Duns Scot: o ancestral da modernidade

Sidney Silveira
No século XIV, o frade franciscano Duns Scot *refunda* a metafísica, ao adotar critérios tão inovadores, tão sutilmente contrapostos à metafísica clássica (refiro-me, sobretudo, à aristotélica e à tomista), que na verdade parece tratar-se de outra ciência. Quem o diz não sou eu, mas o professor emérito da Universidade de Bonn, Ludger Honnefelder — um dos maiores e mais respeitados estudiosos da obra de Duns Scot nas últimas décadas, no cenário internacional.

Em seu conjunto, essa "refundação" scotista abriu, a meu ver, os seguintes flancos para os pensadores dos séculos seguintes:

> **Intuicionismo** em gnosiologia. Uma das teses de Duns Scot é de que, no estado de natureza instituída por Deus (ou seja, o estado adâmico), o homem conhecia os inteligíveis diretamente, numa espécie de clara visão das essências. Sendo *capax totius entis*, **o intelecto teria — inscrita entre as suas possibilidades metafísicas — a intuição direta dos inteligíveis**. E mais: ainda de acordo com o Doutor Sutil, o homem voltará a ter esse tipo de *cognitio intuitiva* no estado de bem-aventurança — na visão beatífica. Ora, retire-se daí a premissa teológica, e cairemos na tese husserliana de que conhecemos a essência dos entes *por intuição direta*.Como se fôramos anjos... Curiosamente, ao propor a estrita separação entre teologia e metafísica (e, conseqüentemente, gnosiologia), Scot parte de uma concepção, ou melhor, de uma pressuposição... teológica! Veremos isto mais abaixo.

> **Criticismo**, ainda em gnosiologia. A tediosa multiplicação *ad infinitum*das distinções de razão — tão característica da obra de Scot e que influenciou boa parte dos filósofos posteriores, ainda no século XIV —, com o tempo não poderia levar senão a teorias "criticistas" do conhecimento, teorias as mais anti-realistas, como se frisa no tópico seguinte. Não é demais lembrar que, **de acordo com o Doutor Sutil**, a inteligência do homem, no atual estado de natureza caída, foi dramaticamente danificada, a ponto de ele dizer (como bem destaca Gérard Sondag, na interessante introdução ao livro *Duns Scot – L'Image*) que **a alma racional está, atualmente, em *status naturae lapsae***. Como se vê, não estamos muito distantes da visão protestante, luterana, que afirma o seguinte: com o pecado original, a inteligência e a vontade foram *essencialmente*danificadas. A propósito, que Lutero tenha sido um estudioso da obra de Ockham (a quem chamava, segundo alguns biógrafos, de "meu mestre") e da de Duns Scot, é algo sabido de todos.

> **Idealismo,** ainda em gnosiologia. A problematização do acesso da inteligência às coisas (ainda que sob a pressuposição de que isto ocorre apenas no atual estado, de natureza decaída pelo pecado) ganhará novos contornos, com a tese nominalista de que o universal é "criação" conceitual da mente sem correspondência com a unidade real de um objeto concreto.**Idéia e realidade são, aqui, paralelas que jamais se encontram, ou, se se encontram, é por uma representação formal que não necessariamente deságua no ente real, ou melhor: prescinde dele**. Afinal, a existência *não é* a razão dos objetos, *não é* o que os

distingue enquanto objetos (*existentia non est per se ratio objecti* — cfme. *Quodlibet*, VII, 8-9). Antes do objeto existente, considera-se a *possibilidade do existir*; ademais a existência contingente não afeta a essência do objeto. Essa possibilidade formal é, pois, a nota distintiva da metafísica de Scot, uma*metafísica do possível*, a qual culminará na teoria dos compossíveis de Leibniz, de acordo com J. Carrascoso.

Com a distinção formal (*distinctio formalis*) — espécie intermediária entre a distinção real e a distinção de razão —, **Duns Scot cria a ferramenta sem a qual a filosofia moderna não teria sido possível**, de acordo com Valentín Polanco, em seu belo estudo sobre os antecedentes tardo-medievais do criticismo kantiano. Em resumo, a tese prega que duas coisas podem ser *formalmente* distintas sem ser *realmente*distintas, nem tampouco *racionalmente* distintas. Trata-se de um terceiro âmbito da realidade, intermediário entre o racional e o real. "Se a eqüinidade é eqüinidade", diz Scot parafraseando a Avicena, "é porque a eqüinidade *é*" — e este *é*, aqui, não significa uma existência real nem, propriamente, uma existência de razão. Tudo isso conduz à idéia de**pluraridade de formas essenciais** (distintas e superpostas) **em uma só substância individual**: assim, a minha humanidade *é*, a minha corporeidade *é*, a minha animalidade *é*, a minha racionalidade *é*, etc. Haveria, portanto, uma verdadeira legião em cada um de nós — ao modo de substratos metafísicos.

Em suma, de maneira análoga ao que acontece com a fenomenologia de Husserl, as essências, em sua pura formalidade, são o objeto da metafísica scotista — formalidade essa que "superaria" a realidade contingente (ou seja: o real existente). Assim, se algo possui a capacidade de gerar vários conceitos, todos "pertencentes" à coisa na medida em que revelam uma parte do que ela é, tais distinções devem ter uma *actualitas* específica... Nas conhecidas palavras de Scot, "a toda entidade formalmente distinta corresponde adequadamente um ser real". Dessa sutil espécie de *petitio principiis* apropriar-se-á Descartes, na *Sexta Meditação**.

O fato é que, **a partir de tais premissas** (com a inserção de uma terceira realidade: a formal), **o conhecimento não mais poderá ser explicado como uma relação direta entre o pensamento e a coisa, entre um sujeito e um objeto (real ou de razão).** Entra em jogo a *representação*— que é para Scot como uma realidade *real* intermédia entre a coisa e o pensamento, entre o ente real e o de razão: *esse objectivum,* ser ou realidade objetiva com a qual se inaugura no Ocidente a gnosiologia apoiada na natureza ideal dos objetos do conhecimento (e não nos entes reais). Neste panorama, conhecer, ou seja, alcançar uma verdade, será uma de duas: ou a identidade entre o sujeito e a representação, ou a identidade entre a representação e a coisa, mas nunca, jamais, a adequação entre o intelecto e a coisa, como diz o já citado Valentín Polanco**. Em suma, fundamentalmente, conhecemos *não a coisa real* — de cuja essência nos apropriamos por abstração de suas qüididades materiais —, mas a nossa representação da coisa, apenas.

Não é preciso ser um Doutor Sutil para verificar que, com esta tese, conhecer tornou-se algo mais difícil, mais complexo, mais problemático.
> **Univocismo** em metafísica. A ninguém escapa que a noção de ser é central em filosofia. Em torno do problema do ser descortina-se um amplíssimo horizonte de questões que, de alguma forma, afetam as ciências em geral e a própria filosofia. Mais ainda: direta ou indiretamente, todos os conceitos de um filósofo têm a referência basilar em sua concepção de ser — e, portanto, na de ente, que dela deriva. No caso de Scot, os principais equívocos ou imprecisões apontados neste texto estão arraigados no seu*univocismo*. Se, em Santo Tomás, há infindáveis modos de ser (que são os entes, os quais recebem o ser *per participationem*, pois em caso contrário seriam autocausados, o que é absurdo) é porque estes atualizam algo da potência absoluta do Próprio Ser, que é Deus. Quer dizer: sem o *Ipsum Esse*, que é o horizonte possibilitante de tudo o que há, nenhum ente haveria, razão pela qual se diz com propriedade que **os entes estão radicados na absoluta onipotência divina**. Ora, para representar essa riquíssima multiplicidade entitativa, que é de uma evidência insofismável, é necessário

recorrer à analogia, a conceitos mentais que apontem tanto para similitudes fundamentais entre os entes, mas também para as diferenças formais que os distinguem na realidade. Daí dizer Santo Tomás que semelhança é *o uno na qualidade*; igualdade é *o uno na quantidade*, e identidade é *o uno na substância*; e entre todos eles há, em algum aspecto,*diferença*. Em síntese, **justamente por serem inúmeros os *modos* de ser dos entes — que atualizam algo da onipotência do Próprio Ser — o conceito de ser não pode ser unívoco**, pois se o fosse cairíamos no erro de Parmênides com relação à imutabilidade do ser.

O primeiro corolário do que se expôs acima é o seguinte: pressupor que o conceito de ser ou de ente é unívoco (como faz Scot, e de modo sofisticadíssimo) é **repetir o erro parmenidiano e imaginar que todos os entes se identificam entre si *em sentido absoluto*, o que acaba por levar ao panteísmo**, pois a identidade, como vimos, é o uno*na substância*. Só haveria, pois, uma substância única, como loucamente pressupôs Espinosa. Ora, na sua famosa *Ordinatio* contrapõe Scot o unívoco ao equívoco de forma totalmente arbitrária, o que acaba levando-o a reduzir a analogia à equivocidade e a adotar uma noção unívoca para todos os entes compreendidos na escala do ser. É certo que, para chegar a isto, Scot o faz por uma razão de ordem metodológica, por assim dizer: a sua idéia era, nas pegadas de Avicena e de Plotino, ir negando todas as diferenças formais entre os entes para chegar a uma *pura ratio entis quidditativa*. Assim, como muito bem observa G. Fraile em sua *Historia de la Filosofía*, negando todas as diferenças formais de *homem* (até mesmo a sua existência!), obtém-se o conceito de *nada*, ou de *não-ser homem*. Aplicando indutivamente este procedimento a todas as demais realidades, chega-se à negação de todos os entes particulares, quer dizer, ao conceito de nada ou de não-ser absoluto. E, por fim, negando também a este último nada, chega-se ao *nada de nada*, que é o ser, sendo este um conceito unívoco. Quem pretende conferir o que estou dizendo e não tem acesso a bibliografias em outras línguas, pode ler a edição em português recém-lançada pela Loyola da obra *João Duns Scotus*, do citado Ludger Honnefelder, uma das maiores autoridades scotistas atuais.

Em resumo, **o ente é para Scot, um conceito unívoco aplicável a Deus e às criaturas**, **mas uma univocidade baseada numa noção puramente negativa, ou, como se diz em linguagem escolástica,*per via negationem***. Não estranha que, baseando o seu edifício metafísico nesta noção insustentável, Scot chegue à conclusão de que entre Deus e as criaturas existe *equivocidade de realidade* e *univocidade de conceito*, tão-somente, já que **para Scot Deus e as criaturas se assemelham não com relação ao ser, mas porque são *não-nada***. O próprio conceito de infinitude, extraído destes princípios, e que será a base para o *Tratactus de Primo Principio* (que a Sétimo Selo já tem pronto, mas que espera recursos para editar), é bastante problemático. Mas este texto não trata disto.

> **Voluntarismo** em psicologia e/ou antropologia. Para Duns Scot, a vontade *autodetermina-se*, ou seja: não conhece amarras, por ser absolutamente livre. Ela não tem causa anterior e, portanto, é *causa sui*. Ela é também a faculdade mais nobre da alma, em certo sentido muito superior ao entendimento. A vontade sempre pode abster-se de querer — pode, inclusive, não querer o Sumo Bem. Há mais: o **homem pode querer o mal *enquanto mal* — e até mesmo a alma de Cristo**, por enquadrar-se em tal conceito de liberdade humana, **pode pecar*****, assim como também o pode a alma dos bem-aventurados, no céu. Tinha razão Leonardo Polo (de quem sou insuspeito para falar, pois o considero altamente problemático) ao dizer que a supervalorização da vontade, que começa em Scot, abre caminho para a quimera da auto-realização das vontades individuais — um dos ideais do pensamento moderno. *Ideal anticristão*, diga-se, na medida em que abole a noção de sacrifício para alcançar-se a perfeita felicidade. Ao homem — inclusive o cristão —, bastar-lhe-á a liberdade para ser "feliz", e não a posse objetiva do Sumo Bem.

> **Separação entre fé e razão**. Duns Scot traça uma rígida e intransponível linha divisória entre o conhecimento estritamente racional e o conhecimento a que a razão pode chegar sob a luz da fé (*sub lumine fidei*). Ele distingue a filosofia primeira, que tem como objeto o ente segundo a entidade (*entis secundum suam entitatem*), da teologia ou ciência dos beatos (*scientia beatorum*), que estuda Deus a partir da Revelação, e que é chamada por Scot de "nossa teologia" (*theologia nostra*) — que o Doutor Sutil não classifica como ciência (a meu ver, por não aplicar a ela a distinção tomista entre evidência *quoad se* e evidência *quoad nos*). Perde-se, aqui, a noção de que a filosofia é "serva da teologia" (*ancilla theologiae*), já que se trata não de dois conhecimentos complementares e harmônicos (sendo a filosofia *subalternada* em relação à teologia, como em Santo Tomás), mas estanques, independentes um do outro.

A partir daí, a história da filosofia mostra muito bem qual foi a senda aberta com a "refundação" scotista — sobretudo com a separação entre teologia e metafísica: **crescente afastamento entre fé e razão** (a primeira logo cairá no *pietismo* de vários tipos, já que Deus deixará de ser objeto do escrutínio da razão, e a segunda soçobrará no *racionalismo* de variados matizes); **esvaziamento paulatino da metafísica**, até a sua "destruição" em Kant e, logo depois, **queda nos materialismos os mais abstrusos**, já no século XIX (talvez o mais antimetafísico de toda a história da filosofia).

O irônico de tudo isso é que Scot, tão cioso de separar essas duas ordens de saberes, baseia a sua gnosiologia — e parte de sua metafísica — numa**premissa teológica: a de que a natureza do homem conhece *três estados***:

· **o estado da *natureza instituída* originalmente por Deus**;
· **o estado da *natureza decaída* pelo pecado original**;
· **o estado da *natureza restaurada* dos bem-aventurados.**

Em síntese, é na consideração desses três estados (na verdade, uma*pressuposição* para a qual não há a mais remota evidência, no que tange às operações da inteligência no primeiro e no último estágios) que a teoria do conhecimento de Scot se fundamenta, da seguinte forma: *intuição direta dos inteligíveis* no estado adâmico original e também no de bem-aventurança final, e *corrupção quase que essencial da inteligência* no atual momento, de *status naturae lapsae*. Mas aqui vale perguntar: já que se trata de ordens tão essencialmente distintas de conhecimento, não teria o Doutor Sutil de buscar os princípios de sua gnosiologia em premissas não-teológicas? Em alguma evidência? Nesse sentido, a gnosiologia aristotélica é, sem dúvida, muito mais realista.

Hoje, estudos sérios em vários países apontam-nos as grandes afinidades entre as obras de Scot e **Descartes**, Scot e **Leibniz**, Scot e **Hobbes**, Scot e**Espinoza**, Scot e **C. Wolf**, Scot e **Kant**, Scot e **Hegel**, Scot e **Brentano**, Scot e **Pierce**, Scot e **Husserl**, Scot e **Heidegger** (que sobre o pensador medieval escreveu uma tese), Scot e **Wittgenstein**, Scot e Xavier **Zubiri**(aqui, refiro-me, particularmente, à tese zubiriana da "transubstantivação" do corpo de Cristo e do pão na Eucaristia, à qual Zubiri parece inspirado pelo fato de Scot, de acordo com vários scotistas, não enxergar uma razão teológica forçosa para a tese da transubstanciação, embora a aceitasse por ser uma verdade de fé comum de toda a Igreja); etc. **Estamos, pois, diante do grande ancestral da modernidade**, autor que antecipa várias problemáticas, vários questionamentos típicos do fragmentário pensar moderno, um pensar subjetivista, imanentista, intuicionista, voluntarista e predominantemente materialista.

Por fim, vale consignar outra coisa: na teologia vêem-se também similitudes entre proposições de Scot e as de autores modernos e/ou contemporâneos, como, por exemplo, Maurice Blondel — para quem*chegamos à verdade do catolicismo mais com a vontade do que com a inteligência* —, Henri de Lubac, Urs Von Balthazar (aquele para quem o inferno está cheio de pecados, mas não de pecadores), etc. Se isto é bom para o catolicismo, penso que a atual crise

doutrinal da Igreja (uma babel de correntes teológicas contrapostas) dá uma resposta definitiva.

Prossigamos apenas com mais um exemplo (entre incontáveis que poderíamos consignar): como não ver uma grande semelhança entre a tese de Blondel de que o sobrenatural é uma *exigência* da natureza humana e as idéias scotistas de que a distinção entre natural e sobrenatural é contingente (pois depende apenas da vontade divina) e de que o homem está ordenado*naturalmente* ao sobrenatural (cfme. *Ordinatio, Prologus*, I, 23)? Ou então com a tese scotista de que nenhum conhecimento é sobrenatural, nem mesmo a visão beatífica ("*...non est cognitio aliqua supernaturalis, nec visio Dei*", cfme. *Lectura, Prologus*, p. 1, q. un., p.12, n: 32)?

De tudo fica-nos uma lição. Por mais sutil e engenhosa que seja uma filosofia, por mais brilhante e repleta de pensamentos surpreendentes que seja, por mais que a sua estrutura lógica intrínseca seja perfeita, o fato é que pode, sim, afastar-se (e afastar-nos) das verdades mais fundamentais.
* **Diz Descartes**: (...) basta-me poder conceber clara e distintamente uma coisa sem outra para estar seguro de que uma é distinta da outra, já que (...)*podem dar-se separadamente*".
** **A partir dessas premissas de Scot**, será possível conceber um ato de conhecimento cuja causa não seja o objeto, ou mais: um conhecimento cuja verdade expressa seja por completo *independente da realidade do objeto*. Aqui vemos o parentesco com alguns tipos de filosofias da linguagem.
*** **Cfme. *Reportata Paris*., III, 12, I, n:2**. Poupo-me de trazer uma avalanche de citações do Magistério afirmando que tal opinião inconcebível é herética (Concílios de Éfeso, Calcedônia, Florença, Constantinopla [II], etc). E, como assinala argutamente Santiago Ramírez, a tese scotista da pecabilidade de Cristo é caudatária da sua idéia — compartilhada por Suárez — de que a união hipostática se dá por *justaposição extrínseca*, na qual a natureza humana não chega a ter mesma subsistência do Verbo divino, pois uma natureza assumida pelo Verbo, para Scot, seria uma espécie de "não-pessoa". Que diferença para Santo Tomás! Este afirma categoricamente (junto com o Magistério!), que Cristo, Pessoa Divina na qual há duas naturezas, humana e divina, não apenas *não pecou*, como jamais poderia ter havido nele a *fomes peccati*, já que a Graça superabunda em sua alma como algo sumamente perfeito. Em suma: Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é ABSOLUTAMENTE IMPECÁVEL (Cfme.*Suma Teológica*, III, qq. 14-15). Outras teses, no mínimo heterodoxas, de Scot: Cristo, enquanto homem, pode dizer-se também *filho adotivo* (como nós); as ações humanas de Cristo têm um valor apenas *extrinsecamente*infinito; Cristo teria encarnado *independentemente* do pecado de Adão, porque a união hipostática é, para Scot, um bem maior que a glória das criaturas (mas há, aqui, relação real e conseqüente entre a premissa e a conclusão?); os sacramentos *não são* causa instrumental da Graça; etc.
Em tempo1: Vejam-se aqui e aqui duas versões latinas das obras de Scot, uma delas numa copiosa edição em doze volumes, em *flip book*.
Em tempo2: Sei que estamos mexendo num vespeiro. Afinal, Scot foi beatificado por João Paulo II e está prestes a ser canonizado, apesar de ter defendido idéias tão contrárias ao Magistério (a de que a alma de Cristo é "pecável" é, tão-somente, uma delas). Na verdade, talvez seja um recorde absoluto: eu, particularmente, não me lembro de um santo cuja canonização tenha demorado 700 anos (nem mesmo Joana D'Arc; corrijam-me se estiver errado). Além do mais, muitos scotistas têm por hábito dizer que acentuar as divergências entre Santo Tomás e Duns Scot é algo anacrônico, fora de moda. E talvez o seja mesmo, *dentro da universidade* (e, aqui, entra a minha crítica ao fato de o tomismo ter-se academicizado por demais e, com isto, jogado para debaixo do tapete a defesa da fé). Mas fora, em locais distantes dos departamentos de filosofia — já que estes precisam obedecer a grades curriculares, muitas vezes, limitadoras — e de alguns institutos de teologia, ainda se pratica um tomismo da melhor cepa, como por exemplo o dos dominicanos contemplativos de Avrillé, responsáveis pela estupenda revista *Le sel de la terre*.

Entre scotistas encontram-se também alguns dos mais entusiásticos defensores do atual pluralismo teológico; alguns dos maiores defensores de Lutero e de sua "reforma"; alguns dos maiores críticos da Contra-Reforma e do Concílio de Trento; alguns dos maiores críticos da autoridade — monárquica — do Papa (pregam inclusive a democratização total e definitiva do Magistério); alguns dos grandes defensores da tese de que o Magistério da Igreja está circunscrito ao tempo histórico e, portanto, os ensinamentos e o exercício de sua autoridade estão *temporalmente condicionados*; alguns dos maiores pregadores de um ecumenismo radical que, a pretexto de diálogo, é capaz de "refundar" não a metafísica, mas a religião católica, que nesse ambiente não tem como ser verdadeiramente apostólica nem Arca da Salvação, mas apenas uma dentre tantas outras "religiões".

Nessas horas, dou graças a Deus por estarmos "fora" da Academia, eu e o Nougué.