (Coleção Os Pensadores).

LEITE, Thiago Soares. Ontologia e teoria dos transcendentais na Metafísica de Duns Scotus. In: *João Duns Scotus (1308 – 2008) – homenagem de scotistas lusófonos*, Luis A. De BONI (org.), Porto Alegre, Editora Edipucrs, 2008.

MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. (orgs.). *Manual de Filosofia Franciscana*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006.

NORMORE, C. G. Teoria Modal de Duns Scotus. In: WILLIAMS, Thomas. (org.). *Duns Scotus*. Trad. de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

PICH, Roberto Hofmeister. Tempo e eternidade na Idade Média. In: *Mirabilia*, v. 11, 2010, p. 241 – 279. Disponível em: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SOyHDQ_bw1gJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3713956.pdf. Acesso: em 21 de julho de 2021.

PLATÃO. *A República*. Introd. Trad. e notas de Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. 3 ed.

SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. Breviloquium. In: DE BONI, L. A. (org.). *Obras escolhidas*. Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983.

SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. Itinerarium mentis in Deum. In: DE BONI, L. A. (org.). *Obras escolhidas*. Trad. de L. A. De Boni.; J. Jerkovic; S. Schneider. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1983.

SANCTUS BONAVENTURA A BAGNOREGIO. Collationes in Hexaëmeron. In: *Sermones Theologici I*. VI/1. Itália: Città Nuova Editrice, 1994.

SANCTUS THOMAS AQUINO. *Comentário à metafísica de Aristóteles I – IV*. Ed. trad. de Paulo Faitanin; Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

TODISCO, Orlando. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Padova: Messaggero di S. Antonio – Editrice, 1996. (Tradução).

WILLIAMS, Thomas. (org.). *Duns Scotus*. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

WOLTER, Allan B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1946.

WOUTER, Goris; AERTSEN, Jan. Medieval Theories of Transcendentals. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Califórnia, Laboratório de Pesquisa em Metafísica, Universidade de Stanford, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>. Acesso em: 23 de agosto de 2021.