

A possibilidade da certeza em Duns Scotus na *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4*The possibility of certainty in Duns Scotus in Ordinatio I, d. 3, p. 1, q. 4***Leandro da Silva Roubuste¹****Márcio Paulo Cenci²**

Resumo: Na obra *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, Scotus (1265/6-1308) debate se alguma “verdade certa e integral” pode ser “naturalmente conhecida pelo intelecto humano” sem que haja a ação necessária da Iluminação. Ele prova a possibilidade de o homem conhecer alguma verdade “certa e infalível” sem a iluminação divina. Em contraponto a isso, Henrique de Gand (1240?-1293), através de argumentos de Agostinho, defende a dependência humana da “iluminação especial da luz incriada”. Assim, delimitar-se-á o tema em uma análise sobre o conhecimento humano em Duns Scotus através de uma apresentação dos modos de conhecimento seguros.

Palavras-chave: Duns Scotus. Conhecimento. Verdade. Luz incriada.

Abstract: In *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, Scotus (1265/6-1308) debates if any “right and whole truth” can be “naturally known by the human intellect” without the necessary action of Lighting. He proves the possibility of the man to know some “certain and infallible” truth without divine enlightenment. In contrast to this, Henrique de Gand (1240-1293), by means of Augustine’s arguments, defends human dependence on “special illumination of the uncreated light”. Thus, it will be to define the theme in an analysis of human knowledge in Duns Scotus by a presentation of the safe modes of knowledge.

Keywords: Duns Scotus. Knowledge. Truth. Uncreated light.

1. Introdução

O presente artigo visa discutir o tema da certeza do conhecimento em João Duns Scotus (1265/6-1308). Na obra mencionada Scotus debate sobre o conhecimento humano e formula a seguinte questão: “a respeito do que se pode conhecer, questiono se alguma verdade certa e integral pode ser naturalmente conhecida pelo intelecto humano nesta vida sem uma iluminação especial da luz incriada?” Nota-se que a posição de Scotus é demonstrar, contra o ceticismo, a possibilidade de o homem conhecer alguma verdade “certa e infalível” sem a iluminação divina.

¹ Graduado em Filosofia (Licenciatura Plena) pelo Centro Universitário Franciscano (UNIFRA). E-mail: leandroroubuste@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor junto ao Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano (UNIFRA). E-mail: mpcenci@gmail.com.

Henrique de Gand (1240?-1293), por meio de argumentos de Agostinho, defende a dependência humana quanto a “iluminação especial da luz incriada”. Mas, esses argumentos são identificados por Scotus como sendo comparáveis à teoria dos Acadêmicos, os quais assumem uma posição cética do conhecimento dado pelas potências cognitivas. Além disso, devem ser considerados os conceitos de certeza e dúvida como base para o desenvolvimento do problema da possibilidade da verdade certa e infalível. Segundo Ribas, se “as palavras ‘certeza’ e ‘dúvida’ indicam estes estados opostos que surgem involuntariamente em minha mente, então é impossível decidir duvidar”³. Desse modo, pode-se entender que o conceito de *certeza* descreve uma condição em que algo se mostra como um conhecimento propriamente dito, onde a vontade não tem poder.

Como definição geral, pode-se assumir que “a certeza é entendida como indubitabilidade, a ausência de qualquer dúvida *possível* acerca da veracidade de uma afirmação”⁴. Uma disposição da mente em que não há espaço para a dúvida enquanto decisão. Dado isso, passamos a investigar a argumentação sobre o problema da certeza na teoria do conhecimento em Scotus.

2. Argumentos das autoridades: contra e a favor⁵

Em *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4⁶, Duns Scotus (1265-1308) apresenta o problema da certeza acerca do conhecimento humano. Ele formula este problema com a questão: “(...) a respeito do que se pode conhecer, questiono se alguma verdade certa e integral pode ser naturalmente conhecida pelo intelecto humano nessa vida sem uma iluminação especial da luz incriada?”⁷. Assim, ele busca analisar em que condições é possível alcançar uma verdade certa e integral no processo cognitivo.

É importante que se esclareça que os argumentos de Agostinho, os quais serão aqui apresentados e discutidos, nas obras *Sobre a Trindade* e em *Confissões*, dão condição de se

³ RIBAS, 2014, p. 17.

⁴ MOSER, 2009, p. 9.

⁵ O tema do conhecimento em Duns Scotus tem uma ampla gama de comentadores dos quais considero aqui alguns que serviram de base para a construção desse artigo, tais como: PICH, 2013; SONDAG, 2015.

⁶ Essa forma de citação é usada oficialmente por estudiosos de Duns Scotus. À guisa de esclarecimento, a obra em questão, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, é *Ordinatio* I, distinção 3, parte 1, questão 4, mais a paginação da tradução que aparecerá com a letra “n” (SCOTUS, 1973).

⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202.

pensar em um conhecimento mediado por uma iluminação divina. Por hora, nota-se que a opinião de Henrique de Gand é fundamentada justamente nos argumentos de Agostinho que apresentam a iluminação divina como pressuposto para o conhecimento. Henrique de Gand considera impossível chegar a uma verdade certa e infalível somente com as potências cognitivas – surgindo, então, a necessidade da intervenção de uma iluminação divina.

Antes de apresentar os argumentos de Agostinho a exposição da questão estará estruturada conforme os seguintes argumentos: (i) argumentos da autoridade em sentido contrário – Agostinho; (ii) Argumentos das autoridades a favor – Romanos (1-20); (iii) Argumentos de Henrique de Gand; (iv) Resposta e posição de Scotus. Inicialmente, apresentam-se as passagens de Agostinho (354 - 430), nas quais se define como deve ser o conhecimento humano. Scotus⁸ apresenta os seguintes argumentos acerca da posição agostiniana:

Primeiro argumento: “contemplemos a verdade indestrutível a partir da qual poderemos definir como deve ser a mente humana de acordo com as razões eternas”⁹. A verdade indestrutível é a noção de certeza, de forma que só se alcança tal certeza quando a mente humana está de acordo com as razões eternas, a verdade indestrutível repousa no intelecto divino e está na mente humana por meio das razões eternas e não naturalmente. Scotus diz ainda: “Quando provamos ou refutamos alguma coisa de maneira correta ou incorreta, nossa convicção provém da aprovação ou da reprovação de outras regras imutáveis superiores a nós”¹⁰. Ora a aprovação ou reprovação de alguma verdade só pode ser julgada de acordo com a mente divina, pois as regras que as julgam são de ordem superior à natureza humana. Tais regras julgam de acordo com a certeza irrevogável, pelo fato de que é superior a capacidade humana de julgar. Uma verdade certa e infalível ou seu contrário, de acordo com o argumento, é possível de acordo com as regras eternas e não somente com a mente humana. Dessa forma, diz ele, que a mente humana opera “apreendendo por simples inteligência a arte inefavelmente bela que está acima da penetração da mente [...]. Naquela verdade, a partir da qual todas as coisas temporais foram feitas, vemos a forma e temos dentro de nós, como uma palavra, a noção que concebemos desta formam”¹¹.

A passagem de Agostinho apresenta uma relação de necessidade da mente humana para com a mente divina. Para julgar, aprovar ou apreender as coisas temporais necessitamos

⁸ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202.

⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202.

¹⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202.

¹¹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202.

de regras superiores à mente humana pelas quais o entendimento acessa a verdade, portanto, a mente humana depende da iluminação divina para julgar de acordo com as razões eternas.

No segundo argumento¹², diz Scotus¹³, “compete à razão superior julgar das coisas corporais de acordo com as razões eternas”. Trata-se, nesta passagem, da concorrência de exemplares¹⁴, do exemplar criado e incriado, sendo que a razão de Deus julga de acordo com as razões eternas (exemplar incriado). Logo, ela jamais será injusta.

No terceiro argumento¹⁵ afirma Scotus¹⁶: “Há razões imutáveis não apenas das coisas sensíveis situadas nos lugares”. Que Agostinho esteja se referindo, nesta passagem, às razões eternas verdadeiramente existentes em Deus, prova-se pelo fato de que, nesta mesma passagem, ele diz que “cabe a poucos atingi-las”. Porém, Scotus esclarece que Agostinho deve estar se referindo as razões imutáveis como os primeiros princípios, pois, neste caso, ressalva-se a necessidade de muitos em atingi-las, dado ao fato de que tais princípios são comuns e evidentes para muitos.

O Quarto argumento¹⁷ reza o seguinte:

falando do homem injusto que louva ou vitupera corretamente muitas coisas nos costumes dos homens, pergunta “Por meio de que regras julga”, etc.? E no fim acrescenta: “Onde estão escritas estas regras, senão naquele livro de luz?” Ora o livro de luz é o intelecto divino. (...) Portanto, toda lei justa passa ao coração do homem, não por mudança de lugar, mas por assim dizer sendo impressa, assim como a imagem passa do anel para a cera e não deixa o anel. Portanto, vemos naquela luz pela qual a justiça é impressa no coração do homem. Ora esta luz é a luz incriada¹⁸.

Scotus apresenta um conjunto de passagens que mostram a necessidade de que as regras imutáveis sejam necessárias para as interpretações e avaliações nos atos cognitivos, pois sem tais regras um discurso ou uma simples análise de uma proposição seria impossível, já que é imprescindível uma coerência argumentativa em qualquer discurso. Assim, cada julgamento humano deve ser certo quando estiver de acordo com as regras prescritas no intelecto divino.

¹² Neste argumento Scotus se refere ao L° XII, 2 da obra “*A Trindade*” de Agostinho.

¹³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 203

¹⁴ Entende-se exemplar criado por aquele exemplar contido na mente humana e exemplar incriado se refere ao exemplar contido na mente divina.

¹⁵ Referente ao L° XIV de “*A Trindade*”.

¹⁶ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 204.

¹⁷ Compete ao L° XIV, 15 de “*A Trindade*”.

¹⁸ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 205.

No Quinto argumento¹⁹, Scotus usa a autoridade de Agostinho²⁰: “Se ambos vemos que é verdade o que tu dizes, e se ambos vemos que é verdade o que eu digo, onde, pergunto eu, o vemos nós? Nem eu, sem dúvida, o vejo em ti, nem tu em mim, mas vemo-lo ambos na imutável Verdade que está acima de nossas inteligências”. Nessa passagem de Agostinho, assim como em muitas outras, ele sustenta que o intelecto divino é o elemento condutor para a verdade imutável das coisas, tudo o que é verdadeiro só o é de acordo com as razões do intelecto divino.

No sexto argumento diz Scotus²¹, “os atributos invisíveis de Deus são claramente reconhecidos desde a criação do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas”. Assim, pode-se pensar a forma como é dada a relação entre as razões eternas e as coisas. As razões eternas são os atributos divinos que, de forma indireta, são reconhecidas nas coisas/criaturas. Com isso, uma verdade certa das criaturas se dá porque as razões eternas estão impressas nas criaturas, considerando-se que todas foram criadas por Deus.

Os argumentos até aqui apresentados revelam a impossibilidade da mente humana conhecer as verdades certas das coisas sem que haja uma intervenção divina. Todas as coisas carregam em sua existência a impressão das verdades pelo ente divino. Assim, toda a verdade alcançada pelo homem vai depender da relação direta e indireta da iluminação divina.

3. Argumentos de Henrique de Gand

A partir dos argumentos de Agostinho, há uma opinião que conduz a um conhecimento que possivelmente envolve argumentos céticos. A posição cética vinculada a opinião dos acadêmicos e a teoria da iluminação divina expressam que só se conhece as coisas e as criaturas por meio de uma força ou iluminação exterior à razão humana e que a própria potência cognitiva não é o suficiente para se alcançar uma verdade certa. A fim de demonstrar esse tipo de opinião, apresenta-se a posição de Henrique de Gand.

A teoria da iluminação divina é uma condição pela qual o intelecto humano acessa o conhecimento. Pode-se dizer que essa ideia também é compartilhada por Henrique de Gand

¹⁹ Referente ao L^o XII, 25, 35 de “*Confissões*”.

²⁰ Ord. I, d. 3, p.1, q. 4, n. 206.

²¹ Ord. I, d. 3, p.1, q. 4, n. 207.

dadas suas circunstâncias argumentativas. Tal teoria está contida em Agostinho como mostra Scotus:

A teoria da iluminação faz parte da teoria do conhecimento agostiniano. Santo Agostinho nunca a tratou, porém, de forma sistemática. O seu ponto central reside na exigência de um contato imediato do intelecto humano (contingente e falível) com o divino para que possa conhecer a verdade certa e infalível. Agostinho fala então de leis, regras, normas ou razões eternas que dirigem nosso conhecimento e constituem o fundamento de sua certeza e infalibilidade. Na medida em que a razão humana julga de acordo com tais regras ou razões eternas, é denominada “razão superior”. Estas razões ou normas existem no intelecto divino, mas Agostinho não é muito explícito sobre a maneira como o intelecto humano entra em contato com elas²².

Henrique de Gand apresenta seus argumentos com o propósito de estabelecer a iluminação divina como razão do conhecimento das verdades certas e infalíveis. Sendo que a potência cognitiva depende de um elemento exterior e superior a ela para um conhecimento certo. Para o autor o conhecimento verdadeiro das coisas só pode ser alcançado por meio da iluminação divina (intervenção intelecto divino no processo gnosiológico). Nesse sentido, ele trata do conhecimento da verdade não imediata, pois o objeto só pode ser se Deus intervir no intelecto humano.

Para Henrique de Gand o conhecimento certo e infalível depende da iluminação divina. Ele distingue entre o exemplar criado e o incriado. Na mente humana, haveria uma concorrência de um exemplar criado e outro incriado, de modo que ambos colaboram no ato cognitivo. Scotus apresenta os argumentos de Henrique de Gand – os quais estariam de acordo com a obra de Agostinho²³ – que tratam do conhecimento a partir dos exemplares:

se falarmos do conhecimento da verdade, responde-se que há um duplo exemplar: o criado e o incriado. O exemplar criado é a representação universal causada pela coisa; o exemplar incriado é a idéia na mente divina. Por conseguinte, há uma dupla conformidade com o exemplar e uma dupla verdade²⁴.

Assim, considera-se que o exemplar criado estaria atrelado à representação universal criada pela coisa (*species universalis causata a re*), bem como pelo exemplar incriado à ideia na mente divina (*idea in mente divina*). Para Teles “o exemplar criado é uma espécie universal causada, ao passo que o exemplar incriado é a ideia na mente divina”²⁵. Para Henrique de Gand o primeiro exemplar (criado) não é uma razão de um conhecimento certo e

²² Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, nota 3.

²³ “A Trindade” Lº VII, 7.

²⁴ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 210.

²⁵ TELES, 2012, p. 82.

infalível. Tal afirmação pode ser constatada na seguinte passagem de Scotus²⁶: “parece totalmente impossível que através de tal exemplar adquirido por nós obtenha-se uma noção inteiramente certa e infalível da verdade da coisa”. Deste modo, parece impossível para Henrique de Gand haver uma verdade certa e infalível somente com as potências cognitivas humanas.

Para provar a inviabilidade do conhecimento humano de uma verdade certa e infalível com suas próprias capacidades cognitivas, Scotus usa três argumentos. O primeiro trata da mutabilidade do objeto²⁷: “o objeto, a partir do qual o exemplar é abstraído, é mutável. Portanto, não pode ser causa de algo imutável.” Ora, não há como conhecer o objeto em sentido próprio a partir do momento em que está em constante mudança.

A mutabilidade da alma é o segundo argumento que nega o conhecimento certo da verdade do objeto. Diz Scotus²⁸: “a alma é de si mutável e passível de erro. Logo, não pode ser corrigida ou regulada, a fim de que não erre, por nada que seja mais mutável que ela”. Consequentemente, a relação que se estabelece entre a alma e o objeto, nega qualquer certeza, visto que algo que é mutável não pode conhecer de modo certo e infalível algo que é mais mutável que si.

O terceiro argumento é de que não há um critério que estabeleça com total clareza a distinção entre verdadeiro e verossímil. Segundo Scotus²⁹ “ninguém possui uma noção certa e infalível da verdade se não tiver um critério pelo qual possa discernir o verdadeiro do verossímil.” Ora, não há um critério que estabeleça, no ato cognitivo, se algo é verdadeiro ou somente provável. Logo, não há certeza alguma ou um critério que a garanta.

Parece pouco provável, para Henrique de Gand, que o conhecimento de alguma verdade certa e infalível seja dado apenas pelas capacidades cognitivas que o homem dispõe, sendo necessária uma intervenção especial da luz incriada, porquanto somente Deus proporciona tal luz, de modo que Ele é a razão pela qual se conhece. Para que Deus seja a razão do conhecimento, Henrique de Gand apresenta o exemplo do sol, pois ele permite através de seus raios, ver os objetos de modo indireto, porém não há como voltar o olhar para ele e vê-lo em sua totalidade.

O raio do sol às vezes procede de sua fonte como que através de uma iluminação indireta, às vezes diretamente. Embora o sol seja a razão de se ver o que é visto no

²⁶ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 211.

²⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 211.

²⁸ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 212.

²⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 213.

raio que dele procede do primeiro modo, entretanto não é como visto em si. Daquilo, porém, que é visto no raio dele procedente do segundo modo, o sol é a razão de conhecimento de tal modo que é também conhecido³⁰.

Daí se conclui que Deus é a razão do conhecimento, dado ao fato de que ilumina o intelecto humano, mas não é conhecido senão em um atributo geral, só é conhecido a partir daquilo que se deixa e/ou permite conhecer. Conforme Scotus³¹ “a perfeita noção de verdade se dá quando as duas representações exemplares concorrem na mente, isto é, uma inerente (criada) e outra proveniente de fora (não criada). É deste modo que atingimos a expressão da verdade perfeita.” Portanto, o conhecimento certo e infalível de alguma verdade é possível, no momento em que os dois exemplares concorrem na mente humana.

Segundo Cezar:

Não podendo ser adquirido através das representações produzidas a partir dos objetos sensíveis, conclui Henrique de Gand, o conhecimento certo deve ser obtido através da consideração do exemplar incriado, isto é, de Deus, na medida em que ele é o exemplar puro e a razão própria da coisa criada (n 214). Em outras palavras, contemplando as ideias puras e imutáveis das coisas, tais como elas estão em Deus, obtemos representações que permitem fundar um conhecimento certo e infalível³².

Assim sendo, quando a luz incriada ilumina o intelecto por meio de uma iluminação direta, então, na medida em que é vista, é a razão de se ver as demais coisas nela. No entanto, ela ilumina o nosso intelecto na vida presente através de uma iluminação indireta. O conhecimento certo e infalível é aquele que é alcançado através da ideia pura da coisa, essa ideia pura e imutável só ocorre na mente divina. Assim, o intelecto, por meio do acesso a essas ideias, obtém as representações isentas de dúvidas, edificando um conhecimento certo, do qual não se objeta contra.

4. Duns Scotus e o ceticismo

Para Scotus a possibilidade de certeza existe sem tais condições, a saber, a iluminação divina. Considerando o fato que temos inúmeros conhecimentos indubitavelmente certos e que não se pode por em dúvida. Scotus não tem o objetivo de demonstrar que todos nossos atos cognitivos serão evidentemente certos e isentos de dúvida, mas que é possível que se encontre alguns conhecimentos indubitáveis.

³⁰ In: Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 215.

³¹ Um exemplar criado e outro incriado.

³² CEZAR, 1996, pp. 71-72.

Segundo Cezar a discussão sobre o conhecimento humano só se instaura a partir do momento em que se estabelece um conjunto de regras argumentativas. Isto significa exprimir com palavras aquilo que realmente se pensa e se sente. Para que se possa mostrar empiricamente que há conhecimentos certos, é preciso descrever com palavras as experiências que se sente.

A primeira coisa que experimento em mim é que a certeza e a dúvida são atos involuntários de minha mente. Se algo é evidente para mim, surge em mim um estado que chamo de “certeza”, no qual não consigo ter dúvidas sobre aquilo, não consigo deixar de dar meu assentimento, mesmo não querendo. Do mesmo modo, se algo não é evidente para mim, surge em minha mente um estado que chamo de “dúvida”, no qual não consigo ter certeza sobre isto, não consigo dar meu assentimento, mesmo que eu queira³³.

Então, a certeza e a dúvida são experimentadas de forma involuntária pelo fato de que é certo ou é duvidoso algo, quando ele se apresenta evidente ou não para o indivíduo que conhece. A partir disso, deve-se concluir que tanto a certeza quanto a dúvida são atos que independem da vontade humana.

Entretanto, cabe lembrar que a certeza nem sempre é dada de algo imutável e necessário, do mesmo modo que não é dada através de demonstrações completas de proposições. Para Cezar “um dos argumentos céticos contra a certeza é o seguinte: ‘Não se deve dar assentimento a nenhuma proposição que não foi suficientemente demonstrada’³⁴. Assim, não há certeza no momento em que não se demonstra as proposições apresentadas.

Porém, considerando-se o dever de demonstrar a primeira proposição, é indispensável que se demonstre a proposição que a antecede, e assim infinitamente, como elos de uma corrente sem fim. O que resta desse processo é que nunca se chegaria a uma demonstração completa. Portanto, a decomposição não parece o melhor critério para chegar a uma verdade sobre uma proposição. No entanto, há proposições que dependem de outras que a sustentem, ou seja, que não são evidentes por si mesmas, mas que são certas com o complemento de outras proposições. Não obstante, há proposições que são evidentes por si mesmas, ou seja, não precisam ser demonstradas a partir de outras proposições. Nesse sentido, “os princípios são proposições nas quais os termos se identificam (ou se diferenciam) de tal modo que um termo inclui (ou exclui) de modo evidente o outro. Assim, basta compreender o significado dos termos para compreender a verdade da proposição”³⁵.

³³ CEZAR, 2014, pp. 16-17.

³⁴ CESAR, 2014, p. 18.

³⁵ CESAR, 2014, p. 19.

Na decomposição de uma frase se analisará separadamente os termos carregados de significados inerentes a si. Por exemplo, “*o todo é maior que as partes*”, as palavras ‘*todo*’, ‘*maior*’ e ‘*parte*’ carregam um significado específico, de modo que para compreender os seus significados, é necessário confrontar-se com a certeza da proposição. Deste modo, encontra-se uma série de fatores que dificultam a argumentação contra argumentos céticos, como o caso dos acadêmicos que julgam conhecimento como inalcançável somente com as potências cognitivas.

5. Argumentos de Duns Scotus

Para refutar aos argumentos de Henrique de Gand e dos acadêmicos, Scotus apresenta argumentos explicitando que os argumentos do seu interlocutor não são de Agostinho ou ao menos não estão de acordo com o objetivo dele, mas sim dos acadêmicos. E, ainda, acrescenta que tal opinião – isto é opinião de Henrique de Gand – está estruturada sob razões que não são fundamento de uma opinião verdadeira. Para isso, Scotus apresentará alguns argumentos que refutam a opinião de Henrique de Gand. Diz ele:

Em primeiro lugar, estas razões parecem concluir a impossibilidade do conhecimento natural certo. *A primeira delas* (n. 211) porque, se o objeto está constantemente em mudança, não se pode ter nenhuma certeza a seu respeito sob o aspecto da imutabilidade. Ainda mais, tal certeza não poderia ser alcançada através de qualquer luz que seja, pois não há certeza quando o objeto é conhecido de maneira distinta daquela como se apresenta³⁶.

Nesse sentido, não há como estabelecer qualquer certeza no momento em que se conhece o mutável como imutável. Do mesmo modo, não há possibilidade de existir uma certeza dada mutabilidade do exemplar incriado. Logo, a alma humana não poderia ser corrigida.

De fato, se para todo conhecimento a própria representação abstraída da coisa concorre, e se não se pode julgar quando ela se representa como tal e quando ela se representa como sendo um objeto – então, seja qual for o outro fator que concorra, não poderá haver certeza através da qual se distinga o verdadeiro do verossímil. Portanto, estas razões parecem concluir que tudo é incerto, o que é a opinião dos acadêmicos³⁷.

³⁶ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 219.

³⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 222.

Scotus afirma que esse tipo de razão não pode ser outra coisa se não o ceticismo evidenciado na figura dos acadêmicos, já que tudo é incerto. A coisa pode mudar e não se pode abstrair nem distinguir as coisas verdadeiras. E se tudo é incerto só pode ser opinião dos acadêmicos, o que não cabe para o tipo de conhecimento que Scotus pretende desenvolver. Para ele, há ainda mais fatores que evidenciam que o propósito de Agostinho está longe do que é apresentado por Henrique de Gand. Segundo Scotus:

Agostinho diz no livro II dos *Soliloquios*: “Todos concedem, sem nenhuma dúvida, que as provas das ciências são as mais verdadeiras”; Boécio, no *Sobre as Semanas*: “Concepção comum da mente é aquela a que a qualquer um, que a ouve, assente”; e o Filósofo no livro II da *Metafísica*: “Os primeiros princípios são evidentes para todos”³⁸.

O conteúdo apresentado serve como pressuposto para que Scotus afirme que o que cabe a todos os indivíduos de uma mesma espécie é a mesma natureza específica, não havendo alteração de um indivíduo para outro. Sendo assim, necessariamente qualquer conclusão demonstrável, a partir de princípios evidentes por si mesmos, pode ser conhecida de forma rigorosa por qualquer um. Com isso, segundo ele, “todos têm certeza infalível a respeito dos primeiros princípios”³⁹, sendo eles uma forma de silogismo perfeito pelo fato de que são evidentes para todos.

O fato de que Agostinho considera a certeza dada por meio da experiência dos sentidos, revela ainda mais a insustentabilidade da opinião de Henrique de Gand frente à argumentação de Scotus.

Daí dizer no livro XV *Sobre a Trindade*, cap. 12 ou 32: “longe esteja de nós duvidar de que seja verdadeiro o que aprendemos pelos sentidos corporais, pois através destes aprendemos o céu, a terra, o mar e tudo que está contido neles”. Se não duvidamos das verdades dos sentidos, é evidente que também não nos enganamos. Portanto, estamos certos do que é conhecido por via dos sentidos⁴⁰.

Assim sendo, considera-se que a possibilidade de confiar nos sentidos é maior, de modo que é uma das vias em que possivelmente se pode acessar a verdade de algo. Da mesma forma, implica-se a validade e a certeza ao que Scotus chama de “nossos próprios atos”. Segundo ele “quer esteja dormindo ou acordado, vive, pois cabe ao vivente dormir e ver em

³⁸ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 223.

³⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 224.

⁴⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 225.

sonhos”⁴¹. Portanto, se alguém dizer: “sei que sei ou que vivo” ao passo que se sabe ou que vive, conclui-se que não há engano ou dúvida.

Para poder mostrar que o conhecimento do mundo exterior pode ser dado por meio das potências cognitivas sem que haja uma força exterior a ela, Scotus apresentará a rejeição da opinião de Henrique de Gand, bem como dos acadêmicos, através de três objetos de conhecimento. O primeiro trata da certeza dos primeiros princípios e das conclusões que deles derivam. Nesse primeiro argumento, é necessário que se dê conformidade da composição com os termos para poder se desenvolver no intelecto a apreensão dos termos e sua composição, pelo fato de que é imprescindível que se saiba o que há de semelhante nas coisas com os mesmos predicados.

Neste sentido, “esta conformidade da concepção com os termos é a verdade da composição. Portanto, não se pode dar a composição de tais termos sem que seja verdadeira”⁴². Da mesma forma, Scotus afirma que o intelecto tem os sentidos como ocasião e não como causa. A mente conhece e tem acesso aos termos simples através dos sentidos, mas depois de conhecê-los como verdadeiros e compô-los poderá assentir ou não. Assim, os sentidos podem até enganar e errar sobre a verdade e conhecimento da coisa ou dos termos, porém, a certeza estará sempre intrínseca ao termo ou na coisa singular.

Se as representações da brancura e da pretura fossem miraculosamente impressas durante o sono num cego de nascença e estas representações permanecessem depois, quando tivesse acordado, o intelecto que abstraísse a partir de tais representações formaria esta proposição: “O branco não é preto”. O intelecto não se enganaria a respeito desta proposição, embora os termos fossem tomados do sentido em estado de erro, porque o conteúdo formal dos termos ao qual o intelecto chegou é a causa necessária da verdade desta proposição negativa.⁴³

Consequentemente, cabe afirmar que o intelecto, por sua natureza, saberia o que existe de verdadeiro nos termos e não se enganaria, mesmo estando em condições de erro, visto que a análise dos termos indicaria que cada um possui sua verdade. Logo, aqui se segue a regra dos primeiros princípios, pois a natureza do branco é em todos os casos diferente da natureza do preto, mesmo considerando que se trata de representações.

O segundo objeto de conhecimento é o que se pode conhecer por experiência, o conhecimento por experiência pode ser entendido, segundo Scotus⁴⁴ como “aquele que tem experiência conhece infalivelmente que as coisas são assim, sempre e em todos os casos”. Se

⁴¹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 226.

⁴² Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 230.

⁴³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 234.

⁴⁴ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 234.

há a possibilidade de confiar nos sentidos, capta-se o objeto pela visão ou pelo tato e a potência cognitiva irá abstrair uma representação mental do objeto. Com isso, é impossível que o intelecto seja enganado pelo que é conhecido por experiência atualmente.

O terceiro tipo de objeto de conhecimento é aquele proveniente dos nossos próprios atos, o qual, por exemplo, se pode ter a certeza de que se está acordado, pois isso pode ser considerado algo evidente. Esse tipo de objeto de conhecimento destaca a discussão sobre a possibilidade de confiar ou não nos sentidos. Por outro lado, podemos ver as coisas e não se duvidar disso, mas se pode enganar no momento em que enxerga o branco em um corpo. Entretanto, leva-se em conta de que ele pode estar apenas refletido naquele corpo e não necessariamente intrínseco a ele. Portanto, não cabe ao sujeito duvidar, por exemplo, que está vendo o branco. Neste que Scotus⁴⁵ recorre a Aristóteles quando o filósofo grego afirma:

Mas alguns entre aqueles que realmente sustentam essas convicções e aqueles que se limitam a professar essas opiniões, levantam a seguinte dificuldade: indagam a quem cabe julgar o homem saudável e, em geral, a quem compete julgar corretamente em cada caso particular. Todavia, estas questões são como querer saber se, num dado momento, estamos despertos ou adormecidos. E todos os problemas desse tipo redundam no mesmo. Essas pessoas exigem uma razão para tudo; buscam um ponto de partida e desejam entendê-lo por demonstração, ainda que a julgar por suas ações revela-se evidente que tais indivíduos não tem convicção alguma. O erro que incorrem é o que já indicamos; o fato é que exigem uma razão para coisas que carecem de razão, visto que o ponto de partida de uma demonstração não é uma questão de demonstração⁴⁶.

Segundo o que é apresentado na passagem de Aristóteles, deve-se considerar que estar acordado é evidente por si mesmo, assim como o princípio da demonstração. Scotus conclui que “assim como se tem certeza de estar acordado como de algo evidente por si mesmo, igualmente se tem certeza também de muitos outros atos que estão no nosso poder como ‘eu entendo’, ‘eu ouço’, e de muitos outros que são atos do ser já constituído”⁴⁷. Deste modo, embora não haja nenhuma certeza de que se vê o branco fora, em algum objeto ou mesmo a certa distância capaz de iludir ou ofuscar a visão, não se pode negar a certeza de que se vê.

Os três objetos de conhecimento abordados por Scotus, a saber, os primeiros princípios e suas conclusões do que é conhecido por experiência e sobre os nossos atos, além de refutarem a ideia de conhecimento certo e verdadeiro de Henrique de Gand, provam também que é possível ter naturalmente um conhecimento de verdades certas e indubitáveis

⁴⁵ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238.

⁴⁶ ARISTÓTELES, 2006, p. 123.

⁴⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 239.

do mundo exterior - de modo que estarão de acordo com as características de dois modos do conhecimento, abstrativo e intuitivo.

6. Considerações finais

Inicialmente, deve-se considerar toda a argumentação de Scotus como uma tentativa de demonstrar a independência humana de uma iluminação especial da luz incriada no processo do conhecimento. A conclusão que Scotus chega é que o ente finito no estado atual, a saber, o ser humano, através de seu próprio aparato intelectual, dispõe de meios que lhe permite conhecer ao menos uma verdade certa e infalível. O ser humano pode atingir algum conhecimento certo somente com seus recursos e pode assentir à sua verdade.

Os argumentos das autoridades apresentados por Scotus revelam a impossibilidade da mente humana conhecer as verdades certas das coisas sem que haja uma intervenção divina. Todas as coisas carregariam em sua existência a impressão das verdades pelo ente Divino. Portanto, toda verdade alcançada pelo homem dependeria da relação direta e indireta da iluminação divina. Essa tese é refutada.

É refutada a tese de Henrique de Gand, que defendia ser possível concluir que a luz incriada ilumina o intelecto por meio de uma iluminação direta. Ela iluminaria o nosso intelecto na vida presente, daí a intermediação no ato cognitivo. O conhecimento certo e infalível é aquele que é alcançado pela ideia pura da coisa, essa ideia pura e imutável somente tem existência na mente divina. Assim, o intelecto recebendo essas ideias, obtém as representações isentas de dúvidas, produzindo um conhecimento certo. Mas Scotus refuta essa posição.

Para Scotus, os três objetos de conhecimento, a saber, os primeiros princípios e suas conclusões, o que é conhecido por experiência e os nossos próprios atos, além de refutarem os argumentos de Henrique de Gand, provam que é possível ter naturalmente um conhecimento de verdades certas e indubitáveis do mundo exterior. Logo, para Scotus, é possível alcançar o conhecimento de alguma verdade certa e integral.

7. Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006.

CEZAR, Cesar Ribas. *Cognitio intuitiva et abstrativa*. In: **Revista da PUCSP**, São Paulo, v. 8, n. 1, 2007, pp. 150-157.

CEZAR, Cesar Ribas. **Compreender Scotus**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CEZAR, Cesar Ribas. **O conhecimento abstrativo em Duns Escoto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

MOSER, Paul K. **A teoria do conhecimento: uma introdução temática**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena de. *A intelecção intuitiva em João Duns Escoto*. In: **Seara Filosófica**, Pelotas, n. 6, Inverno, 2013, pp. 43-62.

PICH, Roberto H. *O Conceito Scotista de “Conhecimento Científico” (Scientia) está em Concordância com a Episteme de Aristóteles?* In: **Thaumazein**, Santa Maria, v. 6, n. 11, 2013, pp. 32-70.

SCOTUS, John Duns. **Seleção de Textos**. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SONDAG, Gérard. *João Duns Scotus sobre o conhecimento intuitivo intelectual (cognitio intuitiva)*. In: **Thaumazein**, Santa Maria, v. 8, n. 15, 2015, pp. 127-155.