

Intencionalidad y modalidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto. Las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I*

CARLOS MATEO MARTÍNEZ RUIZ E GLORIA SILVANA ELÍAS (eds.) (2024)

Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades
(Colecciones del CIFYH)

194 pp. ISBN: 978-950-33-1827-0



Pedro Thyago dos Santos Ferreira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

ORCID: 0000-0003-2331-921X

Surgen intrigantes preguntas de una cosmovisión segundo a qual Deus pensa ou concebe o mundo antes de criá-lo. Por um lado, pode-se indagar pelo estatuto ontológico desse mundo como uma ideia pensada por Deus: seria ele um ente real ou de razão? Por outro, pode-se perguntar pelo estatuto modal do supracitado mundo: ele é possível de ser criado porque Deus nele pensa? Ou Deus pensa nesse mundo porque ele é possível? João Duns Scotus dá respostas não menos intrigantes no último bloco dos seus comentários ao livro I das *Sentenças* (distinções 35-48). Quanto à primeira dúvida, ele afirma que o mundo como ideia é um ente intencional ou de razão (*esse cognitum*), permanecendo difícil determinar, todavia, se ele ainda assim gozaria de algum nível de realidade. Quanto à segunda, Scotus endossa que tal mundo é possível formalmente em razão de si mesmo (*formaliter ex se*), mas “principiativamente” em virtude do intelecto divino (*princiipiative per intellectum divinum*), deixando vaga a origem última da sua possibilidade. Perceba que as duas respostas se centram, portanto, em duas noções: *intencionalidade* e *modalidade*, respectivamente.

A obra colaborativa que resenharemos, composta por membros do Centro Latinoamericano de Estudios Escotistas y Tardomedievales (CLEET), consta de uma introdução, oito capítulos e um apêndice. Os capítulos investigam os meandros das noções mencionadas acima. Os capítulos 1-4 têm por fio condutor *Ordinatio I*, d. 35 e suas variantes, ao passo que os capítulos 5-8 dão enfoque a *Ordinatio I*, d. 36 e paralelos. Já o apêndice, que não nos interessará aqui, fornece um índice temático de ambos os textos da *Ordinatio*, os quais, aliás, o CLEET está traduzindo.

A presente resenha adotará um percurso simples. De início, descrever-se-ão as ideias centrais de cada capítulo. Por fim, teceremos um breve comentário geral ao livro.

No capítulo 1, “Las críticas de Olivi y de Escoto a la tesis de la idea divina como imitabilidad (*Ord. I*, d. 35, 12 y 25)”, Ignacio Miguel Anchepe defende que Scotus e Pedro de João Olivi fornecem um novo significado ao termo “ideia”, desvinculado de um paradigma famoso entre alguns autores medievais. Em tal paradigma, as ideias são arquétipos a partir dos quais as criaturas são plasmadas e têm as características de (a) habitarem eternamente o intelecto divino, sem ser produzidas por ele, e de (b) representarem ou imitarem algum traço da natureza de Deus.

O ponto (a) é problemático, pois o intelecto divino seria um mero recipiente passivo das ideias e dependeria destas para pensar. Assim, Deus precisaria olhar para a ideia de uma criatura X contida em seu intelecto para pensar em X. Já o ponto (b) tomaria as ideias como puras semelhanças. Desse modo, dizer que Deus pensa em X significaria dizer que ele pensa em X como uma “cópia” de si mesmo, não havendo, logo, um conhecimento direto deste, mas sim mediado pelo seu papel de “simulacro”. Contra isso, diz Anchepe, o paradigma scotista-oliviano confere função ativa ao intelecto divino e defende que este produz as ideias. Em Deus, pensar em algo não significa, portanto, *acessar conceitos já prontos*, mas sim *fabricá-los*. Consequentemente, ao definirem “ideia” como um humilde modelo confeccionado por Deus para a realidade, e não como um arquétipo eterno e não-produzido, Scotus e Olivi matizam a importância dada a tal termo desde Platão e Agostinho. Ademais, observa Anchepe, Scotus afirma que Deus deve ter conhecimento direto das criaturas, o que ocorre no momento da produção das ideias, antes de reconhecer que elas são semelhantes a, ou imitações de, si mesmo. Com tal gesto, o filósofo afasta-se sutilmente do paradigma ao qual se opõe sem, todavia, rechaçá-lo completamente.

O capítulo 2, “Enrique de Gand y Duns Escoto sobre las ideas divinas. Notas acerca de la *Ord. I d.35*”, de Héctor Hernando Salinas Leal, segue o compasso do anterior, mas analisa, agora, a ruptura de Scotus frente ao pensamento de Henrique de Gand. Para Henrique, Deus conhece as criaturas, primeiro, enquanto são imitações da sua essência e, em seguida, no que são em si mesmas, o que instaura uma relação de razão de Deus para com elas. Esse processo garante às criaturas tanto o caráter de ente de razão (*esse cognitum*), pelo fato de serem conhecidas, quanto certa autonomia ontológica (*esse essentiae*), pelo fato de serem conhecidas *no que são em si mesmas*. Ora, dado que tal autonomia ontológica se deve a Deus, então também haverá uma relação real inversa de dependência das criaturas conhecidas para com ele.

Leal defende que a crítica scotista é dupla. Primeiro, Scotus afirmará que o conhecimento divino das criaturas não emerge de uma comparação entre imitante e imitado. Antes, o acesso cognitivo que Deus tem da sua própria natureza é suficiente para que ele também conheça as criaturas, sem que a mediação da imitabilidade seja necessária. Assim, o filósofo nega que, na cognição das criaturas, estabeleça-se uma relação comparativa mútua entre Deus e estas: há, no máximo, uma relação de terceiro modo (medido-medida) onde as criaturas, como conhecidas, dependem daquele, como conhecedor. Com tais afirmações, Scotus busca preservar o caráter absoluto da essência divina. Em segundo lugar, o filósofo rejeitará o conceito henriquiano de *esse essentiae* pelo grave risco de um ontologismo onde as criaturas *qua* objetos conhecidos seriam entes (quase) reais habitando a mente divina, o que inviabilizaria a ideia de que a criação ocorre a partir do nada (*ex nihilo*). Preservando somente a noção de *esse cognitum*, Scotus endossa que as criaturas conhecidas são puros entes de razão e só possuem o mínimo de densidade ontológica requerido para serem conteúdo de um ato mental.

Já Carlos Mateo Martínez Ruiz, no capítulo 3, “Posibilidad, inteligibilidad e *instantes naturae*. Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto”, toma um dos tópicos desenvolvidos nos comentários de Scotus às *Sentenças* e discutido nos capítulos anteriores, a saber, se Deus conhece as criaturas mediante uma relação mútua do tipo imitado-imitante, para ilustrar problemas interpretativos decorrentes do *modus operandi* do autor em pauta: a constatação reescrita, anotação e reorganização de ideias surgidas no seio da atividade docente.

A postura *standard* de Scotus, defendida tanto em Oxford quanto em Paris, foi negar a mediação de relações de imitabilidade, como já vimos: *antes* de Deus conhecer as criaturas, não há relações estabelecidas.

Ruiz comenta, contudo, que há divergências no tocante ao surgimento de relações *após* a cognição divina. De fato, nos textos escritos ou influenciados pelo seu trabalho em Oxford (*Lectura I, d. 35; Ord. I, d. 35*), Scotus argumenta que uma relação de dependência, do tipo medido-medida, das criaturas para com Deus emerge no instante lógico ou de natureza em que este conhece aquelas. Ademais, ele argumenta que uma relação mútua de imitabilidade surge no instante de natureza seguinte, quando Deus compara a si mesmo com as criaturas conhecidas. Entretanto, nas obras mais tarde elaboradas em Paris (*Reportatio I-A, d. 36; Additiones magnae I, d. 36*), Scotus eliminará a relação medido-medida da estrutura, embora mantendo a relação de imitabilidade como algo logicamente posterior. Apesar dessa transição, Ruiz assevera que é impossível argumentar a favor do caráter definitivo da tese parisiense, pois as evidências textuais disponíveis mostram que Scotus propõe ambas as teses com hesitação ou ressaltando as dificuldades que as acompanham. Tal fato revela que o filósofo encarava o seu pensamento como algo em construção, o que deixa para os leitores, conclui Ruiz, “mais interrogações do que conclusões” (p. 86).

O capítulo 4, “Escoto contra Escoto. Apuntes sobre un diálogo inconcluso”, dá enfoque à dialética interna ao texto scotista, ou seja, àquelas circunstâncias em que o autor critica a si mesmo, para evidenciar de novo, na esteira de Ruiz, o estado às vezes fragmentário da sua obra. Hernán Guerrero-Troncoso escolhe este momento de autocrítica. Sendo os intelectos humano e divino iguais em funcionamento, diz Scotus, então ambos seriam passivos e precisariam ser atualizados por uma forma (ou ideia) para empreender alguma cognição. Mas se é assim, então, contrariamente ao que ele mesmo defende, as ideias não deveriam *proceder do* ato cognitivo de Deus, como conceitos produzidos por este, e sim *precedê-lo* como a sua condição prévia.

Em sua resposta, Scotus preserva a passividade do intelecto divino, bem como a posterioridade das ideias frente à cognição divina, afirmando que o intelecto de Deus é parcialmente passivo (*quasi passivus*), já que é, por assim dizer, “atualizado” pela sua própria essência num primeiro instante de natureza. Ora, se na essência divina estão contidas de antemão todas as coisas, então basta essa “atualização” para que o intelecto divino, num segundo instante, conheça as criaturas, produzindo ideias ou conceitos das mesmas, e para que se instaure uma relação de dependência das criaturas conhecidas para com o intelecto divino. Todavia, numa reviravolta desconcertante, o filósofo se pergunta por algo que deixa inconcluso: qual a serventia de instantes de natureza (e até de relações), se a essência divina já comporta tudo em si? O conhecimento das

criaturas não seria imediato à “atualização” do intelecto de Deus pela essência deste, ao invés da etapa posterior de um processo? Mediante esse estudo de caso, Guerrero-Troncoso argumenta que uma leitura de Scotus colherá maiores frutos quando enxergar o seu pensamento mais como uma estratégia enumerando os passos a se tomar, e as perguntas a se responder, para compreender a realidade, do que como um sistema pronto e acabado sobre esta.

No capítulo 5, “El estatuto epistemológico de los entes imaginarios. El diálogo entre Juan Duns Escoto y Enrique de Gand”, volta-se à interlocução crítica entre Scotus e Henrique de Gand, tema anteriormente explorado no capítulo 2. Olga Lucía Larre analisa aqui o binômio henriquiano *res a ratiudine*, referido a entes que, além de não-contraditórios, também podem existir na realidade, e *res a reor reris*, expressão geral que se refere a todo concebível, abarcando desde entes possíveis àqueles entes irrealis que, malgrado não-contraditórios, são puramente concebidos ou imaginados. Se a primeira expressão trata das criaturas ainda inexistentes, mas cuja possibilidade de existir provém de imitarem aspectos da essência de Deus, o que lhes garante alguma autonomia ontológica (*esse essentiae*), a segunda é mais geral e também incluirá em si os entes fictícios, composições irrealis de entes possíveis produzidas pela imaginação (como uma quimera, ente imaginário combinando os entes possíveis leão, cobra e bode).

Larre argumenta que Scotus avança uma leitura não-exemplarista da *res a ratiudine*, ou *ens ratum*, segundo a qual a possibilidade dos entes referidos por essa expressão decorre não de imitarem a Deus enquanto um exemplar, mas sim da própria constituição deles, ou seja, do fato de tais entes serem compostos de partes definicionais que não se contradizem ou repugnam entre si (noutros termos, eles são possíveis *formaliter ex se*). Ademais, o filósofo desconsidera a noção, ao seu ver ontologicamente carregada, de *esse essentiae* em prol daquela mais fraca de *esse cognitum*. Quanto à *res a reor reris*, Scotus defende, comenta Larre, que os entes fictícios inseridos em tal expressão geral são, opondo-se a Henrique, contraditórios: trata-se da imaginação compondo partes que se repugnam ou contradizem mutuamente. Por exemplo, uma quimera combina, de maneira contraditória, partes definicionais que se repugnam entre si, a saber, leão, cobra e bode. Assim, para Scotus, tudo o que for um *figmenta* será também um *impossibilia*.

O supracitado binômio ressurgue no capítulo 6, “*Ens ratum y esse possibile en Ord. I, d.36: ¿Dios solo puede pensar lo posible?*”, de Gloria Silvana Elías. Elías complementa o estudo de Larre ao analisar estas questões

em Scotus: o que são, mais detalhadamente, os entes fictícios? Eles de fato seriam uma *res a reor reris*? Deus pensa ou dá origem às ficções? Elías assevera que, para Scotus, os entes fictícios estão fora tanto dos âmbitos coextensivos da inteligibilidade e possibilidade (pois são contraditórios, isto é, destituídos de coesão interna) quanto do próprio âmbito do ser (pois a não-contradição é a sua condição *a priori*). Nesse contexto, os *figmenta* serão “nada, um conjunto vazio, sem extensão” (p. 138), além de serem inconcebíveis ou impensáveis, o que lhes priva da classificação como *res a reor reris*. Portanto, tomando as ficções sob a perspectiva de que elas combinam itens que se repugnam ou contradizem (aspecto lógico-formal), deve-se dizer, então, que Deus não as concebe ou origina: o seu intelecto só pensa, antes, no que não é contraditório.

Contudo, Scotus admitiria que Deus pode conceber ou originar ficções, caso se considere o fato de que elas envolvem, em algum nível, itens que emergem do intelecto divino (aspecto ontológico-principiativo): o intelecto de Deus concebe alguns entes que são possíveis em si mesmos (como leão, cobra e bode), mas que, devido às suas propriedades intrínsecas, comportam uma repugnância mútua que impede a sua combinação (por exemplo, a sua união para formar uma quimera). Consequentemente, o filósofo defenderia, assim Elías nos aparenta sugerir, que o intelecto divino origina ficções ao indiretamente permitir que nós, humanos, as imaginemos. Deus forneceria as “peças” junto às regras corretas de arranjá-las, ao passo que nós usaríamos a imaginação para unir aquelas peças que, conforme tais regras, não poderiam ser unidas e para, logo, escapar do terreno da inteligibilidade e possibilidade (em última instância, do escopo do ser).

O capítulo 7, “La ‘reducción’ del ser inteligible a la mente divina (*Ord. I, d.36,46-47*)”, escrito por Julio Antonio Castello Dubra, debruça-se sobre a noção de *esse cognitum* que, alguns capítulos antes, foi contrastada ao *esse essentiae* de Henrique de Gand. Interessa a Dubra saber se as criaturas, *qua* objetos de conhecimento, teriam algum estatuto ontológico especial pelo fato de Scotus lhes atribuir um *esse cognitum*, isto é, uma existência mental/intencional. Para tanto, avalia-se o peso da afirmação scotista de que as criaturas conhecidas são reduzidas “terminativa ou principiativamente” ao ato cognitivo de Deus.

Dubra defende que tal redução comporta, dentre outras, as seguintes características. Primeiramente, ela significa que, sem o ato cognitivo de Deus, não haveria objeto de conhecimento, pois este depende daquele para ser e é, portanto, um *esse secundum quid* na terminologia medieval: a cognição divina origina ou produz

(daí, “principativamente”) o próprio objeto ao qual se direciona (daí, “terminativamente”). Assim, para Deus, pensar em X é, a um só tempo, produzir X, isto é, aquilo em que se pensa. Ademais, a redução terminativa/principiativa difere da redução formal, onde se assume uma identidade entre itens. Conforme Dubra, Scotus nega a redução formal para indicar que Deus não “empresta” parte do seu ser real ao objeto conhecido, isto é, que não há nada do ser real de Deus neste. Logo, o *esse cognitum* não é uma maneira autônoma de existir, seja esta real, diminuída ou que o valha: a palavra “*esse*” teria, pode-se sugerir, um sentido puramente figurado. Não obstante, Scotus busca, principalmente pela ideia de produção dos objetos cognitivos, assegurar a estes alguma *alteridade* e colocá-los entre uma existência real e o puro nada. Ora, isso não implicaria que há uma ambiguidade no autor? Dubra termina dizendo que uma resposta definitiva requereria examinar mais amplamente a obra de Scotus.

Finalmente, Enrique Santiago Mayocchi dedica o capítulo 8, “El conocimiento de las criaturas como un ‘extenderse’ (*protendi*) del auto-conocimiento divino (*Ord. I, d.36,41-43*)”, à asserção scotista de que o conhecimento das criaturas se dá por um “estender-se” (*protensio*) do autoconhecimento divino: Deus realiza um único ato cognitivo em que, primeiramente, conhece a si mesmo e que, logicamente em seguida, estende-se ao conhecimento das criaturas.

Scotus, interpreta Mayocchi, defende que o conhecimento que Deus possui da sua própria natureza lhe dá as credenciais necessárias para descobrir, dentro de si mesmo, a extensão de todos os itens que, por natureza, pode criar e para desvelar cada um deles na sua especificidade e inteligibilidade próprias. O desvelar-se cognitivo desses itens (as criaturas) é fruto, por um lado, de uma essência divina atuando, digamos, como “banco de dados” sobre todo criável e, por outro, de um ato cognitivo voltado a ela funcionando, sugerimos, como “divulgador” do que está armazenado na essência divina. Assim, a *protensio* significa que Deus, mediante aquela singular cognição em que conhece a si, também conhece aquilo que está referido a ele

como objeto possível de ser por ele criado. Conforme Mayocchi, Scotus claramente identifica a *protensio* com aquela relação de dependência, vista nos capítulos precedentes, onde Deus é a medida (fonte de informações sobre o criável) e as criaturas conhecidas são o medido (informação extraída dessa fonte). Há, entretanto, duas dificuldades a serem solucionadas. Uma é a de que a passagem do autoconhecimento divino ao conhecimento das criaturas equivaleria à transição do ato à potência e macularia, logo, a absoluta atualidade de Deus, ao que Scotus responde apelando à passagem de um ato virtual/primeiro a um ato formal/segundo. Outra dificuldade é a de que a diversidade de criaturas conhecidas levaria a uma diversidade de cognições em Deus e a um prejuízo à sua simplicidade, ao que o filósofo responde defendendo que há, na verdade, um único ato para uma diversidade de objetos.

A título de comentário conclusivo, convém notar duas teses, famosas na literatura sobre Scotus, que estão ora subentendidas ora explícitas na obra resenhada. A primeira, conectada à *intencionalidade*, lê os entes mentais de maneira ontologicamente deflacionária: dizer que o intelecto divino produz X no *esse cognitum* significa meramente que tal intelecto, dada a sua estrutura interna, versa sobre X, e não que este tenha uma existência real paralela à dos entes extramentais. Essa visão, encabeçada por Peter King, opõe-se àquela de Dominik Perler. A outra tese, inserida no âmbito da *modalidade*, encara a não-contradição (ou possibilidade lógica) como condição *a priori* e independente do intelecto de Deus, que determinaria não só a possibilidade de X existir na realidade, mas também a possibilidade de ele ser pensado. Tal leitura, cara a Simo Knuuttila, rivaliza com a de Calvin Normore, para quem o intelecto divino estabeleceria, ao menos parcialmente, o estatuto modal de X.

Dito isso, *Intencionalidad y modalidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto. Las distinciones 35 y 36 de Ordinatio I* é fundamental tanto por ser o balanço interpretativo mais recente sobre o conhecido material de *Ordinatio I*, dd. 35-36 quanto por destacar os desafios que pesquisadores terão de transpor ao lidar com essas fontes.