

**“Omenes homines naturaliter scire desiderant”¹: A Natureza do Conhecimento no
*Beatus John Duns Scot***Maurício Alves Carrara²

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar a idéia de conhecimento humano em John Duns Scot e suas implicações filosófico-históricas. O conhecimento humano foi um dos assuntos tratados na Idade Média em que se encontram muitas divergências. Dentre as opiniões conflitantes podemos encontrar a questão religiosa sobre a Revelação adjunta à teologia, correntes filosóficas que debatem a natureza da cognição e a percepção sobre a naturalidade do homem *versus* a sua dependência de Deus para conhecer. Filosoficamente, encontramos os precedentes cristãos sobre tal assunto em Santo Agostinho (354-430), que durante a Idade Média foi o mais adotado. Com as traduções nos séculos XII e XIII das obras de Aristóteles, anteriormente desconhecidas no Ocidente, principalmente a *Física* e a *Metafísica*, o eixo de análise muda, mas não há um abandono do pensamento platônico de fundo agostiniano. Diante disto, instauram-se alguns conflitos, principalmente no século XIII, nas universidades, dos adeptos do nascente aristotelismo com a tradição platônico-agostiniana. Metodologicamente tratamos os textos de Duns Scot analisando-os em uma perspectiva filosófica bem como as implicações intelectuais e institucionais precedentes nas universidades. Além disto, questionamos o *status* da filosofia cristã brevemente em seus aspectos históricos e historiográficos. Buscamos, assim, tratar as fontes filosóficas originais em latim contidas no *Prologus* da *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* e também em sua *Secunda Quaestio*, analisando os termos latinos, as principais fontes de influência filosófica de Scot e suas opiniões próprias no texto. Nos nossos resultados vimos que apesar das condenações a Aristóteles ao longo do século XIII na Universidade de Paris, o Estagirita causou uma mudança no pensamento Ocidental sobre o conhecimento humano. Contudo isto não indicou um abandono dos critérios da fé como benefício ao conhecimento, mas separou-se a Revelação da Natureza do homem para conhecer. O homem e a natureza de seu conhecimento “naturalizam-se” mais e, ao mesmo tempo, se tem as noções de substância separada e primeira, contidas na filosofia aristotélica, que deram condições ao pensamento de Duns Scot conciliar a necessidade do humana a respeito de Deus, mas também o seu desejo natural de conhecer. Na opinião do Doutor Sutil, o conhecimento humano é natural, mas imperfeito e, por esta razão, é necessário unir a Revelação de Deus que é ato puro à imperfeição do homem. Porém as coisas contingenciais são apropriadas ao homem que deseja conhecê-las sem ferir a onipotência de Deus. Diante disto, concluímos que o *Doctor Subtilis* foi original em suas posições por conjugar opiniões antagônicas em seu pensamento filosófico-teológico sem cair em condenação ou ir contra a ordem franciscana a qual ele era frade. Contudo, as críticas do texto escotista centram-se na tradição platônico-agostiniana de Henrique de Gand, seu confrade, e Scot se posiciona em Avicena e Aristóteles confirmando o apetite natural dos seres humanos para o conhecimento. Duns Scot desenvolveu uma concepção mais natural sobre o conhecimento confirmando como algo próprio e característico da espécie humana.

Palavras-chave: Desejo natural de conhecer, *Doctor Subtilis*, aristotelismo.

Introdução

Durante muito tempo se excluiu o papel notável da filosofia ou do pensamento filosófico da Idade Média da dita História do pensamento. Acreditava-se que parte daquilo que se chama de “Filosofia Racional” começava-se com o “Século das Luzes” situado entre os séculos XVII e, em menor medida, no século XVIII. A pretensa “Revolução Científica”, em partes, foi a responsável por denegrir o papel da Idade Média e da Escolástica medieval quando nos referimos à dita Filosofia desenvolvida no medievo.

Por outro lado, o pensamento da Idade Média é de caráter próprio. Podemos afirmar isto pelo fato de que as motivações que impulsionaram os homens do medievo foram diferentes daqueles mesmos que ansiavam desconstruir a idéia de que não houve uma filosofia neste período. Os denegridores da Filosofia Medieval argumentavam que o pensamento do medievo reproduzia sistematicamente as *auctoritates* antigas; gregas ou os padres latinos. Esta mera reprodução seria a prova cabal do hiato e da escuridão que a Idade Média foi em todos os seus aspectos.

Apesar de tantos olhares desconfiados sobre a Idade Média e sua filosofia, jamais podemos olhar sobre este período com uma visão única e universal. A época medieval, antes de tudo, é composta por casos singulares, evidentemente por algumas características comunicantes, mas ela foi multifacetada, composta de transformações significativas para o pensamento ocidental e, além disto, composta por uma gama de laivos intelectuais que conflitavam entre si.

A variedade do medievo é de ordem histórica, filosófica e estrutural. Logicamente, o período de transformação que desde o Baixo Império Romano e atravessa Alta Idade Média jamais pode se comparar ao modelo às transformações da Baixa Idade Média.

Dentre as múltiplas mudanças no caráter do pensamento medieval, ao longo do século XII e XIII, pudemos verificar que nestes séculos a estrutura do pensamento muda substancialmente. Ainda que possamos verificar mudanças, continuidades são também identificáveis. Parte disto se dá pela própria noção de acúmulo de conhecimento, retornar sempre aos antigos e, acima de tudo, as novas opiniões. As mudanças escolares na Baixa Idade Média legaram noções importantes sobre o que é o conhecimento para o homem, a estrutura cognitiva humana e, também, o que é este conhecimento como fim do homem (quer religioso ou não).

Novas obras e novas glosas muniram o Ocidente de fontes intelectuais outrora desconhecidas, e, neste bojo, o mais significativo foi Aristóteles e seu *corpus* físico e metafísico. Com estas obras disponíveis integralmente novas noções sobre o conhecimento humano foram desenvolvidas.

Diante disto, o teólogo franciscano John Duns Scot (c.1266-1308), com forte influência aristotélica desenvolve a sua opinião sobre o conhecimento humano em sua obra *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*³ em data imprecisa, mas calcula-se que foi após 1290.

Problemas iniciais sobre a Filosofia Medieval: identificações.

O tema sobre o conhecimento humano tem em sua natureza dois modos de interpretação: a) aquilo que os medievais, por suas significações temporais, nos legaram e b) aquilo que é de natureza interpretativa posterior, ou seja, dos analistas que a comentaram e tiraram suas conclusões. De certa forma, com o trabalho historiográfico, podemos conciliar as

duas sem incorrer a implicações danosas a ambos. Mas, evidentemente, elas não estão no mesmo patamar, pois afinal os comentários são apreensões individuais e institucionais e por esta razão estão em pé de igualdade. Agora, as concepções de época são o ponto de partida, logo são as fontes.

Este primeiro anúncio identifica o problema de ordem histórico-filosófico, ou seja, como podemos anunciar um pensamento dando conta dos limites entre o histórico e o historiográfico. Um destes fundamentos se dá em questionar o que foi a Filosofia para a Idade Média.

Pensar sobre a natureza do pensamento é considerar o próprio *status* do pensamento medieval, isto é, como que o pensamento ou cognição pode ser também a fonte para lançarmos alguma conjecturação sobre a natureza do conhecimento. Isto se dá por termos que considerar várias variáveis como: a idéia de cristianismo, uma possível conciliação entre vivência cristã e o pensamento que gira ao redor deste modelo religioso, o próprio termo filosofia cristã e se, de fato, podemos chamar tais cristãos ou religiosos que se dedicaram ao pensamento de filósofos.

Etienne Gilson já nos alertava para tais problemas: “*o importante é não acreditar que as limitações do nosso método sejam limites da realidade*”⁴. Este problema conota-se em considerar o que de fato queriam os medievais com seu pensamento. Afinal, se hoje, por um lado, podemos considerar o seu pensamento como filosofia nos mesmos moldes de outras correntes filosóficas no sentido de equalizá-las, por outro temos que respeitar as suas significações próprias. O mecanismo de pensamento dos medievais coloca, principalmente, ao longo dos séculos XII e XIII, uma interação de apreensões sobre temas variados.

Um dos problemas de identificação filosófica para a Idade Média é apresentar se de fato houve uma Filosofia Cristã. Se colocarmos o fato de que a base religiosa, que era cristã, mais a interação com outras fontes não cristãs, dando como resultado outro modo de pensamento, por vezes, sem uma pretensão direta com a teologia, podemos concluir que houve um pensamento filosófico-cristão. Agora, em realidade isto de fato acontecia, pois as fontes nos são claras. A Filosofia Cristã, então é uma interação de pensamentos em que, a Escolástica foi mais ou menos feliz nesta conciliação como diz Gilson⁵. Assim, este título acrescenta um vínculo religioso no qual foram “*retalhos de doutrinas gregas com uma teologia*”⁶.

O título de filósofo entre os medievais deve ser olhado com ressalvas, pois o fato de serem cristãos já se dispensava serem chamados de filósofos⁷. Pelo convencimento que alguns dos pensadores medievais se impunham, os filósofos eram mais ligados aos pagãos como Platão e Aristóteles. Porém a atividade da “razão” coloca em questão a atividade filosófica em si. Desde Santo Agostinho, o uso da razão pelos cristãos já era propagado, mas, obviamente, uma razão submetida à fé. Santo Anselmo buscava tal “racionalidade” dialética em buscar e provar Deus pelo próprio argumento sem a ajuda da escritura⁸. Este exercício da razão muda substancialmente com o tempo. Se o indissociável papel do *credo ut intelligere* (creio para entender) serviu a Anselmo e Agostinho, algumas correntes dos séculos XII e XIII separaram a razão pura, que é uma faculdade humana, da Revelação. Mas ambas se completam do *fides quaerens intellectum* (fé que busca entender).

A natureza do conhecimento com o decorrer dos tempos medievais não se desliga da fé, mas a reinterpreta com base nas noções de conhecimento humano e também nas possibilidades que a capacidade do homem tem de saber o que é a função intelectual.

O conhecimento humano é, de certa forma, um meio para se compreender como que o homem se comporta diante da sua função que o diferencia dos outros animais: a capacidade de traduzir em linguagens o seu mundo significativo. Esta forma de compreensão é

sensivelmente modificada na Idade Média que foi, em certa medida, alimentada por textos de concepções temporalmente distintas e de mundos significativos diversos. Contudo, quando tratamos das funções significativas dos homens elas se comunicam e são re-significadas. Como um exemplo, a entrada da *Metafísica* de Aristóteles ao longo do século XIII.

A importância de Aristóteles à compreensão da natureza do conhecimento na Idade Média

O papel de um texto ou livro em um grupo social pode ter impactos variados e sentidos diversos. Jamais um texto será interpretado de formas iguais, ou seja, quando uma novidade textual chega a determinado mundo significativo ele sofrerá significações a partir das necessidades e das formas de ver o mundo, fenomenologicamente falando, daquele grupo que o recebe. Com isto, o Ocidente Latino foi um claro exemplo das formas variadas de trazer uma “logicidade” a um texto dentro das variedades de um mundo significativo.

Aristóteles era um velho conhecido do Ocidente Medieval. Porém um conhecido parcial, ou melhor, um conhecido da gramática e da lógica. Algumas partes dos textos lógicos de Aristóteles foram traduzidas por Boécio (c. 480- c.525) aproximadamente entre os anos de 510 e 525⁹.

Sistematicamente, no que diz respeito à Lógica aristotélica, podemos notar dois momentos distintos, porém complementares. Um foi após as traduções de Boécio no século VI, durante muito tempo, aproximadamente 600 anos, os únicos textos disponíveis da Lógica aristotélica eram somente as *Categorias* e *Sobre a Interpretação*. Um segundo momento foi dado com as escolas do século XII e um novo impulso por novas traduções, mas não se sabe quem as traduziu, que inseriram ao *corpus* aristotélico as traduções dos *Primeiros Analíticos*; *Tópicos* e dos *Elencos Sofísticos*. A partir de 1140, Tiago de Veneza, começa a tradução dos *Analíticos Posteriores*. Com isto, já nos finais do século XII tinha-se disponível o conjunto lógico de Aristóteles chamado *Organon*. Mas ainda permanecia a diferenciação entre *Logica Vetus* e *Logica Nova* que, respectivamente, eram entre as traduções de Boécio e as inseridas ao longo do século XII¹⁰.

O novo olhar a partir do século XIII foi dado pelas traduções dos textos físicos e metafísicos de Aristóteles. Como grande novidade veio também como um grande problema. As universidades do século XIII foram um grande exemplo de como um texto pode ganhar uma grande propagação e, ao mesmo tempo, o temor e desconfianças de tradições intelectuais diversas. De alguma forma, aceitando-o ou condenando-o, Aristóteles trouxe um novo olhar sobre a ontologia e a teologia e, também, uma sendo apropriado e significado de acordo com os meios e dogmas cristãos¹¹.

Este trabalho era um exercício não muito fácil. As restrições ainda se faziam na medida em que Aristóteles ganhava terreno. O trabalho de duas gerações de traduções e divulgação dos textos de Aristóteles, aproximadamente de 1130-1190, foi “*uma bomba de efeito retardado*”¹² na opinião de Luis Alberto De Boni. Aristóteles foi uma novidade que se apresentou, em menos de um século, da admiração à condenação. Ele, desde a virada do século XII para o XIII, foi visto com reservas e julgado para ter seu fim no fogo. Em 1210 os livros metafísicos e físicos tiveram uma primeira tentativa formal desta queima em Paris. Esta medida estava sobre “*inibição e pena de excomunhão*” e também neste mesmo texto “*que não se leia em Paris, nem em público ou em secreto, nem os livros de filosofia natural de Aristóteles nem seus comentários*”¹³.

Os testemunhos no sentido de frear Aristóteles foram vários: Em 1215 o cardeal Roberto indica os livros que se devem ler em Paris e proíbe a *Metafísica*, mas permite a lógica

de Aristóteles; em 1270: são escritos 13 erros dos aristotélicos averroistas e em 1277 com as 219 teses ou o *Syllabus* da universidade de Paris¹⁴. Todas as tentativas de proibição colocam a questão sobre o que acontecia no texto da condenação e o que de fato acontecia na prática. Na prática, Aristóteles era largamente estudado desde 1255. Diante desta situação, Reinhold Ullmann afirma que:

*“Na medida em que foi passando o tempo, as ordens papais não tiveram mais ressonâncias. Já em 1255, todas as obras conhecidas do filósofo grego, inclusive a física e a metafísica, eram ensinadas e comentadas na faculdade de Artes e, pouco depois, aproveitadas na teologia. Antes proibidas, agora toleradas.”*¹⁵

O fato é que as condenações e proibições que soavam desde o início do século XIII pode nos dar interpretação que Aristóteles ganhava espaço no meio universitário. O incômodo que o Estagirita causava vinha acompanhado de modificações intelectuais sensíveis e, ao mesmo tempo, profundas. Dentro da própria estrutura escolar e textual da escolástica, para refutá-lo era necessário lê-lo e para compreendê-lo, os que ansiavam glosá-lo, se debruçavam ainda mais sobre os outros comentários e sobre as outras obras já disponíveis no século XIII.

Se pudermos estabelecer um resultado para o que seria a obra de Aristóteles para o Ocidente Latino, poderíamos dizer que ele causou uma mudança de eixo em termos de pensamento. A tradição desde a Alta Idade Média de cunho platônico-agostiniano paulatinamente é contraposta ao modelo aristotélico e o aristotelismo árabe. Isto coloca em evidência o caminho natural do seria conhecimento humano. Evidente que Agostinho não era deixado de lado pelos mestres ou alunos mais tendidos a Aristóteles. Afinal, o pensamento do Bispo de Hipona era ponderado e re-significado, pois com dois modelos textuais lidos (de cunho platônico e aristotélico) naturalmente seriam vistos de forma diferente. Ainda que o pêndulo da tradição teológica tendesse a estacionar em Santo Agostinho, era necessário em sua trajetória também tangenciar em Aristóteles. Bem como aqueles que se posicionavam em Aristóteles, naturalmente leram profundamente Agostinho.

A natureza do conhecimento em John Duns Scot

O pensamento de Duns Scot é uma incógnita interpretativa para os medievalistas. Muitos tentam enquadrá-lo em alguma corrente filosófica oscilando entre o cunho platônico, o aristotélico ou um avicenisismo escamoteado. Mas cremos que em Scot se inicia um modo de aglutinação de pensamento e que se encerra nele mesmo. Como ele trata os temas mais ácidos e suas posições e idiosincrasias, não se encontram precedentes definidos e não vemos, por outro lado, uma corrente posterior que siga suas percepções formalmente.

Duns Scot, por outro lado, estava em um mundo em que Aristóteles já era amplamente usado, ainda com algumas ressalvas. Desta maneira, negar a originalidade de Scot é empobrecer e um desconhecimento de uma obra vasta de um mestre franciscano que muito produziu, por sinal mais original do que uma “reprodução”, em menos que 15 anos acadêmicos.

O problema do conhecimento humano não é novo na Idade Média, porém as fontes interpretativas é que são variáveis. Evidente que com o conteúdo metafísico de Aristóteles o tema foi repensado. Basicamente, podemos notar uma naturalização da idéia de conhecimento humano e a vontade que este conhecimento delega ao homem.

O problema inicial em Duns Scot é dado nas primeiras linhas da *Metafísica* I, 980^a 22: *“Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento”*¹⁶. A naturalidade que Aristóteles chama a atenção é aquilo que parte da própria noção de humanidade: conhecer. O ato de conhecer é uma virtude que é dada como diferencial entre um grupo de animal dos demais. Ainda que, humanos e outros animais, possuam sentidos que os fazem com que eles

se relacionem com o mundo. Porém conhecer o mundo e, por consequência, pensar nele é uma característica dos humanos.

Neste sentido, Robert Pasnau¹⁷ define assim o *status* das teorias cognitivas e do conhecimento na Idade Média:

*“A teoria cognitiva medieval toma sua primeira inspiração em Aristóteles, com uma significativa modificação e suplementação a Agostinho e Avicena. A história da teoria da cognição no século XIII amplamente consiste em um progressivo e sofisticado esforço em combinar estas várias influências entrando em um sistemático e harmonioso assunto de como os animais (incluindo especialmente os seres humanos) processam informações sobre o seu mundo.”*¹⁸

A harmoniosa conciliação não pode ser encarada como um ponto morto na teoria: muito se discute sobre os limites da revelação e do conhecimento humano. A naturalização do conhecimento humano não era bem definida nos séculos que ainda desconheciam a *Metafísica* e, basicamente, era a teoria agostiniana que dominava.

No *Prologus* da *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*¹⁹, Duns Scot estabelece a idéia de nobreza e a causa da metafísica se apoiando que esta ciência tenta estabelecer o conhecimento do material e imaterial²⁰. Com isto, a relação do conhecimento passa pelo sensível e pela noção intelectual, isto é, a sensibilidade é própria de todos os animais, mas a função intelectual é do homem. No homem, ambas atuam concomitantemente, mas é característico do ser humano pensar tanto sobre a cognição quanto na parte sensitiva.

Entre a noção intelectual e a sensível Scot define assim:

*“Se mais desejamos nos tornarmos mais cognoscitivos, não a apenas pela utilidade da vida, mas pela cognição, logo se conhecemos mais, naturalmente desejamos, porque esta cognição mais nobre é do que a cognição sensitiva, e a nossa cognição sensitiva é a partir desta finalmente ordenada.”*²¹

Neste primeiro momento, a separação que Scot determina é a relação *sensus* (sensitivo) e *cognocere vel scire* (conhecer). Conhecer torna-se primaz na opinião de Duns Scot por ser uma operação que distingue o homem. Assim, conhecer torna-se a dominação dos sentidos.

A intelecção torna-se mais excelsa do que o senso por um motivo básico que é a possibilidade de pensar sobre as substâncias separadas. Com isso ele assim define:

*“o homem, por outro lado, é conjugado às substâncias separadas pelo entender (...) porque na especulação a verdade máxima é assimilada das substâncias separadas e, nisto, se encerra consistir a nossa beatitude, logo o homem naturalmente anseia em chegar ao conhecimento.”*²²

Como franciscano Duns Scot prioriza o conhecimento das substâncias separadas que, em suma, é um modo de se chegar a Deus e sua contemplação. E neste sentido Scot constrói a sua via em concordância com Tomás de Aquino. O conhecimento humano se dá em três vias: a) Da imperfeição para a perfeição, isto é, a alma humana é imperfeita e por isso busca a Deus para se completar. Esta busca é a potência intelectual que, para este mundo o homem é uma “tábula vazia ou em branco” (*tabula nuda*) e, por esta razão deseja conhecer; b) é operação do homem naturalmente “entender” e c) a busca por Deus no conhecer especulativo²³. Estas três opiniões tomistas, segundo Scot não resumidas assim: “Assim o homem naturalmente anseia a ciência, que é a primeira perfeição, e entender que é a perfeição segunda pelo qual se une ao seu princípio.”²⁴.

Entre a noção de natureza e a de conhecimento, Scot abre caminho para que o fim último do homem, que é Deus, seja naturalizado pelo desejo de conhecer e, ao mesmo tempo, a busca *per naturam* do conhecimento.

Filosoficamente, a identificação com o desejo de conhecer se relacionam ao mesmo tempo com Deus, o ente comuníssimo e a nobreza da metafísica para atingirmos ambos²⁵.

Conhecer a metafísica é ter a noção de Deus, pois se conhece o *ens in quantum ens* que é o máximo comuníssimo ou a ciência mais universal. De forma geral, Duns Scot diz o que é imprescindível ao conhecimento, na seguinte definição de metafísica: “e a esta ciência que chamamos metafísica, que se diz a partir de ‘meta’ que é ‘trans’²⁶ e ‘ycos’ ciência, como ciência transcendente, porque é a partir dos transcendentales”²⁷.

Além disto, conhecer em segunda instância se diz também, de alguma maneira, uma relação sujeito-objeto. Talvez aquilo que se torna claro modernamente, isto é, o ato de debruçarmos sobre algo para conhecer tem um função ímpar para o medievo e teve um amplo debate nas universidades. Um dos grandes debates, principalmente após o Aristóteles metafísico, era se as coisas são objetos na realidade ou fora da realidade deles mesmos (*realitas per se* ou *realitas in re*). A materialidade das coisas depende também da sua relação com aquilo que transcende com aquilo que pertence ao mundo contingencial. No *Doctor Subtilis* isto bem definido: o conhecimento do homem que se destina aos entes comuníssimos enquanto apreensão intelectual (*ens in quantum ens*) que é um traço avicenisista de Scot e aquilo que é de nossa realidade material (*relatio cum re materialis*) está nas essências singulares (*quiditas in re*).

O ato de conhecer coloca a impressão da nossa relação intelectual e nossa ação de conhecer. Que estabelece uma significação com os particulares. Mas a questão em Scot é o que motiva tal intelecto a conhecer. Mas não só conhecer, mas a ação de *appetitere*, ou seja, a busca além da mera vontade (*desiderare*): algo próprio que nos induz ao empenho de *cognocere* ou *scire*. Para se chegar a estas conclusões Duns Scot busca refutar alguns pensamentos principalmente o seu confrade Henrique de Gand.

A refutação de Scot está centrada em desconstruir a idéia de ato e potência relacionados ao conhecimento. Duns Scot vai contra a opinião de que o desejo de conhecer precede à cognição e, por consequência é ato na espécie e no objeto²⁸. Porém a questão é o que é conhecer naturalmente que não é só vontade, ou só eleição ou ato. O intelecto humano natural não é só vontade, caso fosse seria só ato e, assim, seria perfeito.

A refutação de Scot delinea como que o conhecimento é de fato “desejado” pelo homem. O *actus* refutado não é dito a respeito da sua potência no objeto, mas o seu fim natural. A finalidade independe da ação de ato e potência. Com isto o Doutor Sutil define: “o homem em primeiro lugar naturalmente se deseja pelo intelecto, a vontade é a consequente”²⁹. A relação ato-potência “desnaturaliza” o apetite natural da espécie do homem. A ação intelectual, em si, já é a primeira forma de colocação sobre as coisas. Ainda que cada objeto possua sua realidade indiferente, ou seja, elas são por si mesmas, o intelecto é aquilo que dará significação. Esta significação é o desejo advindo do intelecto e não um mero ato ou potência que precede ao intelecto.

De forma mais específica, o texto escotista no que diz respeito ao ato eleito nos afirma:

“Mas não é (o ato eleito); antes aquele desejo de conhecer é certa inclinação natural do próprio intelecto ao conhecimento, cujo, assim, naturalmente é a escolha no conhecimento com a qual possui segundo qualquer potencia possuída a inclinação natural a partir da sua perfeição e escolhida na própria com a qual possui.”³⁰

Esta opinião de Scot retira o conhecimento da dependência dos objetos e transfere à naturalização do conhecimento, já que, é próprio da cognição que, por sua vez, é um privilégio da espécie humana. Contudo, não indica que o objeto não tenha, em si (*in se*), algo fundamental, pois, na opinião de Scot, as coisas são o que são pela sua essência (*quod quid est*) na coisa (*in re*) e por si (*per se*) e, acima de tudo, em estado singular. O conhecimento

enquanto cognição (*ad mentem*) apreende de forma geral (*universalia*) enquanto as coisas reais são singularmente detectáveis.

Para o conhecimento humano e seu processo de desejo, Duns Scot recorre a Avicena³¹ que acrescenta a idéia de *delectatio* que vem acompanhado do *desideratio* que são, respectivamente o deleite ou prazer conjugado com o desejo em conhecer (*scire*). Esta base avicenista de Scot parte desta idéia: “Conhecer que é o prazer de toda faculdade consiste na realização plena e a aquisição de sua perfeição”³². Contudo a idéia de prazer e conhecer pode causar estranheza para aqueles que têm por objetivo a vida contemplativa. Talvez fosse este o caso de Duns Scot como franciscano, contudo este mestre preferiu ponderar sobre o assunto ao invés de condená-lo.

Deste modo, talvez o *delectare* soasse muito ofensivo ao ouvidos mais sensíveis das alas mais conservadoras das universidades, principalmente depois de sucessivas condenações. Para tanto, o *Doctor Subtilis* sustenta algumas opiniões aparentemente condenáveis sem ser incisivo. Assim ele pondera:

*“De que modo então é corruptível e violento o deleite? Respondo: não deleitar segundo a vontade, mas segundo o próprio apetite consequência do tato. Assim, de toda a potência apreensiva corresponde à própria potência apetitiva eletiva apreendida, não somente apetite natural e nem é somente deleite (...). Por outro lado, algo volitivo eleito a partir da vontade, pressuposta na cognição, pode se dizer natural, porque é segundo à inclinação da natureza, segundo a vontade é dita virtuosa, porque é segundo uma inclinação virtuosa.”*³³

O grande problema do desejo se encerra na virtude, que por sua vez, pode ser a inclinação natural do homem. A naturalidade é a junção da busca intelectual do ser mais simples que é Deus. Porém o homem tem também o mundo contingente, criação de Deus, representados nos singulares. Com isso a virtude intelectual, não pelo tato (*desiderium per sensum*), é a saída dada por Duns Scot para que o deleite em conhecer não caia como simples *delectare* carnal.

A saída dada por Duns Scot em relação ao conhecer naturalmente como algo do homem pode ser a decisão dada pelo próprio homem:

*“em nós, por sua vez, a vontade a partir da liberdade pode contrariar a inclinação natural, nunca, por outro lado, por si, deseja-se não conhecer, mas por acidente, porque algum outro por mais vontade do ato de abdicação, como a preguiça ou o não-remorso da consciência do que conhecer a partir do qual é a inclinação natural.”*³⁴

A questão da vontade atua de acordo com a naturalidade. Filosoficamente, a inclinação natural é abdicada pelas relações acidentais, ou seja, pela ação do próprio mundo contingencial, já que, se fosse meramente a natureza, do homem enquanto uma categoria filosófica apenas, ele conheceria pela inclinação natural de forma *sine qua non*. Mas a escolha e a ponderação é que o faz diferença dos homens em relação aos outros animais, ou seja, buscar o conhecimento ou não.

Conclusão

Conhecer sempre foi, o que podemos observar pela nossa experiência cotidiana, uma faculdade natural e também feita de modo fluente sem um pesar sistemático. Porém, filosoficamente e outras ciências com o decorrer de suas respectivas histórias sistematizaram os seus conhecimentos de acordo com a separação das ciências feitas modernamente.

Na Idade Média, vimos um problema duplo: sistematizar o conhecimento em áreas e como que este conhecimento era praticado pela sua fonte primeira: o homem. Como em muitas épocas, as significações sobre o seu mundo, os homens, deram caráter explicativo:

quer religioso, a mística, filosofia, literatura, hoje a concepção científica etc. sobre as suas apreensões cotidianas.

O conhecimento humano é um fato indiferente por si mesmo, mas também identificável mentalmente e cognitivamente apreendido. Se ele é natural como queria Aristóteles, podemos crer que todas as apreensões humanas são naturais, ainda que religiosas. Afinal, a religião é uma linguagem que se traduz enquanto uma significação para o homem. Se ela transcende ou não, ela é algo do homem para o homem, que busca entender deus ou deuses por meio de uma rede de significações e fenomenologicamente identificáveis no tempo. Com grande influência da ontologia medieval, Martin Heidegger diz que o único ser que pode questionar o seu ente é o próprio homem. Assim confirmado: “*o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmo*” ou também: “*como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser deste ente (o homem)*”³⁵.

O franciscano Duns Scot entendeu, assim, o conhecimento humano dentro de uma realidade e um mundo significativo. Scot não abandona a tradição religiosa medieval, mas trouxe a naturalização do conhecimento sem se esquecer que Deus é a fonte de tal conhecimento. Entre os transcendentais e os imanentes, Scot não abandonou as coisas necessárias em prol das contingenciais ou vice-versa. Antes buscou, colocar o entendimento do que seria a naturalidade do conhecimento adjunto com sua teologia do transcendente que é conjugado junto à imperfeição intelectual do homem.

Desta forma, o homem deseja conhecer naturalmente pelas suas apreensões enquanto homem, mas também pela sua capacidade de especular sobre as substâncias separadas e o ente generalíssimo, mais simples e ato e potência ao mesmo tempo. A vontade seria a forma de recorreremos à finalidade natural de conhecer, mas pela coordenação transcendente da perfeição intelectual de Deus.

Fontes:

B. IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera Philosophica. Quaestiones Supes Libros Metaphysicorum Aristótelis*. Libri I-V. The Franciscan Institute. New York: Saint Bonaventure University, 1997.

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

AVICENNA. *The Methaphisics of the Healing*. A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura. Provo-Utah: Brigham Young University Press, 2005.

DENIFLE, H. *et alii. Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain Via a Sorbone Dicta, 1889.

Referências Bibliográficas

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DE BONI, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Est Edições; Editora Ulysses, 2010.

_____. *As condenações de 1277: Os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia*. In: DE BONI, L. A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Coleção Filosofia nº23. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 127-144

GILSON, Etienne. *O espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *O ser e tempo*. 4ª Edição/Pensamento Humano. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback. Bragança Paulista/Petrópolis: Editoras Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2009.

PASNAU, Robert. Cognition. In: WILLIAMS, Thomas (Edited By). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: University Cambridge Press, 2003. p. 285-311.

SARAIVA, F. R. dos Santos. Verbete “Trans”. *Novíssimo dicionário Latino-Português: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico etc.* 12ª edição. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006. p.1216.

ULLMANN. Reinhold Aloysio. *A Universidade Medieval*. Coleção Filosofia nº111. 2ª Edição revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VERGER, Jacques, *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Editora UNESP, 1990.

¹ *Metafísica* I, 980 a, 22.

² Mestrando em História pela Universidade Federal de São João Del Rei e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

³ B. IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera Philosophica. Quaestiones Supes Libros Metaphysicorum Aristótelis*. Libri I-V. The Franciscan Institute. New York: Saint Bonaventure University, 1997.

⁴ GILSON, Etienne. *O espírito da Filosofia Medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 5.

⁵ GILSON, 2006: 6.

⁶ GILSON, 2006: 6.

⁷ GILSON, 2006: 8.

⁸ DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 303.

⁹ DE BONI, Luis Alberto. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. Porto Alegre: Est Edições; Editora Ulysses, 2010. p.29.

¹⁰ DE BONI, 2010: 29.

¹¹ VERGER, Jacques, *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Editora UNESP, 1990. p.80.

¹² DE BONI, Luis Alberto. As condenações de 1277: Os limites do diálogo entre a Filosofia e a Teologia. In: DE BONI, L. A. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Coleção Filosofia nº23. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 128.

¹³ *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1210], 11.

¹⁴ Respectivamente, as fontes destas condenações são: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1215], 20.; *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1270], 432 e *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1277], 473.

¹⁵ ULLMANN. Reinhold Aloysio. *A Universidade Medieval*. Coleção Filosofia nº111. 2ª Edição revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 166.

¹⁶ Usamos aqui a tradução de Edson Bini: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.

¹⁷ PASNAU, Robert. Cognition. In: WILLIAMS, Thomas (Edited By). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: University Cambridge Press, 2003. p. 285-311.

¹⁸ PASNAU: 2003: 286.

¹⁹ Para fins de respeito ao texto citarei nesta seqüência: *Quaes. Super* (relativo à obra); *Prologus* ou L. (relativo ao livro); Q. (*Quaestio* ou questão) e o parágrafo seguido de um número conforme o modelo: *Quaes. Super., Prologus. L. I. 1.*

²⁰ *Quaes. Super., Prologus. L. I. 1.*

²¹ Si magis naturaliter diligimus sensus magis cognoscitivos, non propter utilitatem vitae tantum, sed propter cognitionem, ergo scire magis naturaliter desideramus, quia cognition noblior est cognition sensitive, et cognition nostra ad hanc finaliter orinatur. *Quaes. Super., Prologus. L. I. 4.*

²² Homo autem coniungitur substantiis separatis per intelligere (...), quia in speculatione veritatis maxime assimilatur substantiis separatis, et in hoc concludit beatitudinem nostrum consistere; ergo naturaliter appétit scire. *Quaes. Super., Prologus. L. I. 7.*

²³ Quaes. Super., Prologus. L. I, 5-8.

²⁴ Ergo homo naturaliter appetit scientiam, quae est perfectio prima, et intelligere, quae est perfectio secunda per quam coniungitur suo principio. Quaes. Super., Prologus. L. I, 11.

²⁵ Quaes. Super., Prologus. L. I, 16.

²⁶ Nesta parte preferi manter como no original. Em latim a palavra “trans” significa “além de”. Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. Verbete “Trans”. *Novíssimo dicionário Latino-Português: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico etc.* 12ª edição. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006. p.1216.

²⁷ Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‘meta’ quod est ‘trans’, et ‘ycos’ ‘scientia’, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus. Quaes. Super., Prologus. L. I, 18.

²⁸ Quaes. Super., L. I, Q. 2. 29.

²⁹ Homo primo naturaliter vult se intellectu, et voluntate ex consequenti. Quaes. Super., L. I, Q. 2. 35.

³⁰ Sed non est; immo illud desiderium sciendi est quaedam inclinatio naturalis ipsius intellectus ad sciendum, cuius est etiam naturaliter delectari in scientia cum habetur, sicut quaelibet potentia habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem et delectatur in ipsa cum habetur. Quaes. Super., L. I, Q. 2. 29.

³¹ AVICENNA. *The Methaphisics of the Healing*. A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

³² AVICENNA. Liv. 8, Cap. 7, parágrafo (18).

³³ Quomodo tunc corrupta violenter delectabitur? Responso: non delectatur secundum voluntatem, sed secundum propriam appetitivam consequenter tactum. Omini enim potentiae apprehensivae correspondet propria potentia appetitiva elictiva actus appetendi, non solum appetitus naturalis; nec illius est delectari. (...) Tamem aliquod velle elictum a voluntate, praesupposita cognitione, potest dici naturale, quia est secundum inclinationem naturae; sicut velle dicitur virtuosum, quia est secundum inclinationem virtutis. Quaes. Super., L. I, Q. 2. 40.

³⁴ In nobis enim voluntas ex libertate potest contra inclinationem naturalem moveri, numquam tamem per se vult non scire se per accidens, quia aliquid aliud magis vult actu elicto ut praeferat vel non-remorsum conscientiae quam scire ad quod est inclinatio naturalis. Quaes. Super., L. I, Q. 2. 44.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *O ser e tempo*. 4ª Edição/Pensamento Humano. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback. Bragança Paulista/Petrópolis: Editoras Vozes / Editora Universitária São Francisco, 2009. As páginas respectivamente citadas desta obra são: p. 85 e p.47.