

Revista Filosófica de Coimbra

vol.19 | n.º36 | 2009

Henrique Jales Ribeiro
Mario Santiago de Carvalho
Edmundo Balsemão Pires
Miquel Beltrán
Ivo Oliveira

INTRODUÇÃO À LEITURA DO ‘TRATADO DO PRIMEIRO PRINCÍPIO’

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO*

Considerada «talvez uma das mais elaboradas e pormenorizadas provas da existência de Deus construídas durante a Idade Média» (Wolter 1990: 6), o *Tratado do Primeiro Princípio* (*De primo principio*), concisa monografia de teologia natural, de que dispomos de tradução portuguesa, deve contar-se entre as últimas obras do franciscano João Duns Escoto (+ 1308)¹. A análise da obra manuscrita manifesta no entanto que o autor se limitou a esboçar as linhas de força do tratado, deixando ao seu secretário a tarefa de o finalizar com base no que havia registado na sua obra-prima de teologia, *Ordenação* (*Ordinatio*). O leitor pode, assim, com segurança, superar as dificuldades de interpretação dos passos mais intrincados ou elípticos do *Tratado* com os lugares paralelos sobretudo da *Ordinatio* e da *Reportatio examinata* (Wolter 1966: xi).

Situando-se, embora, no âmbito da teologia natural (§§ 1 e 93), o *Tratado* vai buscar os seus quadros à metafísica de Aristóteles, enquanto esta investiga os primeiros princípios do ser (de onde o título da obra), e a uma importante descoberta de Avicena, a saber, a afirmação de que se é possível existir um ser divino ele deve necessariamente existir (a dupla herança autoral é bem patente nas citações do § 45). Proximamente, porém, Escoto bebe da sistematização que Henrique de Gand conferira às

* Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

¹ O presente texto foi redigido em 2004 por encomenda dos coordenadores do *Dicionário Crítico de Filosofia da Religião*. Como o volume não se chegou a publicar dá-se nesta ocasião divulgação do artigo, na convicção de que, apesar de breve, o texto tem as necessárias qualidades didáticas e informativas consideradas indispensáveis para aceder à interpretação de tão difícil obra de João Duns Escoto.

duas grandes tradições das chamadas provas da existência de Deus, as da causalidade e as da eminência (Carvalho 1998: 29-30).

As ideias nucleares do *Tratado* são as seguintes (Ross & Bates 2003): i) é possível demonstrar racionalmente a existência necessária de Deus e a sua natureza; ii) o ponto de partida de uma tal demonstração é a actualidade; iii) esta deve ser tomada do ponto de vista da sua possibilidade lógica, negando-se por isso qualquer demonstração apriórica, em nome de um raciocínio aposteriórico que incidindo sobre a causalidade dos seres pretenda chegar à afirmação de um Ser Primeiro (ou Princípio Primeiro); iv) à estrutura do real aplicam-se uma noção transcendental e unívoca de ser e relações transcendentais disjuntivas (v.g. como possível/necessário); v) o Ser Primeiro só é possível porque existe necessariamente; vi) o Ser Primeiro (Deus) é simples, onisciente, livre, onipotente e positivamente infinito.

O *Tratado* divide-se em duas grandes partes (capítulos I-II e III-IV), escalona-se *more geometrico* em 46 conclusões, entrecortadas por orações (§§ 1, 9, 24, 48, 49, 91, 98), e procede explicitamente a duas revisões (*colorationes*), a de Anselmo (§§ 78-79) e a de Aristóteles (§§ 81-88). Lógico-argumentativamente, Escoto avança provas indirectas (com base no princípio de que a negação de um estado de coisas verdadeiro é falsa e o seu oposto é verdadeiro), recorre à regra «se P é possível e não contingente então P é necessário» e ao argumento «se ‘p’ é não-necessário então ‘não-p’ é possível». No que se segue apresentam-se os pontos principais desta complexa estrutura, no absoluto respeito pela divisão em 4 capítulos, visando facilitar o acesso ao texto (Alluntis 1965, Wolter 1966, Kluxen 1974, Wood 1987, Carvalho 2002: 210-27 com bibliografia adicional).

Uma vez que a teologia natural é, em Escoto, uma parte da metafísica, a argumentação teodiceica propriamente dita (c. III e IV) deverá fundar-se na secção prévia, estritamente metafísica. Elucidativa da tese escotista segundo a qual é possível, dentro das limitações do estado histórico (*in via*) do ser humano, construir uma teologia «natural» e metafísica é a notável abertura do *Tratado* (§ 1): «Deus Nosso Senhor, ao teu servo Moisés, quando ele se informava do teu nome junto de ti, veríssimo doutor, para o apresentar aos filhos de Israel, sabendo o que a inteligência dos mortais pode conceber acerca de ti, respondeste, dando a conhecer o teu nome bendito: ‘Eu sou aquele que sou’. Tu és o ser verdadeiro, tu és o ser todo. Se tal me fosse possível, era isto em que acredito que eu queria saber. Ajuda-me, Senhor, a investigar o quanto pode chegar a conhecer do ser verdadeiro, que tu és, a nossa razão natural, começando a partir do ser, que a ti mesmo atribuíste.» Esta sincera oração metódica (com antecedentes augustiniano-anselmianos e bonaventurinos) dá-nos ao menos três importantes indicações: i) que a «razão natural» pode chegar à existência de Deus; ii) que a fé na Escritura e numa determinada tradição

eclesial guia essa demanda; iii) que esse procedimento é governado por um peculiar entendimento da «metafísica do Êxodo, 3, 14».

Dado que Escoto concebe a metafísica como *scientia transcendens* (*In Metaph.* prol. nº 18), o *Tratado* começa a desenvolver-se pelo que o autor denomina «ordem essencial» (§ 2) cuja absoluta extensão o autor não discute. A ordem essencial distingue-se das ordens acidentais por três critérios (§ 28): i) o que é posterior depende *per se* do que é anterior, na medida em que o posterior é por sua vez uma causa; ii) a causalidade do anterior caracteriza-se pela sua maior perfeição e completude; iii) todos os membros da série causal ocorrem simultaneamente. Ademais, esta ordem explicita-se na ideia segundo a qual uma causa não causa apenas o seu efeito, mas também causa a causalidade do seu efeito (um jogador de bilhar é causa remota do movimento da bola e a causa próxima da causalidade do taco). Um primeiro exame da ordem essencial (§§ 2-8) é revelador dos seis tipos diferentes de causalidade que estruturam todo o real (que a filosofia contemporânea questiona): quatro ordens de causa/efeito (as conhecidas causas aristotélicas), uma de efeito/efeito, e mais uma, de eminente ao que é excedido. Que esta ordem causal é imediatamente metafísica prova-o o facto de a relação anterior/posterior classificar os seres independentemente da sua existência físico-existencial ou óptica, quer dizer, sem considerar qualquer tipo de mudança ou movimento. O autor explicita o alcance desta sua opção avicenista (§ 26): «...prefiro propor as conclusões e as premissas com base no possível. É que se as conclusões com base no acto são concedidas, as do possível devem conceder-se, mas não ao contrário. Além do mais, as conclusões com base no acto são contingentes, embora suficientemente evidentes, enquanto as conclusões na perspectiva do possível são necessárias. Aquelas pertencem ao ser existente, estas podem pertencer propriamente, inclusive ao ser tomado quiditativamente.»

Ainda no segundo capítulo da obra, Escoto continua a fazer uma interpretação exclusivamente metafísica dos quatro tipos de causas (formal, final, material e eficiente): a causa formal produz o que é formado (*formatum*); a causa material, o que é feito material (*materiatum*); a final, o seu fim (*finitum*); e a eficiente causa o seu efeito (*effectum*). (O leitor é aconselhado aqui a remeter-se à nota da tradução portuguesa concernente aos neologismos escotistas no âmbito da causalidade: Carvalho 1998: 37-38). Escusado será dizer que esta análise aplica-se à realidade física ou natural (as causas material e formal constituem um unissíngular, as causas material e final são intrínsecas, e as causas eficiente e final extrínsecas) e evidencia seis conclusões (§§ 11-17) que aqui basta sintetizar: entre os pares de causas e efeitos material, formal, eficiente e final existe uma ordem crescente de eminência; entre os efeitos «materiado», «formado», «efectuado» e «finido», uma ordem crescente

de dependência. Finalmente, baseando-se na precisão da causalidade essencial – «nem tudo o que é excedido depende essencialmente do eminente» (§ 20 concl. 13) o que é evidente a partir da afirmação de que «nada depende essencialmente senão de uma causa ou de um efeito mais próximo de uma causa (§ 19 concl. 12) – distingue entre a ordem da eminência (v.g. virtude/vício, justiça/injustiça, etc.) e a ordem da dependência (anterior/posterior, parte/composto, etc.): «Nem tudo o que depende é excedido por aquilo de que depende» (§ 20 concl. 14).

Encerra-se assim a secção fundamentadora ou transcendental do *Tratado* que antecede o argumento metafísico-teológico propriamente dito. Este vai desenvolver-se em dois tempos correspondentes aos dois últimos capítulos da obra. Escolhidas três das seis ordens causais – as duas da causalidade extrínseca (eficiente e final) e a da eminência –, começa-se por provar a existência de uma «natureza primeira e absolutamente una» (§ 24). Escoto diz explicitamente (§ 40, concl. 15) que o fruto do terceiro capítulo consiste na seguinte conclusão: «A tríplice primazia existente na referida tríplice ordem essencial, de eficiência, de fim e de eminência, pertence a uma mesma e única natureza existente em acto.» É o autor quem frisa tratar-se de uma «natureza» e, uma vez mais, isto significa que estamos no plano da teologia natural e numa estrita reflexão metafísica, pelo que a avaliação do argumento terá de ser feita no triângulo formado pelos vértices da lógica modal, da metafísica realista e da epistemologia da evidência e da demonstração. Como premissas desta «pregnância» elenca Escoto as seguintes conclusões: «é impossível que um mesmo ser dependa essencialmente de dois, qualquer que seja o género de dependência» (§ 42); «qualquer primazia de causa extrínseca de um tipo pertence a uma única natureza» (§ 43); as «três primazias não podem ser separadas porque se uma se desse numa natureza, e uma outra em outra natureza, nenhuma delas poderia ser absolutamente eminente. De onde se segue que estas três primazias parecem exprimir três atributos da suma bondade que concorrem necessariamente, a saber: suma comunicabilidade, suma amabilidade e suma integridade ou totalidade» (§ 45); «uma única natureza existente é primeira em relação a qualquer outra na tríplice ordem referida, pelo que qualquer outra natureza é-lhe assim triplamente posterior» (§ 46, concl. 19). Para a determinação da necessidade da existência exclusiva dessa única natureza (§ 35) é vital o seguinte raciocínio (§ 29): «... é impossível uma infinidade de causas essencialmente ordenadas (...) A totalidade dos efeitos essencialmente ordenados é também causada. Logo, é causada por uma causa que não pertence àquela totalidade; nesse caso, seria de facto causa de si, porque a totalidade completa dos dependentes também depende, embora não de nenhum dos componentes da totalidade». A assunção da tese da impossibilidade formal

de um regresso interminável é aqui filosoficamente questionável (Guilherme de Ockham conta-se entre os primeiros a fazê-lo), mas, sendo embora verdade que Escoto pode ser acusado de não ter sido devidamente claro na articulação do raciocínio, a sua ideia-força pode ser enunciada assim: se for impossível que todo e qualquer regresso nas causas essencialmente ordenadas seja interminável, então é possível que algum regresso tenha um fim; ora, isto só pode dar-se se existir em acto um Ser primeiro; nesta conformidade, este ser existente em acto será a condição lógica para impedir um regresso interminável nas causas essencialmente ordenadas. Serão três, como se disse, os campos causais em que o argumento se vai desenvolver. No que respeita à causalidade eficiente terá de se provar que «existe alguma natureza ‘efectiva’» (neologismo que designa uma natureza eficiente: § 25) e que essa natureza é absolutamente primeira (§ 27), incausável (§ 32), existente em acto (§ 33), necessária (§ 34) e única (§ 35). A explicitação do raciocínio no âmbito da causalidade eficiente é fundamental para a compreensão das duas seguintes, uma na ordem da causalidade final (§ 38, concl. 7-10) e outra na ordem da eminência (§ 39, concl. 11-14). O autor determina que um primeiro eficiente (‘efectivo’) é incausável porque é inefectível por outro (ou causativo em virtude de outro) e independentemente efectivo (§ 32) e que um tal ser é necessário: se algo pode existir sem causa (i.e., nem efectível nem efectivo em virtude de outro) e tem o poder de causar o que é causável então tem de ser incausado; e se é possível, então existe necessariamente (porque o que é realmente possível ou é causado de tal modo que pode existir o que o pode causar ou existe ‘a se’, mas o que existe de maneira não causada tem de existir necessariamente). Expliquemos a aproveitamento avicenisista aqui em causa: o que pode existir necessariamente deve existir assim (i.e. necessariamente) enquanto que o que é causado não necessita de existir e podia nem sequer ter existido (é contingente); logo, o Ser primeiro é incausado. Na sua pretensão de estabelecer que a necessidade é um modo intrínseco do ser, Escoto reafirmará a base causal para todo e qualquer ser contingente (§ 56, 57, 59). A extensão da contingência é um aspecto que a filosofia contemporânea tem questionado e é legítimo perguntar se podem existir seres contingentes não causados. Aquele tom faz de Escoto um pensador original nos capítulos da possibilidade e da liberdade ocidentais (Carvalho 2001: 173-216). Os raciocínios seguintes, a respeito da finalidade e da eminência, são paralelos ao anterior, embora se distingam no seu núcleo argumentativo. Assim, na ordem da finalidade, a ideia é a de que o que é produzido é-o em vista de alguma finalidade (i.e., ordenável a outro), mas que numa ordem de naturezas dependentes se requer «um finitivo absolutamente primeiro, i.e., nem ordenável a outro nem apto por natureza

a finalizar outros em virtude de outro» (§ 38, concl. 8). De igual modo, o que é essencialmente dependente de outro é menos eminente do que esse outro, mas o ser primeiro não se pode ordenar para algo mais eminente, logo, não podendo ser superado ou excedido na eminência, tem de ser o mais eminente ou excedente, o que é dizer: «alguma natureza eminente é absolutamente primeira em perfeição» (§ 39, concl. 12).

O último capítulo do *Tratado* investiga a natureza do primeiro princípio dos seres no respeito pelo método aposteriórico, traduzido na evidenciação das características que uma determinada realidade deve ter para que se possam produzir os efeitos que conhecemos (assim se afasta qualquer possibilidade de dedução apriórica dos atributos com base na ideia de que Deus detém todas as perfeições), e recorrendo à referida prova indirecta (que detecta uma incongruência entre a negação do atributo em causa e a verdade já conhecida). São vários os atributos divinos que Escoto deduz nas suas obras (*Ordinatio*, *Reportatio*, *Lectura*), mas o *Tratado* atém-se às seguintes: simplicidade, omnisciência, liberdade, onipotência e infinidade positiva (vd. porém § 93). Começamos pela omnisciência («intelectualidade») e liberdade: «o primeiro eficiente é inteligente e dotado de vontade» (§ 55, concl. 4), «o primeiro causante causa de um modo contingente tudo aquilo que causa» (§ 59, concl. 5). Estas conclusões põem-nos perante teses capitais do pensar escotista (embora nem todas elas explícitas no *Tratado*), quais a questão do conhecimento divino, da multiplicidade das ideias divinas e da vontade livre e da contingência. Relativamente à primeira questão, Escoto segue a tese augustinista segundo a qual Deus tem ideias próprias de tudo aquilo que existe ou pode vir a existir e que elas são condição necessária para a criação livre de todos os seres contingentes (§ 69); o conhecimento do que é necessário e do que é contingente deriva do conhecimento logicamente anterior que Deus tem de si próprio completa e imediatamente. Quanto ao segundo tema, Escoto é defensor de uma multiplicidade real de ideias divinas (§ 68), tese que decorre da sua concepção relativa à realidade de toda a natureza comum (v.g. «humanidade») independentemente de qualquer operação intelectual. No respeitante à liberdade do primeiro ser Escoto afasta-se do necessitarismo grassante nos meios académicos do seu tempo contrariando a tese de Avicena de acordo com a qual o primeiro ser causa necessariamente mediante emanção intelectual. Embora indemonstrável (porque experienciável), a contingência radical de todos os efeitos deve enxertar-se não na inteligência divina mas na vontade; sendo esta vontade a de um ser que existe necessariamente por si, o que a caracteriza é a absoluta autoterminação ou livre actuação (entre as características da vontade livre, sobressaem a contingência enquanto possibilidade de escolha de opostos e a absoluta espontaneidade da acção). No *Tratado* remete-se (§ 85) o

tratamento do atributo divino da onipotência para um projectado *Tratado do que se deve acreditar*. Todavia, este atributo divino aparece imbricado com a prova da «potência infinita que por si possui simultaneamente toda a causalidade de maneira eminente». Por onipotência entende-se o poder de causar um ser contingente (conhecido *a posteriori*) ou tudo o que é possível (sendo que é possível tudo o que for logicamente não incompatível). Também a determinação da simplicidade essencial do primeiro princípio – «a primeira natureza é em si mesma simples» (§ 50) –, reveladora da sua natureza transcategorial (não poder ser subsumida pelo conceito de género (§ 50 corolário e § 77) e maximamente perfeita (§ 52, 53), decorre da natureza da infinidade (§ 88). Esta é, para o autor, a mais apropriada caracterização do ser divino. Por infinito não se deve entender um tipo de poder, mas antes um modo de ser, razão pela qual a infinidade divina apenas se «manifesta» no poder criador intensamente infinito, que justificará as revisões da teoria aristotélica da causalidade (§ 81-88). O *Tratado* organiza sete vias esclarecedoras da infinidade em três tipos, relativos ao intelecto (§ 68-76), à simplicidade (§ 77) e à ordenação essencial da eminência, finalidade e eficiência (§ 78-87). É no âmbito deste último que se lêem as denominadas revisões do argumento anselmiano do *Proslogion* bem como as da causalidade de Aristóteles. Estas miram a própria noção de possibilidade (mediante a passagem de um paradigma ‘estatístico’ a um ‘sincrónico’) pela subtração da potência divina a qualquer condicionalismo físico (o limite do possível será apenas lógico). Interrogando-se sobre a evidência da afirmação anselmiana (De Boni 2002) Escoto coloca-se na esteira de uma tradição que, na linha de Gaunilo e de Tomás de Aquino, não aceita o argumento. Contra estes últimos sustenta uma reinterpretação do horizonte do argumento – quiçá inauguradora da estrutura ontoteológica da metafísica (Boulnois 1999) – em coerência com a conclusão capital do último capítulo relativa à incompreensibilidade do infinito por um ser finito (§ 67, concl. 9) compensada pela afirmação que o conceito de ser «não se explica por nada mais conhecido» pelo que se há-de «entender o infinito pelo finito» (§ 78). Estas duas posições assentam na tese escotista da univocidade do ser (os conceitos que formamos nesta vida sobre Deus são comuns às criaturas) e na lógica transcendental disjuntiva (possível/necessário, finito/infinito, causado/incausado, etc.). A nova maneira de entender o argumento anselmiano é então a seguinte: «‘Deus é aquilo maior que o qual’, pensado sem contradição, ‘nada se pode pensar’ sem contradição» (§ 79), correcção que verifica a possibilidade de pensar sem contradição um sumamente pensável como condição para se poder admitir a sua existência (não havendo contradição entre ‘sumamente pensável’ e existência é possível que ele exista). Falando do sumamente pensável com base naquilo que não é sumamente pensável e que

a experiência verifica poder existir no mundo, Escoto mantém-se na ordem do pensável que determina o problema da necessidade da existência extramental, «não se entenda isto no sentido de que um mesmo ser, enquanto pensado, é um pensável maior se existir, mas no sentido de que um pensável que existe é maior do que todo o pensável que apenas existe no entendimento» (§ 79). O *Tratado* termina com a afirmação de fé monoteísta (§ 94, concl. 11): «És o Deus único, além de ti não há outro», a qual, uma vez mais, decorre, por «razão natural», da afirmação da unicidade numérica, respectivamente do intelecto infinito, da vontade infinita, da potência infinita, do ser necessário, e da bondade infinita.

A conexão dos dois últimos capítulos numa derradeira oração (§ 98) traz à luz o facto de a fé ter determinado à filosofia questões, temas e conceitos desconhecidos do seu horizonte problemático-conceptual (Vignaux 1994).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLUNTIS, F. (1965): «Demonstrability and Demonstration of the Existence of God» *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 3, 133-170.
- BOULNOIS, O. (1999), «Preuve de Dieu et structure de la métaphysique selon Duns Scot» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83: 35-52.
- CARVALHO, M.S. de (1998): *João Duns Escoto. Tratado do Primeiro Princípio*, Lisboa: Edições 70.
- CARVALHO, M.S. de (2001), *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (sec. XIII-XV)*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CARVALHO, M.S. de (2002): *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa: Edições Colibri.
- DE BONI, L.A. (2002): «La metafísica escotista de Diós en el ‘De Primo Principio’». Duns Escoto y el argumento anselmiano del ‘Proslogion’» in *La Filosofía Medieval*, ed. de F. Bertelloni y G. Burlando, Madrid: Editorial Trotta, 195-216.
- KLUXEN, W. (1974): *Johannes Duns Scotus. Abhandlung über das erste Prinzip*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ROSS, J.F. & BATES, T. (2003): «Duns Scotus on Natural Theology» in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. by T. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 193-237.
- VIGNAUX, P. (1994): *A Filosofia na Idade Média*, trad., Lisboa: Editorial Presença, 145-54
- WOLTER, A.B. (1966): *A Treatise on God as First Principle*, Chicago: Franciscan Herald Press.
- WOLTER, A.B. (1990): *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Edited by M.M. Adams, Ithaca N.Y: Cornell University Press.
- WOOD, R. (1987): «Scotus’ Argument for the Existence of God» *Franciscan Studies* 47, 257-77.