



Samuel Santos de Souza*

RESUMO

A possibilidade de conhecer a natureza divina é, desde a antiguidade clássica, uma questão presente no pensamento filosófico ocidental. Com efeito, uma instanciação disso pode ser observada quando Duns Scotus, na solução da primeira parte do prólogo de sua *Ordinatio*, propõe-se a avaliar em que sentido a teologia pode ser considerada um conhecimento sobrenatural. Ao fazê-lo, o Doutor Sutil não apenas executa uma interessante distinção semântica, mas também apresenta uma determinada perspectiva gnosiológica que justifica a possibilidade de uma teologia revelada. Tendo isso em vista, o presente artigo propõe-se a explanar sobre a distinção que Scotus faz sobre os dois modos de se predicar “supernaturalis” de um conhecimento. Observar-se-á como Scotus, ao colocar-se ao lado dos teólogos na controvérsia epistemológica com os filósofos, conclui que a graça da revelação possibilita ao peregrino transcender os limites naturais do seu conhecimento.

Palavras-chave: Duns Scotus. Gnosiologia. Supernaturalis. Revelação.

Apprehending the divinity: the possibility of Revealed Theology in the prologue of Duns Scotus' *Ordinatio*

ABSTRACT

The possibility of knowing the divine nature has been an issue in Western philosophical thought since classical antiquity. In fact, an instantiation of this can be observed when Duns Scotus, in the solution to the first part of the prologue to his *Ordinatio*, sets out to analyze in what sense theology can be considered a supernatural knowledge. In doing so, the Subtle Doctor not only makes an interesting semantic distinction but also presents a certain gnoseological perspective that justifies the possibility of a revealed theology. With this in mind, this article sets out to explain Scotus' distinction between the two ways of predicating “supernaturalis” of some knowledge. It will be observed how Scotus, in siding with the theologians in the epistemological controversy with the philosophers, concludes that the grace of revelation enables the pilgrim to transcend the natural limits of his knowledge.

Keywords: Duns Scotus. Gnosiology. Supernaturalis. Revelation.

Apreendendo a divindade: a possibilidade da Teologia Revelada no prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus

Kairós: Revista Acadêmica
da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 21, n. 1, 2025

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pesquisador do Laboratório de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição - Zétesis. Email: samuelde.souza120@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/454520675555918>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-8317-8088>.

Introdução

A discussão acerca do conhecimento humano não pode prescindir da tensão entre a gnosiologia e a epistemologia. Afinal, parece que há uma subalternação entre as faculdades intelectuais e o que pode ser conhecido. Isso significa que os limites do saber estão predeterminados a permanecerem dentro das fronteiras estabelecidas pelo modo “como” conhecemos. Ora, na epistemologia aristotélica clássica, o “como conhecemos” se fundamenta na relação entre a sensibilidade e as faculdades intelectuais. Com efeito, segundo essa tradição filosófica, a apreensão intelectual se inicia a partir da figuração da imagem sensível de um objeto que tenha afetado a sensibilidade do sujeito. Essa imagem sensível — ou fantasma (*phantasma*) —, torna-se objeto de operação do intelecto agente, que, por sua vez, abstrai dela os universais inteligíveis. Após isso, o intelecto agente imprime no intelecto possível a espécie inteligível, de modo que, nessa potência receptiva, possa-se produzir os conceitos pelos quais há pensamento. Sendo assim, tudo que nos é conhecível, seja um objeto sensível ou inteligível, depende desse processo abstracionista.

Ocorre que, diante dessa conclusão, parece que todo conhecimento possível acerca de Deus seria determinado pelo que há de comum entre Ele e as criaturas. De fato, a possibilidade de inteligibilidade de um objeto não-sensível está fundamentada na sua demonstrabilidade a partir do sensível. Com isso, tudo que é possível apreender de uma natureza inteligível, como é o caso de Deus, é aquilo que Lhe é genérico ou comum com outros seres. O que é próprio à divindade *per se*, permaneceria, assim, epistemologicamente inacessível ao homem. Em outros termos, deve-se afirmar a possibilidade de se conhecer a existência de Deus, bem como de certos predicados que podemos a Ele atribuir com base nas criaturas, mas, um conhecimento da divindade em sua singularidade, naquilo que Lhe é exclusivo, seria impossível. Decerto, na filosofia de Aristóteles¹, é racionalmente demonstrável a existência de um Primeiro Motor que iniciou todo o movimento causal do cosmos. Esse argumento do Primeiro Motor, de acordo com filósofos posteriores que seguiram a perspectiva aristotélica, seria a demonstração racional da existência de Deus.²

¹ Cf. *Metafísica* XII em Aristóteles (2015).

² A fim de encontrar exemplos dessa recepção em tradições distintas do período medieval, Cf. *Guia* II em Maimônides (2018), e *Summa theol.* I, q. 2, a. 3, co., especialmente a via do movimento, em paralelo com Aristóteles, em Tomás de Aquino (2021).

Contudo, não há nada nessa prova que se possa utilizar como material a partir da qual a verdade de proposições teológicas como, por exemplo, “Deus é trino” ou “Deus pode assumir a natureza humana” se deixaria derivar.

Diante desse problema, o teólogo franciscano João Duns Scotus (1265/6-1308), na primeira parte do prólogo de sua *Ordinatio*, dedica-se a mostrar tanto a necessidade quanto a possibilidade de uma ciência estritamente teológica, ou seja, que verse sobre Deus *em si mesmo*, ao levantar a questão “Se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina que seja inspirada de modo sobrenatural”. Nessa questão, Scotus apresenta “a controvérsia entre filósofos e teólogos” (Duns Scotus, 2003, p. 231, n. 5)³. A disputa deve-se ao fato de os filósofos negarem qualquer necessidade de aperfeiçoamento da natureza humana por parte de algo sobrenatural. Para eles, os recursos que se podem por natureza conhecer já garantem que podemos alcançar todo conhecimento que precisamos para a nossa plena realização. Os teólogos, por outro lado, afirmam que o apelo ao que podemos por natureza apreender é insuficiente, de forma que precisamos de um aperfeiçoamento sobrenatural provido da graça de Deus para que se atualize nosso estado de perfeição.

É possível observar nessa disputa duas posturas opostas com relação à cognoscibilidade de Deus. Afinal, se pela razão natural, mediante a abstração do sensível, o homem é capaz de demonstrar a existência da divindade, segue-se uma das duas opções: a natureza de Deus coincide plenamente com o que pode ser conhecido naturalmente ou algo próprio da natureza de Deus permaneceria incognoscível. Em outras palavras, ou adota-se uma epistemologia teológica naturalista, ou adota-se uma epistemologia teológica revelacionista. Enquanto a posição naturalista defende que tudo que há para se saber acerca de Deus pode ser conhecido com base na sensibilidade e à luz da razão natural, a revelacionista, por sua vez, postula que os atributos próprios da natureza divina transcendem o que é naturalmente cognoscível e, por isso, precisam ser revelados ao homem. Assim, a posição dos filósofos naquela controvérsia, tendo em vista suas declarações com respeito à suficiência da razão natural, desemboca naquele naturalismo

³ Daqui em diante, as citações em português da referida tradução realizada por Roberto Hofmeister Pich serão acompanhadas, em notas, dos trechos em latim de acordo com a edição da *Opera omnia* I, 1950.

epistemológico. Os teólogos, ao contrário, na medida em que negam essa suficiência, sustentam uma teologia revelacionista.

Diante dessa disputa, Duns Scotus coloca-se a favor dos teólogos, afirmando a necessidade de que haja um “conhecimento sobrenatural” transmitido por Deus aos seres humanos, i.e., uma “revelação”. A fim de apresentar sua posição, o Doutor Sutil divide a questão supracitada em duas partes. Na primeira, ele compila os argumentos levantados pelos filósofos e pelos teólogos. Mais que isso, ele apresenta instâncias de filósofos contra os teólogos, e responde a essas objeções, demonstrando como elas não se seguem. Em seguida, na segunda parte, Scotus apresenta sua solução à questão. Essa solução dá-se concretamente como uma explicação semântica acerca do funcionamento do atributo “sobrenatural” (*supernaturalis*) enquanto predicado da noção de “conhecimento”. Segundo ele, “sobrenatural” não é um termo unívoco e tem, de fato, dois sentidos distintos. Em sua resposta, ele propõe-se a apresentar essas duas acepções, a fim de que a questão sobre a necessidade de uma doutrina sobrenaturalmente inspirada possa ser mais bem compreendida e respondida.

O presente trabalho visa responder a seguinte questão: como se deve compreender os dois modos pelos quais, segundo Scotus, “sobrenatural” pode ser predicado de “conhecimento”, de maneira que um “conhecimento sobrenatural” possa ser considerado uma “revelação”? Para isso, primeiramente, expor-se-á os argumentos escotistas a favor de um primeiro sentido pelo qual um saber pode ser dito “sobrenatural”. Ver-se-á como esse primeiro modo de predicação implica um conhecimento que pode ser chamado de “revelação” porque é um conhecimento derivado de uma relação causal entre o intelecto possível e um agente sobrenatural, ou seja, um agente que não é nem a imagem sensível nem o intelecto agente. Em seguida, apresentar-se-á o segundo sentido de “*supernaturalis*”, que se predica de “conhecimento” quando um objeto sobrenatural é substituído por um objeto-suplente cuja *ratio* faz com que se tornem evidentes juízos acerca da natureza daquele objeto sobrenatural que, doutra maneira, não poderiam ser assentidos no presente estado. Por fim, comparar-se-á os dois modos de predicação. Com isso, pretende-se esclarecer como a distinção semântica realizada por Duns Scotus apresenta uma perspectiva sobre o estado cognitivo humano que fundamenta a possibilidade de se haver, nessa vida, uma ciência teológica revelada.

A primeira predicação de “*supernaturalis*”

Na primeira parte da questão aqui tratada, Duns Scotus manifesta ter concordado, ao menos em termos gerais⁴, 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)⁵. Com isso, Scotus está reconhecendo que, ao focarmos uma relação na qual um de seus polos seja 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 com essa forma ou é natural ou violenta ou neutra. O determinante por trás desses três termos, tomados como relacionais⁶, 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 é considerado natural; se tal atualização é *contrária à inclinação*, então o ato será considerado violento; se a atualização não é nem oposta nem segundo a inclinação, mas *indiferente*, então será considerado 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”, “violento” ou “neutro”, de acordo com a inclinação da potência receptiva.

⁴ 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 (2003, p. 143-148).

⁵ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 57: “*Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit.*”

⁶ Adoto aqui a expressão cunhada por Pich (2003, p. 152).

Diante disso, pode-se seguir com a investigação sobre o segundo modo de comparação da disjunção principal, a saber, 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.*)⁷. Essas expressões significam que há duas possibilidades na comparação entre um agente e uma potência receptiva, a saber, ou o agente, em sua própria natureza, é um princípio movente natural do paciente ou não é. Ora, caso seja, obviamente, há naturalidade na relação. Contudo, se o agente não é um princípio movente natural da potência receptiva, então há sobrenaturalidade nessa 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)⁸.

Tendo em vista essa 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)⁹. 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

⁷ *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”.

⁸ “[...] ce qui conduit à parler de naturel est le rapport de la puissance réceptrice à l’agent, et non pas le rapport de la puissance réceptrice à la forme reçue”.

⁹ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 60: “quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur”.

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)¹⁰.

Contudo, levando em conta aquele 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:

[...] 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)¹¹.

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 conhecimento conceitual¹². 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)¹³. O que se garante com isso é que não é necessário, mesmo no estado

¹⁰ “[...] 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”.

¹¹ “[...] 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”.

¹² Essa é a terminologia utilizada por A. B. Wolter na tradução de “incomplexi”. Cf. Wolter (*op. cit.*, p. 261).

¹³ 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

gnosiológico do peregrino, que os não-complexos, ou seja, os conhecimentos conceituais, sejam sobrenaturalmente impressos por um agente outro além daqueles dois atores naturais¹⁴. Decerto, 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 sobre os juízos determinantes que dizem respeito à *ratio in se* de um objeto sobrenatural. De fato, a partir das três razões principais dos teólogos apresentadas na primeira parte da questão, Scotus 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 estado¹⁵. 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)¹⁶.

Chega-se, portanto, a um ponto chave tendo-se em vista o propósito da questão. A veracidade das proposições que, por exemplo, tratam da natureza de Deus

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; 168-173).

¹⁴ Cf. *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 61.

¹⁵ Cf. *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 62.

¹⁶ “[...] 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”.

em si ou dos meios para a salvação do homem — enquanto juízos cuja verdade transcende aquilo que possa ser conhecido naturalmente —, 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 causado é “sobrenatural”. Afinal, se há a transmissão dessas verdades para o peregrino, então o agente dessa comunicação necessariamente tem de ser outro que não os agentes que movem naturalmente o intelecto humano no presente estado. Scotus conclui essa parte afirmando que a primeira transmissão que ocorreu destes juízos denomina-se “revelação”, a qual é, precisamente, um “conhecimento sobrenatural” na medida em seu agente não é um dos princípios motores naturais do intelecto possível *pro statu isto*. Vê-se, portanto, que esse modo de compreender “conhecimento sobrenatural” basta para que esse saber seja uma “revelação”¹⁷.

A segunda predicação de “*supernaturalis*”

No subtópico anterior, fora 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. Tendo isso em mente, 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

¹⁷ *Ord., loc. cit.*: “Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quis est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto”.

agente que toma o lugar de um objeto sobrenatural” (Duns Scotus, *op. cit.*, p. 264)¹⁸. 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, grifo do autor). Tome-se, por exemplo, o caso da essência de Deus. Ao considerá-la em sua singularidade essencial, há verdades como, “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)¹⁹. 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*

¹⁸ *Ord., prol.*, p. 1, q. un., n. 63: “[...] quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis”.

¹⁹ “[...] performs the role of the object, so that this object will be known only as revealed object and in so far it is revealed”.

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 na natureza da linguagem, mas na revelação da veracidade daquelas proposições que seriam naturalmente neutras ao peregrino. De fato, caso essa revelação não utilizasse do quadro conceitual apreensível pelo peregrino a partir dos seus agentes cognitivos ordinários, i.e., o 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 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)²⁰. A causação do conhecimento realizada pelo agente-objeto, portanto, não

²⁰ *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”.

precisa ser perfeitamente evidente para que seja considerada substitutiva do objeto sobrenatural.

Em virtude dessas explicações, pode-se observar como é nesse 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”²¹. Acontece que o agente desse conhecimento jamais poderia manifestar 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.*)²². Em outras palavras, não há nada além da própria essência divina que inclua virtualmente a verdade quanto a triunidade da divindade. Portanto, faz-se necessário que o agente que revela um conhecimento estritamente teológico, mesmo que obscuro, substitua, de alguma maneira, a própria *ratio* da essência divina²³. Logo, o conhecimento da teologia, no que se refere a singularidade de seu objeto propriamente dito, a saber, Deus enquanto “esta essência”, 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 lugar de algum objeto²⁴. Desse modo, é o próprio agente que deve, *objetificando a si mesmo*, se revelar. Com isso, percebe-se

²¹ 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 [...]”.

²² *Ord, prol*, p. 1, q. un., n. 64: “[...] quia nullum tale virtualiter includit aliquam notitiam veritatum illarum, nec claram etiam nec obscuram”.

²³ *Ord., loc. cit.*: “igitur oportet quod in causando etiam illam obscuram suppleat aequaliter vicem obiecti supernaturalis”.

²⁴ 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”.

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” (Boulinois, 1998, p. 44, tradução nossa)²⁵. 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)²⁶. 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*²⁷.

As relações entre as duas predicções de “*supernaturalis*”

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. 322-323). 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:

²⁵ “[...] condescendance de la part de la cause supérieure, qui accepte de ne pas produire un effet naturel adéquat à sa nature”.

²⁶ “God in his essence can only be known by his self-revelation”.

²⁷ 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)²⁸.

Pelo primeiro modo, portanto, seria possível que o agente sobrenatural causasse um conhecimento naturalmente alcançável pelo estado epistemológico do peregrino, como é o caso do exemplo tomado pelo Scotus: a geometria. Isso manifesta que algum conhecimento pode ser revelado e, com isso, manter seu caráter sobrenatural, 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)²⁹ contanto que sejam conhecidos pela revelação de um agente sobrenatural.

No caso do segundo modo, ao contrário, isso não se dá. Afinal, na medida em que o agente-objeto suplente ocupa o lugar epistemológico de um objeto cuja razão própria é sobrenatural, ele imprime, portanto, 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 —, i.e., o objeto sobrenatural — quanto pelo revelador —, i.e., o agente suplente —. Ademais, como está exposto no trecho supracitado, afirmar que a transmissão de conhecimento não é possível no segundo modo é o mesmo que afirmar que ela não pode ocorrer aos dois modos sincronicamente, pois o segundo modo infere no primeiro. Decerto, como foi exposto anteriormente, um conhecimento ontologicamente próprio à uma substância superior a qualquer outro objeto inferior deve ser, voluntariamente, revelado pela própria entidade. Disso segue-se que o agente do conhecimento teológico, por exemplo, 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, tendo em vista que o agente suplente é por si sobrenatural ao intelecto possível.

²⁸ *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)”.

²⁹ “[...] objects which are knowable naturally and supernaturally [...]”.

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 seja obtido sobrenaturalmente, porque não pode ser obtido naturalmente (*op. cit.*, p. 266)³⁰.

Tem-se, com isso, a explanação do porquê o segundo modo ter sido considerado pelo Scotus como aquele que soluciona a questão. Afinal, a disputa pela necessidade da doutrina inspirada sobrenaturalmente 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, *op. cit.*, p. 462, tradução nossa)³¹. 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 revelar aquele conhecimento. Assim, se não há necessidade do agente sobrenatural, então 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 para o presente estado cognitivo, segue-se a necessidade de que o conhecimento de suas propriedades singulares seja obtido por meios sobrenaturais. Desse modo, aquelas proposições próprias à *ratione propria* da primeira substância imaterial, como “Deus é trino” e “Deus pode assumir a natureza humana”, só podem receber assentimento do intelecto caso um agente revele essas verdades, assumindo o lugar daquela *ratio* divina. Ocorre que o agente revelador da teologia deve ser, por sua vez, 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

³⁰ *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.*”

³¹ “[...] si hay un conocimiento que el intelecto puede alcanzar de modo natural, no es necesario que lo adquiriera por medio de un agente sobrenatural”.

ao peregrino apreender as verdades que lhe são necessárias no plano histórico-salvífico. Nesse segundo modo de predicação, portanto, reside a necessidade de uma doutrina sobrenaturalmente inspirada, a saber, uma *teologia revelada*.

Considerações Finais

Em razão do que foi exposto ao longo do trabalho, 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 estabelecido ao longo da análise acerca do primeiro modo de significação de “sobrenaturalidade”. Nele, abordou-se 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. Acontece que um saber, por sua vez, pode ser constituído apenas por conceitos ou pode ser, também, proposicional. Ocorre que todos os conceitos — os “*incomplexi*” —, são naturalmente conhecíveis pelo peregrino, através das imagens sensíveis e do intelecto agente operando sobre o intelecto possível. Mas, esse não é o caso de todas as proposições. Assim, faz-se necessária a revelação dessas proposições cuja veracidade não pode ser naturalmente apreendida.

Em seguida, investigou-se o segundo modo de pôr a “sobrenaturalidade”. Viu-se que esse modo consiste na mediação substitutiva entre o objeto sobrenatural e a potência receptiva por um agente-objeto que revela verdades proposicionais que seriam evidentemente conhecidas na apreensão daquele objeto sobrenatural *sub propria ratione*. Diante disso, observou-se como o agente-objeto suplente pode causar um conhecimento obscuro daquilo que seria claramente conhecido diante do objeto sobrenatural, sem que isso servisse de impeditivo para a suplência. Esse fato permitiu-nos, juntamente a Scotus, avaliar como esse segundo modo é justamente o que ocorre no caso da teologia, tendo em vista que o próprio Deus, tornando-se agente suplente de si mesmo, substituindo sua própria essência enquanto objeto sobrenatural, revela a verdade dos juízos sobre suas propriedades próprias.

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 é considerado uma “revelação”. Além disso, avaliou-se se há alguma necessidade epistemológica nos dois modos de revelação. Com efeito, na medida em que a primeira significação abarca, também, conhecimentos obtíveis por meios naturais, segue-se, obviamente, que essas verdades não precisam ser necessariamente reveladas por um agente sobrenatural. Por outro lado, todos os conhecimentos da segunda significação são impossíveis de serem naturalmente conhecidos e, por isso, segue-se a necessidade de que esses conhecimentos sejam revelados sobrenaturalmente. Deve-se, pois, compreender a necessidade da revelação tratada nessa primeira parte do prólogo por esse segundo modo de predicação de “*supernaturalis*”.

Em virtude disso, torna-se evidente como toda a solução da semântica de “sobrenaturalidade” abre a possibilidade gnosiológica de uma teologia revelada. A fim de que o intelecto possível seja atualizado pelo conhecimento de um objeto, faz-se necessário que esse conhecimento seja acessível pelas condições atuais de apreensão desta potência. Ora, o *homo viator* é incapaz de apreender imediata e diretamente as complexões verdadeiras e próprias acerca das substâncias separadas. Logo, o homem, no presente estado, não pode apreender os juízos verdadeiros inclusos na essência divina *sub propria ratione*. Todavia, diz-nos Scotus, essas proposições são naturalmente apreensíveis considerando a capacidade do intelecto possível e, por isso, podem ser conhecidas através de um agente sobrenatural que as revele à potência. Ocorre que Deus, livre e contingentemente, revelou as verdades naturalmente inacessíveis ao peregrino: a doutrina teológica. Portanto, a teologia é uma doutrina sobrenaturalmente inspirada que, enquanto tal, causa no sujeito algum conhecimento, por mais imperfeito e obscuro que seja, acerca da própria natureza divina. Sendo assim, a graciosa revelação de Deus permite uma ciência teológica *stricto sensu* que, por sua vez, possibilita uma expansão do campo potencial do saber humano proposicional condicionado pelas faculdades gnosiológicas *pro statu isto*.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. II. Trad. G. Reale e M. Perine. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BERCEVILLE, G. Du miracle au surnaturel. De Thomas d'Aquin à Duns Scot: un changement de problématique. *In*: BOULNOIS, O.; KARGER, E.; SOLÈRE, J.-L.; SONDAG, G. (Eds.). **Duns Scot à Paris 1302-2002**. Turnhout: Brepols, 2004. p. 563-579.

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

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

DUNS SCOTUS. **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.2025.

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

GUERIZOLI, R. Sobre a necessidade e os limites da metafísica em Duns Scotus. **Dois pontos**, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 95-111, abr./2010.

MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos**: obra completa. Trad. Yosef Flavio Hortwitz. São Paulo: Editora Sêfer, 2018.

MANN, W. E. Duns Scotus sobre o Conhecimento Natural e Sobrenatural de Deus. *In*: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 301-331 (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: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 (Coleção Pensamento Franciscano).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**: I parte - Questões 1-43. Vol. I. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

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

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

WOLTER, A. B. Duns scotus on the necessity of revealed knowledge. **Franciscan Studies**, Nova York, v. XI, p. 231-272, 1951.

Recebido: 23/04/2025

Aprovado: 06/06/2025