

AS IDEIAS DIVINAS EM BOAVENTURA E A RECEPÇÃO EM DUNS SCOTUS

[DIVINE IDEAS IN BONAVENTURE AND THE RECEPTION IN DUNS SCOTUS]

Carlos Vinicius Sarmiento Silva*cvinicius.sarmiento@gmail.com**<https://orcid.org/0000-0002-0511-5881>*

Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (2022-). Possui mestrado em Filosofia (2021), mestrado em Informática (2011) e graduação em Ciência da Computação (2006) pela mesma universidade. Na Filosofia, atua principalmente na área de história da filosofia medieval, com especial interesse nos tópicos do horizonte teológico cristão. Na Ciência da Computação, tem experiência na área de sistemas de informação, mineração de dados, auditoria governamental e sistemas multiagentes.

DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6891](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6891)

Recebido em: 26 de fevereiro de 2025. Aprovado em: 05 de março de 2025

Caicó, ano 17, n. 3, Edição Especial, 2024, p. 41-65

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6891](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6891)

Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento



Resumo: As ideias divinas se tornaram objeto de discussão na Patrística e ganharam contornos cada vez mais elaborados na Escolástica. Este artigo expõe as principais características dos modelos de dois expoentes da Escola Franciscana, Boaventura e Duns Scotus, e analisa a influência do modelo de Boaventura sobre o de Scotus. Boaventura posicionou a temática no centro de sua metafísica e epistemologia, considerando as ideias divinas como a própria verdade divina que expressa os cognoscíveis e concede às criaturas seu fundamento ontológico e inteligível. Em Duns Scotus, uma revisão radical da tradição é feita, sob o exame lógico minucioso da noção de ideias divinas como meio do conhecimento divino (*ratio cognoscendi*). Ele rejeita o modelo de Boaventura naquilo que considera ser uma contradição lógica: a necessidade das relações de imitabilidade para o conhecimento divino das criaturas. No entanto, em relação ao escopo das ideias divinas, ele recebe o modelo do ‘antigo doutor’, contrariando as tendências de seu tempo.

Palavras-chave: Ideias divinas. Boaventura. Duns Scotus.

Abstract: Divine ideas became the subject of discussion in Patristics and gained increasingly elaborate models in Scholasticism. This article presents the main characteristics of this doctrine in two exponents of the Franciscan School, Bonaventure and Duns Scotus, and analyzes the influence of Bonaventure's model on that of Scotus. Bonaventure placed the theme at the center of his metaphysics and epistemology, considering divine ideas as the divine truth itself that expresses the knowable and grants creatures their ontological and intelligible foundation. In Duns Scotus, a radical revision of the tradition is made under his careful logical examination. He criticizes Bonaventure's model and rejects what he considers to be a logical contradiction: the necessity of relations of imitability for the knowledge of creatures. However, he accepts the broader scope of divine ideas of the model of the ‘ancient doctor’, contradicting the trends of his time.

Keywords: Divine ideas. Bonaventure. Duns Scotus.

1. INTRODUÇÃO

O tema das ideias divinas trata da questão de como Deus conhece as realidades distintas de si, ou seja, as criaturas. Esse problema foi amplamente debatido na teologia e na filosofia medievais, abrindo caminho para articulações refinadas nos domínios da metafísica, da epistemologia e da lógica, especialmente entre os séculos XIII e XIV, quando as teorias se tornaram progressivamente mais complexas. No âmbito das Escrituras e da teologia, a questão transcende a doutrina da onisciência divina, envolvendo também as da criação, providência e redenção.

Agostinho articulou o tema das ideias divinas ao adaptar a doutrina platônica. Para o Bispo de Hipona, as ideias são as formas ou razões das coisas, estáveis e imutáveis, contidas na inteligência divina (*formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles... quae divina intelligentia continentur*) (AGOSTINHO, *De Diversis Quaestionibus*, n. 46). Enquanto Platão colocou as ideias como exemplares imutáveis para a formação do mundo pelo Demiurgo, Agostinho explicou as ideias como os próprios exemplares eternos na mente divina pelos quais a criação é efetivada *ex nihilo*. Essas formas ou razões estáveis e imutáveis na inteligência divina são aquilo pelo qual são formadas todas as coisas que podem vir a ser e deixar de ser (*formari dicitur omne quod oriri et interire potest*) (ibidem); não são ideias situadas fora de Deus (como no caso do Demiurgo de Platão), mas no próprio Criador. Cada criatura é chamada à existência segundo a sua própria razão exemplar. As ideias não são apenas os modelos daquelas coisas que são criadas, mas o fundamento da verdade dessas coisas, a base da ordem racional da criação. Deste modo, para Agostinho, o que Platão chamou de ideias não são apenas ideias, mas verdades eternas e imutáveis (*non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent*) (ibidem). Sendo um fundamento de inteligibilidade e veracidade, elas são também aquilo no qual participa a própria criatura em sua existência (*quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est*).

Durante a idade média, as teses agostinianas informaram as diversas teorias das ideias divinas. Segundo Zavattero (2018, p. xii), todos os filósofos medievais, em especial os da ordem Franciscana, foram zelosos nos seus esforços de sistematizar e refinar a teoria exemplarista de Agostinho. No entanto, esses esforços frequentemente acabavam revelando aspectos desafiadores e conflitantes no que diz respeito à Revelação.

Entre os séculos XIII e XIV, por conta da influência de Aristóteles e de seu comentador, Averróis, a temática das ideias divinas ganhou grande importância no debate universitário (VATER, 2017, p. 45-46). Averróis havia elaborado seis argumentos para provar que, por conta da nobreza e perfeição divinas, Deus só poderia conhecer e pensar em si mesmo. Obviamente, tal conclusão contrariava frontalmente as Escrituras Sagradas e as doutrinas da onisciência divina, providência, predestinação e criação. Mas os argumentos baseados na perfeição e nobreza divinas não poderiam ser simplesmente descartados. A afirmação da abrangência do conhecimento divino para além da sua própria essência necessitava da apresentação de uma teoria do conhecimento divino fazendo jus à Revelação Bíblica e, ao mesmo tempo, sem contradizer as perfeições divinas tais como simplicidade, imutabilidade, nobreza etc.

Neste artigo, pretendemos explorar algumas das principais características da doutrina das ideias divinas conforme apresentadas por dois grandes luminares da escola franciscana: Boaventura (século XIII) e Duns Scotus (século XIV). Embora separados por meio século, os modelos propostos por esses pensadores compartilham pontos em comum. Scotus esforça-se para manter a abrangência do conhecimento divino defendido por Boaventura. No entanto, existem divergências significativas entre os dois, pois a proposta de Scotus rompe com a longa tradição das ideias divinas como relações de imitabilidade, uma tradição da qual Boaventura é um notável defensor.

Após apresentarmos algumas das principais características do modelo de ideias divinas de Boaventura, discutiremos as críticas de Scotus a esse modelo, a sua nova proposta de ideias divinas e a recepção de parte do modelo de Boaventura.

2. BOAVENTURA

O tema das ideias divinas em Boaventura tem lugar de proeminência. E a importância desse tema decorre da sua visão cristocêntrica da realidade criada. A sua obra filosófica e teológica gravita em torno da temática do *Verbum*, com profundas implicações metafísicas e epistemológicas, pois não só a realidade criada procede dos exemplares no Verbo de Deus, mas também a própria inteligibilidade das coisas. Segundo Hayes (1978, p. 87), esse centro gravitacional, fundado na temática do exemplarismo dá a chave para a metafísica de Boaventura na medida em que, apenas sob a ótica dos exemplares, a natureza mais profunda da realidade criada é aberta para o filósofo. Por isso o centro de todas as coisas deve ser o início da jornada do conhecimento e da verdade.

Hammond (2018, n.p.) salienta que a temática do exemplarismo é a questão mais básica sobre a qual Boaventura repousa um duplo discurso: da metafísica (sobre a origem) e da moral (sobre o fim). A sua metafísica versa sobre emanção, exemplarismo e consumação dos entes, e mostra claramente a inspiração trinitária nas pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo. A tríplice causalidade (eficiente, formal e final) do discurso da metafísica é interpretada em termos da metafísica teológica do *Verbum*. Cristo, como a Arte do Pai, é o centro da verdade e o meio pelo qual todas as coisas são criadas. Se sua metafísica é trinitária, certamente é também cristocêntrica.

A importância das ideias divinas é evidente em toda a obra de Boaventura. Nas *Collationes in Hexaemeron*, uma série de conferências sobre os seis dias da criação, ele argumenta que a temática das ideias divinas define a atividade do metafísico. A prontidão para a instrução na sabedoria e intelecto deve ter sua jornada iniciada em Cristo, que é o centro (*medium*) de todas as coisas. Em Cristo, mediador (*mediator*) entre Deus e os homens, é onde estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência de Deus, sendo Ele mesmo o *meio* pelo qual se alcançam todas as ciências (*medium omnium scientiarum*) (BOAVENTURA, *In Hex.*, col. I, n. 1-11, ed. Quaracchi V, p. 329-331).

Nesse mesmo lugar, Boaventura ensina que a metafísica deve ser vista pelas lentes da mística cristã para ser entendida em sua profundidade e completude. A metafísica tem como objeto a *essentia* ou *esse*. No exame da *essentia*, o metafísico começa pela substância criada e particular, movendo-se em direção à universal e incriada, ou seja, o Primeiro Ser (*esse*), que é princípio, meio e fim último. Há dois tipos de ser (*esse*): aquele que é a partir de si, de acordo consigo mesmo e por causa de si mesmo (*ex se, secundum se et propter se*), e aquele que é a partir de outro, segundo outro e por causa de outro (*ex alio, secundum aliud et propter aliud*). O primeiro tipo de ser é *ex se* em razão daquele que origina; é *secundum se* em razão daquele que exemplifica (*in ratione exemplantis*); é *propter se* em razão daquele que dá o fim. Assim, temos o princípio, o meio (*medium*) e o fim nas Pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Quando o metafísico examina o ser em razão do princípio que origina todas as coisas, sua atividade coincide com a do físico, que também considera as origens das coisas. Ao examinar o ser em relação à sua causa final, coincide com a ética, que lida com o fim último e o bem supremo. No entanto, ao examinar o ser quanto aos exemplares de todas as coisas, sua atividade é única e exclusiva, definindo-o como um verdadeiro metafísico. Isso estabelece o fundamento da compreensão das coisas criadas, uma vez que o Pai gerou o Filho semelhante a si mesmo, proferiu

a si mesmo como Verbo e semelhança sua, e deu a Ele todo o poder para agir conforme sua vontade, expressando nele todas as coisas como meio para sua arte. Esse *medium exemplans*, além de ser o modelo de todas as coisas, é também a verdade pela qual qualquer outra verdade pode ser conhecida. Em outras palavras, o Filho é o princípio do ser e do conhecer (*principium essendi et cognoscendi*) (BOAVENTURA, *In Hex.*, col. I, n. 12, 13, ed. Quaracchi V, p. 331).

O posicionamento do *Verbum* como *medium exemplans*, que é *principium essendi et cognoscendi*, estabelece o exemplarismo de Boaventura como a temática unificadora do ser e do conhecer. Mas se a linguagem teológica dá o significado cristocêntrico das ideias divinas, Boaventura não deixa de elaborar filosoficamente o que são essas ideias.

2.1 As Ideias Divinas

No seu *Comentário sobre as Sentenças*, Boaventura coloca, inicialmente, as ideias divinas como aquilo pelo qual Deus conhece todas as coisas. Na opinião de Dionísio Areopagita¹, Deus conhece os efeitos pela causa – como Ele mesmo é a *causa prima*, os efeitos são conhecidos ao conhecer a sua própria essência. Essa opinião, no entanto, é rejeitada por Boaventura. Para ele, o conhecimento divino não pode se fundamentar na *ratio producendi*. Deus não conhece apenas aquilo que produz. Ao contrário, ele conhece distintamente todas as coisas, e cria apenas as que deseja com sua vontade. Além disso, Deus conhece não apenas as coisas que ele produz ou poderia produzir (sendo ele a causa), mas também as coisas que não são a partir dele, como os males da culpa (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 1, resp., ed. Quaracchi I, p. 601).

O conhecimento distinto divino das coisas se dá por meio de razões eternas - *rationes aeternae*, ou ideias divinas. Boaventura usa diversos termos para as ideias divinas: *rationes aeternae*, *formae aeternae*, *formae exemplares*, *similitudines repraesentativae rerum*, *exemplaria*, *similitudines exemplativae* etc. Boaventura define as ideias divinas como razões e semelhanças das coisas (*rationes et similitudines rerum*) (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 1, resp., ed. Quaracchi I, p. 601). Deus conhece por meio das ideias divinas, e o conhecimento nada mais é que uma assimilação e expressão entre conhecedor e cognoscível (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, resp., ed. Quaracchi V, p. 8). Assimilação aqui é uma representação por meio de uma semelhança (*similitudo*).

O doutor Seráfico explica que há dois tipos de semelhança. Pode ser segundo a univocidade, isto é, quando duas coisas se assemelham por meio de algo em comum (um terceiro). Por exemplo, o homem (A) e o asno (B) se assemelham na animalidade (C): ($A \rightarrow C \leftarrow B$). O outro tipo de semelhança é quando uma coisa é semelhança direta da outra ($A \rightarrow B$), que é o que acontece no nosso processo de conhecimento. Por exemplo, quando eu conheço uma pedra, forma-se em mim, enquanto conhecedor, uma semelhança daquela pedra. Esse é também o tipo de semelhança da ideia divina.

A semelhança direta divide-se em semelhança imitativa e semelhança exemplativa. O primeiro tipo encontramos na criatura, que é semelhança do Criador (pois o imita). O segundo tipo é o das ideias divinas. As ideias são razões exemplares no Criador, e tais razões são semelhanças

¹ Embora a opinião de Dionísio seja mencionada por Boaventura, neste ponto, negativamente, a sua influência na doutrina exemplarista do Doutor Seráfico é marcante, inclusive como modelo metafísico para interpretação de outras autoridades, como Agostinho. Isso é mostrado no estudo de Tommaso Manzon (2022), onde é destacada a exposição das ideias divinas de Boaventura no seu *De Scientia Christi*.

das criaturas². Por fim, Boaventura assegura que tanto a semelhança imitativa quanto a semelhança exemplar (ou exemplativa) são semelhanças expressivas e que exprimem (*expressiva et exprimens*) (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, resp., ed. Quaracchi V, p. 9). Essas características são mais bem compreendidas na comparação do conhecimento divino com o conhecimento humano.

2.2 Conhecimento Divino e Conhecimento Humano

Dissemos que o segundo tipo de semelhança ($A \rightarrow B$) é o que se passa no nosso conhecimento, e é também o mesmo tipo de semelhança que é a ideia divina. Mas há aqui uma distinção entre esses dois tipos de conhecimentos. O conhecimento de Deus é um conhecimento que causa coisas (*causans res*), pois se trata do conhecimento dos criáveis, dos possíveis. Por isso, a semelhança em questão é uma *similitudo exemplativa*. Já o nosso conhecimento não causa coisas, mas é causado por coisas (*notitia causata a rebus*), pois depende de algo que está fora de nós. Daí a semelhança do nosso conhecimento ser uma *similitudo imitativa*. Nesse caso, algo é agregado a nós em uma forma de composição, o que atesta a imperfeição do nosso intelecto. Já o conhecimento de Deus não requer um objeto exterior. O intelecto divino é a luz e a verdade. Essa luz divina, que é a verdade, é capaz de exprimir todas as coisas. Ora, se o poder de Deus por si só é suficiente para produzir todas as coisas *ex nihilo*, o mesmo pode se aplicar ao seu intelecto, sendo este também capaz de exprimir eternamente todas as coisas. Expressão é uma certa assimilação, diz Boaventura. Assim, o intelecto divino, *lux divina et veritas* exprimindo eternamente todas as coisas, tem as semelhanças exemplares de todas as coisas, que são as ideias divinas (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, resp., ed. Quaracchi V, p. 9).

Há uma outra diferença entre nosso conhecimento e o de Deus. Nosso intelecto está em potência para com o cognoscível. No ato de conhecer, a ideia em nós se dá como uma semelhança daquilo que é conhecido e é a razão ou meio de conhecimento (*ratio cognoscendi*). Nessa relação, a coisa conhecida é a medida da verdade (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 4, ad 3, ed. Quaracchi I, p. 610). No caso de Deus é o contrário: a ideia como *ratio cognoscendi* é a própria verdade, e o conhecido (a criatura) é a semelhança da verdade (*similitudo veritatis*). A ideia divina enquanto *ratio cognoscendi* consiste na própria verdade primeira, que em Deus é sumamente expressiva, diz o Doutor Seráfico. Em nós a ideia é uma semelhança impressa (*similitudo impressa*), em Deus a ideia é uma semelhança expressiva (*similitudo expressiva*), pois é ela mesma a própria verdade.

Essa noção de semelhança expressiva, que é a ideia divina, é a que permite conhecer a coisa no seu grau supremo, pois a própria verdade expressiva é aquilo que a coisa criada recebe como razão de expressão de si mesma. As ideias divinas expressam a verdade da coisa com total perfeição e consistem na própria razão de inteligibilidade das criaturas. É a *ratio expressionis* da criatura que se imprime no nosso conhecimento, gerando uma *similitudo impressa*. Essa razão de expressão de si, dada a cada coisa criada, advém da verdade expressiva, a ideia divina, pela qual Deus conhece a criatura. Para Boaventura, a ideia divina expressa melhor o que uma criatura é do que ela mesma (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 1, resp., ed. Quaracchi I, p. 601).

² Deve-se entender ‘criatura’ como aquelas que serão efetivamente criadas e os demais possíveis – ou seja, todos os criáveis.

2.3 A Pluralidade das Ideias Divinas e a Simplicidade de Deus

Um dos desafios na elaboração de modelos de ideias divinas é conciliar a pluralidade de ideias com a noção da simplicidade divina. A simplicidade divina é uma perfeição que consiste na ausência de qualquer composição real em Deus.

Deus conhece distintamente todas as coisas. Se Deus conhece por meio das ideias divinas, que são *rationes cognoscendi*, essas ideias devem ser distintas entre si. No entanto, tomar as ideias divinas, que são as semelhanças dos criáveis, como realmente distintas e diversas nos levaria a concluir que em Deus há uma pluralidade real, o que é inconveniente. A solução de Boaventura postula dois modos de se compreender a noção de ideia divina: segundo a realidade (*secundum rem*) e segundo a razão (*secundum rationem*).

Quando falamos das ideias divinas enquanto realidade em Deus (*secundum rem*), falamos de uma coisa só. Ideia em Deus, como semelhança e *ratio cognoscendi*, é a própria verdade divina na sua unidade plena (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 2, resp., ed. Quaracchi I, p. 605). Mas como é possível que, a partir de uma coisa só, muitas outras distintas sejam conhecidas? Boaventura usa o exemplo de um selo, que por sua forma pode gerar muitas e diversas impressões na cera, na medida em que varia a intensidade da impressão (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 2, ad 2, ed. Quaracchi I, p. 606). Deus produz a partir de si mesmo muitas coisas distintas segundo o grau e aproximação do próprio ser divino. Outro exemplo é o da própria luz, que embora seja uma, produz múltiplas irradiações em várias direções.

Um outro argumento que Boaventura usa é a diferença entre semelhanças de coisas pertencentes a algum gênero e a semelhança que é a própria verdade divina. Uma semelhança que é causada e expressa por uma coisa pertencente a um gênero determinado não pode ser semelhança de uma pluralidade de coisas de gêneros distintos. Por exemplo, ao conhecermos uma pedra, a semelhança formada a partir de nosso conhecimento não serve para outros objetos de conhecimento como um cavalo ou um cachorro. Mas em Deus, a semelhança é *extra genus simpliciter*, não causada e nem condicionada a gênero algum. Boaventura diz que essa semelhança é ato puro e a própria verdade, deste modo, todas as demais coisas, não importa o quão nobres elas sejam segundo o grau de ser, são sempre comparadas àquela semelhança pelo modo de possibilidade, assim como uma única forma, que é ato, pode ser assimilada a diversas coisas segundo a matéria, que é potência. A verdade divina é ato puro, e as demais coisas estão para ela como a matéria está para forma e o ato está para a potência. Logo, há apenas uma ideia divina *secundum rem*, que é a própria verdade expressiva de todas as coisas, suficiente para ser *ratio cognoscendi* de todos os cognoscíveis (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 3, resp., ed. Quaracchi V, p. 13, 14).

Embora a ideia divina seja uma *secundum rem*, quando consideramos segundo o modo de dizer (*secundum rationem intelligendi sive dicendi*) falamos de muitas ideias divinas, pois Deus conhece distintamente muitas coisas. Ideia é uma semelhança da coisa conhecida, sendo o significado do nome *idea* uma comparação ou uma relação (*respectus*) da essência divina para com a criatura conhecida. (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 3, resp., ed. Quaracchi I, p. 608). Trata-se, portanto, de relações conceituais (*respectus secundum rationem dicendi*) e não relações reais, segundo Boaventura. A existência de relações reais em Deus para com as criaturas implicaria em uma dependência divina para com as coisas criadas (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 30, a. un, q. 3, ed. Quaracchi I, p. 525-6).

Boaventura também dá outra solução para esse contraste entre a *verdade* divina una e a pluralidade nas ideias divinas como *expressões* de todas as *coisas*. Para elucidar melhor a relação entre unidade e multiplicidade de ideias, Boaventura destaca esses três termos – verdade (*veritas*),

expressão (*expressio*) e coisas (*res*). A verdade divina que exprime é única e una segundo a realidade e segundo a razão. As coisas que são expressas são múltiplas, seja em ato ou em potência. A expressão, no entanto, pode ser entendida segundo *id quod est* (a própria essência) e *id ad quod est* (ao qual se refere). No primeiro sentido, a expressão é a própria verdade divina. No segundo sentido, a expressão é entendida com base nas coisas às quais se refere e compara. Quando falamos de ideias divinas ou de razões ideais estamos nomeando as expressões da própria verdade divina a respeito das coisas. Trata-se daquilo que conotam (*id ad quod est*). Assim elas se multiplicam não na realidade, mas sim enquanto razões de inteligir. Deste modo, mantém-se a simplicidade divina e a pluralidade de ideias. Mas se não há relação real em Deus, não se pode dizer o mesmo para com as criaturas. As razões de inteligir que são múltiplas em Deus têm correspondência na criatura em uma relação real de dependência atual ou virtual (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 3, resp., ed. Quaracchi V, p. 14). Os criáveis dependem realmente dessas ideias divinas, pois elas são meios de conhecimento e meios pelos quais eles foram produzidos.

2.4 O Conhecimento de Deus e a sua Abrangência

Um problema que surge ao se elaborar a doutrina das ideias divinas é o da abrangência dessas ideias. Deus tem um número específico de ideias ou elas são infinitas? Seria estranho afirmar ideias divinas relacionadas a coisas infames, por exemplo?

No Brevilóquio, uma espécie de compêndio de teologia que Boaventura escreve para os seus alunos iniciantes, ele apresenta as distinções próprias acerca do tema da *sapientia divina* e delimita o que entende ser a abrangência do conhecimento divino e as suas diversas nuances. Boaventura estabelece que a abrangência do conhecimento de Deus inclui todas as coisas boas e más, as coisas passadas, presentes e futuras, as atuais e as potenciais, além das coisas que são incompreensíveis para nós e as infinitas (BOAVENTURA, *Brev.* pars I, c. 8, n. 1, ed. Quaracchi V, p. 216).

Em outro lugar, Boaventura faz referência a uma divisão do conhecimento de Deus, que diz ser comum entre os seus contemporâneos. Não se trata de uma divisão *in se*, pois o conhecimento divino é uno, mas apenas enquanto modos de conotação. Nessa divisão, fala-se um conhecimento de aprovação, conhecimento de visão e conhecimento de inteligência. Os dois primeiros são conhecimentos finitos. O conhecimento de aprovação diz respeito às coisas boas. O conhecimento de visão diz respeito a todas as coisas boas e más, sejam no passado, presente ou futuro. Já o conhecimento de inteligência (*cognitio intelligentiae*), que é infinito, diz respeito não apenas às coisas dispostas no tempo, mas a todos os possíveis (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 1, resp.; ed. Quaracchi V, p. 5).

A *cognitio intelligentiae* dá o escopo de abrangência do conhecimento de Deus por meio das ideias divinas. Deus conhece infinitas coisas, pois conhece não apenas aquelas criadas, mas também as possíveis. Esse modo de conhecer, que abrange todos os possíveis, é caracterizado por Boaventura como um ato intrínseco, pois antecede a criação das coisas (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 1, n. 1, resp. ed. Quaracchi V, p. 5). Como é um ato intrínseco, Deus conhece olhando não para fora de si (*extra se*), mas para si mesmo como verdade e conhecendo assim toda a verdade; o meio desse conhecimento é também intrínseco (*per intrinsecum*) porque conhece mediante razões eternas (*rationes aeternae*) que não se distinguem de Deus *in re*, mas possuem uma identidade real com a natureza divina; Deus conhece abstraindo de causas atuais e das causas em si mesmas, o que permite o conhecimento de todos os possíveis. Deste modo, Deus conhece

atualmente tudo o que se pode conhecer (o mal, que não é causado por ele, as coisas e eventos futuros e os possíveis, que nunca se realizarão).

Apesar de ter conhecimento do mal, Boaventura nega que em Deus haja uma ideia divina para tal. Como o mal é uma privação e o exemplar é uma assimilação, é impossível que o mal ou a falsidade tenham em Deus ideias, pois a privação não é assimilável a nada (*privatio... nulli est assimilabilis*). No entanto, Deus conhece que o bem e o mal são opostos, e em Deus há ideia das coisas boas. Deste modo, Deus conhece o mal não pela sua ideia, mas pela ideia das coisas boas, das quais é privação (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 36, a. 3, q. 1, resp.; ed. Quaracchi I, p. 628).

Poderíamos pensar que, por analogia, as coisas imperfeitas, por terem em si certa privação, também carecem de ideias divinas correspondentes. A resposta de Boaventura é negativa. Na questão que trata do tema, levanta-se a objeção de que a matéria, por exemplo, não pode ter uma razão exemplar, uma vez que um exemplar é uma forma, um ato puro e totalmente simples. Boaventura, no entanto, explica que o conhecimento de Deus das coisas imperfeitas não se dá pela ideia da imperfeição, que é uma privação, mas pela ideia daquilo que subsiste à imperfeição. Uma imperfeição, mesmo com a privação, ainda é um algo e, portanto, tem alguma verdade (*aliqua entitas et ita veritas*). Se é assim, deve haver alguma semelhança com a Verdade Primeira, implicando em uma razão exemplar. Portanto, tudo aquilo que possui alguma entidade, seja a composição, o imperfeito ou a matéria, pode ser assimilado em Deus, pode ter uma ideia divina correspondente e ser produzido por Ele (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 36, a. 3, q. 2, resp.; ed. Quaracchi I, p. 629).

Boaventura também afirma a existência de ideias divinas tanto para universais como para singulares. Já vimos acima que a ideia, que é uma *similitudo* em Deus, é *extra genus simpliciter*, e que, segundo a realidade, é a verdade divina, mas segundo a razão de conhecer, é semelhança do conhecido. Para afirmar que as ideias são tantas quanto a multidão de universais e de singulares, Boaventura prossegue na mesma linha dizendo que a ideia divina em si, assim como Deus, não é nem universal nem singular. Por isso, a ideia divina é *ratio expressiva* para conhecer não apenas o universal como também o singular. É, pois, semelhança do universal enquanto universal, também do singular, enquanto singular (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 4; resp., ed. Quaracchi I, p. 610).

Uma das objeções que Boaventura responde é a de que um artesão, por meio de uma só ideia, seria capaz de produzir muitas coisas. Certamente Deus também poderia, por uma única ideia na realidade e também na razão (*in re et ratione*), produzir diversos singulares, não havendo assim necessidade de ideias distintas para singulares. No entanto, Boaventura argumenta que o que o artesão faz é aplicar um modelo a diversas matérias. Se no artesão há apenas uma ideia, é impossível que ele conheça os diversos artefatos mirando nesta única ideia (*simplici aspectu*). Por outro lado, Deus conhece os singulares como coisas diversas com um simples olhar (*simplici aspectu*), segundo o todo e segundo as próprias diferenças e propriedades. É claro que nele há a diversidade de semelhanças de acordo com a diversidade de singulares. Logo, a analogia não se aplica (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 4, ad 2, ed. Quaracchi I, p. 610).

Em Boaventura o escopo das ideias divinas não apenas é bastante abrangente, mas traz implicações diretas para a criatura. Veremos como o modelo das ideias divinas em Boaventura afeta as criaturas dando a elas um lastro não apenas ontológico, mas também epistemológico.

2.5 A Ideia Divina e a Verdade na Criatura

Boaventura vê o mundo criado como um mundo sacramental, simbólico, onde todas as coisas se manifestam como sinais da presença de Deus (DELIO, 2014, p. 373). Cada criatura carrega um aspecto da autoexpressão do Criador, e isso se dá precisamente porque cada criatura tem o seu fundamento no *Verbum*. O conhecimento da criatura é um meio para o conhecimento e desfrute do Criador. No seu *Itinerarium*, Boaventura diz que, para nós, o universo todo é uma escada pela qual podemos ascender a Deus; certas coisas estão como vestígios (as coisas corporais e temporais) outras como imagens (a nossa mente, que é *imago Dei*). A passagem pelas coisas corporais (*vestigium*) é a porta de entrada para o caminho de ascensão a Deus (BOAVENTURA, *Itinerarium*, c. 1, n. 2, ed. Quaracchi V, p. 296). As criaturas deste mundo sensível significam as coisas invisíveis de Deus, parte porque Deus é a origem, exemplar e fim de toda criatura, parte porque essa criação é por si mesma uma própria representação do divino. A criação como efeito, é o signo da sua causa eficiente, é o exemplo (*exemplatum*) da sua causa exemplar e é o caminho em direção ao fim para onde conduz (BOAVENTURA, *Itinerarium*, c. 2, n. 13, ed. Quaracchi V, p. 303).

Já mencionamos acima a importância das ideias divinas não apenas como *ratio cognoscendi* de todas as coisas, mas como *ratio essendi* delas. A metafísica de Boaventura se volta para o exemplarismo pois é pelo *Verbum* que todas as coisas existem e são conhecidas – Ele é o *medium exemplans*. Mas é preciso observar que há uma ordem lógica entre ser e conhecer, no que diz respeito à criação: o conhecimento deve preceder à criação.

Essa ordem é provada por Boaventura com o seguinte argumento: todo agente que age racionalmente, não por acaso ou necessidade, conhece de antemão aquilo que vai produzir; esse conhecimento não se baseia na verdade da coisa, pois esta ainda não existe, logo, deve ser um conhecimento segundo uma semelhança (*similitudo*), semelhança esta que é o exemplar pelo qual a coisa poderá ser produzida. Em Deus, essa semelhança é a ideia divina e por ela um criável é conhecido e, talvez produzido (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 35, a. un, q. 1, fund. 2, ed. Quaracchi I, p. 600). O conhecimento de Deus dos criáveis é algo natural, mas a criação depende da sua vontade. Dessa forma, Deus primeiramente conhece segundo uma semelhança (ideias divinas) e, se decide criar, essas ideias se tornam exemplares para a produção das criaturas.

As ideias divinas, por meio do ato de criação, dão às coisas criadas um estatuto de veracidade ontológica, pela relação real de participação das criaturas na própria verdade por essência, que é Deus. Aqui adentramos no ponto onde o exemplarismo toca a doutrina dos transcendentais em Boaventura. Para o filósofo medieval, de forma geral, a doutrina dos transcendentais diz respeito a certas noções (*unum, verum et bonum*) que são convertíveis ao ser, nada lhe acrescentando *in re*, mas expandindo sua noção (*secundum rationem tantum*)³. São chamados de transcendentais por não se restringirem às determinações predicamentais, sendo, portanto, transcategoriais.

Nas suas questões disputadas *De Scientia Christi*, Boaventura distingue a verdade ontológica da verdade cognitiva ou intelectual (BOAVENTURA, *De Scientia Christi*, q. 2, ad 9, ed. Quaracchi V, p. 10). A primeira é o mesmo que a própria entidade da coisa (*idem est quod rei entitas*), já a segunda é uma luz expressiva no conhecimento intelectual (*lux expressiva in cognitione intellectuali*). A primeira definição é confirmada pela autoridade de Agostinho: o verdadeiro é aquilo que é (*verum est id quod*

³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1 a. 1 ad s. c. 5: “ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem”.

est). A segunda definição se baseia na autoridade de Anselmo: a verdade é uma retidão perceptível só pela mente (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*). Boaventura diz que tanto a verdade ontológica quanto a verdade intelectual são *rationes cognoscendi*. A verdade intelectual é uma *ratio cognoscendi* mais próxima e imediata (para o nosso intelecto), pois é uma *similitudo* presente na alma, pela qual conhecemos as coisas. Já a verdade ontológica é uma *ratio cognoscendi* mais remota, pois está na própria coisa que se exprime a si mesma para um intelecto. Porém, para o nosso conhecimento das coisas criadas, essa verdade ontológica é o fundamento do conhecimento. No caso das ideias divinas, que são as semelhanças exemplares das coisas, a relação se inverte, pois as ideias divinas exprimem as coisas de forma mais perfeita que elas mesmas são capazes de se exprimirem.

Na questão em que trata da verdade como propriedade divina, Boaventura coloca o exemplarismo no fundamento da verdade das coisas criadas (verdade ontológica). O doutor Seráfico primeiramente define o verdadeiro (*verum*) como uma comparação do ente com a sua causa exemplar. A explicação faz uma analogia com um outro transcendental (o *bonum*). Assim como o bom é uma comparação com a causa final e se diz em razão da ordem pela qual se orienta ao fim, o verdadeiro se diz em razão da expressão do ente, e a razão de exprimir é o próprio exemplar. Partindo de uma afirmação de Anselmo, que diz que todas as coisas são verdadeiras na verdade primeira, Boaventura diz que o ente criado é verdadeiro na verdade primeira e bom na bondade incriada. Isso nos mostra modos distintos de ser: o último predica ao modo de finalidade e o primeiro ao modo de causa formal exemplar. A bondade de Deus não dá forma ao ente criado, mas sim a verdade divina como causa formal e exemplar das criaturas (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4, 7, ed. Quaracchi I, p. 151).

O *verum* é o ente enquanto se exprime a si mesmo, fundado no próprio exemplar divino, que é causa formal desse ente. Assim, a razão de inteligibilidade da criatura está, em última instância, na própria ideia divina, que possibilita a criatura se expressar a partir da luz da verdade primeira: “todas as coisas são verdadeiras e determinadas a se expressarem pela expressão daquela suma luz, de modo que, caso esta cesse de influir, aquelas outras cessam de ser verdadeiras. Assim, nenhuma verdade criada é verdadeira por essência, mas por participação” (*omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis; quod si cessaret influere, cetera desinerent essa vera. Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem*) (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4, 7, ed. Quaracchi I, p. 151). A verdade criada é propriedade e *ratio cognoscendi* da essência criada assim como a verdade divina é a *ratio cognoscendi* e *ratio intelligendi* da essência incriada (BOAVENTURA, *I Sent.* d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4, ed. Quaracchi I, p. 152).

Até aqui, reunimos algumas das principais características do modelo de ideias divinas elaborado por São Boaventura. Observamos que, nesse modelo, a noção de *similitudo* é amplamente utilizada para caracterizar as ideias divinas (*similitudo exemplativa, similitudo rei, similitudo expressiva etc*) e para distingui-las das próprias coisas criadas (*similitudo imitativa, similitudo veritatis etc*). As ideias divinas funcionam como *ratio cognoscendi* das coisas em Deus e, simultaneamente, como *ratio exemplar* das coisas na criação. Enquanto meio do conhecimento divino, elas expressam a verdade das coisas mais do que as próprias coisas, pois as ideias divinas são a própria verdade e luz divinas.

Como entidades em si, as ideias divinas não se distinguem da divindade, mas, enquanto razões de dizer, se multiplicam em infinitas ideias, abrangendo todos os possíveis, sejam perfeições ou imperfeições. No que tange às coisas criadas, as ideias divinas não se limitam a ser exemplares da criação, mas também constituem a razão de cognoscibilidade de cada coisa. Para Boaventura, essa doutrina é central tanto na metafísica quanto na epistemologia, pois se fundamenta na centralidade do próprio *Verbum* divino, que é a origem tanto do sentido das coisas (por ser a Verdade divina) quanto da criação (por ser Vida).

A seguir, analisaremos como Duns Scotus, outro grande expoente da escola franciscana, desenvolve a sua própria versão da doutrina das ideias divinas e como ele interage com o legado de Boaventura tanto nas suas críticas e rejeições quanto nas suas assimilações.

3. DUNS SCOTUS

João Duns Scotus (1265/66-1308), assim como São Boaventura, foi um dos maiores nomes da filosofia franciscana medieval. Provavelmente iniciou seus estudos aos 13 anos, em Oxford. Completou a formação em teologia por volta de 1301 e, no ano seguinte, começou a lecionar as Sentenças em Paris, seguindo o formato do programa da escola franciscana estabelecido por São Boaventura 40 anos antes (DUMONT, 2022, p. 13-14). Recebeu o grau de mestre em teologia (*Magister Regens*) em 1304 e tornou-se *Lector* no *Studium* dos Franciscanos em Colônia em 1307. Faleceu no ano seguinte, na mesma cidade (WILLIAMS, 2003, p. 1-6).

Duns Scotus apresenta uma forte crítica aos modelos de ideias divinas como relações de imitabilidade. Para ele, a postulação de relações de imitabilidade em Deus como *ratio cognoscendi* das criaturas é algo ilógico, pois o conhecimento de uma relação pressupõe o conhecimento de seus extremos. Se tal opinião o afasta de Boaventura, por outro lado, o modelo que Scotus propõe incorpora características essenciais da doutrina de Boaventura, e que eram descartados pelos seus contemporâneos.

Segundo Noone (1998, p. 360), durante o magistério de Scotus em Paris, diferentes mestres apresentavam suas versões da doutrina das ideias divinas. Todos concordavam que Deus conhecia as criaturas através da compreensão da essência divina pelo intelecto divino, na medida em que essa essência se relacionava com outras coisas capazes de imitá-la. Em outras palavras, as ideias divinas eram vistas como relações de imitabilidade da essência divina pelas criaturas. Além disso, quase todos esses teólogos afirmavam que não havia ideias divinas para certas coisas facilmente concebíveis pelo intelecto humano, como indivíduos, gêneros, diferenças, relações, segundas intenções ou criações da arte humana. O desafio de Scotus era reapresentar a versão do antigo mestre Boaventura, onde o escopo das ideias divinas incluía distintamente todas as coisas, sem incorrer em contradições lógicas.

A seguir, introduziremos as principais críticas de Scotus às teorias baseadas em relações de imitabilidade, especialmente à teoria de Boaventura. Em seguida, apresentaremos um breve esboço da proposta de Scotus e, por fim, mostraremos como o modelo apresentado pelo Doutor Sutil incorpora características importantes da doutrina das ideias divinas defendida por Boaventura, adaptadas ao seu novo modelo.

3.1 O problema das ideias como relações de imitabilidade

Na *Ordinatio*⁴, Scotus trabalha o tema das ideias divinas na distinção 35 do primeiro livro. A questão para a abordagem do problema é se em Deus há relações eternas para com todos os

⁴ A *Ordinatio* é o comentário revisado de Scotus às Sentenças de Pedro Lombardo. É a sua mais importante obra, que reúne suas principais posições filosóficas e teológicas.

conhecíveis, na medida em que são conhecidos de forma quiditativa (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, ed. Vat. VI, p. 245).

Scotus cita duas opiniões, a de Boaventura e a de Henrique de Gand, que respondem afirmativamente à questão, cada um ao seu modo (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 9-13, ed. Vat. VI, p. 247-249). Segundo Scotus, Boaventura argumenta que há relações eternas em Deus com os demais conhecíveis, e essas relações estão na essência divina, que atua como razão ou meio de conhecer (*ratio cognoscendi*) todos os cognoscíveis de maneira distinta. A necessidade disso é justificada pelo fato de que, para que seja possível o conhecimento distinto de muitas coisas, a *ratio cognoscendi* deve ser apropriada a esses vários objetos conhecidos. Como o conhecimento ocorre por meio de uma semelhança (*similitudo*), é necessário que a *ratio cognoscendi* (que é a essência divina) tenha alguma razão própria de semelhança com o próprio conhecido. Isso se dá pelas ideias divinas, que são relações eternas que determinam e assimilam a essência divina aos objetos conhecidos, de modo que a própria essência seja similar a cada objeto conhecido de forma distinta (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 9-11, ed. Vat. VI, p. 247-248).

Henrique de Gand também afirma as relações eternas em Deus para com os conhecíveis. Diferente de Boaventura, ele estabelece dois instantes lógicos de conhecimento, colocando as relações de razão no segundo instante, quando a essência divina é comparada sob a razão de imitabilidade. No primeiro instante, Deus conhece a própria essência de forma completamente indistinta, e no segundo, o intelecto divino, compara a própria essência (conhecida no primeiro instante), com a criatura (que, na verdade, é a essência divina sob o aspecto de imitabilidade). A criatura é conhecida pela essência divina considerada sob uma determinada relação de razão (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 12, ed. Vat. VI, p. 248-249).

Scotus começa abordando a conclusão comum alcançada pelas duas opiniões. Em seguida, ele trata cada opinião individualmente. A conclusão comum é a necessidade dessas relações de razão em Deus para que as criaturas sejam conhecidas de forma distinta (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 14, ed. Vat. VI, p. 249-250). O primeiro argumento explora a fragilidade da intermediação de algo para o conhecimento divino. Se para conhecer distintamente as criaturas, Deus precisa de razões ideais distintas, como Ele conhecerá as próprias razões ideais distintamente? Seguindo essa lógica, seriam necessárias outras razões ideais, o que levaria a uma regressão infinita. Assim, torna-se necessário admitir que essas ideias sejam conhecidas por Deus por intermédio da sua própria essência tomada de forma pura (*nude acceptam*). Mas se é possível conhecer distintamente as ideias assim, não seria possível conhecer os próprios criáveis da mesma maneira? Poder-se-ia objetar que as relações de razão são conhecidas posteriormente, por meio dos extremos da relação. No entanto, Scotus mostra que esse argumento implicaria em uma situação que avilta o intelecto divino. Se a essência divina, sob as relações de imitabilidade, é a *ratio cognoscendi* dos objetos criáveis, esses próprios objetos, juntamente com a essência divina, seriam a *ratio cognoscendi* das próprias relações. A inconveniência de tal explicação é que o intelecto divino seria passivo em relação aos objetos conhecidos e dependeria, assim, dos criáveis (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 15, ed. Vat. VI, p. 250).

Em outro argumento (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 16-17, ed. Vat. VI, p. 251), Scotus demonstra que, assim como a essência divina, tomada puramente em si, é suficiente como *ratio cognoscendi* de si mesma, sem a mediação de nenhuma relação real ou de razão, essa mesma essência, quando considerada como *ratio* ilimitada, ao se referir a vários conhecíveis, será igualmente a *ratio cognoscendi* de todas as outras coisas sem intermédio de relação alguma. De fato, a ilimitação da essência divina quanto aos demais cognoscíveis não remove a sua perfeição, mas a estende aos demais.

Quando Scotus se refere à ilimitação da essência divina, ele o faz em referência a um tipo específico de indeterminação. Em outro lugar (SCOTUS, *Ord.* I, d. 7, q. 1, n. 20, ed. Vat. IV, p.

114), Scotus distingue dois tipos de indeterminação: uma advém da potência passiva, que é uma indeterminação ao contraditório, como a matéria que está em potência tanto para ser quanto para não ser em um determinado gênero. Trata-se de uma indeterminação ao contraditório, pois a realização de um exclui o outro. O outro tipo de indeterminação é o da potência ativa, que é ilimitada a muitos efeitos, como o sol, que é indeterminado quanto à produção de muitas gerações, porque tem uma virtude produtiva ilimitada e é, por si só suficientemente determinado a produzir qualquer um desses efeitos. O exemplo do sol aparece também no argumento da ilimitação da essência divina como *ratio cognoscendi* na *Lectura* e na *Reportatio*. Se o sol fosse limitado a um efeito, como o de aquecer, e pudesse produzi-lo diretamente sem uma razão determinante, caso fosse posto ilimitado a outro efeito, como o de secar, produziria igualmente esse outro efeito sem uma razão determinante (SCOTUS, *Lect.* I, d. 35, n. 11, ed. Vat. XVII, p. 447)⁵.

A força do argumento está em mostrar que a potência ativa da essência divina, como *ratio cognoscendi* de si mesma, de modo absoluto, isto é, sem relações reais ou de razão, é indeterminada positivamente e, assim, ilimitada em relação aos demais cognoscíveis. Essa ilimitação não priva a perfeição a um único cognoscível (a essência divina), mas a estende indefinidamente. A perfeição é a capacidade de conhecimento direto, sendo a essência (*ut nude acceptam*) a *ratio cognoscendi* de todos os cognoscíveis, sem necessitar de relações reais ou de razão nessa operação.

Em um terceiro argumento, Scotus mostra mais uma dificuldade de tomar a essência divina sob relações de imitabilidade como *ratio cognoscendi*. Trata-se da exigência de se ter um princípio ‘*quo*’ *per se unum* para a operação que é simplesmente a primeira operação (*prima operatio simpliciter*), a saber: a intelecção divina (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 19, ed. Vat. VI, p. 251-252). Esta operação requer um objeto que seja *per se unum* e um princípio de operação que também seja *per se unum*. No entanto, isso não é possível quando se trata da essência divina e de uma relação de razão, pois a unidade que pode haver entre as duas é meramente accidental, não sendo uma unidade real. Logo, o princípio de operação da intelecção deve ser ou a própria relação de razão ou a essência divina. Scotus argumenta que não pode ser a relação de razão, pois um *ens rationis* não pode ser, por si mesmo, princípio de operação real e de perfeição *simpliciter*. Mas o conhecimento divino de algo, digamos, de uma ‘pedra’, é em Deus uma perfeição *simpliciter*. Assim, não ocorre a alguma relação de razão ser razão de inerência de alguma perfeição *simpliciter*. Deste modo, cabe à essência divina, como primeiro objeto conhecido, ser o meio pelo qual (*quo*) Deus conhece a pedra.

Por fim, refutando a opinião comum com mais um argumento, Scotus diz que nenhuma relação de razão pode determinar a essência divina pois esta é formalmente infinita e indeterminada, não importa sob qual relação de razão seja considerada. O próprio intelecto divino, ao comparar sua própria essência com alguma outra coisa, compara a essência assim como é, infinita. Deste modo, dizer que a essência divina sob uma relação de razão é determinada, podendo ser *ratio cognoscendi* de uma determinada criatura, é falso (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 20, ed. Vat. VI, p. 252-253).

⁵ Na *Reportatio*, o exemplo do sol é similar: “Causa aequivoca finita potest plura distincte producere sine aliquo respectu determinante ipsam, ergo multo magis causa aequivoca infinita potest producere et sine omni respectu determinante... Antecedens patet de sole, qui ita determinate et perfecte producit plantam et vermem ex virtute sua illimitata ad hoc et ad aliud sine aliquo determinante, sicut sit tantum haberet virtutem ad unum illorum” (SCOTUS, *Rep.* I-A, d. 36, n. 45, ed. Noone, p. 413).

3.2 A questão das relações em Deus e o problema com o modelo de Boaventura

Scotus apresenta um argumento específico contra a opinião de Boaventura, destacando a questão lógica das relações. Segundo Scotus, o modelo que pressupõe necessariamente relações de razão como *ratio intelligendi* implica inevitavelmente na atribuição de relações reais em Deus para com as criaturas, o que é quase unanimemente rejeitado na teologia escolástica, inclusive pelo próprio Boaventura, como já vimos.

Era opinião comum, embora não universal, que as criaturas tivessem uma relação real de dependência para com Deus devido à criação. No entanto, em Deus, só poderiam existir relações de razão para com as criaturas (HENNINGER, 1989, p. 8, 32). Normalmente, esse assunto era discutido nos comentários à distinção trigésima das Sentenças de Pedro Lombardo. Um motivo comum para a rejeição das relações reais em Deus era a imutabilidade divina. Deus é eterno, enquanto a criatura não é. A atribuição de uma relação real *ad extra* em Deus implicaria na sua mutabilidade. Além disso, a unidade divina requer simplicidade. O ser divino partilha, em sua totalidade, dos atributos essenciais da divindade, como a eternidade e a asseidade. Uma relação real em Deus para com a criatura implicaria na eternidade dessa relação e, conseqüentemente, na eternidade da criatura, uma vez que não há relação real sem a existência de seus fundamentos. Scotus trata o assunto detalhadamente na *Ord. I*, d. 30.

Para o Doutor Sutil rejeitar relações reais em Deus para com a criatura ele se apoiou nas noções de simplicidade e necessidade divinas (*ratio accipitur ex perfecta simplicitate et ex perfecta necessitate Dei*) (SCOTUS, *Ord. I*, d. 30, q. 2, n. 49-51, ed. Vat. VI, p. 192). Scotus argumenta que se Deus é simples, nada pode haver nele que não seja ele mesmo. Além disso, uma vez que Deus é *necesse esse*, sua natureza de ser necessário advém puramente de si mesmo, sem qualquer variação de seu ser que dependa de algo além de si. Portanto, segue-se que não há realidade alguma nele que necessariamente exija outra coisa que não a si mesmo. No entanto, uma relação real para com a criatura necessariamente exigiria o termo daquela relação, que é algo diferente de si (*ad aliud a se*).

No argumento dirigido contra a tese de Boaventura, Scotus afirma que a *ratio intelligendi* precede naturalmente à intelecção, pois é o meio pelo qual se conhece algo. Assim, supondo que Deus, ao conhecer uma ‘pedra’, tem uma *ratio intelligendi* que está sob uma relação de razão, essa relação de razão não pode ter sido produzida na essência por meio da intelecção da própria pedra, porque é necessária para a operação do conhecimento. Portanto, essa relação de razão deve ter sido produzida por um outro ato de intelecção. Mas esse conhecimento da pedra não é precedido senão pelo ato de conhecimento da própria essência. Tal conhecimento, no entanto, é um conhecimento direto, não comparativo, e assim, incapaz de produzir relações de razão. Para Scotus, uma relação de razão é produzida por um ato de intelecção comparativa⁶. Deste modo, se há uma relação na essência que atua como *ratio intelligendi*, esta relação só pode ser real *ad extra*, que é totalmente inconveniente.

Em um texto posterior, Scotus elabora um argumento similar contra o modelo de ideias divinas. A *ratio intelligendi* antecede ao ato de inteligir; entretanto, uma relação de razão não precede nenhum ato secundário (neste caso, o ato de conhecer). Pelo contrário, a relação de razão segue o ato do discurso, pois é pelo discurso que se conhece uma coisa por meio de outra, e toda *ratio* ou *relatio rationis* se dá pelo intelecto negociante (SCOTUS, *Rep. I-A*, d. 36, n. 36, ed. Noone, p. 408-

⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Ordinatio I*, d. 35, n. 18; ed. Vat VI, p. 251: “essentia ponitur propria ratio ad cognoscendum se ipsam, et hoc sive ut obiectum primum sive ut ratio cognoscendi obiectum. Et istud competit essentiae mere sub ratione absoluta, sine omni respectu reali, quia respectus realis non est in eadem persona ad se. Sine etiam omni respectu rationis, probatio: quia illa intellectio non est collativa vel comparativa, nec negotiativa; ergo per eam nulla relatio rationis causatur in aliquo”.

409). No entanto, o meio de conhecer algo não pode ser aquilo que é produzido após o conhecimento. Novamente, a refutação é feita a partir da ênfase na incoerência de postular a existência de relações que antecedem aos seus termos.

Antes de apresentar sua resposta ao problema das relações de razão em Deus no processo de conhecimento dos criáveis, Scotus retoma uma questão já tratada na *Ordinatio I*, d. 30, sobre a natureza das relações entre criaturas e Criador. As relações reais entre criatura e Deus se restringem ao terceiro modo de relações (SCOTUS, *Ord. I*, d. 30, q. 2, n. 31; ed. Vat.VI, p. 182). O que isso significa? Aristóteles (*Met. V*, c. 15; 1020b26-1021b11) dividiu as relações em três tipos: 1) entre o que excede e o que é excedido, 2) entre agente e paciente, 3) entre o mensurável e a medida. As relações dos dois primeiros tipos são sempre mútuas. Por exemplo, dizer que em X há uma relação “excede Y” implica dizer que em Y há também uma relação “é excedido por X”. Já no terceiro tipo de relação, não há mutualidade. O exemplo clássico é o da nossa inteligência. Quando conheço uma pedra, uma relação real de dependência entre o meu intelecto e a pedra se estabelece em mim. Nesta relação, a pedra é a “medida” do meu entender, enquanto o meu entender é o “medido”. A relação não é mútua, pois não há uma correlação real na coisa conhecida. Para Scotus, o objeto da minha inteligência (no caso, a pedra) é termo dessa relação de dependência como *mere absolutum* – isto é, o próprio objeto, sem se colocar sob alguma correlação correspondente ao intelecto que conhece.

No conhecimento de Deus acontece algo similar, mas com papéis invertidos. O que se estabelece é uma relação de terceiro modo, mas não em Deus, e sim na própria criatura conhecida. Como a inteligência divina é a medida de todos os outros cognoscíveis, segue que esses conhecíveis se referem à inteligência divina como o medido se refere à medida. A inteligência divina, por sua vez, é o termo desta relação *sub ratione mere absoluti*. Em outras palavras, não há uma *ratio* correspondente em Deus, uma vez que não há aqui correlação por mutualidade⁷. Quanto ao conhecimento da própria essência, que é o primeiro ato de inteligência divina, não há relação alguma. Nesse conhecimento há uma identidade perfeita do intelecto com a essência conhecida. Mas quanto ao conhecimento de coisas diferentes de si, a relação se dá apenas na própria coisa, indicando uma relação de dependência não mútua, naquele que é o “objeto enquanto conhecido” (*obiectum ut cognitum*), tendo o intelecto como termo *ut mere absolutum*. (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 27-28, ed. Vat.VI, p. 256-257).

Nesse cenário, não resta dúvidas para Scotus sobre o papel de relações de razão como *rationes cognoscendi*. Essas relações não caberiam no primeiro ato de inteligência divina, pois se trata de um ato com identidade perfeita e absoluta. No caso do segundo ato (o conhecimento das criaturas), a relação não pode ser princípio daquele ato. Ela se dá enquanto relação de dependência na própria criatura (*obiectum cognitum*) para com o intelecto divino, que é termo da relação. A conclusão de Scotus é que em nenhum ato do conhecimento divino haverá tal relação como se fosse uma *ratio* anterior à criatura em razão do objeto (*ergo in nullo actu erit talis relatio quae ratio prior creaturae in ratione obiecti*) (SCOTUS, *Ord. I*, d. 35, n. 30, ed. Vat.VI, p. 257).

Mas isso não quer dizer que Scotus rejeita as ‘relações eternas para com todos os conhecíveis’ em Deus. Veremos a seguir que há um espaço para as relações de razão em Deus no modelo proposto por Scotus.

⁷ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio I*, d. 30, q. 2, adnotatio [n. 31], ed. Vat. VI, p. 182): “Henricus 55, 5 (ad quartum): Responded Praepositinus, dicens quod 'non omnis relatio habet correlationem, nam relation inest creaturae respectu creatoris, nulla tamen secundum considerationem intellectus’”.

3.3 A nova formulação da teoria das ideias divinas em Scotus

Embora Scotus apresente vários argumentos contra as opiniões de Boaventura e de Henrique de Gand, a sua resposta à questão de haver ou não “relações eternas em Deus para com todos os conhecíveis na medida em que são conhecidos de forma quiditativa” também é afirmativa no texto da *Ordinatio*. Diz o Doutor Sutil: “pode-se conceder que há relações eternas em Deus para com os conhecidos, mas não anteriormente aos próprios conhecidos em razão dos objetos” (*poteste concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitis in ratione obiectorum*) (SCOTUS, Ord. I, d. 35, n. 31, ed. Vat.VI, p. 258).

Para explicar *como* essas relações eternas para com a criatura conhecida se estabelecem em Deus, Scotus apresenta um novo modelo da teoria das ideias divinas:

Pode-se colocar assim: Deus, no primeiro instante, conhece a sua essência sob uma razão puramente absoluta. No segundo instante, produz a pedra no ser inteligível e conhece a pedra; deste modo, há uma relação na pedra conhecida para com a inteligência divina, mas ainda nenhuma relação na inteligência divina para com a pedra; no entanto, a inteligência divina é termo da relação ‘da pedra conhecida’ para consigo. No terceiro instante, talvez, o intelecto divino pode comparar a sua inteligência com qualquer inteligível (com o qual nós também podemos comparar), e então, comparando-se com a pedra conhecida, pode causar em si mesmo uma relação de razão. No quarto instante, tendo refletido sobre a relação causada no terceiro instante, conhece aquela relação de razão. Portanto, nenhuma relação de razão (como que anterior à pedra) é necessária para conhecer a pedra como objeto, ao contrário, a relação, ‘como causada’, é posterior (no terceiro instante), e essa relação, ‘como conhecida’, ainda será posterior, no quarto instante (SCOTUS, Ord. I, d. 35, n. 32, ed. Vat.VI, p. 259)⁸.

Para justificar a existência de relações eternas em Deus para com os conhecíveis, Scotus estabelece instantes de natureza no processo de conhecimento de Deus. Esses instantes não são, evidentemente, instantes temporais. Se assim fossem não caberia falar de relações *eternas*. São instantes de natureza, como uma ordem lógica de prioridade de um para com o outro, onde cada instante posterior requer o anterior.

Na sequência apresentada, o autoconhecimento divino, que é o conhecimento da sua própria essência de modo absoluto, ocupa o primeiro instante lógico. Neste ponto Scotus não diverge significativamente de Henrique de Gand, que também coloca um primeiro momento para o autoconhecimento da essência sem o envolvimento de nenhuma relação.

⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 35, n. 32, ed. Vat VI, p. 259: “Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem - tamquam prior lapide - ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti”.

No segundo instante, Scotus inova, pois aqui, o conhecimento dos cognoscíveis acontece simultaneamente com a produção desses mesmos cognoscíveis no ser inteligível (*esse intelligibile*). É como se a intelecção da própria essência divina, que é infinita, resultasse na produção de todos os possíveis aspectos imitáveis e distintos dela mesma, ao mesmo tempo em que são conhecidos por Deus. Nesse momento, Deus produz a inteligibilidade da pedra conhecendo-a. Há, portanto, um *esse intelligibile* que é também um *esse cognitum*.

A pedra conhecida (*lapis intellectus*), nesse segundo instante, tem uma relação de terceiro modo para com a intelecção divina. Como já vimos, essa relação é não mútua, pois a intelecção divina é a medida do cognoscível. Assim, a pedra conhecida depende do intelecto divino, e não vice-versa. Na *Ordinatio*, Scotus não menciona se tal relação é real ou de razão. Certamente não pode ser real, pois se trata de um ente *secundum quid*. Posteriormente Scotus mostrará que ‘ser conhecido’, *esse cognitum* tem a mesma natureza que o ‘ser na opinião’ (*esse in opinione*), ‘ser na intelecção’ (*esse in intellectione*), ‘ser representado’ (*esse repraesentatum*) e ser *exemplatum* (SCOTUS, *Ord.* I, d. 36, n. 27, 28, 34, ed. Vat. VI, p. 281-284). Logo, não se trata aqui de um ser provido de entidade real no sentido forte (*esse simpliciter*). Estamos falando de um ser anterior ao ato de criação. Tal ente não pode ser fundamento de uma relação real por se tratar de um ser diminuído (*ens diminutum*)⁹.

Somente no terceiro instante lógico que uma relação de razão pode surgir no intelecto divino – por isso Scotus inclui um *talvez*. Tendo conhecido a ‘pedra’, o intelecto divino pode comparar-se com a pedra conhecida, causando assim uma relação de razão. E no instante seguinte, o intelecto divino pode voltar-se para a relação causada no terceiro instante e a conhecer. Podemos pensar que nesse instante é quando Deus reconhece a imitabilidade de cada criável.

O que Scotus quer mostrar com isso? Embora haja relações eternas em Deus para com os cognoscíveis, porque o intelecto divino é capaz de fazer comparações, assim como o nosso também é capaz, essas relações só ocorrem após Deus conhecer os cognoscíveis. Com isso, Scotus mostra que os modelos de Boaventura e de Henrique falham, pois pressupõem o conhecimento de relações de imitabilidade para que as criaturas sejam conhecidas distintamente. Se as ideias divinas são as relações de imitabilidade advindas da comparação que o intelecto divino faz da sua essência com os criáveis, elas só poderão surgir a partir do terceiro instante, após os criáveis terem sido conhecidos a partir da produção de cada um deles no *esse intelligibile*. O modelo de Scotus mantém a coerência lógica de que “uma relação não é conhecida a menos que seu termo seja conhecido” (*relatio naturaliter non cognoscitur nisi cognito termino*). Essa parece ser a dificuldade central que Scotus encontra nos modelos de Boaventura e de Henrique, e que pode ser superada com seu modelo, que introduz um conhecimento dos criáveis sem a intermediação de *rationes ideales*.

Esse modelo ressignifica as ideias divinas? Certamente. Para Scotus, as ideias divinas estão no segundo instante de natureza, e não no terceiro (ou quarto): é a própria ‘pedra conhecida’ (*lapis intellectus*), e não uma relação de imitabilidade. Mas Scotus nega que esteja inovando. Citando Agostinho, que diz que a ideia é uma razão eterna na mente divina, segunda a qual algo é formável de acordo com sua própria razão, o Doutor Sutil argumenta que a ideia como ‘objeto conhecido’ faz jus a essa definição. Pensemos no trabalho do artesão. Antes de produzir uma obra, esta já está na mente do artesão como *ratio* pela qual ela deve ser formada. Do mesmo modo é a *ratio aeterna* na mente divina como o *obiectum cognitum in cognoscente*, pelo ato do intelecto divino. O objeto conhecido, que também é o *esse exemplatum* pelo qual a criatura é formada, não é uma relação de

⁹ Scotus apresenta também um segundo modelo no qual o *obiectum cognitum* está presente no intelecto divino sem nenhuma relação de dependência para com o intelecto (cf. *Ord.* I, d. 35, n. 51; ed. Vat. VI, p. 266-7; *Rep.* I-A, d. 36, n. 51-52; ed. Noone, p. 416-417). Nesse modelo, a relação de terceiro modo (não mútua) no cognoscível é rejeitada sob o argumento de que, estando em Deus, não há como o objeto se distinguir realmente do intelecto ou do inteligir divino; e, onde não há distinção real dos extremos, não pode haver relação real.

razão produzida pelo intelecto comparativo. Assim, as ideias seriam as quididades das coisas tendo o ser conhecido no intelecto divino (*quiditates rerum... habentes esse cognitum in intellectu divino*), em outras palavras, a ideia é o próprio objeto conhecido pela mente divina: *ipsum obiectum cognitum est idea* (SCOTUS, *Ord.* I, d. 35, n. 38-42; ed. Vat.VI, p. 260-3).

Embora haja uma importante inovação na teoria das ideias divinas, não parece que Scotus abandona a noção de imitabilidade, embora a ênfase colocada nesse ponto seja consideravelmente menor que a de autores como Boaventura. No texto da *Reportatio*, ao tratar da questão acerca do conteúdo da intelecção divina, Scotus cita o que parece ser a opinião de Tomás de Aquino, de que Deus conhece perfeitamente a sua essência, a qual é participável ou imitável pela criatura por infinitos modos. (SCOTUS, *Rep.* I-A, d. 36, n. 21-23, ed. Noone, p. 402-3)¹⁰. Após expor resumidamente a opinião de Tomás, Scotus afirma que ela pode ser entendida corretamente ou incorretamente. O modo incorreto é quando se entende que o conhecimento quiditativo das criaturas pelo intelecto divino se dá pelo conhecimento das razões de imitabilidade. No entanto, se o entendimento for de que Deus conhece a sua essência imitável e, por isso, conhece perfeitamente todos os modos pelos quais ela pode ser imitada, bem como as imitações e os fundamentos das imitações, como entidades que a imitam, então o entendimento está correto. Mas deve-se observar que é necessário conhecer o fundamento da imitação para conhecer perfeitamente a imitação. Assim, Scotus demonstra que a noção de imitabilidade permanece em seu modelo de ideias divinas, mas de forma diferente. Há relações de imitabilidade, mas as ideias divinas são termos nestas relações. Como já vimos, uma ideia divina é um objeto conhecido, não uma relação. Se pensarmos no esquema dos 4 instantes de natureza apresentado na *Ordinatio*, poderíamos dizer que o conhecimento das relações de imitabilidade se dá apenas no 4º instante de natureza. Além disso, ainda na *Rep.* I, d. 36, ao elaborar os principais argumentos da terceira questão, Scotus fundamenta o seu *sed contra* precisamente na noção de imitabilidade. Mais um exemplo que o Doutor Sutil não rejeitou, no seu modelo, as relações de imitabilidade.

Se o modelo de Scotus diverge consideravelmente do de Boaventura quanto à noção de ideias divinas como relações de imitabilidade e *rationes cognoscendi*, vemos a seguir que o Doutor Sutil preserva uma importante característica do modelo do Doutor Seráfico.

3.4 A influência de Boaventura na doutrina das ideias divinas de Scotus

Mencionamos anteriormente que Scotus havia se deparado com modelos de ideias divinas que excluía de seu escopo várias classes de ideias facilmente concebidas pelo intelecto humano, tais como indivíduos, gêneros, diferenças, relações, segundas intenções e criações da arte humana. Scotus rejeita essa restrição no conhecimento divino, tomando o modelo de Boaventura como referência nesse assunto. Para desenvolver esse tema, Scotus trabalha em duas questões na segunda

¹⁰ Cf. DUNS SCOTUS, *Rep. Paris.* I-A, d. 36, n. 21-23, ed. Noone, p. 402-3: “Aliter declarant quidam sic idem quod dictum est: Deus perfecte cognoscit essentiam suam quae infinitis modis est participabilis a criatura, licet non tot modis sit participata. Ergo cognoscit omnem modum secundum quem est participabilis sive potest participari vel imitari; ergo et creaturam, quia criatura non est nisi per participationem. Hoc etiam potest bene e male intelligi. Si enim intelligitur quod cognoscens aliqua sub ratione imitationis eorum respectu primi intelligibilis quod cognoscat illa quiditative, falsum est... Si autem intelligatur sic quod si Deus perfecte intelligat essentiam suam imitabilem, ergo perfecte cognoscit omnem modum quo potest imitari et imitationes et fundamenta imitationum, ut entitates quae imitantur (quia non perfecte cognoscitur imitativo nisi cognoscatur fundamentum imitationis), sic est vera: ut intelligatur perfecte cognitio respectu fundamentorum imitationum et omnium contentorum in essentia divina e non solum respectu imitationis quae est quidam respectus”.

parte da *Rep.* I, d. 36: ‘se Deus tem ideias distintas para quaisquer coisas diferentes de si e que podem ser distintamente concebidas’ e ‘se Deus tem um número infinito de ideias’.

Ao perguntar ‘se Deus tem ideias distintas para quaisquer coisas diferentes de si e que podem ser distintamente concebidas’, Scotus começa por apresentar os argumentos contrários, mostrando a inconveniência de se ter ideias em Deus tais como a do mal, da matéria, de partes essenciais ou quantitativas. É no seu *sed contra* que ele vai estabelecer a sua linha de resolução, baseando-se em um argumento de imitabilidade.

Scotus afirma que tudo aquilo que Deus conhece como outro de si, conhece como coisas que imitam a sua essência, e cada uma dessas coisas o faz de maneira distinta; assim, Deus conhece cada coisa distintamente. Ao conhecer que todas as outras coisas diferentes de si imitam distintamente a sua essência, ele pode conhecer a si mesmo como imitável por todas essas coisas, e isso constitui o ser da ideia de todas as coisas (*et hoc est esse ideae omnium*). Portanto, Deus tem ideias distintas de todas as outras coisas diferentes de si e que são conhecidas distintamente por ele (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 1-4; ed. Noone, p. 425-6).

No argumento acima, a ideia é o conhecimento da essência enquanto imitável pela criatura. Embora Scotus tenha criticado modelos de ideias divinas como *rationes imitabiles*, já vimos que ele não nega que haja tais razões. A sua crítica é dirigida especificamente à *dependência* do conhecimento divino de tais razões para conhecer distintamente os cognoscíveis. O uso de um argumento de imitabilidade para definição do escopo das ideias divinas, pode sinalizar, por outro lado, a direção que a questão tomará, tornando-se desta vez ao mestre antigo da ordem franciscana, São Boaventura.

No tratamento dessa terceira questão, Scotus examina tanto a opinião de Tomás de Aquino quanto a de Henrique de Gand, como casos paradigmáticos de restrição de escopo das ideias divinas. Scotus critica a divisão que Tomás faz nas ideias divinas em ideias práticas e especulativas, a saber, do que será criado (*fiendum*) e do que não será criado (*non-fiendum*). A objeção de Scotus é que o ato de conhecimento divino antecede ao ato da vontade, que é o que de fato determina o que será ou não será criado. Scotus também critica a ausência de ideias para matéria, para gêneros, acidentes inseparáveis e, por fim, critica a exclusão de ideias de indivíduos (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 11-32; ed. Noone, p. 428-38). Scotus elabora diversos argumentos para fundamentar suas críticas. Nessas críticas, talvez a mais controversa seja aquela referente a ideias de indivíduos. Conforme observa Noone (1998, p. 319-20), Scotus parece não ter compreendido a opinião de Tomás de Aquino sobre a inteligibilidade de coisas individuais, uma vez que Tomás também sustenta a existência de ideias divinas de coisas individuais¹¹. A confusão parece ter sido por conta de uma passagem da *Summa Theologica*, onde Tomás concatena parte da sua opinião com uma outra, que seria a opinião de Platão.

No caso de Henrique de Gand, o escopo das ideias divinas é ainda mais restrito. Henrique entende que as ideias divinas são finitas, e exclui do rol dessas ideias oito tipos de entes: segundas intenções, relações, produtos da arte (*artificialia*), gêneros, diferenças, indivíduos, privações e números. Basicamente só há ideias para espécies, sobretudo as espécies de substâncias, de quantidades e de qualidades (VATER, 2022, p. 114; PICKAVÉ, 2010, p. 193). Scotus também elabora vários argumentos contra a opinião de Henrique, principalmente contra sua rejeição de ideias divinas de indivíduos (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 38-45; ed. Noone, p. 438-440).

¹¹ Por exemplo, Tomás de Aquino, no seu *De Veritate*, q. 2, a. 5, afirma o conhecimento de Deus de coisas individuais (*...sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere*). Para mais sobre o assunto, conferir WIPPLE, J.F.. *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.

Interessa-nos aqui a sua resposta à questão, onde ele afirma uma espécie de retorno a Boaventura:

Respondo, portanto, à primeira questão, com um outro doutor antigo, que ideia, seja como princípio de conhecimento ou princípio de operação (porque qualquer ideia, assim como creio, pode ser tomada por qualquer um desses sentidos), é distinta para qualquer coisa positiva diferente de Deus, seja factível em si ou em outro, seja relação (*respectivum*) ou ente absoluto (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 46; ed. Noone, p. 441)¹².

Para Scotus, assim como para Boaventura, uma ideia divina funciona tanto como princípio de conhecimento quanto de operação. Como já vimos, para Scotus a ideia é a própria coisa conhecida enquanto para Boaventura, é *ratio cognoscendi*, que é uma *forma* ou uma *similitudo repraesentativa rei*. De todo modo, Deus conhece pelas ideias divinas. Essas mesmas ideias são também o princípio de operação, pois Deus cria de acordo com essas ideias que são exemplares. Boaventura chama de *similitudo exemplativa*, uma vez que a ideia é paradigma para criatura, que é, por sua vez, uma *similitudo imitativa*.

Como Boaventura defendia, Scotus também defende que, para qualquer coisa positiva, não importa qual o seu modo de ser, há em Deus uma ideia própria e distinta correspondente. A justificativa é por comparação a uma perfeição do próprio intelecto humano. Se há em nós a capacidade de conhecer todas as coisas como cognoscíveis distintos, tanto aquelas que podem ser produzidas em si mesmas (*factibiles per se*) como as que podem ser produzidas em outro (*factibiles in alio*), sejam elas relativas ou absolutas, muito mais em Deus, com seu intelecto perfeito. Scotus defende esse escopo do conhecimento divino tanto para o seu modelo onde uma ideia divina é um *obiectum cognitum*, como também nos modelos onde a ideia divina é uma relação de razão na essência divina para com o cognoscível (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 47, 48; ed. Noone, p. 441).

Scotus demonstra que, mesmo no modelo de relações de imitabilidade, o escopo do conhecimento abrange todas as coisas. O intelecto criado é capaz de comparar cada coisa com a essência divina, tomando-a como imitável pela coisa conhecida. Isso se aplica tanto à coisa em si quanto às suas partes, sejam elas absolutas ou relativas, cada uma no seu grau de imitabilidade da essência divina. Se isso é verdade para o intelecto criado, como afirma Scotus, é ainda mais para o intelecto divino. O ato de comparação do intelecto divino, por ser eterno, além de poder fazer tal comparação com a essência divina, esse ato não gera algo novo, ao contrário do intelecto criado. Assim, se o intelecto divino é capaz de comparar cada aspecto da realidade como imitável de sua essência, temos no modelo de relações de imitabilidade ideias distintas e próprias para todas as coisas.

Scotus desenvolve a prova da distinção dessas relações baseando-se na impossibilidade da referência de uma única relação a dois termos. Por exemplo, é possível que eu conheça a mesma coisa por diferentes aspectos (há assim várias relações para com a mesma coisa), no entanto, não é possível que pelo mesmo aspecto eu conheça várias coisas de forma distinta. Lembremos que Boaventura faz aquela distinção entre a ideia *in re*, sendo una e o mesmo que a própria verdade

¹² DUNS SCOTUS, *Rep. Paris.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 46; ed. Noone, p. 441: “Respondeo ergo ad primam questionem cum alio doctore antiquo quod ideia, sive accipiat pro principio cognoscendi vel pro principio operandi (quia quaelibet idea – ut credo – utroque modo potest accipi) ipsa est distincta cuiuslibet positivi alterius a Deo, sive sit factibile in se sive in alio, sive sit respectivum sive absolutum”.

divina, e as ideias enquanto referências para com os cognoscíveis, sendo assim muitas e distintas (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 49, 50; ed. Noone, p. 441-2).

Tendo em vista a diferença que Tomás de Aquino faz entre ideia prática e especulativa, Scotus também argumenta que todas as ideias são práticas, no sentido de que podem ser criadas por Deus, a depender de sua vontade. Deus é como um artesão, que tem o conhecimento da obra que pode criar, mas não apenas o conhecimento distinto da obra como um todo, mas de cada detalhe, como as suas partes e acidentes (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 51, 52; ed. Noone, p. 442).

Acerca do conhecimento do mal, Scotus também acompanha a opinião de Boaventura. Deus conhece o mal, mas não por um conhecimento de aprovação ou aceitação, e sim por um conhecimento simples. No entanto, esse conhecimento não implica em uma ideia distinta. O mal é uma privação. O conhecimento de uma privação não se dá pela espécie própria, mas pela espécie do seu positivo – assim como a cegueira é entendida a partir da visão, como sua privação. Por isso, nem o mal nem as demais privações têm em Deus ideias distintas, mas apenas as partes positivas dos entes (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 54, 55; ed. Noone, p. 443).

Assim como Boaventura defendia uma ideia distinta da matéria, Scotus também o faz. O Doutor Sutil argumenta que até mesmo o intelecto humano é capaz de conhecer a matéria, embora não diretamente pela sua cognoscibilidade, mas por analogia com as operações. Podemos observar que, nas transmutações de formas contrárias, permanece um ‘algo’ que subsiste, e a isso chamamos de matéria. No caso do intelecto divino, ele não apenas conhece a matéria por analogia com a forma, mas também pela própria cognoscibilidade da matéria. Scotus nega que apenas a forma possua algum grau de cognoscibilidade (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 56; ed. Noone, p. 443-4).

Por fim, Scotus também responde a um argumento que nega que Deus tenha distintas ideias sobre todas as coisas conhecidas e diferentes de si. A tese é que, embora Deus conheça o todo e as partes, Deus não teria ideias distintas de partes, sejam elas essenciais (gêneros e diferenças específicas) ou quantitativas (referentes às quantidades mensuráveis do todo), mas apenas do ente como um todo. O argumento dessa tese é que isso multiplicaria as ideias divinas inutilmente, uma vez que a ideia do todo já incluiria as partes, sendo isso uma inconveniência para o intelecto divino (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 3; ed. Noone, p. 425-26).

Scotus refuta essa implicação, afirmando que não é inconveniente para nós termos dois conceitos, um adequado e outro não. Por exemplo, em uma mesma espécie há um *duplex verbum*, um adequado e próprio, que é a definição, e outro comum, que é o gênero, um conceito que se estende a outros. Nós temos ideias distintas das chamadas partes subjetivas. Da mesma forma, para o intelecto divino, não há inconveniência em ter uma ideia própria que represente a coisa distintamente e outra comum para si e para as partes no todo (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 57; ed. Noone, p. 444-5). Mais uma vez, Scotus segue a direção do Doutor Seráfico ao afirmar ideias distintas para coisas individuais, espécies e gêneros, ampliando ao máximo o escopo das ideias divinas. De fato, Scotus acompanha Boaventura na afirmação de que Deus tem infinitas ideias, pois no que diz respeito aos indivíduos, esses podem ser infinitos, cada um tendo uma ideia distinta em Deus, tanto aqueles que existem quanto aqueles que podem existir (SCOTUS, *Rep.* I-A. d. 36, q. 3-4, n. 64, 65; ed. Noone, p. 446).

Ainda sobre a influência de Boaventura em Scotus, é importante mencionar, mesmo que brevemente, uma passagem no *Tratado do Primeiro Princípio*, onde Scotus aborda também a questão das ideias divinas. Nesse escrito, o tema surge no contexto da afirmação de que somente Deus é a verdade primeira (*Tu solus es veritas prima*). A implicação disso é que em Deus não há qualquer engano, pois Ele é a verdade infalível. O falso é aquilo que aparece como algo que não é. Isso

ocorre porque, no falso, a *ratio apparenti* (a razão pela qual ele se mostra) é distinta de sua própria natureza. Um intelecto que conhece o ente a partir de sua aparência se engana diante do falso. Mas o intelecto divino não conhece a partir de nenhuma *ratio apparenti*, pois todo inteligível está na essência divina sob uma razão inteligível perfeitíssima, fazendo-se presente ao intelecto divino (*in illa, inquam, essentia omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis est intellectui tuo praesens*) (SCOTUS, TPP 4.92, ed. Porro, p. 218, 220).

Isso ocorre não apenas porque Deus produz e conhece os inteligíveis. Scotus afirma que Deus é a própria verdade radiante e inerrante, compreendendo em si, de forma certa e verdadeira, todo o inteligível (*Tu es ergo intelligibilis veritas praeclarissima et veritas infallibilis et veritatem omnem intelligibilem certitudinaliter comprehendens*). Se para nós as coisas se mostram na sua *ratio apparenti*, em Deus elas existem de tal modo que não podem enganar. Não somente isso, estão presentes ao intelecto de modo perfeitíssimo, o que não acontece para nós. Há ali uma visão tão nítida e clara que tudo reluz na essência divina, mostrando-se ao intelecto divino de acordo com seu sentido próprio (*tua essentia apparente, quidlibet in ipsa relucens ex eius perfectissima claritate, tibi secundum propria rationem apparet*). A própria essência divina é a perfeita *ratio cognoscendi* de todo cognoscível, na medida em que cada cognoscível pode ser conhecido. (SCOTUS, TPP 4.92, ed. Porro, p. 220).

Embora o assunto seja abordado apenas de passagem, podemos ver algo do modelo de Boaventura ressoando nas palavras de Scotus. Certamente, a expressão *veritas prima* é encontrada em diversos autores medievais. No entanto, não podemos deixar de notar a semelhança com a identidade que Boaventura atribui à ideia divina com a própria verdade divina. Scotus menciona o assunto das ideias ao falar de Deus enquanto verdade primeira. Da mesma forma, a descrição de Scotus quanto à nitidez com que os cognoscíveis reluzem na essência divina e se mostram ao intelecto divino nos remete à noção de verdade expressiva (*veritas expressiva*) do modelo de Boaventura. A expressão do inteligível em Deus é plena e nítida, mais inteligível que na própria coisa, não só porque na coisa mesma pode haver a mediação de uma *ratio apparenti* que não seja a própria natureza da coisa, mas porque é apenas no intelecto divino que o inteligível se mostra de forma perfeitíssima. No entanto, e aqui se exhibe mais uma vez a diferença essencial entre ambos os modelos, não são as ideias divinas a *ratio cognoscendi* das coisas, mas a própria essência divina *nude accepta*.

4. Considerações Finais

Em geral, uma consideração do pensamento de Boaventura e sua influência em Duns Scotus parece encontrar uma barreira inicial entre os estilos. Boaventura utiliza abundantemente metáforas e simbolismos em sua linguagem, conseguindo comunicar sua mística não apenas ao intelecto do leitor, mas também aos seus afetos mais profundos. Há uma indução ao deslumbramento diante de um mundo semiótico e encantado criado por Deus. A contemplação do *Verbum* divino é a chave para iluminar os conceitos metafísicos mais complexos. Em muitos aspectos, Scotus não vê as coisas de forma diferente, mas o Doutor Sutil apresenta seu pensamento com argumentos que prezam muito mais pela precisão e rigor lógicos. Seus argumentos são criteriosamente elaborados, de modo a não deixar brechas para refutações, o que parece transmitir uma certa aridez. Mas, na medida em que os argumentos vão sendo apresentados, o modelo que surge, embora tenha suas divergências, ainda carrega muito da influência do antigo mestre franciscano.

Neste artigo, nos concentramos no tema das ideias divinas em Boaventura e na influência de seu pensamento em Duns Scotus, especialmente nos argumentos apresentados na *Ordinatio* e em partes do tratamento que ele dá ao tema na *Reportatio*. Para Boaventura, as ideias divinas desempenham um papel central em sua metafísica, pois fornecem o fundamento da existência e da cognoscibilidade dos entes. Sua base teológica confere um tom cristocêntrico a esse tema, que é, antes de tudo, metafísico. A noção de *similitudo* constitui o componente essencial das ideias divinas, seja como *ratio cognoscendi* ou como *ratio exemplativa*. Além disso, nas ideias divinas encontramos a própria identidade da verdade divina.

Scotus apresenta um modelo que, ao seu ver, faz jus à tradição agostiniana, corrige as imprecisões lógicas do modelo de Boaventura e, ao mesmo tempo, preserva o escopo amplo e infinito da onisciência divina. A ideia não é mais uma relação de imitabilidade, mas a própria coisa conhecida. Isso não significa que não existam relações de imitabilidade; a criação continua sendo vista como imitação do Criador. As relações de imitabilidade existem, e são conhecidas por Deus. Além disso, a questão da identidade da verdade divina com a ideia, colocada por Boaventura, parece também ser recepcionada por Scotus, como pode ser notado no *De primo Principio*, onde Deus é a verdade primeira que compreende toda verdade inteligível (isto é, as ideias divinas) de forma certa e inerrante.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

AGOSTINHO. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: Patrologiae latinae Elenchus. Disponível em <https://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

AQUINO, Tomás. *De veritate - Corpus thomisticum S. Thomae De Aquino, opera omnia*. Ed. E. Alarcón (Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 ss.), disponível em <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

ARISTÓTELES, *Metafísica* vols. I, II, III, *Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale*. 5ª edição. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 2014.

BOAVENTURA, *Opera Omnia*, 10 vols. Quaracchi: Collegium Sancti Bonaventurae, 1882-1902.

BONAVENTURE, St., and HAMMOND, J. M. *Conferences on the Six Days of Creation: The Illuminations of the Church*. [St. Bonaventure, NY]: Franciscan Institute Publications, Saint Bonaventure University, 2018.

NOONE, T. *Scotus on Divine Ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36. *Medioevo* 24:359-453; 1998.

SCOTUS, Duns. *Trattato sul primo principio*. Testo latino a fronte. Ed. Pasquale Porro. Milano: Bompiani, 2008.

SCOTUS, Duns. **Opera Omnia**, ed. C. Balic e outros. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.

Fontes Secundárias:

DELIO, Ilia. "Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's Synthesis". *In: A Companion to Bonaventure*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014.

DUMONT, S. D. "John Duns Scotus's life in context". *In: Pini G, ed. Interpreting Duns Scotus: Critical Essays*. Cambridge University Press; 2022:8-43.

HAYES, Z. "Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure.". *In: The Journal of Religion*, vol. 58, 1978, pp. S82–96.

HENNINGER, M. G. **Relations: medieval theories, 1250-1325**. New York: Oxford University Press, 1989.

MANZON, T. "According to the Blessed Dionysius: the Arcopagitic Character of Bonaventure's Exemplarism, with Particular Reference to the Quaestiones De Scientia Christi". *In: Theories of Divine Ideas: from the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, 2022: pp. 323–350.

NOONE, T.; R. E. Houser. "Saint Bonaventure". *In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/bonaventure/>, acessado em 29/09/2024.

NOONE, T.; R. E. Houser. **Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation**. Franciscan Studies, vol. 56 (1), 1998: 307-324.

PICKAVÉ, M. **VIII. Henry Of Ghent On Individuation, Essence, And Being**. A Companion to Henry of Ghent. Leiden, The Netherlands: Brill, 2010 (p. 181-209).

VATER, C. A. **Divine Ideas: 1250–1325**. Washington: Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America, 2017.

ZAVATTERO, I. "In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought". *In: FALÀ, J. F.; ZAVATTERO, I. (Eds.). Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth Century)*. Flumen Sapientiae. Studi sul pensiero medievale, 8. Roma:Aracne, 2018 (p. xi-xxvii).