



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**Aprendendo a Amar:
a teologia como ciência prática no
prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus**

Samuel Santos de Souza

**Seropédica / RJ
Dezembro de 2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Aprendendo a Amar:
a teologia como ciência prática no prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus

Samuel Santos de Souza

Monografia apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de
Licenciado em Filosofia, sob orientação
da Prof.^a Dr.^a Cristiane Almeida de
Azevedo.

Seropédica / RJ
Dezembro de 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

SAMUEL SANTOS DE SOUZA

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia,
sob orientação da Prof.^a Dr.^a Cristiane Almeida de Azevedo.

MONOGRAFIA APROVADA EM 13/12/2024

Prof.^a Dr.^a Cristiane Almeida de Azevedo – UFRRJ
(Orientadora)

Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira – UFRJ

Prof. Dr. Markos Klemz Guerrero – UFRJ

DEDICATÓRIA

Ao Deus Pai, Todo-Poderoso, Criador dos céus e da terra, das coisas visíveis e invisíveis.

Ao Deus Filho, Unigênito do Pai, Deus de Deus, Luz de Luz, Verbo-Encarnado, meu Redentor.

Ao Deus Espírito Santo, Senhor que dá a vida, que pelo seu poder ilumina os crentes na Verdade.

AGRADECIMENTOS

Precipuamente, agradeço ao Deus Triuno, que me direcionou e me sustentou ao longo de toda a execução desse trabalho, inclusive colocando pessoas no meu caminho sem as quais eu jamais poderia ter concluído essa monografia. Citarei apenas algumas dessas pessoas a seguir, ciente da possibilidade de cometer injustiças ao me esquecer de alguém, mas preocupado em cometer injustiça ainda maior de não agradecer a quem devo.

Agradeço aos meus pais, Roni e Gina. Sem eles eu não teria condições de estar na universidade. De fato, não me refiro apenas às condições materiais — que, sem dúvidas, precisam estar inclusas, visto todo suor derramado por eles para que nunca me faltasse comida no prato —. Mas, especialmente, digo isso a respeito das condições emocionais e espirituais que eu tanto precisei ao longo desses anos. É um privilégio e uma honra ser o filho de vocês.

Preciso, ademais, agradecer àquela que, *carinhosamente*, fez com que cada uma das etapas na elaboração desse trabalho fosse mais fácil: meu amor, Suellen Carinho. Sou eternamente grato pela resiliência de me ouvir falando incansavelmente das minhas inquietações filosóficas, especialmente as que envolvem o Scotus. Você foi meu refrigerio no meio de tantos momentos turbados. Jamais teria conseguido chegar até aqui, assim como não irei à lugar algum sem você. Obrigado por ser a expressão visível mais perfeita do amor na minha vida. Nesse contexto, não posso deixar de agradecer, também, ao Maxwel e à Andreia. Ao me receberem tão bem na vida de vocês, eu encontrei uma segunda casa ao longo desses anos. Obrigado por me darem tanto suporte e apoio.

Agradeço, finalmente, aos meus mestres. Primeiramente, à minha orientadora, Cristiane Azevedo, por ter topado o desafio de me guiar na elaboração dessa monografia. Sou eternamente grato pelos conselhos, pelo zelo e, principalmente, pela amizade — que espero que seja eterna. Aos professores Markos Klemz e Rodrigo Guerizoli, tanto por aceitarem compor a banca quanto por todos os direcionamentos para o aprofundamento dos meus estudos em filosofia medieval. Espero que tenhamos muitos diálogos nos anos porvir. Agradeço, também, ao meu professor e amigo Admar Costa — o “Admestre” — por ser o primeiro a me receber na filosofia, introduzindo-me à pesquisa acadêmica. Ao professor Edson Resende, que, por sua vez, me apresentou e me incentivou a estudar o pensamento de Duns Scotus. Aliás, agradeço a todo o departamento de Filosofia da UFRRJ. Esforçar-me-ei para render frutos dignos de tudo que me ensinaram.

*“Ó Senhor Jesus, eu indigno servo vosso,
não merecedor de vossos bens, desejo aproximar-
me para contemplar vossos tesouros. Sede vós o
meu guia e concedei-me a graça de conhecer e
amar vossa Palavra. Mas concedei-me amar na
medida de meus conhecimentos e não permitais
que eu conheça mais do que amo. Pois só vos
quero conhecer para vos amar. Amém.”*

[Oração dos Teólogos Franciscanos, do séc. XIII]

RESUMO

Na questão de abertura do prólogo da *Ordinatio*, o franciscano João Duns Scotus (1265/6-1308) argumenta a favor da insuficiência da razão natural para que o homem conheça e alcance seu fim último, posicionando-se, assim, ao lado dos teólogos em sua controvérsia com os filósofos. Desse modo, os argumentos levantados por Duns Scotus manifestam que essa necessidade antropológica só seria suprida por um conhecimento teológico que seja, por um lado, sobrenatural e, por outro, prático. Nesse contexto, esse trabalho objetiva demonstrar que a teologia supre aquela necessidade humana tendo em vista seu caráter cognitivo enquanto um conhecimento prático revelado. Para isso, primeiramente, explicitar-se-á a solução escotista à primeira questão do prólogo, pois nela mostra-se, a partir de uma curiosa distinção semântica sobre o conceito de “*supernaturalis*”, como é possível que o homem *pro statu isto* apreenda verdades sobre Deus. Em seguida, abordar-se-á a quinta e última parte do prólogo, onde Scotus investiga o que significa ser uma “ciência prática”, determinando as condições que um conhecimento precisa suprir para possuir tal quiddidade. Enfim, ainda na quinta parte, ver-se-á como a teologia pode ser uma ciência prática, o que é feito a partir de uma distinção entre a nossa teologia e teologia divina, assim como entre a teologia necessária e a teologia contingente. Com isso, expecta-se evidenciar como, segundo Duns Scotus, a nossa teologia, ao revelar a essência de Deus e o plano da redenção, determina ao homem como ele deve amar a fim de que seja recompensado com a perfeita fruição de Deus na beatitude.

Palavras-chave: Duns Scotus; teologia revelada; ciência prática; amor.

ABSTRACT

In the opening question of the *Ordinatio*'s prologue, the franciscan John Duns Scotus (1265/6-1308) argues in favor of the insufficiency of natural reason for man to know and reach his ultimate end, thus siding with the theologians in their controversy with the philosophers. In this way, the arguments raised by Duns Scotus manifest that this anthropological necessity can only be supplied by a theological knowledge that is, on the one hand, supernatural and, on the other, practical. In this context, this work aims to demonstrate that theology fulfills this human need considering its cognitive character as a revealed practical knowledge. To this end, it will first examine the scotist solution to the first question of the prologue, since it points out, from a curious semantic distinction about the concept of “*supernaturalis*”, how it is possible for man *pro statu isto* apprehend truths about God. Then, the fifth and final part of the prologue will be addressed, where Scotus investigates what it means to be a “practical science”, determining the conditions that a knowledge needs to fulfill in order to possess such a quidity. Finally, still in the fifth part, it will be seen how theology can be a practical science, which is done through a distinction between our theology and divine theology, as well as between necessary theology and contingent theology. In this way, it is hoped to show how, according to Duns Scotus, our theology, by revealing the essence of God and the plan of redemption, determines how man should love in order to be rewarded with the perfect fruition of God in beatitude.

Keywords: Duns Scotus; revealed theology; practical science; love.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. A POSSIBILIDADE GNOSIOLÓGICA DA REVELAÇÃO.....	14
1.1. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....	14
1.2. O PRIMEIRO MODO DE PREDICAÇÃO DE ‘ <i>SUPERNATURALIS</i> ’	14
1.3. O SEGUNDO MODO DE PREDICAÇÃO DE ‘ <i>SUPERNATURALIS</i> ’	19
1.4. AS RELAÇÕES ENTRE OS DOIS MODOS DE PREDICAÇÃO.....	22
1.5. CONCLUSÃO SOBRE A POSSIBILIDADE DA TEOLOGIA.....	24
2. O QUE SERIA UMA “CIÊNCIA PRÁTICA”?.....	26
2.1. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....	26
2.2. A DEFINIÇÃO DE “PRÁXIS”	27
2.3. A DUPLA RELAÇÃO APTITUDINAL DO CONHECIMENTO PRÁTICO.....	31
2.4. A RAZÃO PELO QUAL O CONHECIMENTO É PRÁTICO.....	35
2.5. CONCLUSÃO SOBRE O QUE É CONHECIMENTO PRÁTICO.....	39
3. A FINALIDADE DA TEOLOGIA REVELADA.....	41
3.1. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....	41
3.2. SE A TEOLOGIA DAS VERDADES NECESSÁRIAS É PRÁTICA.....	42
3.3. SE A TEOLOGIA DAS VERDADES CONTINGENTES É PRÁTICA.....	47
3.4. CONCLUSÃO SOBRE A FINALIDADE DA TEOLOGIA.....	52
CONCLUSÃO.....	55
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	58

INTRODUÇÃO

Na história da filosofia ocidental, o lugar do pensamento teológico enquanto campo de investigação filosófico têm sido, constantemente, objeto de disputa. Todavia, no geral, a rejeição da teologia jamais se deu com respeito à racionalidade natural humana. Com efeito, da antiguidade clássica até os dias de hoje, é notório que a investigação sobre a divindade permanece constante no que se refere à deliberação sobre o divino mediante a luz natural da razão. Aliás, até mesmo aqueles que negaram que haja alguma divindade, como Hume e Russell, não prescindiram, nessa rejeição, de fazer alguma deliberação que pode ser considerada teológica, ou seja, esses autores deliberaram epistemologicamente sobre esse tal objeto considerado divino e, como resultado, negaram sua existência. Em suma, esses exemplos apontam para o fato de que a teologia em sentido lato — ou digamos: “natural” — jamais foi desgarrada da deliberação filosófica, seja negando ou afirmando a existência de alguma concepção de divindade.

Ao contrário, o mesmo não pode ser afirmado da teologia *strictu sensu*, i.e., aquela teologia que se constrói epistemologicamente a partir de alguma suposta revelação divina. De fato, é notório que a relação entre revelação e filosofia sempre foi severamente discutida, mesmo durante o período medieval, cujos pensadores permaneceram por mais de mil anos reavaliando o papel tanto da razão quanto da fé, tanto no ocidente cristão quanto no mundo islâmico-judaico. Contudo, é possível observar que essa tensão recai, de algum modo, sobre a perspectiva antropológica que se há por detrás da questão sobre o papel da teologia na filosofia. Com efeito, basta uma concepção de homem que independe ou que é incapaz de lidar com o divino em si para que a teologia revelada seja inútil para a investigação racional. Em outros termos, enquanto não se mostrar a necessidade antropológica da teologia revelada, a racionalidade natural permanece sendo a única ferramenta segura e apropriada para se construir o pensamento filosófico.

Ora, dentre os pensadores que buscaram demonstrar a necessidade da teologia, pode-se afirmar que o escolástico João Duns Scotus (1265/6-1308) ocupa um local de destaque. Afinal, enquanto um teólogo franciscano, Scotus testemunhou como a influência naturalista do aristotelismo-averroísta impactava negativamente o pensamento teológico desenvolvido nas principais faculdades de teologia do século XIII, como as de Oxford e Paris, locais nos quais ele estudou ao longo de sua formação. Diante desse contexto, o Doutor Sutil dedicou-se a mostrar, no seu comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo — trabalho requisitado para a formação do bacharel de teologia à época — como as doutrinas da teologia cristã deveriam se

relacionar com a razão natural. De fato, o comentário escotista versa sobre diversos dogmas preciosos à fé cristã, utilizando-se das melhores ferramentas filosóficas disponíveis em sua época. Contudo, o tratamento que Scotus oferece a temas como, por exemplo, a Trindade, a criação e a encarnação, evidencia a sua cautela ao relacionar aquilo que deve ser compreendido especificamente à luz da revelação cristã com aquilo que pertence à reflexão filosófica.

Com efeito, o cuidado escotista em preservar a distinção entre fé e razão, o que é crido e o que é naturalmente conhecido, é clarificado no prólogo da *Ordinatio* — a versão revisada e “ordenada” para a publicação do seu comentário aos quatro livros das *Sentenças*. Nele, Scotus dedica-se a responder uma série de questões que investigam a natureza da ciência teológica, dividindo esse prólogo em cinco partes. Na primeira parte, Duns Scotus investiga a necessidade da doutrina revelada para o homem *pro statu isto*. Na segunda parte, ele trata sobre a suficiência das Escrituras Sagradas para a formalização das doutrinas teológicas. Na terceira parte, ele investiga o objeto da teologia, tanto daquela que trata das verdades necessárias quanto daquela que fala das verdades contingentes, levando em conta as múltiplas teologias: a teologia divina (*theologia Dei vel theologia in se*), teologia do peregrino (*theologia nostra vel theologia viatorum*) e teologia dos beatos (*theologia beatorum*). Por sua vez, na quarta parte, ele argumenta sobre a teologia enquanto *scientia* e sua relação com outras ciências. Por fim, na quinta parte, ele questiona se a teologia é uma ciência prática ou teórica e as razões pelas quais isso se dá.

Ora, no início da primeira parte do prólogo, Scotus apresenta a controvérsia entre “*philosophos et theologos*”. Essa controvérsia reside no fato de que os filósofos aristotélico-averroístas negavam qualquer necessidade de aperfeiçoamento da natureza por parte de algo sobrenatural, de modo que a natureza não seria apenas suficiente, mas, em si mesma, perfeita, podendo prover ao ser humano todo conhecimento que ele precisa para alcançar sua plena realização. Os teólogos cristãos, por outro lado, afirmavam que a natureza é por si mesma insuficiente, de forma que o ser humano, portanto, necessita de um aperfeiçoamento sobrenatural provido da graça de Deus, para que se atualize seu estado de perfeição. Diante dessa disputa, o Doutor Sutil coloca-se ao lado desses últimos. Com efeito, ele compila argumentos filosóficos e teológicos, apresentando algumas instâncias dos filósofos contra os teólogos e respondendo a essas objeções, demonstrando como elas não se seguem. Surpreendentemente, ao apresentar e defender as razões dos teólogos, Scotus demonstra que a necessidade do conhecimento teológico revelado reside na impossibilidade natural de se apreender algumas *verdades práticas*. Afinal, o homem *pro statu isto* é incapaz de apreender distintamente o seu *fim último*, a saber, Deus, assim como os *meios* para alcançá-lo. Em suma,

a necessidade da teologia consiste na incapacidade humana de conhecer naturalmente os princípios práticos que precisamos para nos relacionarmos com Deus.

Tendo em mente essa necessidade, levanta-se um problema fundamental: como a teologia consegue suprir a necessidade antropológica de uma revelação dos princípios práticos com respeito à Deus e as condições para alcançá-lo? Ora, a única maneira disso acontecer é caso a ciência teológica apresente esses princípios práticos. Com efeito, ela precisa mostrar distintamente qual o fim do homem, assim como os meios para chegar nele, a fim de que a ação humana possa ser dirigida segundo esse conhecimento. Porém, para isso acontecer, faz-se preciso superar, antes, um problema: como é possível ao homem ter qualquer conhecimento sobre Deus, que lhe é sobrenatural? Afinal, na medida em que Deus seria um objeto que se encontra além do campo de conhecíveis naturais do homem, faz-se preciso investigar de que modo pode-se conhecê-lo. Além disso, faz-se preciso compreender como pode o conhecimento da natureza divina consistir em verdades práticas. De fato, há proposições teológicas como, por exemplo, “A Pessoa de Cristo é uma hipóstase constituída pela natureza humana e divina” que, por sua vez, não parecem ditar nenhuma ação, mas, ao contrário, parecem apenas revelar verdades teóricas sobre a divindade. Desse modo, parece que o conhecimento teológico não é prático, ao menos não inteiramente.

Vê-se, com isso, que a defesa de Scotus sobre a necessidade da teologia requer, também, uma explanação (i) da possibilidade de se apreender um conhecimento sobrenatural e (ii) da forma como a teologia supre essa necessidade, digamos, “prática”. Sobre (i), em primeiro lugar, importa investigar as condições gnosiológicas humanas e suas implicações sobre a extensão do campo de saber possível. Acerca de (ii), em segundo lugar, convém compreender a função cognitiva da teologia para o homem. Afinal, investigar como ela pode suprir essa necessidade antropológica significa analisar como as verdades teológicas, tais como as exemplificadas acima, dizem respeito à ação. Dito de outro modo, nos termos que o próprio Scotus coloca o problema, importa debruçar-se sobre a finalidade da teologia, i.e., do seu propósito enquanto ciência que, por sua vez, parece ser capaz de suprir a necessidade humana de um conhecimento prático que o leve à Deus.

Em vista desses fatores, esse trabalho objetiva explicar a argumentação escotista de que a teologia supre a “necessidade prática” do ser humano por causa de sua finalidade enquanto uma ciência prática, o que requer, primeiramente, uma explanação sobre a possibilidade epistemológica de um conhecimento sobrenaturalmente revelado. A fim de realizar essa tarefa, delimita-se como material de pesquisa o prólogo da *Ordinatio*, precisamente a primeira e a quinta partes. No primeiro capítulo desta monografia, analisar-se-á a distinção semântica que o

Doutor Sutil faz dos modos pelos quais o conceito de “sobrenaturalidade” pode ser predicado de “conhecimento”, constituindo, assim, uma revelação. Observar-se-á, com isso, como a possibilidade epistemológica da teologia se fundamenta tanto na capacidade do intelecto possível humano de apreender todo e qualquer saber quanto na voluntariedade divina de se autorrevelar aos seres finitos. No segundo capítulo, por sua vez, explanar-se-á as condições para que um ato seja uma práxis, assim como as condições para que um conhecimento possa ser considerado prático. Nesse contexto, compreender-se-á como a ciência prática, na perspectiva escotista, extrai dos princípios práticos as conclusões que determinam a justiça dos atos volitivos. Em seguida, no terceiro e último capítulo, ver-se-á de que modo a ciência teológica, especificamente a *theologia nostra*, supre as condições de um conhecimento prático. Com isso, espera-se mostrar como sua finalidade está em retificar a vontade humana, ensinando-a a amar corretamente a Deus. Expecta-se, assim, evidenciar como Duns Scotus percebe que o caráter prático da teologia revelada supre aquela necessidade vista na controvérsia entre os filósofos e os teólogos.

1. A POSSIBILIDADE GNOSIOLÓGICA DA REVELAÇÃO

1.1. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

A primeira questão do prólogo da *Ordinatio*, a saber, “*Se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina que seja inspirada de modo sobrenatural*”, coloca em investigação a própria condição da natureza humana. Decerto, a ciência teológica não é meramente relevante para a humanidade. Ao contrário, para Duns Scotus, ela é necessária para o ser humano. Com efeito, Scotus reúne e defende alguns dos principais argumentos disponíveis na época a favor da necessidade da teologia. Esses argumentos, ou melhor, essas “persuasões teológicas” (DUNS SCOTUS, 2003, p. 234),¹ apontam para o fato de que o ser humano, a partir de sua razão natural, é incapaz de conhecer o seu fim de modo claro e distinto, assim como quais são meios necessários e suficientes para alcançar esse fim e, por fim, aquilo que é próprio às substâncias separadas, especialmente aquela primeiríssima, a saber, Deus.² Com isso, fica evidente que o homem necessita da teologia, uma doutrina sobrenaturalmente revelada.

Mas, como é possível ao homem possuir, em seu estado natural, um conhecimento que lhe é sobrenatural? Com efeito, parece que o conhecimento teológico transcende as capacidades cognitivas naturais do ser humano e, assim, seria algo impossível de ser apreendido por nós. Em outros termos, tendo em vista as condições gnosiológicas em que nos encontramos, a teologia em sentido estrito parecer-nos um conhecimento inapreensível. Diante disso, o Doutor Sutil propõe-se a mostrar como é possível que o ser humano, no presente estado, apreenda um “conhecimento sobrenatural”. Para isso, ele faz uma explanação do funcionamento do atributo “sobrenatural” (*supernaturalis*) enquanto predicado da noção de “conhecimento”. Segundo ele, “sobrenatural” não é um conceito unívoco e tem, de fato, dois sentidos distintos. Por isso, faz-se preciso apresentar essas duas acepções, a fim de que a questão pela necessidade de uma doutrina sobrenaturalmente inspirada possa ser mais bem compreendida.

1.2. O PRIMEIRO MODO DE PREDICAÇÃO DE ‘*SUPERNATURALIS*’

¹ Daqui em diante, as citações em português da referida tradução realizada pelo Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich serão acompanhadas, em notas, dos trechos em latim de acordo com a edição da *Opera omnia I*, 1950.

² Para a explicação da preferência do termo “persuasão teológica”, assim como para a apresentação dos argumentos, Cf. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 12, 13-16, 17-18, 40-41.

Na primeira parte da questão aqui tratada, Duns Scotus manifesta ter concordado, ao menos em termos gerais,³ com as soluções apresentadas pelos teólogos com respeito à necessidade de uma doutrina inspirada de modo sobrenatural. Diante desse quadro de concordância, que tipo de contribuição própria ao debate ele poderia oferecer? Pode parecer estranho à primeira vista, mas Scotus pensa que seria útil no contexto realizar uma análise semântica: ele inicia o segundo artigo distinguindo em que sentido o termo “sobrenatural” deve ser compreendido enquanto predicado de “conhecimento”.

A fim de realizar essa tarefa, ele inicia estabelecendo uma disjunção entre os modos de comparações possíveis de uma potência receptiva: “A potência receptiva, pois, é comparada ao ato que recebe, ou ao agente do qual recebe [o ato]” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 261).⁴ Com isso, Scotus está reconhecendo que, ao focarmos numa relação na qual um dos polos é uma potência receptiva, o outro polo da relação será: (i) uma forma que atualiza a potência ou (ii) um agente que atua enquanto causa eficiente dessa atualização. Ora, ao analisar-se o primeiro membro da disjunção, segue-se que a relação da potência com a forma que a atualiza ou é natural ou violenta ou neutra. O determinante por trás desses três termos, tomados como relacionais,⁵ consiste na *inclinação natural* da potência receptiva: se ser atualizada por aquela forma ocorre segundo a inclinação da potência receptiva, então o ato de atualização será natural; se tal atualização é *contrária à inclinação*, o ato será violento; se não é nem oposto nem segundo a inclinação, mas *indiferente*, então é neutro. Logo, vê-se que, com respeito a esse modo de comparação, não há nenhuma sobrenaturalidade: não cabe à atualização de nenhuma forma o predicado “sobrenatural”, mas apenas “natural”, “violenta” ou “neutra”, de acordo com a inclinação da potência receptiva.

Diante disso, pode-se seguir com a comparação da potência receptiva com (ii), o agente que atua enquanto causa eficiente da atualização. Nesse caso, Scotus diz que o agente é ou “apto a imprimir naturalmente tal forma” na potência receptiva ou o *agens* “não é naturalmente capaz de imprimir aquela forma” (DUNS SCOTUS, loc. cit.).⁶ Essas expressões significam que, na comparação entre um agente e uma potência receptiva, ou o agente, em sua própria natureza, é um princípio movente natural do paciente ou não é. Ora, caso seja, obviamente, há naturalidade

³ Vale ressaltar que o próprio Scotus apresenta uma ressalva com respeito à afirmação de que a teologia é uma doutrina necessária. Essa ressalva se fundamenta em sua posição a favor da contingência da história da salvação, tendo em vista a distinção entre a *potentia absoluta* e a *potentia ordinata* de Deus. Cf. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 54-56. Para uma excelente explanação desse ponto, cf. PICH, R. H., 2003, pp. 143-148.

⁴ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 57: “*Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit.*”

⁵ Adoto aqui a expressão cunhada por Pich. Cf. PICH, R. H., op. cit., p. 152.

⁶ *Ord.*, loc. cit.: “[...] *agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, [...] agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum.*”

na relação. Contudo, se o agente não é um princípio movente natural da potência receptiva, então há sobrenaturalidade na comparação. Encontra-se, portanto, nesse segundo membro da disjunção o primeiro sentido pelo qual predica-se “*supernaturalis*” de uma forma impressa na potência receptiva: a forma é “sobrenatural” – e causará uma impressão que se pode igualmente chamar de “sobrenatural” – porque o agente que a causa transcende os limites naturais de atualização da potência receptiva, sendo uma causa eficiente distinta das que naturalmente operam naquele paciente. Em suma, “o que nos leva a falar de sobrenatural é a relação da potência receptiva com o agente, e não a relação da potência receptiva com a forma recebida” (BERCEVILLE, 2004, p. 570, tradução nossa).⁷

Dada a distinção, Scotus é capaz de aplicá-la ao propósito da questão, determinando o primeiro sentido pelo qual um “conhecimento” é dito como “sobrenatural”. Com efeito, ele argumenta que, no primeiro modo de comparação, ou seja, na relação comparativa entre a forma e a potência receptiva, pode-se inferir que o intelecto possível não possui nenhum conhecimento atualizável a ele que lhe seja sobrenatural. Afinal, ele “está naturalmente inclinado a todo e qualquer conhecimento” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 263).⁸ Isso fica evidente na medida em que, considerando o intelecto possível absolutamente, percebe-se que não há conhecimento que lhe seja violento ou neutro. De fato, sabe-se que:

mesmo o mais sobrenatural de todos os conhecimentos, o da visão face a face de Deus na vida futura, reconhecidamente não faz violência para o intelecto humano. Tampouco é algo no qual o intelecto é indiferente, como o olho é ao ultravioleta ou ao infravermelho. (WOLTER, 1951, p. 238, tradução nossa)⁹

Contudo, levando em conta o segundo modo de comparação, ou seja, a relação entre o agente que imprime a forma e a potência receptiva, deve-se considerar como um “conhecimento sobrenatural” qualquer verdade que seja assentida a partir da causação de um agente não-natural ao intelecto possível. Assim, havendo qualquer conhecimento que não seja efeito dos agentes naturais para o intelecto *pro statu isto*, então esse conhecimento é sobrenatural. Ora, de certo modo, Scotus parece ter reconhecido, em conformidade com a filosofia aristotélica, que:

⁷ “[...] *ce qui conduit à parler de surnaturel est le rapport de la puissance réceptrice à l’agent, et non pas le rapport de la puissance réceptrice à la forme reçue.*”

⁸ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 60: “*quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quacumque cognitionem naturaliter inclinatur.*”

⁹ “[...] *even the most supernatural of all knowledge, that of the face-to-face vision of God in life to come, admittedly does not do violence to the human intellect. Neither is it something to which the intellect is indifferent as the eye is to the ultra-violet or infra-red.*”

o intelecto possível foi destinado a obter o conhecimento através do intelecto agente e da percepção sensorial, de modo que apenas aquele conhecimento é natural, aquele que é impresso pelo intelecto agente e pela percepção sensorial. Esta é a maneira de receber o conhecimento natural no presente estado. (VAN DER LAAN, 1973, p. 72, tradução nossa.)¹⁰

De fato, o intelecto agente e as imagens sensíveis, enquanto agentes naturais, são suficientes para atualizar o intelecto possível em toda apreensão não-complexa, i.e., em toda formação de conceitos.¹¹ Isso significa que o homem *pro statu isto* é naturalmente apto para formar, mediante o *phantasma* e o *intellectus agens*, os conceitos simples das coisas sensíveis. Mas, mais que isso: assim também se forma “todo conceito simples dos objetos não-sensíveis” (PICH, op. cit., p. 169-170).¹² O que se garante com isso é que não é necessário, mesmo no estado gnosiológico do peregrino, que os não-complexos, ou seja, os conhecimentos conceituais, sejam sobrenaturalmente impressos por um agente outro além daqueles dois atores naturais.¹³ Decerto,

¹⁰ “[...] *the possible intellect has been destined to obtain knowledge through the agent intellect and sense perception, so that only that knowledge is natural which is impressed by the agent intellect and the sense perception. This is the way of receiving natural knowledge in the present state.*”

¹¹ Wolter interpreta e traduz ‘*incomplexi*’ como conhecimento conceitual. Cf. WOLTER, op. cit., p. 261.

¹² Aqui, o Doutor Sutil está trabalhando com um quadro conceitual fundamental para a compreensão de sua epistemologia e, também, de sua teologia natural: a relação entre dois tipos de conhecimentos, a saber, o conhecimento dos incomplexos e dos complexos (*incomplexum et complexum*). Por um lado, a partir de uma primeira operação intelectual, i. e., a simples apreensão (*simplex apprehensio*), forma-se no intelecto possível um determinado conceito simples, distintamente conhecido ou apenas confusamente. Por outro lado, em uma segunda operação intelectual, esses conceitos são “ligados” de maneira que se formam no intelecto um conhecimento constituído pela composição ou divisão desses termos-conceitos: compõem-se, desse modo, os juízos, i. e., as proposições.

Nesse instante da argumentação, Duns Scotus está apontando para o fato de que, na abstração dos objetos sensíveis, encontra-se tudo que é necessário para a formação de todos os conceitos simples e, por isso, é possível ter conhecimento conceitual inclusive acerca dos objetos imateriais. Afinal, é possível formar a partir das *rationes generales* abstraídas dos objetos sensíveis aqueles conceitos comuns que transcendem, não apenas a materialidade, como também as próprias categorias: o conceito de ente, de *bonum*, de infinitude e todos os outros transcendentais. Acontece que alguns conceitos não-contraditórios, por sua vez, podem ser sintetizados para formar conceitos de substâncias separadas. Por exemplo, a concepção de “anjo” possível ao peregrino é fruto da síntese de alguns conceitos simples como “substância”, “racional”, “imaterial” e “finita”. Desse modo, é possível formar naturalmente até mesmo conhecimento não-complexo de Deus pela síntese dos conceitos de “ente” e “infinito”. Vale ressaltar, contudo, que, sendo o conhecimento conceitual das substâncias imateriais formado pela síntese de conceitos comuns simples, os conceitos naturalmente formáveis delas não são distintamente conhecidos, mas apenas confusamente. Isso significa que há uma diferença, por exemplo, entre o conceito simples de “Deus”, que poderia ser conhecido a partir de uma intuição imediata de Sua essência singular — e, nesse sentido, seria um conceito *simpliciter simplex*, não “quebrável” em outros conceitos —, e o conceito de “ente infinito”, que é dito de Deus de um modo geral e que não abarca aquilo que Lhe é próprio. Cf. uma explicação mais detida sobre esses pontos em PICH, op. cit., p. 131-133 e 168-173.

¹³ Cf. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 61: “*Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia contra rationem tertiam principalem. Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi.*”

se basta a figuração da imagem sensível e a abstração do intelecto agente para toda e qualquer apreensão conceitual, é desnecessário que um agente sobrenatural produza no *homo viator* qualquer conceito.

Em sentido contrário, porém, o mesmo não pode ser afirmado de toda e qualquer verdade complexa, especialmente daquelas que dizem respeito à *ratio in se* de um objeto sobrenatural. De fato, Scotus, a partir de razões defendidas por teólogos e apresentadas na primeira parte da questão, infere que o intelecto possível, no presente estado epistemológico, é incapaz de adquirir, através da ação exclusiva do intelecto agente e das imagens sensíveis, o conhecimento teológico encapsulado em muitos juízos que são ignorados em seus valores de verdade ou que são tidos como neutros pelo intelecto humano no presente estado.¹⁴ É por isso que:

para tomar conhecimento destas verdades, é necessário que elas se ponham manifestas ao homem de maneira sobrenatural, já que, mediante a ação exclusiva do intelecto agente e das imagens, o homem não é capaz de alcançá-las nem de ensiná-las a outro, precisamente pelo caráter neutro desse conhecimento. (TRONCOSO, 2016, p. 461, tradução nossa)¹⁵

Chega-se, portanto, a um ponto chave tendo-se em vista o propósito da questão. A veracidade de proposições que, por exemplo, tratam da natureza de Deus *em si* ou dos meios para a salvação do homem, necessariamente precisa ser evidenciada por algum agente distinto dos agentes que movem naturalmente o intelecto humano no presente estado, ou seja, outro que não o *intellectus agens* e o *phantasma*. Ora, como já visto, se houver um conhecimento causado por um agente inatural ao intelecto, pode-se afirmar que esse conhecimento é sobrenatural. Sendo assim, caso haja a transmissão da verdade dos juízos citados, então o conhecimento por eles veiculado será corretamente dito “sobrenatural”. E Scotus conclui afirmando que a primeira transmissão que ocorreu destes juízos denomina-se “revelação”. Vê-se, portanto, que compreender “conhecimento sobrenatural” como um saber impresso por um agente que não é

¹⁴ Cf. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 62: “*De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adductas, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexionis remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae.*”

¹⁵ “[...] para tomar conocimiento de dichas verdades, es necesario que se le pongan de manifesto al hombre de manera sobrenatural, ya que mediante la sola acción del intelecto agente y de las imágenes el hombre no es capaz de alcanzarlas ni de enseñarlas a otro, debido precisamente al carácter neutro de ese conocimiento.”

um dos princípios motores naturais do intelecto possível *pro statu isto* basta para que esse saber seja uma “revelação”.¹⁶

1.3. O SEGUNDO MODO DE PREDICAÇÃO DE ‘*SUPERNATURALIS*’

No subtópico anterior foi apresentado uma primeira compreensão sobre o significado de se predicar “*supernaturalis*” de um conhecimento. Decerto, viu-se que basta o agente ser sobrenatural ao intelecto possível para que se possa afirmar que o conhecimento causado é um “conhecimento sobrenatural”, i.e., uma “revelação”. Em suma, o primeiro modo de predicação “pode significar qualquer item ou corpo de conhecimento que é produzido em quem conhece por meios sobrenaturais” (MANN, 2013, p. 322). Todavia, segundo a análise escotista, esse primeiro modo de significação não esgota a totalidade semântica da ideia de sobrenaturalidade. Por isso, Scotus propõe-se a continuar a investigação sobre os modos de predicação de “sobrenatural”.

Acrescenta-se, então, ao primeiro modo de pôr a sobrenaturalidade um segundo, a saber, que algo pode ser chamado sobrenatural quando “procede de um agente que toma o lugar de um objeto sobrenatural” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 264).¹⁷ Desse modo, é-se um conhecimento sobrenatural, se esse ato for causado por um agente que, de alguma maneira, substitua um objeto sobrenatural. Por sua vez, sempre que houver algum agente que cause na mente humana *pro statu isto* um conhecimento verdadeiro de proposições que dizem respeito a um objeto sobrenatural, de modo que esse conhecimento tornar-se-ia evidente na cognição do objeto sobrenatural sob sua razão própria (*sub propria ratione*), então esse agente é suplente do objeto sobrenatural. Diante dessas implicações, contudo, faz-se necessário explanar dois pontos obscuros no contexto: (a) o conhecimento *sub propria ratione* e (b) a causação do agente suplente.

Primeiramente, com respeito a (a), pode-se afirmar que esse conhecimento consiste naquela apreensão direta e evidente de um objeto na sua quiddidade singularizada, i.e., naquilo que ele propriamente é. Com efeito, o conhecimento *sub propria ratione* de um determinado objeto se refere ao que é “ou pode ser objeto do conhecimento sobre ele, de acordo com Scotus, porque dele é ontologicamente concebível” (PICH, op. cit., p. 180). Tome-se, por exemplo, o caso da essência de Deus. Ao considerá-la em sua singularidade essencial, há verdades como,

¹⁶ Ord., loc. cit.: “*Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto.*”

¹⁷ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 63: “[...] *quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis.*”

“Deus é trino”, que só são conhecidas pela apreensão imediata da essência divina enquanto “esta essência”. Todavia, o peregrino não está apto a apreender a essência divina imediatamente. Por isso mesmo, essas proposições são-nos neutras, i.e., seus valores de verdade são indeterminados ao intelecto na medida em que sua verdade só pode ser notada pela intelecção de um objeto que nos é sobrenatural.

Diante disso, faz-se preciso algum meio pelo qual seja possível superar a neutralidade “para nós” dessas proposições. Entra-se aqui no ponto (b). Ora, um agente que é capaz de causar no intelecto verdades sobre um objeto sobrenatural “performa o papel do objeto, tal que este objeto somente será conhecido como objeto revelado e enquanto for revelado” (VAN DER LAAN, op. cit., p. 73, tradução nossa).¹⁸ Em outras palavras, o agente será formalmente suplente se ele se tornar um objeto que manifeste em sua *ratio* as verdades daquele objeto sobrenatural *sub propria ratione*. Assim, o agente suplente é sincronicamente objeto. Nisso reside a suplência, a saber, na substituição epistemológica.

Todavia, como pode esse agente-objeto suplente causar conhecimento verdadeiro do objeto que é, segundo o estado cognitivo do *viatoris*, sobrenatural? Responde-se a isso que as verdades causadas pelo agente-objeto suplente são proposições compostas por termos gerais da linguagem natural. Afinal, o discurso estritamente teológico “é construído, como condição de sua inteligibilidade e num patamar anterior à questão de sua verdade, de elementos que nos são naturalmente significativos” (GUERIZOLI, 2010, p. 106). Esses elementos conceituais, por sua vez, são conhecíveis a partir das criaturas, sendo comuns tanto para as substâncias materiais quanto imateriais. Com isso, a distinção do conhecimento causado pelo agente-objeto suplente reside, portanto, não no patamar da linguagem dos conceitos, mas no âmbito da veracidade de proposições que seriam naturalmente neutras ao peregrino. De fato, caso essa revelação não utilizasse do quadro conceitual apreensível pelo peregrino a partir do intelecto agente e os fantasmas, ele “traria conteúdos cuja inteligibilidade está além das condições de atividade do intelecto” (PICH, op. cit., p. 185).

Tendo em vista isso, pode-se questionar se a performance do agente-objeto suplente é plenamente capaz de evidenciar as verdades sobre o objeto sobrenatural tal como seria na apreensão desse objeto *sub propria ratione*. Quanto a isso, o Doutor Sutil argumenta que a suplência do agente pode ser qualitativamente analisada. Suponha que o agente suplente causasse um conhecimento perfeitamente claro e evidente das verdades singulares do objeto sobrenatural tal como o objeto sobrenatural sob sua razão própria causaria. Disso se segue que

¹⁸ “[...] performs the role of the object, so that this object will be known only as revealed object and in so far it is revealed.”

ele substituiria perfeitamente o objeto sobrenatural. Ora, se algo vale para o superior, vale para o inferior virtualmente contido nele. Logo, mesmo que o conhecimento causado pelo agente não seja perfeito, ele, de fato, toma o lugar do objeto sobrenatural. Afinal, “por mais imperfeito que seja o conhecimento que ele causa, está virtualmente contido naquele perfeito, cuja causa seria o objeto em si conhecido” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 265).¹⁹ A causação do conhecimento realizada pelo agente-objeto, portanto, não precisa ser perfeitamente evidente para que seja considerada substitutiva do objeto sobrenatural.

Em virtude dessas explicações, pode-se observar como é o segundo modo de compreensão da sobrenaturalidade que soluciona a questão. Com efeito, Scotus argumenta que a revelação de uma verdade estritamente teológica, como “Deus é trino”, causa na mente algum conhecimento, por mais obscuro que seja, que poderia ser evidentemente causado pelo objeto sobrenatural segundo sua razão própria, i.e., Deus enquanto “esta essência”.²⁰ Acontece que o agente desse conhecimento jamais poderia evidenciar a veracidade desse juízo se, por hipótese, substituísse algum objeto inferior à essência divina. De fato, “nenhum [objeto inferior] tal inclui virtualmente algum conhecimento daquelas verdades, nem [um conhecimento] claro, ademais, nem obscuro” (DUNS SCOTUS, loc. cit.),²¹ ou seja, não há nada além da própria essência divina que inclua virtualmente a verdade quanto à trindade da divindade. Portanto, faz-se necessário que o agente que revela um conhecimento estritamente teológico, mesmo que obscuro, substitua, de alguma maneira, a *ratio* da essência divina.²² Logo, o conhecimento da teologia, no que se refere a singularidade de seu objeto propriamente dito, somente é epistemologicamente possível ao peregrino se houver um agente-objeto suplente que revele os juízos próprios acerca deste objeto sobrenatural.

Antes de prosseguirmos com a comparação e distinção entre os dois modos de sobrenaturalidade, vale ressaltar como essa conclusão escotista pressupõe que o agente suplente precisa *voluntariamente* tomar o lugar do objeto sobrenatural. Com efeito, o Doutor Sutil aponta para o fato de que o agente suplente toma o lugar do objeto sobrenatural para causar conhecimento, especialmente quando ele não puder causar alguma verdade senão tomando o

¹⁹ Ord. prol., p. 1, q. un., n. 63: “*Quod si ipsum agens causaret perfectam notitiam illarum veritatum qualem obiectum in se cognitum causaret, tunc perfecte suppleret vicem obiecti; pro quanto imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa.*”

²⁰ Cf. Ord. prol., p. 3, q. 1-3., n. 167: “*Concedo igitur quartum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia [...]*”

²¹ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 64: “*[...] quia nullum tale virtualiter includit aliquam notitiam veritatum illarum, nec claram etiam nec obscuram;*”

²² Ord., loc. cit.: “*igitur oportet quod in causando etiam illam obscuram suppleat aliquantulum vicem obiecti supernaturalis.*”

lugar de algum objeto.²³ Desse modo, é o próprio agente que deve, *objetificando a si mesmo*, se revelar. Com isso, percebe-se como esse modo de se compreender a sobrenaturalidade implica em uma “condescendência por parte da causa superior, que aceita não produzir um efeito natural adequado à sua natureza” (BOULNOIS, 1998, p. 44, tradução nossa).²⁴ Nesse sentido, o revelador precisa *agir* em prol dos intelectos inferiores que são naturalmente incapazes de conhecê-lo, produzindo um efeito que não lhe é natural, mas livre. Assim, o ponto central que subjaz à solução de Scotus consiste no fato de que “Deus, em sua essência, só pode ser conhecido por sua *autorrevelação*” (CROSS, 1999, p. 7, tradução nossa, grifo nosso).²⁵ Em suma, é o próprio ente infinito que contingentemente revela a si próprio ao assumir alguma finitude, a fim de que as inteligências finitas possam apreender suas verdades. Logo, o conhecimento sobrenatural de Deus em si mesmo é, e só pode ser, uma *revelação voluntária*.²⁶

1.4. AS RELAÇÕES ENTRE OS DOIS MODOS DE PREDICAÇÃO

A explanação realizada dos dois modos de se compreender a sobrenaturalidade da revelação permitiu-nos concluir que a expressão “conhecimento sobrenatural” pode significar, primeiramente, a impressão cognoscitiva realizada por um agente sobrenatural no intelecto possível, ou, alternativamente, pode significar “qualquer item ou corpo de conhecimento cujo conteúdo jamais poderia ter sido descoberto pelas operações naturais do intelecto humano sem auxílio, e, portanto, precisam ter sido instilados originalmente em algum ser humano por um agente sobrenatural” (MANN, op. cit., p. 322-3). Ocorre que esses dois modos de se considerar a sobrenaturalidade tanto se distinguem quanto se assemelham. Em virtude disso, e na medida em que o contraste convém ao discernimento, Scotus propõe-se a delimitar as relações entre essas duas significações.

Primeiramente, o Doutor Sutil contrasta os dois modos de sobrenaturalidade a partir de um exemplo:

²³ Cf. *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 64: “[...] *pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans, supplet vicem obiecti, illius clarae notitiae causativi, praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut supplens vicem alicuius obiecti*.”

²⁴ “[...] *condescendance de la part de la cause supérieure, qui accepte de ne pas produire un effet naturel adéquat à sa nature*.”

²⁵ “*God in his essence can only be known by his self-revelation*.”

²⁶ Cf. *Ord.*, III, d. 3, p. 1, q. 1., n. 57: “*Est ergo alia ratio huius conclusionis, videlicet quod Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci*, [...]”

Se um agente sobrenatural, por exemplo, causasse o conhecimento de um objeto natural, como se infundisse a geometria em alguém, este [conhecimento] seria sobrenatural pelo primeiro modo, não pelo segundo (isto é, em ambos os modos, porque o segundo infere o primeiro, embora não o contrário). (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 265-266)²⁷

Pelo primeiro modo, pois, seria possível que o agente sobrenatural causasse um conhecimento naturalmente alcançável pelo estado epistemológico do peregrino, como é o caso da geometria. Isso manifesta que algum conhecimento pode ser uma revelação ainda que a verdade da proposição revelada seja, por sua vez, conhecível a partir dos princípios causais naturais do intelecto possível no presente estado. Em suma, por esse primeiro modo, “conhecimento sobrenatural” pode ser predicado de “objetos que são conhecíveis naturalmente e sobrenaturalmente” (VAN DER LAAN, op. cit., p. 75, tradução nossa)²⁸ contanto que sejam revelados por um agente sobrenatural.

Porém, isso não se dá no segundo modo. Afinal, na medida em que o agente-objeto suplente toma o lugar epistemológico de um objeto sobrenatural, ele imprime apenas conhecimento que jamais poderia ser naturalmente apreendido. Pode-se dizer, com isso, que o segundo modo de predicação sempre é sobrenatural, tanto pelo conteúdo, quanto pelo revelador. Ademais, como está exposto no trecho supracitado, afirmar que uma transmissão não é possível no segundo modo é o mesmo que afirmar que ele não pode ocorrer aos dois modos sincronicamente, pois o segundo modo implica o primeiro. Decerto, como já exposto, o conhecimento próprio de uma substância superior a qualquer outro objeto inferior deve ser, voluntariamente, revelado pela própria entidade. Disso segue-se que o agente do conhecimento teológico deve ser a própria divindade, que é por si sobrenatural. Assim, o conhecimento sobrenatural pelo segundo modo também é uma “revelação” tal como o primeiro, já que o agente suplente é sobrenatural ao intelecto possível.

Contudo, analisando os dois modos com respeito à necessidade da revelação, Duns Scotus declara que:

Onde, porém, dá-se o primeiro [modo de conhecimento sobrenatural] tão somente, ali não é necessário que ele seja sobrenatural de modo que não possa ser obtido naturalmente, onde se dá o segundo modo, há necessidade de que

²⁷ *Ord*, prol, p. 1, q. un., n. 65: “*Putá, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo, non secundo (hoc est a utroque modo, quia secundus infert primum licet non e converso).*”

²⁸ “[...] objects which are knowable naturally and supernaturally, [...]”

seja obtido sobrenaturalmente, porque não pode ser obtido naturalmente. (op. cit., p. 266)²⁹

Tem-se, com isso, a explanação do porquê o segundo modo ser considerado como aquele que soluciona a questão. Afinal, a disputa pela necessidade revelação requer o discernimento de qual modo de sobrenaturalidade é, de fato, necessário. Ora, “se há um conhecimento que o intelecto pode alcançar de modo natural, não é necessário que o adquira por meio de um agente sobrenatural.” (TRONCOSO, H. G., op. cit., p. 462, tradução nossa).³⁰ E, como foi exposto, pelo primeiro modo de predicação, pode-se obter conhecimentos que podem ser naturalmente apreendidos. Logo, nesses casos, não há necessidade do agente sobrenatural revelando aquele conhecimento. Assim, a necessidade de uma teologia alicerçada na revelação não pode ser determinada a partir desse primeiro modo.

Por outro lado, pelo segundo modo, na medida em que objeto do conhecimento é, na sua razão própria, sobrenatural ao intelecto possível, segue-se a necessidade de que o conhecimento de suas propriedades singulares seja obtido por meios sobrenaturais. Desse modo, proposições próprias à primeira substância imaterial, como “Deus é trino” e “Deus pode assumir a natureza humana”, só podem receber assentimento do intelecto caso um agente revele suas verdades, assumindo o lugar daquela *ratio* divina. Ocorre que o agente revelador da teologia deve ser a própria divindade. Decerto, o intelecto finito é incapaz de apreender o infinito em si. Tendo isso em vista, Deus, na sua infinita graça, revela-se finitamente em verdades proposicionais, a fim de que a neutralidade natural daqueles juízos seja superada no intelecto humano. Somente desse modo é possível ao peregrino apreender as verdades que lhe são necessárias no plano histórico-salvífico. Nesse segundo modo de predicação, portanto, reside a necessidade de uma *teologia revelada*.

1.5. CONCLUSÃO SOBRE A POSSIBILIDADE DA TEOLOGIA

Em razão do que foi exposto ao longo desse capítulo, infere-se que a compreensão da predicação do conceito de “*supernaturalis*” é fundamental para a compreensão da possibilidade da teologia revelada. De fato, o alicerce gnosiológico para a apreensão da revelação foi

²⁹ *Ord*, prol, p. 1, q. un., n. 65: “*Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest.*”

³⁰ “[...] *si hay un conocimiento que el intelecto puede alcanzar de modo natural, no es necesario que lo adquira por medio de un agente sobrenatural.*”

estabelecido ao longo da análise acerca do primeiro modo de significação de “sobrenaturalidade”, que mostrou como um “conhecimento” é “sobrenatural” a partir da relação entre o intelecto possível *pro statu isto* e o agente que, estando além do alcance natural daquela potência, ainda assim atualiza-a, revelando um determinado saber. Em seguida, investigou-se como o segundo modo de se compreender a “sobrenaturalidade” consiste na mediação substitutiva entre o objeto sobrenatural e a potência receptiva por um agente-objeto ao qual revela verdades proposicionais que seriam evidentemente conhecidas na apreensão daquele objeto sobrenatural *sub propria ratione*. Esse fato permitiu-nos, juntamente com Scotus, avaliar como esse segundo modo é justamente o que ocorre no caso da teologia revelada, tendo em vista que o próprio Deus, tornando-se agente suplente de si mesmo enquanto objeto sobrenatural, revela a verdade dos juízos sobre suas propriedades singulares.

Por fim, explanou-se as relações entre as duas formas de predicação. Decerto, primeiramente, manifestou-se como o primeiro modo de predicação possibilita que haja revelação de conhecimentos tanto naturalmente quanto sobrenaturalmente cognoscíveis. O segundo modo, por outro lado, tendo em vista a natureza sobrenatural do seu referente, apenas pode revelar conhecimentos que são estritamente sobrenaturais. Por isso, esse segundo modo implica no primeiro, visto que o agente suplente é — e precisa ser — sobrenatural, de maneira que esse modo também pode ser considerado uma “revelação”. Além disso, avaliou-se que o primeiro modo de significação não é necessário na medida em que ele abarca, também, conhecimentos obtíveis por meios naturais. No segundo modo de predicação, ao contrário, todas as verdades são impossíveis de serem naturalmente conhecíveis e, por isso, segue-se a necessidade de que esses conhecimentos sejam revelados sobrenaturalmente.

Em virtude disso, torna-se evidente como toda a solução da semântica de “sobrenaturalidade” abre a possibilidade de uma epistemologia revelacionista e, assim, de uma teologia revelada. De fato, o homem, no presente estado, não pode apreender os juízos verdadeiros inclusos na essência divina *sub propria ratione*. Todavia, diz-nos Scotus, essas proposições, considerando a capacidade do intelecto possível, nos são naturalmente apreensíveis, i.e., formáveis, e seus valores de verdade podem ser conhecidos através de um agente sobrenatural que os revele à potência humana. Ocorre que Deus, livre e contingentemente, revelou verdades de si que são naturalmente inacessíveis ao peregrino. Assim, a teologia é uma revelação que causa no sujeito algum conhecimento, por mais imperfeito e obscuro que seja, acerca da própria natureza divina.

2. O QUE SERIA “CIÊNCIA PRÁTICA”?

2.1. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

No capítulo anterior, viu-se como a teologia revelada, além de um conhecimento necessário, é, também, epistemologicamente possível ao ser humano. Viu-se, ademais, que essa teologia versa sobre Deus considerado em si mesmo, tornando manifesta as suas propriedades singulares. Agora importa, por sua vez, investigar de que modo a teologia revelada é capaz de suprir a necessidade antropológica postulada pelos teólogos. Ora, aquelas persuasões teológicas, que foram levantadas na primeira parte do prólogo da *Ordinatio*, demonstram como o caráter salvífico da revelação, que “ilumina sobre o fim da existência humana mostrando sua apatecibilidade e dando a conhecer os meios que conduzem a ele, pode — e de certo modo deve — impulsionar a entender a teologia como um saber prático” (ILLANES, 1990, p. 73, tradução nossa).³¹ Mas, o que significa ser um saber prático?

Nas questões que compõem a quinta e última parte do prólogo da *Ordinatio*, Duns Scotus investiga se a teologia é uma ciência prática ou teórica. Acontece que essa questão só pode ser respondida caso haja clareza sobre o que significa ser uma ciência prática e, por contraste, o que significa ser uma ciência teórica. Para realizar esse discernimento, Scotus investiga qual é a razão pelo qual um hábito intelectual é prático. Essa investigação, por sua vez, determina a segunda questão dessa quinta parte, a saber, “*Se, a partir de uma ordem à práxis como a um fim, ela é chamada por si de ciência prática?*”. A fim de solucionar essa questão, Duns Scotus toma um princípio geral — uma premissa que seus contemporâneos concediam — acerca do conhecimento prático: “o hábito prático, de algum modo, estende-se à práxis” (DUNS SCOTUS, op. cit., 376).³² Tendo em mente esse enunciado, pode-se investigar seus termos a fim de elaborar alguma resposta satisfatória a todos que o concedem. Por isso, Scotus propõe-se, primeiramente, a (i) entender o que seria essa tal “práxis” à qual o hábito prático se estende. Após isso, ele debruça-se sobre (ii) qual é a qualidade (*qualiter*)³³ que a natureza do conhecimento prático possui que a torna capaz de se estender à práxis. E, por fim, na medida

³¹ “[...] *el carácter salvífico del mensaje cristiano, palabra que ilumina sobre el fin de la existencia humana mostrando su apatecibilidad y dando a conocer los medios que conducen a él, puede —y en cierto modo debe— impulsar a entender la teología como un saber práctico [...]*.”

³² *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 227: “*Ad istas quaestiones solvendas accipio unum generale quod ab omnibus conceditur, scilicet quod habitus practicus aliquo modo extenditur ad praxim.*”

³³ Pich traduz ‘*qualiter cognitio practica extenditur ad praxim illam*’ por “de que maneira o conhecimento prático se estende àquela práxis” (Cf. *Ord.*, loc. cit. e DUNS SCOTUS, loc. cit.). Todavia, como há de ser demonstrado na análise do segundo artigo da questão, traduzir por “a qualidade do conhecimento prático que se estende àquela práxis” preservaria ainda mais o sentido de “propriedade” à qual Scotus se refere.

em que a ciência é posterior e depende da cognição, ele analisa (iii) em razão de que esse conhecimento (*cognitio*) possui essa extensão. No contexto da questão, esses três pontos estabelecem a ordem dos três primeiros artigos que constituem a base para a solução da quinta parte do prólogo.

2.2. A DEFINIÇÃO DE “PRÁXIS”

Pode-se, pois, adentrar no primeiro artigo, a saber, “*o que é a práxis*”, no qual, como o próprio título indica, Scotus se propõe a responder (i). Com efeito, o Doutor Sutil já inicia esse artigo definindo o que é práxis: “Digo, portanto, primeiramente, que a práxis à qual o conhecimento prático se estende é um ato de uma outra potência que o intelecto, naturalmente posterior à intelecção, apto a ser produzido em conformidade com a intelecção reta, para que seja reto.” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 377).³⁴ Vê-se, aqui, que essa definição escotista consiste na delimitação de três condições necessárias para que um ato possa ser denominado práxis: (1) esse ato deve ser de uma potência distinta do intelecto, (2) esse ato deve ser, por natureza, posterior ao ato intelectual e (3) esse ato deve ser apto a ser conforme à intelecção da retidão.

Acontece que essas condições não são arbitrárias. Antes, elas são provadas por razões as quais Duns Scotus dedica-se a evidenciar. Com efeito, segundo ele, o que torna manifesta a condição (1) é que, tendo em vista aquele princípio geral sobre a extensão do hábito prático à práxis, pode-se afirmar que se a práxis não for o ato de uma potência distinta do intelecto, então o hábito prático não se estenderia. Afinal, que tipo de *extensão para fora* haveria caso a práxis estivesse na mesma potência do hábito prático? Para o franciscano, extensão só é extensão se ela for *para* uma potência distinta. Aliás, mesmo que se diga que um ato intelectual possa ser estendido a outro, isso não tornaria esse último uma práxis nem aquele um conhecimento prático, por mais diretivo que ele seja. Do contrário, teria de se dizer que, por exemplo, a lógica é um conhecimento prático já que dirige os atos discursivos do intelecto, ou seja, das premissas à conclusão,³⁵ o que nos forçaria a considerar, também, a conclusão do silogismo como uma práxis.

³⁴ Ord., prol., p. 5., q. 1-2, n. 228: “Dico igitur primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus.”

³⁵ Cf. Ord., prol., p. 5., q. 1-2, n. 228. “Prima condicio apparet, quia stando praecise in actibus intellectus nulla est extensio intellectus, quia non extra se tendit nisi ut actus eius respiciat actum alterius potentiae. Et si dicas unum actum intellectus extendi ad alium, directum per illum, non propter hoc secundus est praxis, ut modo loquimur;

Ademais, a condição (2) fica clara na medida em que se percebe como:

não chamamos explicitamente de práxis os atos vegetativos, pois não são ordenados à inteligência; nem os sensitivos que são anteriores à inteligência; Tais atos (atos instintivos, diríamos nós) são comuns aos homens e aos brutos. Só há certa intervenção da *cognitio practica* quando a razão atua para moderar alguns desses atos. D. Scotus diz, portanto, que a verdadeira práxis só ocorre quando dela se fala na esfera humana. (CRIVELLI, D., 1995, p. 612, tradução nossa)³⁶

Em outros termos, não se denomina práxis, em sentido próprio, os atos que são anteriores e não ordenados pelo intelecto. De fato, a inteligência prática não poderia se estender ao ato de uma potência que seja anterior a própria inteligência, no máximo de forma moderativa. Assim, a práxis deve pertencer ao âmbito antropológico da alma, a qual os animais (brutos) não possuem.³⁷ Nesse sentido, faz-se necessário que a potência da práxis seja o próprio intelecto ou uma potência posterior ao intelecto. Ora, pela condição (1), não pode ser o intelecto. Portanto, a práxis é um ato de uma potência posterior ao intelecto.

Mas, segundo a antropologia filosófica medieval, a única potência posterior ao intelecto é a vontade. Logo, a vontade é a potência que produz a práxis. E, decerto, é precisamente isto que Scotus observa ao propor um corolário — i.e., uma dedução a partir de verdades anteriormente demonstradas — que se segue das condições (1) e (2): a práxis é o ato da vontade produzido (*elicitus*) ou imperado.³⁸ Com efeito, a única potência distinta do intelecto, própria ao ser humano e que é capaz de realizar um ato naturalmente posterior à inteligência é a vontade. Ocorre que a vontade produz dois tipos de atos, a saber, o ato elícito, também chamado de *volição* — i. e., a própria produção do querer —, e o ato imperado, que consiste no ato em que a vontade comanda a realização de um ato por outra potência, como, por exemplo, quando a

nec primus cognitio practica, quia tunc logica esset practica, quia dirigit in actibus discurrendi.” Convém ressaltar, contudo, que esse argumento pode não ser tão conclusivo quanto Scotus parece considerar. De fato, o próprio Guilherme de Ockham, posteriormente, não considerou um absurdo considerar a lógica como uma ciência prática. Cf. o prólogo do comentário de Ockham à *Isagoge*.

³⁶ “Scoto osserva che noi non chiamiamo esplicitamente prassi gli atti vegetativi in quanto non sono ordinati all'intelligenza; né quelli sensitivi che sono anteriori all'intelligenza; Tali atti (atti instintivi diremmo noi) sono comuni agli uomini e ai bruti. C'è un certo intervento della cognitio practica soltanto quando la ragione agisce per moderate qualcuno di tali atti. D. Scoto dice dunque, che vera prassi si ha soltanto quando se ne parla nell'ambito umano.”

³⁷ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 229: “*Secunda condicio patet, quia actus non habentes ordinem ad intellectum, cuiusmodi sunt actus vegetativi, ac naturaliter praecedentes intellectum, ut actus sensitivi, non dicuntur praxes, nec ad eos extendi notitia practica ut sunt priores intellectione. Similiter actus potentiae appetitus sensitivi quatenus praecedit actum intellectus non est praxis; hoc enim modo communis est nobis et brutis. Nec respectu istorum actuum est aliqua cognitio practica, nisi quia aliquo modo est moderativa istorum actuum et isti actus sequuntur intellectionem moderativam ut sunt per ipsam moderati.*”

³⁸ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 230: “*Ex his duabus condicionibus sequitur corollarium, quod videlicet praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus [...].*”

vontade ordena à mão que ela pegue a garrafa de água. Nesse contexto, Scotus oferece uma prova ao corolário exposto: interpretando uma passagem do Livro VI da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, ele afirma que “a práxis é um ato que está em poder do cognoscente”. Ora, a potência que está no poder do cognoscente é a vontade. Mas, “nada está em poder da vontade senão ou o ato produzido ou o imperado”. Segue-se, assim, que a práxis deve ser o ato produzido ou o ato imperado da vontade (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 378).³⁹

Tendo estabelecido esse ponto, o Doutor Sutil segue com a prova da condição (3), em que o ato precisa ter a aptidão de ser conforme à retidão inteligida para ser uma práxis. Aqui, o argumento de Scotus se dá concretamente, por um lado, considerando a práxis reta e, por outro, considerando a capacidade do intelecto de julgar os atos da vontade. Com efeito, no primeiro caso, interpretando outra passagem do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, ele afirma que toda volição reta requer uma deliberação da reta razão à qual ela precisa estar em conformidade. Ora, como toda práxis é uma volição ou o ato imperado da vontade — que se segue da volição —, conclui-se que a práxis, para ser reta, possui a aptidão de ser produzida conforme à retidão apreendida pelo intelecto.⁴⁰ Abordando, por sua vez, a capacidade do intelecto de considerar o que é reto para a práxis, a partir de um texto de Agostinho no Livro XV do *De Trinitate*, Scotus observa que o intelecto é capaz de julgar tanto sobre seu ato quanto sobre o ato das outras potências, inclusive o ato de uma potência que lhe seja posterior e que ainda não tenha sido elicitado. Tendo em vista essa capacidade do intelecto, segue-se que o ato da vontade, para ser reto, precisa possuir a aptidão de ser produzida conforme o julgamento reto realizado pelo intelecto.⁴¹ Em suma, Scotus parece ler a partir dessas autoridades que “o querer reto resulta

³⁹ Ord., prol., p. 5., q. 1-2, n. 231: “*Hoc patet secundo sic, quia praxis est actus qui est in potestate cognoscentis. Quod probatur ex VI Ethicorum, quia artifex eget virtute ad recte agendum; non autem indiget virtute respectu illius quod non est in potestate sua; igitur artifex in potestate sua habet factionem: multo magis prudens habet in potestate sua actionem, quia est formaliter virtuosus. Ex hoc ultra: si omnis praxis est in potestate cognoscentis et nihil est in potestate voluntatis nisi vel actus elicitus vel imperatus, sequitur propositum ut prius.*”

⁴⁰ Kloppenburg, interpretando as condições estabelecidas por Scotus, afirma que “A práxis deve ser um ato reto” (KLOPPENBURG, 1993, p. 633). Contudo, essa opinião não parece seguir precisamente o argumento escotista, como mostra a interpretação majoritária dos comentadores (Cf., por exemplo, CHABADA, 2007, p. 442). Com efeito, para satisfazer a terceira condição da práxis, basta que o ato seja *apto* a ser reto conforme à cognição da retidão. Nesse sentido, o ato pode ser uma práxis e, ainda assim, não ser produzido segundo a norma da retidão inteligida, ou seja, a práxis pode ser tanto boa quanto má: “aqueles atos que fluem da vontade de modo infalível, sem que exista a possibilidade de tender à atos opostos, não são propriamente práxis” (ILLANES, p. 76, 1990, tradução nossa).

⁴¹ Cf. Ord., prol., p. 5., q. 1-2, n. 234: “*Tertia condicio probatur. Tum ex dicto Philosophi VI Ethicorum, quod electio recta necessario requirit rationem rectam. Quod non tantum est verum de electione stricte sumpta, sed pari ratione de quacumque volitione recta, quod ipsa requirit rationem rectam cui conformiter elicitur; omnis autem praxis vel est volitio vel sequens volitionem, ex corollario praecedente; ergo omnis praxis ad hoc ut sit recta nata est conformiter elici rationi rectae. Tum ex dicto Augustini XV De Trinitate, quod intellectus intelligit sibi et aliis. Igitur sicut potest iudicare de actu suo, ita potest iudicare de actibus aliarum potentiarum; igitur de actu naturaliter posteriore actu suo prius naturaliter potest iudicare quam ille actus elicitur; et per consequens, si recte iudicet, oportet istum actum conformiter elici si debeat esse rectus.*”

(ou tende a resultar) do conhecimento prático correto” (HOFFMANN, T., p. 48, 2012, tradução nossa),⁴² o que implica em dizer que a práxis é apta a ser reta conformemente à intelecção reta.

Mas, será que tanto a volição quanto o ato imperado da vontade constituem igualmente o que é práxis? A resposta de Scotus a essa questão encontra-se no segundo corolário que, por sua vez, se segue a partir das condições (2) e (3): o ato imperado da vontade é práxis como que por acidente, pois é a volição, i.e., o *actus elicited*, que contém primeiramente a razão da práxis. De fato, o ato imperado não satisfaz primeiramente as condições (2) e (3), porque ele só satisfaz essas condições na medida em que recebe essa satisfação — ou seja, é práxis em um segundo sentido — de algo primeiro. Assim, se o ato imperado não é a práxis primeiramente, então só pode ser a volição.⁴³ Em outros termos, uma vez que “a vontade não pode emitir um comando sem um ato inicial elicited de autodeterminação, a práxis refere-se, primariamente, ao próprio ato elicited da vontade e apenas secundariamente à ação a ser realizada por outra potência sob o seu comando” (WOLTER, 1986, p. 33, tradução nossa).⁴⁴

Todavia, como pode a pura volição ser práxis? A fim de responder essas questões e provar que a volição em si mesma contém a *prima ratio* da práxis, Scotus argumenta:

sempre que algo é primeiramente tal conjugado com outro, se pudesse ser separado daquele, ainda assim seria tal [conjugado]; portanto, se o ato da vontade pode ser separado do ato de uma outra potência, este separado daquele posterior será a práxis. É separado, porém, acerca de tudo aquilo que pode ser objeto de um ato da vontade, acerca do qual não pode haver um ato de uma outra potência, de cujo tipo são todos os [objetos] imateriais; portanto, o ato da vontade é acerca de todo [objeto] tal, e aquele somente é a práxis. (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 380)⁴⁵

Com esse argumento, o *Doctor subtilis* evidencia que, apesar de ordinariamente se considerar como práxis aquelas ações conjuntas da vontade com o corpo, os atos externos e imperados, é primariamente no querer por si (*volle per se*) que se encontra a práxis. Com efeito, a volição é práxis em si mesma, o que pode ser visto na medida em que ela pode ser separada dos atos de outras potências, o que se dá quando ela quer algo imaterial, como, por exemplo,

⁴² “[...] *right desire results (or tend to result) from correct practical knowledge.*”

⁴³ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 234.

⁴⁴ “*Since the will cannot issue a command without an initial elicited act of self-determination, praxis refers primarily to the will’s own elicited act and only secondarily to the action to be done by some other potency under its command.*”

⁴⁵ *Ord.*, loc. cit.: “*Et tunc ultra: quodcumque aliquid est primo tale coniunctum cum alio, si posset separari ab illo adhuc esset tale; igitur si actus voluntatis potest separari ab actu alterius potentiae, separatus ab illo posteriore iste erit praxis. Separatur autem circa quodcumque quod potest esse obiectum actus voluntatis circa quod non potest esse actus alterius potentiae, cuiusmodi sunt omnia immaterialia; igitur circa omne tale est actus voluntatis, et ille solus est praxis.*”

quando ela ama a Deus. Nesse caso, a volição por si mesma satisfaz aquelas três condições supracitadas para que o ato seja considerado uma práxis, sem precisar do ato de nenhuma potência externa. Nesse sentido, a realização da práxis e, portanto, do ato julgado pela investigação prática, encontra-se primariamente no ato elícito da vontade. Essa priorização da volição, por sua vez, pode ser esclarecida através de um exemplo: um ato externo de generosidade, em que uma pessoa caridosa doa uma determinada quantia a um necessitado, é considerado práxis por *consequência* de um ato anterior e interno, a saber, o *querer* fazer tal doação. Mas, demonstrado isso, faz-se necessário, portanto, investigar como a reta razão estende-se à práxis. Em outras palavras, é preciso compreender qual é a propriedade própria ao conhecimento prático que lhe permite essa extensão à práxis.

2.3. A DUPLA RELAÇÃO APTITUDINAL DO CONHECIMENTO PRÁTICO

Entra-se, assim, no segundo artigo, a saber, “de que maneira (*qualiter*) o conhecimento prático se estende àquela práxis”. Segundo Duns Scotus, a partir do primeiro artigo torna-se evidente a resposta do segundo, a saber, que a extensão do conhecimento prático à práxis ocorre a partir de uma dupla relação aptitudinal para com a práxis: (a) relação aptitudinal de conformidade e (b) relação aptitudinal de prioridade natural.⁴⁶ Essa dupla relação é chamada por Scotus de “aptitudinal” porque, para o conhecimento ser prático, basta a aptidão para se estender à práxis, ou seja, é suficiente para sua praticidade que ele potencialmente seja conforme e/ou anterior à práxis. Nesse sentido, caso a práxis siga atualmente em conformidade e/ou posterioridade ao conhecimento, segue-se que isso se dá de modo acidental e contingente com respeito ao próprio conhecimento. A prova que Scotus oferece acerca disso consiste em uma redução ao absurdo: como ver-se-á abaixo, há conhecimento prático necessário. Mas, caso fosse requerido alguma práxis atual para o conhecimento ser prático, então nenhum conhecimento seria necessariamente prático. Isso porque toda práxis, enquanto um ato da vontade, se dá contingentemente. Desse modo, o mesmo conhecimento prático necessário seria por vezes prático e por vezes teórico, o que “não significa nada.”⁴⁷ Logo, basta uma dupla

⁴⁶ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 236: “*Ex hoc articulo patet secundus, nam ista extensio consistit in duplici relatione aptitudinali, videlicet conformitatis et prioritatis naturalis [...]*.”

⁴⁷ Thomas Williams traduz essa expressão, a saber, “*quod nihil est*”, por “which is nonsense” (WILLIAMS, 2017, p. 21). A razão de ser absurdo reside no fato de que, por definição, um conhecimento não pode ser necessariamente prático e, em outros momentos, não ser — i. e., ser teórico —, para um mesmo intelecto. Afinal, ser teórico ou ser prático consiste em predicacões opostas para Duns Scotus (Cf. abaixo).

extensão *aptitudinal* de conformidade e prioridade natural para que um conhecimento seja prático.⁴⁸

Essa compreensão de que o *qualiter* do conhecimento prático consiste em uma dupla relação aptitudinal pode ser clarificada a partir da percepção de que a extensão à práxis se dá concretamente como uma extensão do “conhecimento diretivo ao dirigido” ou, em outros termos, do “regulativo ao regulado” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 382).⁴⁹ Com isso, pode-se dizer que a pretensão de Scotus é afirmar como a “razão prática é uma relação normativa do intelecto à vontade” (BOULNOIS, op. cit., p. 134, tradução nossa).⁵⁰ Isso fica ainda mais evidente quando o Doutor Sutil explica que o fato do conhecimento prático possuir (a) e (b) não significa que a práxis, quando elicitada, será determinadamente conforme à intelecção. Com efeito, é “a vontade que decide agir ou não agir, a partir do bem mostrado pelo intelecto” (VANIN, 2019, p. 26). Em caminho contrário, o modo correto de se compreender a dupla relação aptitudinal consiste na percepção de que o hábito prático é aquilo no qual a práxis deve buscar se enquadrar caso almeja-se a retidão. Assim, a aptidão de prioridade natural e de conformidade estabelece o conhecimento prático como o preceito normativo da práxis.

Após essa explicação do *qualiter* que pertence à *cognitio practica*, Scotus torna-se capaz de explicar a diferença fundamental entre conhecimento teórico e conhecimento prático. Decerto, ele declara:

A partir disso, em segundo lugar, fica evidente que o prático e o teórico não são diferenças essenciais do hábito ou da ciência, ou do conhecimento em geral, porque o prático diz uma dupla relação aptitudinal do conhecimento, que é como que um determinado absoluto, à práxis como ao termo, e o teórico suprime aquela dupla relação. Mas, nem a relação nem a sua supressão são da essência do absoluto, mas são como que a uma divisão do gênero pelas propriedades próprias das espécies, como se o número fosse dividido pelo par e pelo ímpar, e a linha pelo reto e pelo curvo. A algum conhecimento, pois, convém o prático por si, pelo segundo modo, a partir da causa intrínseca do predicado no sujeito, [e] a algum [convém] o teórico. (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 383)⁵¹

⁴⁸ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 237.

⁴⁹ *Ord.*, loc. cit.: “*Hoc declaratur, quia conceditur communiter cognitio practica extendi ad praxim ut directiva ad directum sive ut regulativa ad regulatum.*”

⁵⁰ “*La raison pratique est une relation normative de l’intellect à la volonté, [...].*”

⁵¹ *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 238: “*Ex isto secundo patet quod practicum et speculativum non sunt differentiae essentiales habitus vel scientiae vel notitiae in communi, quia practicum dicit respectum duplicem aptitudinalem notitiae, quae est quasi quoddam absolutum, ad praxim ut ad terminum, et speculativum privat illum respectum duplicem; sed nec respectus nec eius privatio est de essentia absoluti, sed est quasi divisio generis per proprias passiones specierum, sicut si divideretur numerus per par et impar, et linea per rectum et curvum. Alicui enim notitiae convenit practicum per se secundo modo ex causa intrinseca praedicati in subiecto, alicui speculativum.*”

Com isso, Scotus expõe que a distinção entre o conhecimento prático e o teórico não se dá a partir da noção geral de “conhecimento”, mas da presença da dupla relação aptitudinal, no caso do prático, ou da supressão dessa dupla relação, no caso do teórico. Com efeito, a presença ou a supressão desse *qualiter* possui uma relação parecida — sem ser igual — com aquela entre gênero e espécie, tal como se houvessem duas diferenças específicas que determinam “conhecimento” em duas divisões possíveis. Em suma, é *como se* “conhecimento” fosse o gênero e “teórico” ou “prático” fossem as espécies. Todavia, mais precisamente, teórico e prático se distinguem como *modalizações* do “conhecimento”, tal como dividimos “número” em ímpar e par ou dividimos a “linha” em reta e curva. Assim sendo, na apreensão de um sujeito-objeto, o predicado a partir dele inteligido, intrinsecamente determinaria a presença ou a ausência da dupla relação aptitudinal. Nesse sentido, parece correto afirmar, acerca da apreensão do objeto, que quanto “maior densidade ontológica possuir uma realidade, mais prático, mais diretivo será seu conhecimento” (ILLANES, op. cit., p. 80, tradução nossa).⁵² Mas, acerca disso, explorar-se-á mais a seguir.

Diante da exposição de que a práxis consiste primeiramente na volição, no primeiro artigo, e que o conhecimento prático se estende à volição por uma dupla relação aptitudinal, conclusão do segundo artigo, pode-se investigar o terceiro artigo, a saber, “em razão de que o conhecimento tem uma extensão à práxis”. Nesse artigo, a resposta de Duns Scotus é construída por um lado, por uma parte negativa e, por outro lado, por uma parte positiva. Digo “negativa”, com efeito, tendo em vista a rejeição de Scotus às opiniões dos adversários, que afirmam que o caráter prático do conhecimento deriva da práxis enquanto fim.⁵³ “Positiva”, por sua vez, diz respeito a tese do Doutor Sutil sobre de onde provém a praticidade do conhecimento.

Nesse contexto, na parte negativa, Scotus afirma que “o hábito não é chamado de prático por ato próprio, porque também este é prático por uma causa anterior. E tampouco algum conhecimento habitual ou atual é por si prático porque está ordenado à práxis como ao fim” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 393).⁵⁴ Isso significa que a *ratio formalis* do conhecimento prático não provém nem de alguma intelecção prática, nem do apetite da práxis enquanto fim. Antes, as duas relações aptitudinais, que juntas consistem na propriedade própria do que é conhecimento prático, são recebidas por uma causa anterior à intenção e, assim, não são

⁵² “Lo que lleva a concluir que mientras mayor densidad ontológica posea una realidad, más práctico, más directivo será su conocimiento, [...]”

⁵³ As duas opiniões adversárias apresentadas e rejeitadas por Scotus, tendo em mente o humilde propósito desse trabalho, foram ocultadas aqui.

⁵⁴ *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 260: “quod habitus non dicitur practicus ab actu proprio, quia et ille est practicus a causa priore. Nec cognitio aliqua habitualis vel actualis est per se practica quia ordinatur ad praxim ut ad finem;”

recebidas por causa do apetite da práxis como um fim, que é, na verdade, efeito do hábito prático, pois é ele que apresenta diretamente o fim à vontade.⁵⁵

Com isso, pode-se abordar a parte positiva da resposta do *Doctor subtilis* ao artigo. Com efeito, ele propõe que hábito prático “pode às vezes, contudo, ter uma primeira extensão, a saber, a conformidade à práxis, pelo fim da própria práxis, não contudo enquanto é fim, mas sim enquanto é objeto.” (DUNS SCOTUS, loc. cit.)⁵⁶ A fim de sustentar essa resposta, Scotus prova separadamente as duas partes dessa afirmação, a saber, que (i) o hábito prático pode receber a extensão aptitudinal de conformidade pelo fim da própria práxis e que (ii) a recepção dessa extensão pelo fim da práxis não é dada por esse fim tomado enquanto fim, mas enquanto objeto.

A parte (i) prova-se assim:

O primeiro fica evidente. Às vezes, pois, os primeiros princípios práticos são tomados do fim da práxis, e, deste modo, este fim, como causa primeira da práxis, naquele gênero inclui virtualmente todo o conhecimento, e, deste modo, este mesmo conhecimento tem sua quiddidade e aptidão por aquele. (DUNS SCOTUS, loc. cit.)⁵⁷

Nesse sentido, na medida em que a *ratio* do fim da práxis, ocasionalmente, pode conter os primeiros princípios práticos, segue-se que na sua *ratio* está incluída, virtualmente, todo o conhecimento prático deduzível desses princípios. Assim, a consideração sobre o fim da práxis pode incluir toda a ciência sobre a retidão da práxis a partir destes princípios. Sendo esse o caso, a quiddidade do conhecimento prático e, assim, a aptidão de conformidade à práxis provém desse fim. Logo, têm-se (i).

A parte (ii) torna-se evidente, como o próprio Scotus afirma, a partir da prova de (i). Decerto, a natureza do conhecimento prático, que contém a aptidão de conformidade, ou a própria aptidão em si mesma, é dada pela *práxis enquanto primeiro objeto*, porque sua *ratio* inclui os princípios e, portanto, virtualmente as conclusões. Com isso, a ciência prática como um todo pode ser conhecida a partir da deliberação sobre a práxis. Exemplo: da deliberação sobre como seria um ato reto de generosidade, deduzo que não devo doar por honrarias e, assim, concluo que um ato generoso deve ser altruísta. Nesse contexto, a práxis não pode ser o fim do

⁵⁵ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 254: “[...] *aut finis ut elicited vel habitus extra facit habitum esse practicum, aut ut finis consideratus et intentus. Non ut elicited extra, quia sic est posterior habitu, et effectus aliquo modo; sed effectus non distinguit causam. Si ut cognitus, sic habet rationem obiecti; ergo obiectum distinguit. Si ut intentus, hoc iam improbatum est, quia ante naturaliter quam intendatur est cognitio talisa.*”

⁵⁶ *Ibid.*, n. 260: “*potest tamen quandoque habere primam extensionem, scilicet conformitatem ad praxim, a fine ipsius praxis, non tamen in quantum est finis sed in quantum est obiectum.*”

⁵⁷ *Ibid.*, n. 261: “*Primum patet. Quandoque enim prima principia practica sumuntur a fine praxis, et ita ille finis, ut causa praxis prima, in genere illo includit virtualiter totam notitiam, et ita ipsa notitia habet quidditatem suam et aptitudinem ab illo.*”

conhecimento prático, assim como o fim da práxis não concede a aptidão de conformidade enquanto fim. Afinal, o fim considerado enquanto fim não é causa de nenhuma qualidade senão enquanto amado, ou seja, enquanto aquele que move o eficiente ao efeito. Mas, a aptidão de conformidade do conhecimento prático provém da deliberação acerca da práxis antes e independentemente de o fim ser ou não amado.⁵⁸ Com efeito, o “fim é importante, decisivo, na ação, mas não é o fim que atribui a sua praticidade ao conhecimento: ele já é prático antes de que o agente assuma e busque seu fim” (ILLANES, op. cit., p. 79, tradução nossa).⁵⁹ Desse modo, fica claro que a “verdade do princípio prático necessário não depende da vontade mais do que a verdade do teórico, e nem as conclusões necessariamente inferidas a partir de tal princípio” (DUNS SCOTUS, loc. cit.).⁶⁰ Logo, o fim da práxis, quando concede a aptidão de conformidade ao conhecimento prático, não o faz enquanto fim, mas enquanto objeto da deliberação prática, a primeira das circunstâncias da práxis. Têm-se, portanto, (ii).

2.4. A RAZÃO PELO QUAL O CONHECIMENTO É PRÁTICO

Com a resolução desses três artigos preliminares, Scotus torna-se capaz de responder as questões principais, começando pela segunda questão. De fato, o Doutor Sutil responde negativamente à questão “*Se, a partir de uma ordem à práxis como a um fim, ela é chamada por si de ciência prática?*”. Afinal, como exposto acima, a práxis é o primeiro objeto da ciência prática e, portanto, não pode ser o seu fim. Contudo, para melhorar o esclarecimento de sua posição, Scotus resolve explicar de onde provém a dupla relação aptitudinal que caracteriza um conhecimento como prático. Para isso, ele analisa cada uma das aptidões separadamente.

Primeiramente, ele trata da primeira relação aptitudinal: a relação de conformidade. Segundo o *Doctor subtilis*, a aptidão de conformidade pertence à ciência prática intrinsecamente “pelo objeto, o qual ou é a retidão da práxis ou algo que inclui virtualmente essa retidão” (ibid., p. 395).⁶¹ Esse algo que inclui virtualmente a retidão pode se referir, por exemplo, ao fim da própria práxis que, como vimos, enquanto um objeto “que inclui virtualmente tal notícia, nos daria a conhecer da mesma maneira a conformidade inerente à

⁵⁸ Cf. ibid., n. 253: “*finis non est causa nisi in quantum amatus et desideratus movens efficiens ad efficiendum. Sed aptitudo dicta convenit considerationi sive finis sit amatus sive non.*”

⁵⁹ “*Ciertamente, el fin es importante, decisivo, en la acción, no es sin embargo él quien atribuye su practicidad al conocimiento: éste es ya práctico antes de que el agente asuma y busque su fin.*”

⁶⁰ Ord., prol., p. 5., q. 1-2, n. 262: “*veritas enim principii practici necessarii non dependet a voluntate magis quam speculativi, nec conclusiones necessario illatae ex tali principio;*”

⁶¹ Ibid., n. 265: “[...] *conformitatem, habet per se ab obiecto, quod vel est rectitudo praxis vel aliquid virtualiter includens illam rectitudinem, [...].*”

mesma.” (KLOPPENBURG, op. cit., p. 634). Desse modo, Scotus demonstra o sentido do que havia apresentado anteriormente acerca da práxis ser o objeto da ciência prática. Afinal, vê-se aqui que é através dessa ciência que alguém entende qual deve ser a volição moralmente apropriada em vista de uma determinada circunstância. Sendo assim, “a práxis é conformável àquele conhecimento, para que seja reta, porque é [o] conhecimento de tal [objeto] conhecido” (DUNS SCOTUS, loc. cit.).⁶² Em suma, seja a própria retidão da práxis ou algo que lhe inclua, o objeto da ciência prática é a razão pelo qual uma determinada práxis produzida conforme um conhecimento prático é reta, pois esse conhecimento é a *notitia* da retidão daquela ação.

Tendo-se esclarecido isso, Scotus aborda, por sua vez, a segunda relação aptitudinal: a relação de prioridade. Acerca disso, primariamente, o Doutor Sutil deixa claro que, a partir do primeiro artigo, já exposto acima, é evidente que a inteligência antecede a práxis, visto que o intelecto antecede a vontade segundo a ordem natural das duas potências na produção da práxis. Todavia, com isso surge uma dificuldade: nem todo conhecimento, mesmo sendo naturalmente anterior a práxis, é prático. Dito de outro modo, a prioridade natural convém a toda e qualquer inteligência, porque o intelecto é naturalmente anterior à vontade, mas isso não é suficiente para que o conhecimento determine a retidão da práxis. É o que acontece, por exemplo, na apreensão da proposição “Deve-se fazer uma pirueta”, pois não há nada nela que determine que fazer uma pirueta é algo justo, apesar dessa proposição anteceder a práxis. Por isso, nos casos em que “na apreensão prévia não há nenhuma determinação virtual ou formal da retidão da práxis, embora ali haja prioridade, ali falta, contudo, a conformidade” (ibid., loc. cit.).⁶³ Além disso, mesmo que algum conhecimento previamente apreendido possua determinação sobre a retidão da práxis, se a vontade não for determinável por esse conhecimento enquanto diretivo — i. e., se a vontade não puder errar e, por isso, precisar de uma direção externa —, então esse conhecimento não pode ser prático, visto que ele não é conformativo para aquela potência.⁶⁴ Sendo assim, apesar da ordem das potências ser parte da razão pelo qual o conhecimento prático possui a natureza de prioridade, ela por si só não basta. Afinal, nem todo conhecimento que seja naturalmente anterior segundo a ordem das potências possui a outra condição essencial da quiddidade de “ser prático”, a saber, a aptidão de conformidade, que está presente quando o conhecimento da retidão da práxis é determinativo e a vontade é determinável por ele.

⁶² Ibid., loc. cit.: “et ideo cognitioni illi est praxis conformabilis ut sit recta, quia cognitio est talis cogniti.”

⁶³ Ibid. n. 266: “Quando autem in apprehensione praevia nulla est determinatio virtualis vel formalis de rectitudine praxis, licet ibi sit prioritas, tamen ibi deficit conformitas, [...]”

⁶⁴ Faço uso deliberado do texto interpolado em *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 266. Cf. DUNS SCOTUS, op. cit., p. 396, nota 138.

Por isso, não basta investigar sobre a aptidão de prioridade por si só, mas se deve buscar a razão que torna o conhecimento conformativo naturalmente anterior à práxis. Feita essa retificação, Scotus declara que a prioridade de um conhecimento conformativo:

se dá ao mesmo tempo a partir do objeto e da ordem das potências e da potência praticante, pois ainda que o objeto determine o intelecto ao conhecimento da retidão antes, por natureza, que a vontade queira, e a vontade seja de algum modo regulável de outra parte, não somente a apreensão, contudo, precede a práxis, mas a apreensão conforme. Isto, porém, ocorre sempre que a retidão determinada da práxis é um conhecível necessário, ou como princípio, por meio do intelecto, ou como conclusão, por meio da ciência. (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 396)⁶⁵

Nesse sentido, a aptidão de prioridade do conhecimento conformativo encontra sua razão na ordem de anterioridade do intelecto em relação à vontade, na própria vontade enquanto potência que produz a práxis, e na retidão da práxis — ou algo que lhe inclua — na medida em que ela que concede a aptidão de conformidade, como foi exposto acima. Esses três são necessários tendo em vista que mesmo se (1) o objeto determinar a retidão antes de algum ato da vontade e (2) a vontade seja regrável por algo externo, ainda é preciso que (3) a apreensão que preceda a práxis seja a apreensão com a aptidão de conformidade. Por isso mesmo, é preciso que aqueles três, a saber, a ordem natural das potências, a vontade e o objeto, sejam coparticipantes simultâneos da razão causal pelo qual o conhecimento prático possui a relação aptitudinal de prioridade natural que seja conformativa.

Diante disso, surge um ponto importantíssimo acerca da relação de prioridade e, de fato, da ciência prática como um todo. Como é afirmado no trecho supracitado, a condição (3) só é sempre satisfeita quando o *conhecível é necessário*. Isto significa que (3) é sempre verdadeiro na medida em que o objeto do conhecimento, i. e., a retidão determinada da práxis, é conhecida de uma proposição cuja verdade é necessária, seja enquanto esta é um princípio, inteligido diretamente pelo intelecto, ou enquanto é uma conclusão, deduzido mediante a ciência silogística. Sendo assim, os princípios necessários que ditam a retidão da práxis, assim como as conclusões virtualmente inclusas neles, são sempre proposições conformativas, i.e, práticas, quando se há (1) e (2).

⁶⁵ Ibid., n. 266: “[...] *hoc est simul ex obiecto et ordine potentialium et potentiae practicanis, nam etsi obiectum determinet intellectum ad cognitionem rectitudinis prius naturaliter quam voluntas velit et voluntas sit aliquo modo regulabilis aliunde, non tamen tantum apprehensio praecedit praxim sed apprehensio conformis. Hoc autem accidit quandocumque determinata rectitudo praxis est cognoscibile necessarium, sive ut principium per intellectum sive ut conclusio per scientiam.*”

Mas, sendo esse o caso das verdades necessárias, como fica a situação dos conhecíveis contingentes? A fim de responder essa questão, Scotus percebe que se faz necessário distinguir qual é o intelecto que conhece e qual é a vontade que determina, ou não, a retidão da práxis. Decerto, quando o *conhecível é contingente*, então, o objeto conhecível não determina ao intelecto a retidão da práxis antes que qualquer vontade queira essa retidão. Afinal, uma proposição prática contingente só determina a retidão apropriada de uma práxis quando ela é contingentemente instituída como reta por alguma vontade. Por exemplo, qualquer lei da Constituição Nacional dita a justiça de alguma práxis só a partir do instante em que ela foi instituída por vontade das autoridades políticas. Sendo assim, como é preciso que alguma vontade determine a retidão da proposição contingente, segue-se que essa retidão não é determinativa para o intelecto antes que qualquer vontade queira. Logo, nesses casos, a condição (1) não é satisfeita. E, assim, a condição (3) também não o é, tendo em vista que essas proposições contingentes não são conformativas no ato de intelecção anterior à determinação de alguma vontade.

Desse modo, tomando os conhecíveis contingentes absolutamente, parece que não há conhecimento prático dos contingentes. Todavia, segundo o Doutor Sutil, ao deliberar-se a partir da perspectiva do intelecto e da vontade das criaturas, o conhecimento contingente pode ser determinativo sobre a retidão da práxis antes de que a vontade o queira. Dito de outro modo, é preciso distinguir entre (a) o ente inteligente que intelectualmente apreende o conhecimento contingente e, posteriormente, determina volitivamente a retidão da proposição, e (b) o ente inteligente que apreende o conhecimento cuja retidão *já foi* contingentemente determinada antes que sua vontade queira. No caso de (a), na medida em que a retidão da práxis é determinada segundo o ato de sua vontade, segue-se que o conhecimento daquela proposição contingente não é previamente conformativo e, assim, ela não pode ser um conhecimento prático *para ele*. No caso de (b), ao contrário, é possível que o conhecimento determinativo da retidão da práxis, mesmo sendo contingente, seja apreendido previamente ao ato *de sua* vontade, e, sendo assim, o intelecto apreenderia esse conhecimento como conformativo à práxis. Logo, *pode haver verdades práticas contingentes para (b)*.⁶⁶ Com isso, pode-se concluir esse ponto com um exemplo esclarecedor oferecido por Duns Scotus:

Exemplo do que foi dito anteriormente:

A retidão desta práxis 'amar a Deus' é necessária, e está virtualmente incluída na definição de Deus; em todo e qualquer apreensão não somente é apta a preceder esta práxis, mas também a apreensão conforme, à qual, a saber, a

⁶⁶ Cf. *ibid.*, n. 268.

práxis deve ser conformada para que seja reta; portanto, a partir do objeto que é a partir de si primeiramente determinativo do intelecto ao conhecimento da retidão determinada da mesma práxis, e a partir da ordem do intelecto e da vontade no operar, tem-se aqui um conhecimento anterior à práxis e conforme, e, deste modo, em todo e qualquer outro conhecimento ao qual convém necessariamente a retidão determinada.

Mas, a retidão desta práxis ‘prestar culto a Deus no sacrifício do altar’ é contingente; pois é, às vezes, um ato reto, como agora, às vezes não, como no Antigo Testamento: e, por isso mesmo, não é um objeto determinativo do intelecto ao conhecimento desta retidão antes de todo ato da vontade, e, por isso mesmo, tampouco esta precede, como conforme, todo ato da vontade. De algum, contudo, precede, como, por exemplo, daquele somente que não determina primeiramente a retidão a esta práxis, como é a vontade humana. Esta retidão, pois, é determinada pela vontade divina, que agora aceita tal culto ou ato, e, noutro momento, um outro. (ibid., p. 397)⁶⁷

2.5. CONCLUSÃO SOBRE O QUE É CONHECIMENTO PRÁTICO

Em virtude do que foi apresentado ao longo desse capítulo, pode-se concluir alguns pontos sobre a análise escotista acerca da natureza do conhecimento prático. De fato, na investigação sobre a práxis, viu-se que ela consiste, primariamente, no ato elícito da vontade, i.e., na volição. Afinal, esse ato interno já é capaz de ser moralmente responsabilizado conforme à intelecção do que é correto e do que é errado a se querer em determinada circunstância. Mas, isso só pode ocorrer caso o hábito intelectual seja apto a ser diretivo, ou seja, a ditar à vontade aquilo que ela deve ou não querer, tendo em vista o que é, de fato, justo. É precisamente por isso que o Scotus atribui ao hábito prático as relações aptitudinais de conformidade e prioridade natural. Com efeito, é precisamente essa propriedade dupla que constitui o conhecimento como prático, de modo que a distinção entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático se fundamenta, precisamente, na presença ou supressão dessa qualidade.

Mas, — alguém poderia questionar — qual é a razão pelo qual o conhecimento prático recebe sua quiddidade? Apesar da opinião comum atribuir ao apetite da práxis como a um fim a fonte da praticidade do conhecimento, Scotus observa que o apetite do fim não pode conceder

⁶⁷ Ibid., n. 269: “*Exemplum praedictorum: Rectitudo huius praxis 'amare Deum' necessaria est, et includitur in ratione Dei virtualiter; hanc praxim etiam in quocumque non tantum nata est praecedere apprehensio, sed etiam apprehensio conformis, cui scilicet praxis est conformanda ut sit recta: ex obiecto igitur quod est ex se primo determinativum intellectus ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis et ex ordine intellectus et voluntatis in operando, habetur hic notitia prior praxi et conformis, et ita in qualibet alia cui necessario convenit determinata rectitudo. Sed rectitudo huius praxis 'colere Deum in sacrificio altaris' est contingens; quandoque enim est actus rectus, ut modo, quandoque non, ut in Veteri Testamento: et ideo non est aliquod obiectum determinativum intellectus ad notitiam huius rectitudinis ante omnem actum voluntatis, et ideo nec ista praecedit ut conformis omnem actum voluntatis. Alicuius tamen praecedit, puta illius solius quae non primo determinat rectitudinem huic praxi, qualis est voluntas humana. Haec enim rectitudo determinatur a voluntate divina, acceptante nunc talem cultum vel actum et alias alium.*”

a quidade da *cognitio practica*, tendo em vista que o apetite, enquanto uma volição, já é efeito desse conhecimento. Na opinião de Scotus, o caráter prático do conhecimento encontra sua razão, simultaneamente, no objeto de apreensão, na vontade ser capaz de errar e na intelecção conformativa preceder a determinação da vontade com respeito à retidão. Nesse contexto, faz-se preciso considerar, por um lado, o conhecimento prático necessário e, por outro lado, o conhecimento prático contingente. Com efeito, o conhecimento prático necessário dita a retidão de alguma volição, de modo que ele é sempre conformativo para uma vontade que possa ser dirigida. O conhecimento prático contingente, por sua vez, pode ser conformativo caso a retidão da volição inteligida tenha sido determinada por uma vontade distinta. Diante dessa compreensão do conhecimento prático, torna-se evidente que a ciência prática se constitui enquanto o ato discursivo de tomar as verdades práticas inteligidas como premissas e, delas, deduzir conclusões. Infere-se, assim, que a densa análise realizada pelo Doutor Sutil acerca da ciência prática evidencia a importância que ele atribui ao papel cognitivo que esse conhecimento ocupa. Essa importância, de fato, encontra sua justificativa no fato de que Scotus defende, como se verá a seguir, que a teologia é uma ciência prática

3. A FINALIDADE DA TEOLOGIA REVELADA

3.1. CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

No capítulo anterior, foi apresentada a explanação que Duns Scotus faz acerca da determinação da ciência prática. Com efeito, investigou-se a concepção de práxis do Doutor Sutil, assim como a noção de conhecimento prático como aquele que contém a dupla relação aptitudinal, lembrando, a de prioridade natural e de conformidade. Em seguida, viu-se a rejeição da ideia de que a *cognitio practica* recebe suas relações aptitudinais da práxis enquanto seu fim, pois a conformidade é recebida pelo seu objeto enquanto a prioridade é recebida simultaneamente pelo objeto, pela ordem natural entre a vontade e o intelecto, e pela vontade. Por fim, avaliou-se como as proposições necessárias e os contingentes podem possuir a dupla relação aptitudinal, algo que depende do ente inteligente que apreende a proposição, como, por exemplo, se é o ente divino ou alguma criatura intelectual. Nesse sentido, foi possível concluir que a ciência prática, enquanto movimento discursivo intelectual, deriva-se a partir dos princípios práticos inteligidos do objeto da ciência.

Esclarecido esses pontos, pode-se, enfim, investigar a finalidade da doutrina sobrenaturalmente revelada, o que Scotus realiza ao solucionar a primeira questão da quinta parte do prólogo, a saber, “*Se a teologia é uma ciência prática ou teórica?*”. Ora, repetindo algo já dito, a necessidade da teologia se fundamenta no estado de ignorância que a humanidade naturalmente se encontra com respeito ao seu fim e aos meios para alcançá-lo. Decerto, o homem deixado à razão natural é incapaz de saber que, por exemplo, a fê em Jesus Cristo é o meio contingentemente determinado por Deus para a remissão de pecados. Ocorre que esse conhecimento, apesar de ser verdadeiro, não é meramente especulativo. Com efeito, “sua intenção é conduzir o ser humano ao amor de Deus e dos seres humanos e, portanto, à salvação eterna” (TAVARES, 2008, p. 101). Contudo, para além de verdades como a do exemplo acima, a teologia também revela proposições que aparentemente não dizem nada com respeito à ação humana, como é o caso de “Deus é onisciente”. Diante desse quadro, o que deve ser respondido à questão sobre a teologia ser prática ou teórica? A solução que Scotus oferece a essas dificuldades pressupõe todos os pontos explorados nos capítulos anteriores, assim como as

importantes distinções entre teologia divina e a teologia nossa, e entre a teologia das verdades necessárias e a teologia das verdades contingentes.⁶⁸

3.2. SE A TEOLOGIA DAS VERDADES NECESSÁRIAS É PRÁTICA

As conclusões extraídas a partir da investigação sobre a natureza da ciência prática, segundo Duns Scotus, são fundamentais para a solução dessa questão, tendo em vista que a partir do primeiro artigo — sobre a práxis — e do segundo — sobre a qualidade que permite o conhecimento se estender à práxis — têm-se a definição de que o conhecimento prático é aptitudinalmente conforme à volição reta e naturalmente anterior a essa mesma volição. Acontece que, diante dessa concepção de ciência prática, pode-se inferir que a teologia das verdades necessárias, com relação aos intelectos criados, satisfaz essa definição. Logo, *a nossa teologia necessária é uma ciência prática*. Isso se torna evidente na medida em que Scotus oferece um argumento para mostrar que a teologia necessária dos intelectos criados satisfaz a definição de conhecimento prático:

o primeiro objeto da teologia é virtualmente conforme à volição reta, porque por sua razão são tomados os princípios da retidão na volição; este mesmo [objeto] também determina o intelecto criado ao conhecimento da retidão determinada da própria práxis, em relação a todas as [verdades] teológicas necessárias, antes por natureza que alguma vontade criada queira, de outro modo não seriam necessárias; logo, a partir do primeiro objeto, segue-se tanto a conformidade quanto a prioridade da teologia à volição, e [segue-se], deste modo, a extensão à práxis, pela qual o próprio conhecimento deve ser chamado de prático. (ibid., p. 417)⁶⁹

Apesar de complexo à primeira vista, a partir do fluxo de evidenciação das premissas, torna-se evidente a questão por trás do argumento e a resposta que Scotus oferece. A teologia necessária é, para o intelecto criado, um conhecimento que se estende à práxis? Ora, para que haja essa extensão, como vimos anteriormente, é preciso que o objeto desse conhecimento, formal ou virtualmente, determine a retidão da práxis antes que a vontade queira. Essa seria a

⁶⁸ A distinção entre a teologia das verdades necessárias e a das verdades contingentes, assim como a diferença entre a teologia em si, a teologia nossa e a teologia dos beatos, foram temas trabalhados por Duns Scotus na terceira parte do prólogo da *Ordinatio*. Para uma excelente exposição pormenores dessa parte da obra de Scotus, cf. VANIN, 2017.

⁶⁹ Ibid., n. 314: “[...] *quia primum obiectum theologiae est conforme virtualiter volitioni rectae, quia a ratione eius sumuntur principia rectitudinis in volitione; ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis quoad omnia theologica necessaria prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit, alias non essent necessaria; ergo ex primo obiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem, et ita extensio ad praxim, a qua extensione ipsa cognitio dicenda sit practica.*”

premissa maior pressuposta aqui. Mas, no caso do primeiro objeto da teologia, a saber, Deus enquanto “esta essência”, pode-se tomar de sua *ratio* os princípios práticos necessários que determinam a retidão da práxis. Com efeito, sobre isso, pode-se dizer que:

O conhecimento de Deus é prático, não porque possa constituir uma norma a respeito do progredir da ação humana, senão, muito mais radicalmente, porque é regra do momento fundante de todo o proceder voluntário, isto é, do amor. Conhecer a Deus é conhecer em quem está nosso destino e a quem devemos amar com um amor que dá sentido e informa a totalidade do existir. (ILLANES, op. cit., 81, tradução nossa)⁷⁰

Nesse sentido, o conhecimento do ente infinito por si mesmo constrange a vontade humana a produzir, para Ele, o seu mais excelente ato: o amor. De fato, do conhecimento de Deus segue-se, formal ou virtualmente, a conclusão de que “Ele deve ser amado” antes de que o próprio homem queira ou não o amar. Afinal, a verdade determinativa desse ato de amor, dessa práxis, é estabelecida pelos próprios termos da proposição, ou seja, pela própria definição de quem Deus é e pelo que significa amar. Sendo assim, essa verdade necessária “retirada” da *ratio* do primeiro objeto da teologia, determina a retidão de uma práxis naturalmente antes de qualquer volição. Vê-se, com isso, que o conhecimento do primeiro objeto da teologia possui tanto a relação aptitudinal de conformidade quanto a de prioridade natural. Portanto, a resposta àquela pergunta é “sim”, a teologia necessária é, para o intelecto criado, um conhecimento que se estende à práxis, ou seja, ela é uma ciência prática.

Mas, como é possível observar, todo esse argumento sustenta-se na concepção de que o primeiro objeto da teologia, i.e., Deus enquanto “esta essência”, é um objeto do qual se pode inteligir as verdades práticas necessárias. Almejando mostrar que esse é o caso, Scotus retoma a discussão acerca do papel do fim e argumenta: “visto que o primeiro objeto da teologia é o fim último, e os princípios no intelecto criado assumidos pelo fim último são princípios práticos, os princípios da teologia, logo, são práticos; logo, também as conclusões são práticas.” (DUNS SCOTUS, loc. cit.)⁷¹ Desse modo, o *Doctor subtilis* mostra que o fim último do homem, enquanto objeto da ciência teológica, não tomado como fim, mas como objeto, é a fonte dos princípios práticos que virtualmente incluem as conclusões da ciência prática. Em suma, a partir da

⁷⁰ “El conocimiento de Dios es práctico no ya porque pueda constituir una norma respecto al progresar de la acción humana, sino, mucho más radicalmente, porque es regla del momento fundante de todo el proceder voluntario, es decir, del amor. Conocer a Dios es conocer en quien está nuestro destino y a quien debemos amar con un amor que dé sentido e informe la totalidad del existir.”

⁷¹ Ord., loc. cit.: “[...] quia cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sunt principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae.”

consideração do fato de que Deus é o fim da humanidade, deriva-se disso que todo o conhecimento teológico dirige e regula teleologicamente a ação humana.

Diante dessa posição apresentada pelo Doutor Sutil, a saber, que a nossa teologia das verdades necessárias é uma ciência prática, algumas objeções poderiam ser levantadas. Scotus, já antecipando-as, responde a algumas delas, das quais abordaremos as duas mais relevantes: primeiramente, uma que trata da exclusão de toda teologia teórica e uma outra que, por sua vez, versa acerca da possibilidade da teologia em si — i.e., o conhecimento de Deus sobre si mesmo — das verdades necessárias ser prática.

Abordemos, portanto, a objeção antecipada por Scotus sobre a teologia teórica. Essa objeção propõe que a teologia não pode ser apenas uma ciência prática porque algumas verdades propriamente teológicas e necessárias são teóricas. Com efeito, proposições tais como “Deus é trino” e “O pai gera o Filho” parecem não serem diretivas da práxis humana na medida em que nada dessas proposições estabelecem um ditame sobre o que o homem deve ou não fazer. Sendo assim, por mais que haja alguma conformidade virtual do objeto da teologia à práxis, disso não se segue que toda a ciência teológica é prática, o que fica evidente especialmente quando se trata de verdades “maximamente teológicas”. Em outros termos, é preciso que ao menos alguma parte da teologia, principalmente esta que discorre verdades sobre as propriedades próprias da divindade, seja teórica.⁷²

Contra essa objeção, Scotus declara que há na *ratio* do primeiro objeto da teologia apenas conhecimento prático, tendo em vista que todo conhecimento desse objeto é, formalmente ou virtualmente, conhecimento da retidão da volição. De fato, segundo ele, não há nenhuma ciência teórica na teologia dos conhecíveis necessários para o intelecto criado. Isso se torna evidente, aliás, na medida em que se percebe as proposições “maximamente teológicas” como princípios práticos, e não como teóricas, como fora levantado pelo objetor. Com efeito, Scotus declara que:

Quando se insta sobre aquelas verdades, que verdadeiramente parecem teológicas e não metafísicas, que ‘Deus é trino’, ‘o Pai gera o Filho’, digo que estas verdades são práticas. A primeira delas, com efeito, inclui virtualmente o conhecimento da retidão da dileção que se estende à três pessoas, de modo que se um ato fosse produzido acerca de uma só, excluindo um ou outra (como produziria o infiel), seria um ato não reto; a segunda verdade inclui o

⁷² Cf. Ibid., n. 317.

conhecimento da retidão do ato que é acerca das duas pessoas, das quais uma provém, assim, de outra. (ibid., p. 419)⁷³

Vê-se, com isso, que a proposição “Deus é trino” inclui virtualmente o conhecimento da retidão da dileção (*dilectionis*), ou seja, do ato de amor, que deveria se estender às três Pessoas da Trindade, de maneira que, se um ato de dileção fosse ilícito para somente uma das Pessoas ou excluísse alguma das Pessoas, então esse ato não seria reto. Assim, saber da trindade de Deus me constrange diante do dever de amar as três Pessoas que comunicam a essência da divindade. Semelhantemente, a proposição “O Pai gera o Filho” inclui virtualmente o conhecimento da retitude do ato de dileção que deveria ser direcionado à Pessoa do Pai e à Pessoa do Filho, que, por geração, provém do Pai. Afinal, se, por um lado, o conhecimento da essência divina é determinante para se saber que eu devo amar às três Pessoas da Trindade, por outro lado, é somente quando se conhece as relações nocionais⁷⁴ que eu me torno capaz de amar retamente cada Pessoa como *quem ela é*.⁷⁵ Nesse sentido, “pode-se dizer que quanto mais se conhece a Deus de maneira correta, mais se é capaz de amá-lo de maneira correta” (CHABADA, op. cit., p. 444, tradução nossa).⁷⁶ Decerto, todo e qualquer conhecimento necessário proveniente do primeiro objeto da teologia é, de algum modo, diretivo para a práxis humana.

Solucionada esse aparente problema, pode-se abordar a objeção acerca da teologia em si como uma ciência prática. O argumento dessa objeção é simples: se o primeiro objeto da teologia é um sujeito do qual se entende, formal ou virtualmente, princípios práticos, então a teologia em si das verdades necessárias, i.e., a *cognitio* de Deus sobre si mesmo, também seria uma ciência prática. Afinal, tanto a *theologia nostra* quanto a *theologia Dei* tratam do mesmo primeiro objeto, i.e., Deus enquanto “esta essência”. Ora, sendo assim, da mesma forma que o intelecto criado apreende Deus enquanto um objeto de conhecimento prático, parece que também o intelecto divino apreenderia a própria *ratio* divina como um objeto prático. Em suma, essa objeção levanta que a posição escotista leva à conclusão de que Deus também possui conhecimento prático.⁷⁷

⁷³ Ibid., n. 322: “Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologiae et non metaphysicae, ‘Deus est trinus’, ‘Pater generat Filium’, dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas, ita quod si actus eliceretur circa unam solam, excludendo aliam (sicut infidelis eliceret), esset actus non rectus; secunda includit notitiam rectitudinis actus qui est circa duas personas quarum una est sic ab alia.”

⁷⁴ Isto é, as relações reais que distinguem as três Pessoas na essência divina. Sobre isso, cf. a primeira questão em DUNS SCOTUS, *Cuestiones cuodlibetales*, 1968.

⁷⁵ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 323.

⁷⁶ “[...] on peut dire que, plus on connaît Dieu de façon correcte, plus on est capable de l’aimer de façon correcte.”

⁷⁷ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 318.

A resposta que Duns Scotus apresenta a essa objeção, por sua vez, é complexa e densa demais para ser totalmente analisada nesse trabalho. Todavia, é possível sintetizá-la em linhas gerais, apesar da aparente dubiedade quanto a adesão pessoal do Scotus a alguma posição. Após investigar a possibilidade de se propor que a teologia em si das verdades necessárias seja prática,⁷⁸ o *Doctor subtilis* declara que a teologia necessária, no intelecto divino, não deve ser considerada prática, na medida em que essa intelecção não é diretiva à volição. Isso se fundamenta em uma prova oferecida por Scotus:

todo e qualquer conhecimento colocado da retidão da própria práxis, embora a partir de si pudesse conformar a potência conformável ou retificável de outra parte, não, contudo, a vontade divina com respeito ao seu primeiro objeto, porque esta, a partir de si somente, é retificada com respeito àquele objeto, porque ou naturalmente tende àquele, ou, se livremente, de modo nenhum é de si como que indiferente à retidão e como que de outra parte, de algum modo, a que a tem, de modo que o conhecimento determinado da retidão não é necessariamente anterior à volição, [assim que] aquela volição como que o requeira para que seja retamente produzida; (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 423-424)⁷⁹

Essa prova, apesar de textualmente obscura, pode ser claramente sintetizada desse modo: a vontade divina não requer o conhecimento determinado da retidão para elicitar uma volição reta. Decerto, como foi visto sobre as condições para que um conhecimento tenha prioridade natural conformativa, faz-se necessário que a potência praticante, a que produza o ato, seja retificável por algo externo a si, a fim de que o conhecimento seja prático. Em outros termos, é preciso que a vontade possa errar — no contexto teológico, pecar — para que esse ente inteligente possa ter ciência prática. Ora, a vontade de Deus, diante da própria divindade, produz um ato de amor apropriado a esse objeto, seja porque ela naturalmente tende a isso, seja produzindo isso livremente. Nesse contexto, portanto, Deus se ama, e não poderia ser de outra forma. A vontade divina é justa, ou seja, reta, a partir de si mesma.

Mas, então, qual seria o papel do intelecto divino na volição? Seria a vontade de Deus independente do intelecto? *É claro que não*. Com efeito, “a vontade depende do intelecto para agir, porque não há como querer o que se desconhece” (VANIN, loc. cit.), e isso pertence à própria natureza da vontade tendo em vista a ordem natural entre ela e o intelecto, que

⁷⁸ Cf. Ibid., n. 324-329.

⁷⁹ Ibid., 330: “[...] *posita notitia quacumque rectitudinis ipsius praxis, licet ex se posset conformare potentiam conformabilem sive rectificabilem aliunde, non tamen voluntatem divinam respectu sui primi obiecti, quia illa ex se sola rectificatur respectu illius obiecti, quia vel naturaliter tendit in illud, vel si libere, nullo modo est de se quasi indifferens ad rectitudinem et quasi aliunde aliquo modo habens eam, ita quod notitia determinata rectitudinis non est necessario prior volitione quasi illud volitio requiratur ut recte elicatur;*”

permanece mesmo no caso da essência divina, em que ambas potências são realmente idênticas. Ocorre que, no caso da divindade, a perfeição moral da vontade torna desnecessário que o intelecto julgue o que ela precisa ou não querer. Sendo assim, por um lado, a vontade divina depende naturalmente da intelecção, mas, por outro lado, ela independe da normatividade do ato intelectual. Por isso, a vontade de Deus depende do intelecto apenas enquanto um indicador. Aqui, evidencia-se a distinção entre *conhecimento ostensivo* e *conhecimento diretivo* a partir do fato de que:

nem todo conhecimento que se estende a um ato da vontade é um conhecimento prático, se não somente aquele que se estende a ela dirigindo-a ou regulando-a. Em outras palavras, o conhecimento que tem uma função meramente ostensiva, que mostra um objeto para a vontade, mas não a regula, não é conhecimento prático, precisamente porque o ato voluntário ao qual se refere não é uma práxis; (ILLANES, op. cit., p. 78, nota 69, tradução nossa)⁸⁰

Isso significa que, por mais que Deus saiba, a partir da intelecção de si mesmo enquanto objeto teológico, que amá-lo é algo moralmente necessário, esse conhecimento não é para sua vontade algo diretivo. De fato, o ato de dileção para o objeto teológico é tão apropriado à vontade divina, na medida em que ela é “a regra de si no agir” (DUNS SCOTUS, op. cit., 424),⁸¹ que ela não precisa que o intelecto dite o que ela precisa fazer. Por isso mesmo, esse ato de dileção não é uma práxis, na medida em que ela não precisa ser conforme a algum conhecimento prático, assim como a proposição “Deve-se amar a Deus” não é, no intelecto divino, uma verdade prática, mas apenas um saber teórico derivado de quem Ele *É*. Logo, pode-se concluir que a prioridade natural que o conhecível necessário possui com relação ao intelecto divino é uma prioridade ostensiva, não regulativa. *Portanto, a teologia em si, quanto às verdades necessárias, não é uma ciência prática.*

3.3. SE A TEOLOGIA DAS VERDADES CONTINGENTES É PRÁTICA

Tendo sido explanada a maneira como a teologia necessária é uma ciência prática para nós, mas não para Deus, pode-se, enfim, investigar se a teologia das verdades contingentes é uma ciência prática. Com efeito, expor-se-á aqui o que parece ser centro da tese defendida por Scotus sobre a teologia dos contingentes tanto para o intelecto criado quanto para o intelecto

⁸⁰ “[...] no todo conocimiento que se extiende a un acto de voluntad es conocimiento práctico, sino sólo aquel que se extiende a ella dirigiéndola o regulándola. En otras palabras, el conocimiento que tiene una función meramente ostensiva, que muestra un objeto a la voluntad pero no la regula, no es conocimiento práctico, precisamente porque el acto voluntario al que se refiere no es una práxis;”.

⁸¹ *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 331: “[...] regula sui in agendo.”

divino. Acerca da possibilidade de as proposições teológicas contingentes serem práticas, Scotus declara:

Digo que a teologia dos contingentes pode tão somente naquele intelecto ser prática, que pode ter conhecimento determinado da retidão da práxis antes de toda volição daquele que entende ou antes da própria práxis produzida, porque ali somente esta teologia dos contingentes pode ser ou é conforme à práxis e anterior a ela. Tal é todo intelecto criado, porque a vontade de nenhum ser inteligente criado determina primeiramente a retidão contingente que é conveniente à práxis dela. (ibid., p. 425)⁸²

Com isso, o franciscano está reafirmando a necessidade de que a determinação da retidão da práxis tenha sido determinada antes da volição do ente inteligente que a apreende. Ocorre que esse é precisamente o caso da teologia dos contingentes apreendidas pelos entes inteligentes criados, visto que nenhuma volição da criatura determina a retidão contingente de uma práxis com respeito à teologia. Afinal, pertence apenas à Deus a soberania para determinar o que deve ou não ser justo naquilo que não é reto por necessidade teológica. Sendo assim, na medida em que somos criaturas submetidas à legislação divina, parece que a nossa teologia das verdades contingentes seria uma ciência prática.

Acontece que há um ponto fundamental acerca das proposições contingentes da teologia que precisa ser observado. Decerto, considerando a teologia dos contingentes em si mesma, independentemente da perspectiva do intelecto criado ou inciado, a quidade de tais proposições é derivada a partir do objeto e deste somente. Todavia, como fora abordado anteriormente, nenhuma proposição contingente, quando considerada apenas a partir da *ratio* do objeto, é regulativa da práxis antes de qualquer volição absolutamente, pois o objeto não basta para que haja a propriedade de prioridade natural conformativa. Ora, como foi afirmado no trecho supracitado, a teologia contingente precisa dessa determinação da retidão antes da intelecção para que seja prática. Logo, essa ciência virtualmente derivada do objeto primeiro da teologia, antes de qualquer volição é teórica, seja para a divindade, seja para a criatura, pois está ausente dela àquela dupla relação aptitudinal. Segue-se, portanto, que *a teologia das verdades contingentes considerada em si não é prática*.⁸³

⁸² Ibid., n. 332: “*Dico quod in illo tantummodo intellectu potest theologia contingentium esse practica qui potest habere determinatam notitiam rectitudinis praxis ante omnem volitionem illius intelligentis vel ante ipsam praxim elicitam, quia solummodo ibi haec theologia contingentium potest esse vel est conformis praxi et prior ea. Talis est omnis intellectus creatus, quia nullius intelligentis creati voluntas primo determinat rectitudinem contingentem convenientem suae praxi.*”

⁸³ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 340.

Diante dessa explanação, Scotus realiza uma distinção importantíssima. Por um lado, a quididade de “ser teórico” de um conhecimento, na medida em que é concedida a partir do objeto, faz com que esse conhecimento seja “por si teórico” (*per se speculativum*). Por outro lado, quando o objeto basta para que um conhecimento receba a quidade de “ser prático”, como é o caso das verdades necessárias da teologia, então a proposição é “por si prática” (*per se practicum*). Por isso mesmo, como vimos acima, a teologia das verdades contingentes em si, por exemplo, é *per se* teórica. Todavia, também é possível que a quidade do “ser prático” seja recebida por um conhecimento que não seja *per se* prático. Com efeito, “se *pratico* se diz, não em razão do objeto, mas por uma causa extrínseca, como pode ser a vontade divina que determina o intelecto ao conhecimento da práxis, então prático se diz *accidentalmente*” (CRIVELLI, op. cit., p. 631, tradução nossa, grifo nosso).⁸⁴ Portanto, a proposição “O cristão deve ser batizado”, por exemplo, não é *per se*, mas acidentalmente prática (*esse accidentaliter practicum*).⁸⁵

Contra isso, Scotus considera uma possível objeção: se contrários não podem convir uns aos outros, como um conhecimento por si teórico pode vir a ser prático por si ou por acidente?⁸⁶ O Doutor Sutil, a fim de oferecer uma resposta a essa dificuldade, concede que aquilo que é por si de um oposto não convém ao seu contrário por ser ele *per se* um dos opostos. Nesse sentido, considerando a teologia contingente *per se secundo modo*, deve-se dizer que ela também é por si prática ou teórica, de modo que a inerência accidental também é *per se* um desses opostos e, assim, o predicado de “ser prático” ou “ser teórico” é, por sua vez, determinado por esse *per se*. Isso significa que o Scotus concede parcialmente à objeção, no sentido de que até em *secundo quid*, um oposto não pode receber o seu contrário. Todavia, pode-se dizer que:

por acidente ser prático por acidente não é oposto àquele, assim como o ser negro pura e simplesmente e o ser branco sob um determinado aspecto não se opõem; ‘sob um determinado aspecto’, pois, e ‘pura e simplesmente’ determinam os predicados como denominantes. Se é argumentado ‘por si é por si teórica, logo por si é teórica’, concedo, e tampouco a este predicado repugna este predicado ‘por acidente prática’. (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 429)⁸⁷

⁸⁴ “[...] *se pratico si dice non in ragione dell’oggetto, ma per una causa estrinseca come può essere la volontà che determina l’intelletto alla conoscenza della prassi, allora pratico si dice accidentalmente.*”

⁸⁵ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 341.

⁸⁶ Cf. *Ord.*, prol., p. 5., q. 1-2, n. 342.

⁸⁷ *Ibid.*, loc. cit.: “*Sed per accidens esse practicum per accidens non opponitur illi, sicut esse nigrum simpliciter et esse album secundum quid non opponuntur: ‘secundum quid’ enim et ‘simpliciter’ determinant praedicata ut denominantia. Si arguitur ‘per se est per se speculativa, ergo per se est speculativa’, concedo, nec huic praedicato repugnat hoc praedicatum ‘per accidens practica’.*”

Em outras palavras, tendo em vista que a qualidade de “extensão à práxis reta” é contingentemente determinada pela vontade divina, segue-se que o predicado “ser prático” sequer pertence em *secundo modo* ao conhecimento do objeto. Afinal, a teologia seria, na verdade, *per accidens esse practicum per accidens*, de maneira que esse caráter accidental que recai sobre a inteligência é denominante para que a teologia contingente possa ser “por acidente prática” que apreende a proposição. É precisamente nesse sentido que se deve compreender que, de fato, *a nossa teologia das verdades contingentes é, acidentalmente, prática*.

Por outro lado, no que se refere ao intelecto divino, parece impossível que a teologia das verdades contingentes possa ser prática na medida em que se sustente duas condições: (1) que o conhecimento prático e a práxis à qual o conhecimento se estende devem, necessariamente, pertencer ao mesmo supósito (*suppositi*), e que (2) de Deus, enquanto agente, não há nenhuma práxis que não seja a volição.⁸⁸ Afinal, de (1) e (2) segue-se que, em Deus, “não há conhecimento que retifique a práxis, nem há necessidade de que a volição reta preceda a práxis, porque a única práxis de Deus é a própria vontade que subsiste, *formaliter* e livre Nele” (CRIVELLI, op. cit., p. 630, tradução nossa, grifo do autor).⁸⁹ Aliás, a condição (1) torna-se evidente tendo em mente que se o conhecimento prático para um outro supósito pudesse ser considerado prático para qualquer intelecto que o apreenda, então o conhecimento dos contingentes no intelecto divino seria prático, pois é determinativo da práxis de outro intelecto, a saber, todo supósito criado.⁹⁰ Sobre isso, Scotus exemplifica que “se todo e qualquer conhecimento sobre a práxis de outro modo é prático, logo o meu conhecimento sobre isto que é o fato de que Deus cria o mundo ou sobre isto que é o fato de que a inteligência move o céu é prático” (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 425)⁹¹, o que seria, no mínimo, estranho.

Contudo, se ao menos uma das condições (1) e (2) não fosse mantida, então seria possível afirmar que a teologia dos contingentes, apesar de em si ser teórica pelo objeto, é prática por acidente em todo e qualquer intelecto, tanto o divino quanto o criado. Pois, assim, a teologia das verdades contingentes presente no intelecto divino poderia ser conformativa à práxis antes que a práxis seja elicitada. Para esclarecer esse ponto, Scotus oferece dois exemplos. Por um lado, supondo que a condição (1) não se sustente, Deus poderia ter conhecimento prático da

⁸⁸ Cf. *ibid.*, n. 333.

⁸⁹ “[...] *non c'è una conoscenza che rettifica la prassi, né c'è bisogno di una volizione retta preceda la prassi, perché l'unica prassi di Dio è la sua volontà stessa che sussiste, formaliter e libera in Lui.*”

⁹⁰ Faço uso deliberado do texto interpolado em *Ord.*, prol., p. 5, q. 1-2, n. 333.

⁹¹ *Ord.*, prol., p. 5, q. 1-2, n. 334: “*si quaecumque cognitio de praxi alterius sit practica, ergo cognitio mea de hoc quod est Deum creare mundum vel de hoc quod est intelligentiam movere caelum erit practica.*” Nesse contexto, “inteligência” se refere aos anjos que, segundo a cosmologia escolástica comum, são responsáveis por moverem as esferas celestes.

retidão da práxis de uma criatura antes que essa produza aquele ato. Com efeito, esse seria o caso do conhecimento que Deus possui sobre o *dever* de um pecador adulto entrar em contrição na Nova Aliança, e Ele sabe disso antes mesmo que algum pecador específico esteja em contrição. Nesse exemplo, portanto, o conhecimento de Deus sobre a retidão de tal práxis — a contrição — seria prático. Por outro lado, supondo que a condição (2) não se sustente, Deus poderia ter como práxis seu agir *ad extra*, i.e., sua ação para com as criaturas, que, nesse contexto, seria formalmente distinta de sua volição divina. Nesse sentido, a partir do instante eterno que Deus decidir criar uma criatura *a*, o seu intelecto apreenderia que Ele deveria criar *a*, e isso logicamente precederia o ato criativo. Sendo assim, esse conhecimento antes da criação seria, para o intelecto divino, diretivo, pois seria um conhecimento conforme que antecede à práxis, do qual recebe a conformidade não pelo objeto, mas acidentalmente por uma causa extrínseca.⁹² Diante da possibilidade de rejeitar aquelas condições, portanto, parece possível que a teologia em si das verdades contingentes fosse considerada prática.

Mas, afinal, a teologia das verdades contingentes é ou não prática para o intelecto divino? A resposta de Scotus, tendo em vista as condições (1) e (2), se segue assim:

Se, entretanto, porventura ao intelecto divino é prática, fica evidente mantendo aqueles dois ou os opostos que devem ser ditos consequentemente; estas três [conclusões], porém, parecem prováveis: primeiramente, que o [conhecimento] prático é regulativo na práxis do contingente; em segundo lugar, que é regulativo da potência praticante de outra parte do que por si retificável; em terceiro lugar, que em Deus não há potência praticante senão a vontade. A partir do primeiro e do terceiro, segue-se que, se o conhecimento divino fosse prático, este mesmo seria retificativo ou regulativo a volição divina; mas isto é falso, a partir do segundo daqueles [argumentos], porque a vontade, a partir de si primeiramente, retamente produz o querer com respeito ao primeiro objeto, com respeito, porém, aos objetos segundos, dos quais se dá contingentemente, é determinada a partir de si somente, não por algum conhecimento precedente da retidão. (DUNS SCOTUS, op. cit., p. 430)⁹³

Vê-se, assim, que se as condições (1) e (2) estão ou não estão mantidas, isso é algo que o Scotus deixa à discussão. Contudo, o *Doctor subtilis* oferece algumas conclusões prováveis que podem clarificar a questão: (i) o conhecimento prático é regulativo sobre a retidão da práxis

⁹² Cf. Ibid., n. 343.

⁹³ Ibid., n. 344: “*An vero intellectui divino sit practica, patet tenendo illa duo vel opposita quid est dicendum consequenter. Probabilia autem videntur haec tria: primo quod practica est regulativa in praxi contingentis, et secundo quod est regulativa potentiae practicantis aliunde quam a se rectificabilis, et tertio quod in Deo non est potentia practicans nisi voluntas. Ex primo et tertio sequitur quod si notitia divina esset practica, ipsa esset rectificativa vel regulativa in volitione divina; sed hoc est falsum ex secundo illorum, quia voluntas ex se primo recte elicit velle respectu primi obiecti, respectu autem secundorum, quorum est contingentis, ex se sola determinatur, non per aliquam notitiam rectitudinis praecedentem.*”

do contingente; (ii) a potência praticante é regulável por outra ao invés de ser retificável a partir de si mesma; e (iii) Deus não possui outra potência praticante que não seja a vontade. Ocorre que, caso (i) e (iii) sejam verdadeiros e, ainda, a teologia divina fosse prática, então a volição divina seria regulável por esse conhecimento. Nessa situação, portanto, “o conhecimento prático em Deus regula a vontade” (CRIVELLI, op. cit., p. 632, tradução nossa).⁹⁴ Ora, mas como está claro pela condição (2), isso tem de ser falso. Afinal, a vontade divina, é regra de si mesma, tanto para as verdades teológicas necessárias quanto para as verdades contingentes. A partir dessas conclusões, portanto, percebe-se que Scotus posiciona-se a favor da tese de que *a teologia divina das verdades contingentes não é prática*.

Com isso, pode-se adaptar o exemplo oferecido por Scotus, exposto no final do subtópico anterior, a fim de sintetizar posição escotista apresentada ao longo desse capítulo: considere as proposições (a) “amar a Deus” e (b) “prestar culto a Deus no sacrifício do altar”. A proposição (a) se refere a uma práxis cuja retidão é necessária e que está virtualmente incluída na definição de “Deus” e de “amar”. Assim, na apreensão de (a), nossa inteligência conforme é naturalmente anterior à práxis, de modo que (a) é diretivo da práxis humana, pois nossa volição precisa se conformar à (a) para que seja reta. Contudo, na apreensão de (a), a inteligência divina é anterior à práxis, mas de modo apenas ostensivo, não diretivo, tendo em vista que a vontade divina a partir de si mesma produz um ato de amor direcionado ao primeiro objeto da teologia. Assim, sobre as verdades necessárias, a nossa teologia é prática, enquanto a teologia em si não o é. Com respeito a proposição (b), por sua vez, pode-se afirmar que esta é uma práxis cuja retidão é contingentemente determinada, pois é *per se* teórica, mas foi, pela vontade divina, acidentalmente determinada como reta na Nova Aliança. Desse modo, pelo fato da retidão dessa práxis ter sido determinada pela vontade divina antes de qualquer volição nossa com respeito a ela, segue-se que essa proposição é um conhecimento conforme naturalmente anterior à nossa volição, sendo, assim, diretivo para a humanidade. Ao contrário, no caso da apreensão divina de (b), esse conhecimento não poderia ser prático na medida em que se refere a outro supósito. Além disso, mesmo que (b) fosse sobre a ação de Deus, ele não poderia regular a vontade divina que é o princípio determinante da retidão de uma práxis contingente da teologia. Logo, acerca das verdades contingentes, nossa teologia é *per accidens* prática, enquanto a teologia divina é apenas teórica.

3.4. CONCLUSÃO SOBRE A FINALIDADE DA TEOLOGIA

⁹⁴ “[...] *la conoscenza pratica in Dio regola la volontà;*”

A partir do que fora apresentado nesse capítulo, pode-se depreender que a compreensão acerca da finalidade da teologia requer, previamente, uma distinção clara acerca de qual teologia estamos falando, ou seja, é preciso saber tanto a modalidade do conhecimento quanto a perspectiva intelectual que o apreende. De fato, uma proposição, considerando-se apenas o objeto, pode ser por si prática, possuindo, assim, a aptidão de se estender normativamente à práxis. Esse é o caso da teologia das verdades necessárias, que, quando inteligida por uma criatura racional, determina à vontade finita a retidão de sua práxis. Contudo, na apreensão da teologia das verdades necessárias pelo ente infinito, a saber, Deus, a propriedade diretiva do conhecimento é suprimida na medida em que a vontade divina é moralmente perfeita e, portanto, não pode ser regulada. Para Deus, assim, a teologia necessária é apenas um conhecimento ostensivo. Paralelamente, uma proposição pode ser por si teórica, de modo que, a partir do objeto, nada nela é diretivo com respeito à retidão de alguma práxis. Todavia, no caso dos intelectos criados, uma proposição teológica contingente pode ser acidentalmente prática caso a vontade divina tenha determinado que aquela práxis seja reta. Obviamente, nesse sentido, uma verdade teológica contingente não pode ser regulativa para Deus, tanto porque sua vontade é regra de si mesma quanto porque a retidão da práxis contingente é posterior à volição divina.

Feita essa distinção, pode-se, enfim, apontar a finalidade da teologia. Tendo em vista tudo que foi apresentado sobre a *theologia Dei*, deve-se dizer que tanto as verdades necessárias quanto as verdades contingentes que Deus apreende na contemplação de sua própria essência apenas indicam à vontade divina a própria Verdade. Com efeito, Deus especula a partir de si mesmo toda a Verdade, tanto sobre a sua essência quanto sobre todas as ideias que dela emanam, e isso por perfeição própria do intelecto infinito. Do mesmo modo, a vontade divina, diante da Sabedoria (*Sapientia*) inteligida, produz, a partir de sua própria perfeição, um ato de dileção àquele que é a fonte de toda Verdade, de modo que, em seu Amor, também determina, livre e contingentemente, quando uma práxis contingente seria reta para as criaturas. Nesse contexto, não há praticidade na teologia divina, porque, por um lado, o intelecto de Deus se realiza na Verdade enquanto, por outro, a vontade infinita se realiza em Amor. Agora, no que diz ao nosso intelecto, a “finalidade precípua da teologia não é tanto aumentar o saber puramente especulativo quanto retificar o agir e potencializar ao máximo o amor” (TAVARES, op. cit., p. 102). De fato, tudo que nos é revelado nas Escrituras Sagradas sobre Deus e seu plano redentivo determina a vida humana como um todo, atraindo-nos para àquele que é nosso fim. Ao depararmo-nos, por exemplo, com a Magnitude e a Justiça divina, somos impelidos a produzir aquilo que temos de mais excelente, o amor, àquele que é o ente eminentíssimo. Sendo assim,

para Duns Scotus, a finalidade da nossa teologia é evidenciar *como* precisamos amar a Deus — e ao próximo —, pois esse é o caminho que Ele escolheu para que nos acheguemos a Ele.

CONCLUSÃO

Nesse trabalho, pretendíamos esclarecer o motivo pelo qual Duns Scotus, na famigerada primeira questão do prólogo da *Ordinatio*, concordou com a posição de que a teologia revelada é uma necessidade antropológica, no que se refere à humanidade *pro statu isto*. Ocorre que a defesa escotista a favor dessa necessidade mostrava que esse conhecimento precisava possuir um caráter prático, tendo em vista, primeiro, a incapacidade intelectual do ser humano de conhecer o fim último e os meios necessários e suficientes para alcançá-lo — ou melhor, as condições que constituem o meio —, e, segundo, o fato de todo esse contexto teleológico ser algo livre e contingentemente determinado pela vontade divina. Com isso em mente, o esclarecimento pretendido aqui requer, por sua vez, uma explicação de como a finalidade da teologia revelada supre essa tal “necessidade prático-cognitiva” da humanidade.

Contudo, antes de prosseguirmos com essa explanação, convinha tratar de um fato fundamental: sendo o homem naturalmente incapaz de conhecer as verdades teológicas, como seria possível haver uma teologia? Com efeito, não faria sentido investigar a finalidade da teologia se ela não fosse sequer apreensível pelo intelecto humano no presente estado cognitivo. Almejando-se superar esse problema, abordou-se, no primeiro capítulo, a solução que Duns Scotus oferece àquela primeira questão do prólogo, pois é nesse trecho que ele explica como a teologia revelada é apreensível ao intelecto humano *pro statu isto* apesar de ser um conhecimento acerca de Deus, que nos é um objeto sobrenatural. Viu-se, nesse primeiro capítulo, como essa explicação se dá concretamente a partir de uma explanação sobre os sentidos pelos quais pode-se compreender que um “conhecimento” é “sobrenatural”. Dessa exposição semântica, concluiu-se que a teologia é um conhecimento possível porque o próprio objeto da teologia, Deus, propõe-se a *revelar*, através da sua Palavra, as verdades inalcançáveis pelo intelecto possível submetido à ação do intelecto agente e das imagens sensíveis. Sendo assim, é o próprio Deus que, diante da necessidade humana, revela o caminho que ele contingentemente determinou para que o homem possa fruí-lo eternamente.

Diante dessa explicação de como a teologia revelada é um conhecimento possível para nós, pudemos avançar com respeito ao seu caráter prático. Isso, por sua vez, levou-nos até as duas questões que constituem a quinta parte do prólogo. Todavia, apesar da primeira questão levantada aqui ser a que, de fato, responde sobre a praticidade da teologia, importava investigar, primeiramente, o que significa ser um conhecimento prático segundo a perspectiva escotista. Essa explicação, como vimos no segundo capítulo, é dada ao longo dos três primeiros artigos que precedem a solução da segunda questão presente nessa última parte do prólogo da *Ordinatio*.

Por isso, abordou-se, primeiramente, a definição escotista de “práxis”, que nos fez concluir que a volição é o ato moral primeiro, antecedendo toda e qualquer ação externa. Após isso, viu-se que um conhecimento só é capaz de estabelecer a norma moral da volição caso o sujeito moral possa apreendê-lo como uma regra ao qual ele precisa obedecer sem que a retidão dela dependa da sua vontade. Por fim, perscrutamos a opinião de Scotus sobre a razão de ser do conhecimento prático, que deriva do seu objeto — i.e., algo que mostre qual é a práxis correta —, da imperfeição da vontade — ou seja, sua capacidade de errar ou de acertar — e, por fim, da justiça da práxis ser determinada independentemente de quem apreende o conhecimento.

Tendo em vista essa densa explicação sobre a natureza prática de um conhecimento, abordamos, no terceiro capítulo, a questão acerca do caráter prático da teologia. Essa questão é respondida por Duns Scotus mediante importantes distinções: por um lado, a distinção entre a teologia humana e a teologia divina; por outro lado, a distinção entre a teologia das verdades necessárias e a das verdades contingentes; e, ainda, a distinção entre conhecimento *per se* e conhecimento *per accidens*. Essas discussões nos levaram a inferir, primeiramente, que a teologia divina, na medida em que a vontade de Deus é perfeita a partir de si mesma, não possui aquela natureza regulativa, mas apenas indica à vontade o objeto primeiro da teologia, a essência divina, cuja *ratio* inclui, virtualmente, o conhecimento de todas as coisas. No caso da teologia humana, em segundo lugar, concluímos que tanto as verdades necessárias quanto as verdades contingentes, na medida em que independem da vontade de qualquer criatura para determinarem o que é correto, constroem o homem diante de Deus e de sua Vontade, de modo que toda a vida humana se encontra submetida a elas. De fato, quaisquer verdades acerca do próprio Deus ou do que Ele contingentemente determinou são diretivas à vontade humana.

Em virtude do caráter prático da nossa teologia, conseguimos, por fim, delimitar de que modo a teologia revelada supre àquela necessidade prática. Ora, o homem é incapaz de conhecer de modo claro e distinto que o seu propósito final é fruir a Deus eternamente na beatitude. Com efeito, homem algum consegue conhecer nem quem Deus é em si mesmo nem qual é o Caminho que Deus determinou no plano da redenção para que o homem encontre a justificação e, por fim, possa ser recompensado com a vida eterna. Ocorre que, no pensamento escotista, além da fé no sacrifício vicário de Cristo, o homem precisa produzir boas obras, que consistem, de modo precípua, em atos de amor à Deus e ao próximo. Todavia, sendo naturalmente incapaz de apreender as verdades teológicas, o ser humano encontra-se ignorante sobre a forma correta de proceder. Nós, de fato, não sabemos amar como convém. Mas, Deus, sabendo disso, derramando superabundante graça sobre a humanidade, não apenas revela seu Amor para nós como, também, nos ensina a amar. Encontra-se, nisso, a finalidade última da teologia revelada:

ela revela para nós como nossos atos de amor precisam ser para que Deus os considere como meritórios da beatitude. Portanto, ao conhecermos mais sobre Deus, mediante a ciência teológica revelada, estamos aprendendo a amar, de modo que nos aproximamos, cada vez mais, Daquele que é nosso fim último.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primárias

DUNS SCOTUS. *Cuestiones cuodlibetales*. Ed. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.

_____. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticana, 1950. Disponível em: <https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio>. Acesso em: 22 abr 2024.

_____. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano)

WILLIAMS, T (ed.). *John Duns Scotus: Selected Writings on Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

WOLTER, A. B. Duns scotus on the necessity of revealed knowledge. In: *Franciscan Studies*, Vol. XI. Nova York: The Franciscan Institute (St. Bonaventure University), 1951, p. 231-272.

_____. *Duns Scotus on the will and morality. Select and translated*. Washington: The Catholic University of America Press, 1986.

Secundárias

BOULNOIS, O. *Duns Scot, la rigueur de la charité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

CHABADA, M. Les aspects philosophiques de la théologie selon Jean Duns Scot: de la science à la pratique. *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, v. 12, n. 2, 2007, pp. 429-446.

CRIVELLI, D. La teologia come scienza pratica nel prologo della "Ordinatio" di Duns Scoto. In: SILEO, L (ed.). *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1933. v. 2. Roma: Edizioni Antonianum, 1995, pp. 611-32.

CROSS, R. *Duns Scotus*. Great Medieval Thinkers. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.

GUERIZOLI, R. Sobre a necessidade e os limites da metafísica em Duns Scotus. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 95-111, abril, 2010.

HOFFMANN, T. Duns Scotus's Intellectualist Account of Practical Knowledge. In: CROSS, R. (ed). *John Duns Scotus 1308-2008: The Opera Theologica of Scotus*. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 2. Archa Verbi: Yerbook for the Study of Medieval Theology – Subsidia 4. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications; Münster: Aschendorff, 2012, pp. 35-52.

ILLANES, J. L. Estructura y Función de la Teología en Juan Duns Escoto. *Scripta Theologica*, v. 22, n. 1, 1990, pp. 49-86.

KLOPPENBURG, B. A natureza prática da teologia no pensamento teológico escotista. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, f. 211, 1993, pp. 631-9.

MANN, W. E. Duns Scotus sobre o Conhecimento Natural e Sobrenatural de Deus. In: WILLIAMS, T. (ORG.). *Duns Scotus*. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, p. 301-331, 2013. (Coleção Companions & Companions)

PICH, R. H. As principais posições de Scotus na primeira parte do Prológo à *Ordinatio*. In: DUNS SCOTUS. *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Pensamento Franciscano)

TAVARES, S. F. A teologia e seu método no prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org.). *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre: EST Edição s; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 83-107.

TRONCOSO, H. G. La necesidad de una doctrina sobrenatural en Duns Scoto como reacción contra el aristotelismo. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. v. 33, n. 2, 2016, p. 445–473.

VAN DER LAAN, H. Nature and supernature according to Duns Scotus. *Philosophia Reformata*. v. 38, 1973, p. 62-76.

VANIN, A. P. A fundamentação metafísica da ciência prática em João Duns Scotus. In: *XV Seminário dos Estudantes de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, 2019. v. 15. p. 22-30.

_____. *A Noção de Scientia na Terceira e Quarta parte do prólogo da Ordinatio de João Duns Scotus*. Dissertação, Universidade Federal do Estado de São Paulo (Unifesp), Brasil, 2017.