



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS DE ERECHIM  
CURSO DE FILOSOFIA**

**ANDREI PEDRO VANIN**

**O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DE ENTES CONTINGENTES EM  
ARISTÓTELES E DUNS SCOTUS**

**ERECHIM**

**2014**

**ANDREI PEDRO VANIN**

**O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DE ENTES CONTINGENTES EM  
ARISTÓTELES E DUNS SCOTUS**

Trabalho de conclusão de curso de graduação  
apresentado como requisito para obtenção de grau de  
Licenciado em Filosofia da Universidade Federal da  
Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

**ERECHIM**

**2014**

**DGI/DGCI - Divisão de Gestão de Conhecimento e Inovação**

Vanin, Andrei Pedro

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DE ENTES CONTINGENTES EM  
ARISTÓTELES E DUNS SCOTUS: / Andrei Pedro Vanin. –

2014.

61 f.

Orientador: Thiago Soares Leite.

Trabalho de conclusão de curso (graduação) – Universidade Federal da  
Fronteira Sul, Curso de Filosofia, Erechim, RS , 2014.

1. Metafísica. 2. Aristóteles. 3. Duns Scotus. 4. Contingência. 5. Ciência. I. Leite,  
Thiago Soares, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III.

Título.

**ANDREI PEDRO VANIN**

**O PROBLEMA DO CONHECIMENTO DE ENTES CONTINGENTES EM  
ARISTÓTELES E DUNS SCOTUS**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para obtenção de grau de Licenciado em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira sul.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado em banca em:

\_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Thiago Soares Leite – UFFS

---

Prof. Dr. Marcio Soares – UFFS

---

Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski - UFFS

À Pierina.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof Thiago Soares Leite. Não é apenas meu professor e orientador. É um amigo do peito, do qual serei grato pelo resto de minha vida por tudo o que representa, disse (e dirá) a mim em momentos decisivos de minha mera existência.

Ao Prof Atílio Butturi Junior pelo constante incentivo, amizade e ensinamento. Sem a participação em seus grupos de estudos e nossas conversas, minha formação – tanto acadêmica como de vida – estariam muito aquém do que se encontram.

Ao Prof Marcio Soares, à Prof Joice Beatriz da Costa, ao Prof Jerzy Brzozowski, Prof Gustavo Giora, Prof Celso Eidt, Prof Eloi Pedro Fabian e Prof Alcione Roani pela dedicação, ensinamentos, incentivo e amizade no decorrer no curso.

À UFFS pelo apoio no decorrer do curso.

Ao Prof Cesar Ribas Cezar, meu futuro orientador, e à UNIFESP minha próxima casa.

À minha mãe Célia e meu pai Dulcimar. São os melhores entre todos. Sem vocês eu nada seria. Sou eternamente grato por tudo.

À minha irmã Daiana. Um anjo que me guia e a base que me sustenta.

Ao meu irmão Renan. Outro anjo que me guia e um amigo sem igual.

À minha vó Pierina pelo exemplo de gratidão e esforço.

Ao Alécio e a Débora pela amizade.

A Antonio Fagherazzi Júnior, Douglas Alberti Schaitel, Fernando Matheus Falkoski, Henrique de Lima Santos, Maurício Bergamo e Tiago Fernando Soares de Oliveira. Se algo nos torna melhor do que podemos ser, sem dúvida é nossa amizade.

À Susiane Kreibich e Taís Regina Chiodelli amigas e colegas que gosto muito.

À você Manu. No seu abraço estou no melhor dos mundos possíveis. Na sua companhia meu riso é fácil, meu sentimento é intenso e minha existência é leve. Minha guia, meu exemplo, meu amor.

Termina sempre assim com a morte.  
Mas primeiro havia a vida. Escondida sob o blá, blá,  
blá.  
Está tudo sedimentado sob o falatório e os rumores.  
O silêncio e o sentimento. A emoção e o medo.  
Os insignificantes, inconstantes lampejos de beleza.  
Depois a miséria desgraçada e o homem miserável.  
Tudo sepultado sob a capa do embaraço de estar no  
mundo. Blá, blá, blá, blá...  
O outro lado é o outro lado.

SORRENTINO, Paolo. (2013), *A grande  
Beleza.*

## RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso tem por objetivo apresentar a problemática da noção de contingência em Aristóteles e em João Duns Scotus. Para tanto, no primeiro capítulo, apresenta-se a noção de *episteme* na filosofia de Aristóteles. A partir das obras *Segundos Analíticos* e *Física II*, busca-se evidenciar os dois traços fundamentais que constituem a *episteme*, a saber: causalidade e necessidade. Ressalta-se a distinção proposta por Aristóteles entre necessário e contingente. Para isso, a análise detém-se no livro V, 5, da obra *Metafísica*, no qual Aristóteles apresenta cinco sentidos para necessário. Para o conceito de contingente, o objeto de análise é a obra *Primeiros Analíticos*, I, 13. Apresenta-se ainda a noção de futuros contingentes a partir da obra *Da Interpretação* 9, buscando evidenciar porque Aristóteles defende um determinismo. Já no segundo capítulo, apresentam-se aspectos da metafísica de Scotus. Mostra-se o motivo pelo qual o conceito ‘ente’ é dito o objeto primeiro do intelecto humano, bem como a necessidade de sua univocidade. Avança-se à noção de transcendente, e apresentam-se as quatro classes desta noção, a saber: o ente, os atributos conversíveis, os atributos disjuntos e as perfeições puras. Dedicar-se especial atenção aos atributos disjuntivos finito e infinito. Já o terceiro capítulo apresenta a noção de contingência em Scotus. Para tanto, distingue-se contingência sincrônica de contingência diacrônica e avança-se para a noção de possibilidade lógica. Enfatiza-se o papel da vontade para a defesa da contingência no mundo, e o motivo pelo qual Duns Scotus se opõe ao determinismo aristotélico. Por fim, estabelece-se um paralelo entre a noção de contingente e de *episteme* pensadas por Aristóteles, e a noção de contingente e *scientia* pensadas por Duns Scotus, mostrando por que a teoria de Scotus consegue melhor explicar o conhecimento de entes contingentes através da defesa de um indeterminismo.

Palavras-chave: Aristóteles. Duns Scotus. Metafísica. Contingência. Ciência.



## ABSTRACT

This Monograph aims to present the question about the notion of contingency in Aristotle and John Duns Scotus. For this, the first chapter presents Aristotle's notion of *episteme*. From the works *Posterior Analytics* and *Physics II*, we highlight the two key aspects that constitute *episteme*, namely: causality and necessity. We emphasize the distinction proposed by Aristotle between necessary and contingent. For this, the analysis takes *Metaphysics V*, 5, according to which there are five senses of "necessary". For the concept of contingent, the object of analysis is *Prior Analytics*, I, 13. The quarrel of future contingents from *On Interpretation* 9 is also presented, trying to prove why Aristotle defends a form of determinism. In the second chapter, we present the main aspects of Scotus's concept of metaphysics. It shows the reason "being" is said the first object of the human intellect, and the need for its univocity. We proceed to the notion of transcendent and its four classes, namely: being, the convertible attributes, the disjunctives attributes and pure perfections. We pay particular attention to the disjunction finite-infinite. The third chapter introduces the notion of contingency by Scotus. For this, synchronic contingency is distinguished from diachronic contingency and the notion of logical possibility is highlighted. The role of the will for the defense of contingency in the world is emphasized, along with the reasons why Duns Scotus opposes Aristotelian determinism. Finally, we compare the notion of contingent and of *episteme* by Aristotle and the notion of contingent and of *scientia* proposed by Duns Scotus, by showing that Scotus's theory can better explain the knowledge of contingent beings defending a form of indeterminism.

Keywords: Aristotle. Duns Scotus. Metaphysics. Contingency. Science.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 O CONCEITO DE <i>EPISTEME</i> NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES.....</b>	<b>12</b>
2.1 <i>EPISTEME</i> : CAUSALIDADE E NECESSIDADE .....	13
2.2 NECESSÁRIO E CONTINGENTE.....	16
2.3 FUTUROS CONTINGENTES EM ARISTÓTELES .....	19
<b>2.3.1 O princípio de Bivalência .....</b>	<b>21</b>
<b>2.3.2 Os Futuros Contingentes e a Batalha Naval que pode ou não ocorrer .....</b>	<b>23</b>
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	25
<b>3 ASPECTOS DA METAFÍSICA DE JOÃO DUNS SCOTUS .....</b>	<b>27</b>
3.1 O CONCEITO DE ENTE COMO OBJETO PRIMEIRO DO INTELECTO HUMANO.....	28
3.2 A PREDICAÇÃO UNÍVOCA DE ENTE .....	31
3.3 TRANSCENDENTES E SUAS QUATRO CLASSES.....	34
3.4 ENTE FINITO E ENTE INFINITO .....	37
3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	39
<b>4 CONTINGÊNCIA E <i>SCIENTIA</i> EM DUNS SCOTUS .....</b>	<b>41</b>
4.1 CONTINGÊNCIA DIACRÔNICA E CONTINGÊNCIA SINCRÔNICA .....	42
4.2 <i>SCIENTIA</i> : CONHECIMENTO ABSTRATIVO E INTELECTIVO .....	48
4.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	51
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>52</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>54</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Nossos sentidos deparam-se diariamente com a contingência dos entes no mundo. A filosofia se ocupou em tentar explicar, ao longo dos séculos, como ocorre o conhecimento destes, recorrendo a diversos arcaísmos conceituais. O objeto para ocupar o *status* de ciência ou, estritamente, de conhecimento científico, segundo alguns filósofos, deve possuir caráter imutável, necessário, enfim, deve ser algo não sujeito a mudanças de qualquer ordem. Platão e Aristóteles contrapõem *episteme* e *doxa* para distinguir o que se pode possuir conhecimento científico do que não se pode. Na Idade Média, com a tentativa de “adequar” a recepção do pensamento greco-árabe com a doutrina cristã, muitos caminhos foram trilhados na tentativa de explicar como ocorre o conhecimento, e do que, de fato, pode ser considerado ciência.

O trabalho que ora se apresenta busca trazer alguns aspectos desta temática. Procura-se primeiramente apresentar a noção de *episteme* aristotélica, e a maneira pela qual Aristóteles explica o conhecimento de entes contingentes. Entes contingentes pressupõem um indeterminismo, mas, de acordo com a filosofia aristotélica, eles já estariam determinados, apesar de suas tentativas de resposta à problemática dos futuros contingentes, especialmente na obra *Da Interpretação*. Frente ao necessitarismo grego, herdado e desenvolvido pela filosofia medieval árabe, João Duns Scotus procura responder tal problemática negando o determinismo e abrindo espaço para um indeterminismo, no qual a vontade livre, por ser livre, pode ser dita indeterminada e contingente. Para isso, o Doutor Sutil apresenta um argumento proveniente da própria experiência. Sabe-se que no exato momento em que se quer algo, tem-se também a experiência que se pode não querer este algo (CEZAR, 2010, p. 15). Negar isso é negar a contingência, presente não só em nossos atos, mas também no mundo. Negar a existência da contingência é ir contra o que nossos sentidos propriamente presenciam no mundo.

Para apresentar tal tema, o trabalho que ora se apresenta encontra-se estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo busca apresentar a noção de *episteme* em Aristóteles e sua análise a respeito de enunciados futuros singulares em matéria contingente. A primeira seção, intitulada “*Episteme*: causalidade e necessidade”, busca apresentar aspectos da *episteme* em Aristóteles a partir das obras *Segundos Analíticos* e *Física*. Quer-se evidenciar os dois traços primordiais que caracterizam a *episteme*: causalidade e necessidade. Já na segunda seção, intitulada “Necessário e contingente”, analisam-se tais conceitos a partir da obra *Metafísica* V, 5, e da obra *Primeiros Analíticos*, I, 13. A seção seguinte, intitulada “Futuros contingentes em Aristóteles”, procura evidenciar a resposta de Aristóteles dada à seguinte problemática: se

são ditas duas alternativas a respeito de enunciados singulares em matéria contingente – se algo ocorrerá ou não ocorrerá –, necessariamente dar-se-á uma das duas alternativas? Evidencia-se, a partir disso, o princípio de bivalência em Aristóteles, procurando mostrar o motivo pelo qual, da afirmação ou negação do que é e do que foi, necessariamente se tem ou verdade ou falsidade. O último momento deste capítulo é dedicado propriamente aos futuros contingentes, procurando mostrar o porquê de Aristóteles defender que, de enunciados singulares em matéria contingente, não se tem como determinar o valor de verdade antes que o evento ocorra, mas que, ao ocorrer, tal proposição ou será verdadeira ou será falsa.

Já o segundo capítulo procura apresentar aspectos da metafísica de Duns Scotus para ter-se a base conceitual para o terceiro capítulo. Assim, apresentar-se-á, na seção 3.1, a noção de ente e a teoria dos transcendentais, para mostrar o porquê, a partir desta noção, pode-se pensar em “um segundo começo da metafísica”. Reconstroi-se, na seção 3.2, o caminho argumentativo de Scotus para provar a univocidade do conceito “ente” (*ratio entis*), analisando, então, as quatro classes das noções transcendentais, a saber: o ente, os atributos conversíveis, os atributos disjuntos e as perfeições puras na seção 3.3. Feita tal análise, dedica-se especial atenção, na seção 3.4, aos atributos disjuntivos, procurando deter-se na divisão finito-infinito, para poder, então, apresentar os modos de ser do ente.

Por fim, o último capítulo procura apresentar a noção de contingência em Scotus. Deste modo, na seção 4.1, apresenta-se a distinção entre contingência diacrônica e sincrônica para mostrar como a vontade pode querer e não querer algo no mesmo instante de tempo, e a maneira pela qual Scotus estrutura sua defesa, a partir disso, de um indeterminismo. Na seção seguinte, 4.2, apresentam-se as noções de conhecimento abstrativo e intuitivo, já que o conhecimento abstrativo, como observa Cezar (1996, p. 9), é “[...] capaz de apreender o que há de necessário no contingente e, assim, de fundar uma ciência necessária cuja referência continue sendo as coisas contingentes”. Com tal análise pode-se elucidar brevemente o que Scotus entende por *scientia*.

O objetivo final do trabalho é evidenciar como a noção de contingente e sua relação com as noções de *episteme* e *scientia* são tratadas, respectivamente, por Aristóteles e por Scotus, procurando mostrar como a defesa de um indeterminismo, baseada nos desenvolvimentos medievais da lógica modal, propiciam maiores ferramentas filosóficas para explicar a contingência e refutar um determinismo.

## 2 O CONCEITO DE *EPISTEME* NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

Ao iniciar a análise do conceito de *episteme* na filosofia de Aristóteles, poder-se-ia perguntar o motivo pelo qual se debruçar sobre um assunto que já é, há muito, debatido e estudado nos meios acadêmicos. Contudo, como faz notar Aubenque (2001), no artigo *La actualidad de Aristóteles*, pode-se medir a grandeza e a atualidade de um autor de dois modos. O primeiro, é a permanência do autor nos debates e estudos. Decorre-se daí o fato de ainda poder apreender algo com o autor. O segundo modo é pela atualidade provocativa e paradoxal que faz com que, não simplesmente apreenda-se algo do pensamento do autor, mas, antes, tenha-se um renascimento dos problemas e das perguntas feitas por ele. Sem dúvida, como nota Aubenque, Aristóteles é atual, sobretudo pelo segundo modo<sup>1</sup>.

Deste modo, a primeira parte do presente capítulo procura estudar, mesmo que de forma sucinta, o conceito de *episteme* em Aristóteles. O capítulo encontra-se estruturado em três momentos basilares. No primeiro momento, a partir da análise das obras *Segundos Analíticos* e *Física II*, procura-se mostrar os dois traços fundamentais que caracterizam a ciência (*episteme*), a saber: causalidade e necessidade. No segundo momento, analisa-se a distinção que Aristóteles propõe entre os conceitos de “contingente” e “necessário”. Para tal abordagem, analisar-se-á a obra *Metafísica*, V, 5, na qual o Filósofo expõe o conceito de necessidade e apresenta cinco sentidos para “necessário”. Já o conceito de “contingente” será analisado a partir da obra *Primeiros Analíticos*, I, 13. Por fim, analisa-se a noção de futuros contingentes em Aristóteles, procurando-se, a partir da obra *De Interpretatione* 9, levantar a seguinte problemática posta por Aristóteles: se são ditas duas alternativas a respeito de enunciados singulares em matéria contingente – se algo ocorrerá ou não ocorrerá –, necessariamente se dará uma das duas alternativas? A partir disto, esta terceira seção estrutura-se da seguinte forma: no primeiro momento, evidencia-se o princípio de bivalência em Aristóteles, procurando mostrar o motivo pelo qual, da afirmação ou negação do que é e do que foi, necessariamente se tem ou verdade ou falsidade. O segundo momento é dedicado propriamente aos futuros contingentes e, através da análise desenvolvida na primeira seção, poder-se-á mostrar o porquê de Aristóteles defender que, de enunciados singulares em matéria

---

<sup>1</sup>Para isso, basta ver o desenvolvimento das pesquisas e dos materiais sobre Aristóteles elaborados, sobretudo, no último século. A respeito deste desenvolvimento, cf. o próprio Aubenque, P. *La actualidad de Aristóteles*. *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, p. 9-16. Disponível em: <<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/daimon/022/daimon022-03.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2013.

contingente, não se tem como determinar o valor de verdade antes que o evento ocorra, mas que, ao ocorrer, tal proposição ou será verdadeira ou será falsa<sup>2</sup>.

## 2.1 *EPISTEME*: CAUSALIDADE E NECESSIDADE

Aristóteles afirma que ciência é um conhecimento que deve ter premissas verdadeiras, “primárias, imediatas, melhor conhecidas e anteriores à conclusão e que sejam a causa desta”<sup>3</sup>. Com efeito, o livro I dos *Segundos Analíticos* apresenta a noção de conhecimento científico nos seguintes termos:

Arbitramos possuir a ciência absoluta de algo e não, ao modo dos Sofistas, de um modo acidental, quando julgamos que conhecemos a causa pela qual esse algo é, quando sabemos que essa causa é causa desse algo, e quando, além disso, não é possível que esse algo seja outro que não este (*Segundos Analíticos*, I, 2, 71 b 9-12).

Evidenciam-se, assim, os dois traços fundamentais que caracterizam o conhecimento científico: causalidade – saber qual a causa que origina o fato –, e necessidade – aquilo que não pode ser de outra maneira<sup>4</sup>. Com efeito, esses dois traços, não se referem à mesma instância. Ao pensar em causalidade, Aristóteles está afirmando o conhecimento da causa do fato, na medida em que, por necessidade, entende o caráter necessário que o sujeito<sup>5</sup> de uma ciência deve possuir (LEITE, 2013, p. 16).

<sup>2</sup> Há que se ressaltar que a estrutura deste capítulo, sobre a *episteme* aristotélica, segue os resultados alcançados nas teses doutorais de PEREIRA (2001) e de LEITE (2013).

<sup>3</sup> Cf: ARISTÓTELES. *AP*. I, 2, 71b 16-22. Um excelente estudo sobre esses seis princípios que compõem o que Aristóteles chama de demonstração científica é encontrado em: ANGIONI, L., Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (*Segundos Analíticos* I, 2). *Manuscrito* – Rev. Int. Fil., Campinas, v. 35, n. 1, p. 7-60, jan.-jun, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-60452012000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-60452012000100001&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10 ago 2013. Sobre a teoria da demonstração propriamente dita, além dos *Primeiros Analíticos*, Cf: SMITH, R, Aristotle’s Theory of Demonstration, In: ANAGNOSTOPOULOS, G., *A Companion to Aristotle*, Blackwell Companions to Philosophy, 2009, p. 51-65. Sobre a lógica e a organização das ciências em Aristóteles Cf: VIANO, C. A. *La logica di Aristotele*, Taylor Torino Editore, 1955.

<sup>4</sup> Faça-se notar que Angioni (2007, p. 2) constata, além destes dois traços fundamentais apontados por Pereira (2001), Berti (1998) e Leite (2013), uma terceira característica, a saber: “o conhecimento científico opõe-se a certo modo sofístico de conhecer os mesmos objetos de que se pode ter ciência, mas tampouco é claro em que consiste esse modo sofístico. Aristóteles parece descrevê-lo pela expressão *kata symbebekos* (*per accidens*), mas tampouco é claro qual é a característica que essa expressão atribui ao conhecimento sofístico”. Contudo, como o próprio Angioni comenta, esta terceira característica é tomada por Pereira (2001) como corolário das duas primeiras. Esta característica identificada por Angioni consistiria, então, uma consequência das duas primeiras, já que saber qual a causa e ser necessário é explicação do que não é um conhecimento ao modo dos sofistas, e o não aprofundamento deste apontamento no trabalho não implicará na descaracterização do conceito.

<sup>5</sup> Deve-se esclarecer que a noção de sujeito em Aristóteles é diferente da noção de sujeito desenvolvida por Descartes e Kant, por exemplo. Para Aristóteles, o termo “sujeito” não indica algo dotado de subjetividade, mas uma instância subjacente (*hypokeimenon*) seja à interrogação seja a realidades dotadas de existência por outro. Para uma análise a respeito da noção de sujeito em Aristóteles Cf: ANGIONI, L. Aristóteles e a noção de sujeito

De fato, não basta simplesmente saber, para o conhecimento científico, o “que” é, mas é também preciso saber o “porquê” “[...] de certo estado de coisas, e saber que não é simples estado de fato, mas uma verdadeira necessidade” (BERTI, 1998, p. 4). É pertinente notar que necessidade e causalidade estão interligadas, já que “[...] a necessidade do efeito é dependente da existência da causa [...]” (idem, p. 4)<sup>6</sup>. Deste modo, procura-se evidenciar, primeiramente o detalhamento do que Aristóteles entende por “causa” e, na sequência, por “necessidade”, para bem compreender o porquê de essas noções constituírem o que o Estagirita entende por *episteme*.

O conceito de causa não é trabalhado nos *Segundos Analíticos*. Contudo, Aristóteles dedica o capítulo 3 do livro II da obra *Física*, parte do livro I da *Metafísica*, e o capítulo 2 do livro V, também da *Metafísica*, para tal tema. “Causa”, afirma o Filósofo, é dita em quatro modos mais manifestos: a matéria, a forma, o que moveu e o fim.

No primeiro sentido, “causa” é dita “o item imanente de que algo provém”<sup>7</sup>, o que ficou conhecido na tradição como “causa material”<sup>8</sup>. Aristóteles oferece como exemplo o bronze da estátua e a prata da taça, além dos gêneros dessas coisas, e, nesse sentido, a primeira noção de causa se refere à matéria (*hyle*) de que são feitos os objetos (SILVA, 2009, p. 4). O segundo sentido em que algo é dito “causa” é “a forma e o modelo” (*to eidos kai to paradeigma*), o que ficou conhecido na tradição como “causa formal”. Angioni (2009, p. 259) nota que ao invés de Aristóteles definir forma e modelo, ele os elucida através da noção “daquilo que o ser é” (*to ti en einai*), que nada mais seria do que o enunciado da essência, seus gêneros e as partes contidas na expressão (SILVA, 2009, p. 4). Em outras palavras “[...] trata-se do conjunto de propriedades necessárias e suficientes para caracterizar o que algo é em sua essência [...]” (ANGIONI, 2009, p. 259). O terceiro sentido de causa é “aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança ou do repouso” (*hothen e arche tes metaboles e prote e tes eremeseos*), e este sentido de causa ficou conhecido como “causa eficiente”. Mediante esse sentido, “causa” é entendida como aquilo que produz alguma coisa. O quarto sentido de causa é “o fim [*telos*], ou seja, aquilo *em vista de quê*” (*to ou eneka*), e este sentido ficou

---

de predicação (Segundos Analíticos I, 22, 83 A 1-14). *Philosophos*, v. 12, n° 2, p. 107-129, jan.-jun, 2007. Disponível em: <<http://philpapers.org/archive/ANGAEA-3.pdf>>. Acesso em: 02 jan 2014.

<sup>6</sup> Cf também Pereira (2001, p. 36).

<sup>7</sup> *Física*, II, 3, 194b 23-24. As traduções dos livros I e II da *Física* seguem as de Angioni, In: ARISTÓTELES, *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

<sup>8</sup> Cf: ANGIONI (2009), *Comentários a Física I-II*, p. 259.

conhecido como “causa final”. Aristóteles exemplifica: a saúde é causa do caminhar, já que se caminha em vista da saúde<sup>9</sup>.

Fez-se menção acima que Aristóteles, além do livro II, 3, da obra *Física*, dedica parte do livro I, 3, da *Metafísica* para o estudo da noção de causa. Ademais, também o livro V, 2 da *Metafísica* dedica-se em apontar os sentidos de “causa”. Consoante ao exposto cumpre notar que Aristóteles, na *Metafísica*, apenas retoma os quatro sentidos de “causa” expostos na *Física*<sup>10</sup>. Com isso, não se faz necessário debruçar-se sobre as noções de causa expostas na *Metafísica*, uma vez que tais sentidos já foram expostos, a partir da *Física*.

Apresentadas as noções de causa, pode-se passar ao que Aristóteles entende por “necessidade”. Sobre o caráter necessário de uma ciência, o Filósofo afirma ser “o que não pode ser de outra maneira”. Leite (2013, p. 17) aponta que esta determinação remete a uma necessidade de ordem ontológica, já que a necessidade lógica depende da ontológica<sup>11</sup>. Com efeito, ao afirmar que o caráter necessário do sujeito de uma ciência consiste em o “que não pode ser de outra maneira”, Aristóteles está excluindo a possibilidade de demonstrar ou de definir o que é corruptível, já que está contrapondo o necessário com o que pode ser de outra maneira, i.e., as coisas reais, porém contingentes, que podem ora ser ora não ser, por possuírem matéria (LEITE, 2013, p. 17; PEREIRA, 2001, p. 39-40). Logo, “porque não pode ser de outra maneira, o necessário, então, é sempre e, porque sempre é, nem vem a ser nem parece” (PEREIRA, 2001, p. 38).

O que impede o não-necessário – as coisas que podem ser de outra maneira – de não pertencerem à *episteme* é o fato de que “não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem” (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* VI, 3, 1139b, 21-22)<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Há de se notar que além destes quatro sentidos de causa, “causa” pode ser dita de acidentes. Contudo para o objetivo proposto aqui este modo accidental de dizer causa não é de todo pertinente. Cf: ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 2, 1013a 25-1014a 25. Para um estudo das noções de causa Cf: SILVA, L. R. da., Sobre as causas em Aristóteles. *Intuito*, v. 2, nº 1, p. 67-80, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5441/3957>>. Acesso em: 12 ago 2013. ANGIÓN, L., As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles, *Anais de Filosofia clássica*, v. 5, nº 10, p. 1-19, 2011. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/2011/Angioni.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2013. HANKINSON, R. J., Causes, In: ANAGNOSTOPOULOS, G., *A Companion to Aristotle*, Blackwell Companions to Philosophy, 2009, p. 213-229.

<sup>10</sup> De fato em *Metafísica* I, 3, Aristóteles afirma que “estudamos adequadamente essas causas na *Física*” (983b). No mesmo sentido, Pereira (2001) alude acertadamente as considerações de Aristóteles a respeito das noções de causalidade presentes no livro I, 1, da obra *Partes dos animais*. Cf: ARISTÓTELES, *Partes dos animais*, Trad Maria de Fátima Sousa e Silva, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2010.

<sup>11</sup> Cf: PEREIRA, (2001, p. 38). Para uma elucidação do fato da necessidade lógica estar sempre atrelada ao âmbito ontológico em Aristóteles Cf: FILHO, B. B., Aristóteles e o princípio da bivalência. *Analytica*, v. 9, n 1, 2005. Disponível em: <<http://www.analytica.inf.br>>. Acesso em: 10 ago 2013. Em *Categorias*, X, entre outras coisas, há uma discussão indireta a respeito deste tema. Cf: ARISTÓTELES, *Categorias*, X, 11 b - 13b.

<sup>12</sup> A tradução de Angioni (2011, p. 288) é: “[...] passa-nos despercebido se as coisas que podem ser de outro modo são o caso ou não, quando não as estamos considerando”.



Consoante ao exposto, para algo poder ser dito *episteme* (ciência), tem de possuir dois traços fundamentais – causalidade e necessidade. Não obstante, esses dois traços excluem algumas coisas de poderem ser sujeitos de uma ciência, como as substâncias sensíveis singulares, por serem passíveis de mudança. Com efeito, para se ter conhecimento de algo, e poder dizer que se possui *episteme* desse algo, deve-se dizer a causa e o porquê desse algo não ser de outra maneira. Ora, a *episteme* não pode trabalhar com coisas que ora são ora não são porque, deste modo, não se teria ciência, mas apenas conhecimento aparente, ou seja, conhecimento ao modo dos sofistas. Logo, só é possível haver *episteme* de coisas de que se pode dizer a causa e o porquê de não poderem ser de outra maneira. Assim, a ciência só é possível de coisas imutáveis.

Resta, agora, evidenciar a distinção e a definição dos conceitos de contingente e de necessário para alcançar um aprofundamento da noção de *episteme*.

## 2.2 NECESSÁRIO E CONTINGENTE

Esta seção objetiva delinear as noções de necessário e de contingente expostas por Aristóteles. Com tal análise, será possível, ao final, demonstrar o que o Estagirita entende por *episteme*. Ademais, com a análise destes conceitos, tornar-se-á manifesto o motivo pelo qual os objetos corruptíveis, não-necessários, estão, por assim dizer, excluídos do âmbito da *episteme*, fato apenas mencionado na seção anterior. Deter-se-á, portanto, primeiramente no sentido de necessário.

Quais são os modos pelos quais Aristóteles entende necessário? Em *Metafísica V, 5*, o Filósofo atribui cinco sentidos para necessário, a saber: 1) “aquilo sem cujo concurso não é possível viver”; 2) “aquilo sem o que o bem não pode existir nem se produzir”; 3) “o que obriga e a obrigação”; 4) “o que não pode ser diferente do que é” e 5) “a demonstração” (*Metafísica V, 5, 1015a 20 – 1015b 10*)<sup>13</sup>. O primeiro sentido diz respeito ao que é essencial para

<sup>13</sup> Assume-se aqui a interpretação de Leite (2013), provavelmente apoiada em Le Blond (1939), que aponta para cinco sentidos de necessário. Zingano (1996, p. 76) – provavelmente apoiado no comentário de Ross – e Pereira (2001, p. 42) apoiado no comentário de Ross, como faz notar em nota de pé de página, identificam nesta passagem da *Metafísica* apenas três sentidos para necessário. A tradução de Reale (2005) aponta para quatro sentidos, porém subdivide o primeiro em dois. Ora, ao analisar o texto da *Metafísica V, 5*, vê-se que lá estão especificados cinco sentidos para necessário, como apresentado acima. Não obstante, um dos motivos de tais autores apresentarem apenas três sentidos para necessário pode ser o fato de que os três primeiros sentidos são relacionais, e, por isso, são tomados no mesmo grupo dentro de *Metafísica V, 5*. O fato de considerarem apenas três sentidos talvez leve em conta, ainda, a passagem de *Metafísica XII, 7, 1072b, 12-13*, na qual Aristóteles afirma que o “[...] necessário tem os seguintes significados: (a) o que se faz sob constrição contra a inclinação, (b) aquilo sem o que não existe o bem, e, enfim, (c) o que não pode absolutamente ser diferente do que é”. Contudo, essa discrepância de interpretações não nos estorvará, já que o sentido primordial de necessário está presente em ambas as considerações.

se viver, por exemplo, a respiração e o alimento. O segundo sentido remete àquilo que, sem o qual, o bem não pode se produzir, por exemplo, tomar um remédio para recobrar a saúde. O terceiro sentido, a coação, como bem observa Zingano (1996, p. 77) “[...] é αμεταπειστον, inflexível em relação à persuasão, e, neste sentido, não pode ser outra do que é, por conseguinte é necessária”. Já o quarto sentido, segundo Aristóteles, é o principal: “desse sentido de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados”<sup>14</sup>. Mas, porque o quarto sentido é dito o principal e pelo qual todos os demais derivam? Leite (2013, p. 19-20) expõe:

Que Aristóteles não tem em mente a necessidade dita lógica quando enuncia a [o] sentido principal de “necessário” torna-se manifesto pelo quinto sentido. A necessidade da demonstração é derivada desse sentido originário. Mas, se não é à necessidade lógica que se refere o sentido originário de “necessário”, só nos resta atribuí-lo à necessidade dita ontológica. Com efeito, “necessário” em sentido originário e soberano é aplicado ao simples. Estes são omnitemporais e sem movimento e, portanto, não podem ser de outra maneira. Consoante ao exposto, “ciência” é o conhecimento de algo ontologicamente necessário. Dito de outra maneira, é o conhecimento do ente necessário e omnitemporal.

De fato, se o quarto sentido é dito principal – “o que não pode ser diferente do que é” – e este remete ao simples – o que, sabidamente, não contém partes, não contém potência, sendo, então, apenas forma, apenas ato – exclui-se da *episteme* o conhecimento do que é corruptível, das substâncias sensíveis singulares, já que, na medida em que são compostas, podem ser de outra maneira, possuindo, portanto, matéria<sup>15</sup>. Destarte, Aristóteles corrobora que “ciência” é sempre do que é ontologicamente necessário, pois o simples – sentido primário e soberano de “necessário” – são os entes “eternos e imóveis”<sup>16</sup>, e, sendo eles eternos e imóveis, não podem ser de outra maneira. Antes, porém, de assegurar tal conclusão, se faz necessário analisar o que Aristóteles entende por contingente, para elucidar o porquê dos entes contingentes, i.e, não necessários, não poderem figurar como sujeitos de uma *episteme*.

Em *Primeiros Analíticos* I, 13, Aristóteles apresenta dois sentidos pelos quais é possível entender contingente. O primeiro refere-se ao “possível não necessário”<sup>17</sup>. A segunda propriedade diz respeito ao fato de as proposições contingentes se converterem em suas

<sup>14</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 5, 1015a 35-37.

<sup>15</sup> Para um detalhado estudo sobre a noção aristotélica de matéria Cf: ANGIONI, L., A Noção Aristotélica de Matéria. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 47-90, jan.-jun. 2007. Disponível em: <[http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/\(3\)Lucas%20Angioni.pdf](http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/(3)Lucas%20Angioni.pdf)>. Acesso em: 12 ago 2013. Para um estudo a respeito da forma e da matéria, tanto na *Física* quanto na *Metafísica* Cf: LEWIS, F. A., Form and Matter, In: ANAGNOSTOPOULOS, G., *A Companion to Aristotle*, Blackwell Companions to Philosophy, 2009, p. 162-185.

<sup>16</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 5, 1015 b 14-15.

<sup>17</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Primeiros Analíticos*, I, 13, 32a 18-20.

opostas. Deste modo, “ser contingente predicar” se converteria em “ser contingente não predicar”<sup>18</sup>. E, como Leite (2013, p. 18) afirma, “isso só é possível porque a distinção entre necessário e contingente também se encontra entre os entes, estabelecendo, portanto, uma cisão em duas esferas do real”.

De fato, Aristóteles reforça a noção de que só é possível haver *episteme* do que é necessário. Na obra *Sobre a geração e a corrupção* II, 11, 338a 1-4, lê-se: “o que existe por necessidade é, simultaneamente, o que existe sempre (pois o que é necessário não pode não ser), pelo que, se é por necessidade, é eterno; e, se é eterno, é por necessidade. Assim, se a geração de uma coisa é necessária, é eterna; e, se é eterna, é necessária”. Em *Segundos Analíticos* I, 8, 75b 24-25, afirma-se: “consequentemente, no que concerne a relações corruptíveis, não há demonstração ou conhecimento *stricto sensu*”. Sendo assim,

[...] do contingente, não há como haver ciência. Se não há necessidade na predicação de algo acerca do contingente, não é possível assumi-lo como sujeito de uma ciência. Do ente contingente, pois, não há como saber se ele ainda é ou se já não é mais quando fora de nossa percepção atual. Como consequência, uma suposta ciência do contingente iria contra o princípio de não contradição, já que estaríamos a afirmar que essa ciência seria ora ciência ora ignorância. Com efeito, tal é o comportamento da opinião (*δόξα*), que tem por finalidade conhecer o contingente (LEITE, 2013, p. 18).

Consoante ao exposto, evidencia-se que sobre o contingente não há como haver *episteme*. Conquanto, afirma-se que a opinião pode apreender o contingente. Resta saber, então, como isso é possível. Aristóteles atribui à opinião caráter infirme<sup>19</sup>, e, embora seu objeto seja verdadeiro e real, ela pode ser de outra maneira (*Segundos Analíticos*, I, 33, 88b 30-5, LEITE, 2013, p. 18). A distinção entre *episteme* e opinião é expressa pelo Estagirita nos seguintes termos:

[...] ninguém julga que está *opinando* ao pensar que uma coisa *não pode ser de outra maneira* – julga que detém conhecimento. É quando pensa que uma coisa é assim, não obstante não haja razão para que não seja de outra maneira, que julga estar *opinando*, o que significa que a opinião toca a esse tipo de proposição, ao passo que o conhecimento tange ao necessário (*Segundos Analíticos*, I, 33, 89b 6-10).

Reforça-se assim, o caráter de necessidade que a *episteme* deve possuir, ao passo que a *opinião* resguarda o caráter de contingência, já que versa sobre coisas que ora são ora não são. Entretanto, como faz notar Pereira (2001, p. 41), parece surgir uma dificuldade que contradiz o que Aristóteles afirma em *Segundos Analíticos* I, 33, 89b 6-10, se levar-se em conta a passagem de *Ética a Nicômaco* III, 2, 1111b 31-3, que afirma a opinião relacionar-se “com

<sup>18</sup>Cf. ARISTÓTELES. *Primeiros Analíticos*, I, 13, 32a 28-35. Leite (2013, p. 18).

<sup>19</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 33, 89a 5-6. Leite (2013, p. 18). Pereira (2001, p. 41).

toda a sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder”. Contudo, o próprio texto dos *Segundos Analíticos*, esclarece tal questão. De fato, lê-se em *Segundos Analíticos* I, 33, 89a 16-23,

Se apreendemos proposições que não podem ser de outra maneira do mesmo modo que apreendemos as definições através das quais as demonstrações são efetuadas, não temos opinião, mas conhecimento; porém, se nos restringirmos a apreender que os predicados são verdadeiros e não que se aplicam em virtude da essência e natureza específica de seu objeto, não teremos conhecimento verdadeiro, mas uma opinião, tanto do o que quanto do seu porque, – isto é – alcançamos nossa opinião através das premissas imediatas; de outro modo, teremos uma opinião somente sobre o o que.

Esclarece-se, assim, como a opinião e a *episteme* apreendem esse ente de maneira diferente. De fato, a solução à objeção levantada pela *Ética a Nicômaco* se resolve justamente pelo modo de apreensão desse ente. Com efeito, “ciência apreende seu sujeito mediante sua definição e sua substância, ou seja, mediante seu caráter necessário. A opinião pode, por sua vez, apreender esse mesmo sujeito sem seu caráter necessário. Portanto, o sujeito da ciência não é o mesmo que o da opinião” (LEITE, 2013, p. 19).

Portanto, torna-se manifesto que para se ter *episteme* de algo, se faz necessário saber a causa deste algo e se ele é necessário. As coisas contingentes, sujeitas à mudança, não podem fazer parte da *episteme*, porque são não-necessárias, pois, na medida em que possuem matéria, estão sujeitas à corrupção, como antes já delineado. Resta, assim, à *doxa* a apreensão do que é contingente<sup>20</sup>.

### 2.3 FUTUROS CONTINGENTES EM ARISTÓTELES

O capítulo IX da obra *Da Interpretação* está entre as passagens mais comentadas e discutidas do *corpus Aristotelicum*. As várias discrepâncias de interpretações deste capítulo se

---

<sup>20</sup> A distinção entre *episteme* e *doxa*, como apresentada nos *Segundos Analíticos*, pode ser lida, segundo alguns comentadores, como uma tentativa de resposta às aporias referentes a apreensão do conhecimento no *Mênon* de Platão. A distinção entre *episteme* e *doxa* encontra-se já na obra *República* (V 475e - 479d). Para uma análise destas noções em Platão e sua relação com Aristóteles Cf: STEFANI, J. Conhecimento e argumentação em Aristóteles. *Hypnos*. São Paulo, nº 31, 2º semestre 2013, p. 199-218. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/12709/12698>>. Acesso em: 02 abr 2014. TERRA, C. A. Conhecimento prévio e conhecimento científico em Aristóteles. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2009, p. 1-54. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000475697>>. Acesso em: 04 de fev 2014. Para uma análise na obra *República* Cf: SOARES, M. *Construção e crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010, p. 44-102. Disponível em: <[http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=2684](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2684)>. Acesso: 25. maio. 2014. Devo essa observação do paralelo entre a noção de *episteme* e *doxa* em Aristóteles e Platão a Márcio Soares.

justificam justamente pela dificuldade de leitura. Ao analisar o capítulo IX<sup>21</sup>, lida-se com o nível lógico-semântico e o ontológico. O problema dos futuros contingentes envolve, pelo menos, três elementos, a saber: a ocorrência de um evento futuro, o valor de verdade atual sobre uma proposição que se refere ao evento futuro e o valor modal do evento enunciado pela proposição (ESPÍNDOLA, 2012, p. 42). Diante dessas dificuldades, poder-se-ia perguntar: qual a relevância deste tema que há muito é debatido e desenvolvido no meio acadêmico?

Ora, de acordo com Fleck (1997, p. 10)

A importância filosófica do problema dos futuros contingentes é patente: situa-se no caráter central dos conceitos desde logo nele envolvidos (verdade, modalidade, tempo) e de outros conceitos que a investigação haverá de considerar ((pré-) conhecimento, liberdade e causalidade).

Consoante ao exposto, esta seção se restringe à análise de basicamente dois dos conceitos envolvidos no problema dos futuros contingentes em Aristóteles. Na primeira parte, procura-se evidenciar o princípio de bivalência pressuposto por Aristóteles, procurando ressaltar que não é preciso limitar tal princípio como quer, por exemplo, Lukasiewicz (1967)<sup>22</sup>. Para tanto, segue-se as interpretações de Filho (2005) e Almeida (2009), segundo a qual, a solução para o problema dos futuros contingentes em Aristóteles se resolveria na medida em que considera-se que o âmbito lógico sempre está atrelado ao âmbito ontológico. Temporalizando o princípio de bivalência (e os primeiros princípios), restringir o mesmo seria incorrer em um erro que Aristóteles não admitiria.

Não obstante, parece que a aplicabilidade do princípio de bivalência para enunciados futuros singulares em matéria contingente não é aplicado com tanta força, como ao se referir a enunciados sobre o passado ou presente. Deste modo, os defensores de um enfraquecimento (ou negação) do princípio de bivalência sustentam que tais enunciados já teriam, antes de o fato ocorrer, um valor de verdade<sup>23</sup>. O segundo momento é dedicado propriamente aos futuros

---

<sup>21</sup> Para uma breve apresentação do problema e das interpretações dos futuros contingentes em *Da interpretação IX*, Cf: SMITH, R., Logic, In: BARNES, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 45-46.

<sup>22</sup> No artigo *On determinism* Lukasiewicz apresenta dois argumentos para a defesa do determinismo. O primeiro é o princípio do terceiro excluído. O segundo é baseado no princípio de causalidade dos estóicos. Para o autor, ao admitir um determinismo não temos liberdade de escolha, por exemplo. A saída para o fato de se admitir que proposições futuras já estivessem determinadas (já seriam verdadeiras ou falsas) é considerar um terceiro valor de verdade (I), que pode ser dito o possível, indeterminado. Dado esse terceiro valor de verdade, restringe-se o princípio de bivalência. Para mais detalhes cf. Lukasiewicz (1967, p. 19-39). Mortari (2011, p. 89-104).

<sup>23</sup> Cabe notar, que o próprio texto de Aristóteles, em *Da interpretação IX*, dá margem a essas duas interpretações. O impasse ainda está longe de encontrar um parecer definitivo, e, justamente por isso, este ensaio apenas apresentará essa discussão em longas passadas, não procurando se posicionar a favor de uma ou outra tese, já que, para isso, ter-se-ia que elaborar os prós e contras de cada teoria a respeito da bivalência ou

contingentes e, através da análise desenvolvida na primeira seção, poder-se-á mostrar o porquê de Aristóteles defender que de enunciados singulares futuros em matéria contingente não se tem como determinar o valor de verdade antes que o evento ocorra, mas que, ao ocorrer, tal proposição ou será verdadeira ou será falsa. Pretende-se corroborar a tese de que a lógica, para Aristóteles, é bivalente, mas que, propriamente, ao se referir a enunciados singulares futuros em matéria contingente, parece não haver pleno consenso sobre tal fato.

### 2.3.1 O princípio de Bivalência

O princípio de bivalência “é o princípio que estabelece a atribuição ao que é dito mediante cada sentença de determinada linguagem um e somente um de dois valores-de-verdade” (FLECK, 1997, p. 45). Segundo Aristóteles “[...] nenhuma locução é uma enunciação, só o sendo a locução em que há verdade ou falsidade [...]” (*De Int.*, IV, 17a 3). Em outras palavras: “só o discurso no qual reside o verdadeiro e o falso é um discurso veritativo” (FILHO, 2005, p. 174). Não obstante, o que é um discurso veritativo, ou seja, o que é um discurso que possui valor de verdade? “Um enunciado tem valor de verdade se o real é, foi e/ou será tal como o enunciado diz que ele é, foi e/ou será (e, nesse caso, o enunciado é, foi e/ou será verdadeiro) ou então o real não é, não foi e/ou não será tal como o enunciado diz que ele é, foi e/ou será (e, nesse caso o enunciado será falso)” Filho (2005, p. 179). Ainda como observa Filho (2005, p. 174), alguns intérpretes sustentam que, de acordo com esta definição, estariam excluídos “os enunciados singulares futuros em matéria contingente”. Deste modo esses enunciados não seriam nem verdadeiros nem falsos.

Contudo, defender uma restrição ao princípio de bivalência em Aristóteles leva a desconsiderar, por exemplo, como alguns enunciados podem manter relação lógica. No caso da restrição do princípio de bivalência, o enunciado “sábado irei para Veneza” fica desprovido de valor de verdade. O mesmo com sua negação: “sábado não irei para Veneza”. Se acontece de que no sábado eu não vá para Veneza, o que o enunciado diz no dia seguinte

---

trivalência, por exemplo. Seria necessário, também, discutir a noção de verdade e dos primeiros princípios na obra *Metafísica*, na qual admite-se apenas dois valores de verdade. Para um comentário sobre a trivalência defendida por Prior e Lukasiewicz, Cf por exemplo: SUÁREZ, G., A., Fatalismo, trivalência y verdad: un análisis del problema de los futuros contingentes. In: *Revista AF*, v. 16, n. 1, p. 307-329, 1983. Disponível em: <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2155/1/07.%20ALFONSO%20GARC%C3%8DA%20SU%C3%81REZ%20%28Madrid%29%2c%20Fatalismo%2c%20trivalencia%20y%20verdad%20un%20an%C3%A1lisis%20del%20problema%20de%20los%20futuros%20contingentes.pdf> >. Acesso em: 2 jan 2014. Já para uma defesa da bivalência Cf: ROJAS, R. M., Futuros contingentes, bivalência e indeterminismo epistêmico. In: *Praxis Filosófica*, n. 35, julio-diciembre, p. 59-82, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S012046882012000200003&lng=pt&nrm=iso&tln g=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012046882012000200003&lng=pt&nrm=iso&tln g=pt)>. Acesso em: 2 fev 2014.

ao fato ter ocorrido é verdadeiro. Mas a negação do enunciado, antes da minha ida à Veneza, não parece em plena conformidade com a formulação do que Aristóteles entende por negação (“falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é”) (*Metafísica*, IV, 1011b, 26), já que o enunciado proferido não tinha ainda valor de verdade. Além dessa dificuldade, restringir o princípio de bivalência afeta a universalidade do princípio do terceiro excluído.

De fato, o mestre do Liceu abre o capítulo IX da obra *Da interpretação* afirmando que “as afirmações e as negações acerca de coisas presentes ou pretéritas são necessariamente verdadeiras ou falsas [...]”. Para bem compreender o desenvolvimento desta análise, deve-se ter em mente três coisas: primeiro, que a lógica de Aristóteles é bivalente; segundo, que Aristóteles “aceita a validade irrestrita do princípio do terceiro excluído” (bem como dos outros primeiros princípios – identidade e não contradição); por fim, a definição clássica de negação segundo a qual “a negação de uma proposição verdadeira é falsa e a negação de uma proposição falsa é verdadeira” (Filho, 2005, p. 175). Quanto aos enunciados passados ou presentes, não há dúvida, então, de seu valor de verdade. São necessariamente verdadeiros ou necessariamente falsos. Mas, para proposições singulares futuras, parece surgir uma dificuldade, como o próprio Aristóteles faz notar em *Da Interpretação IX*.

Cabe notar que, em última instância, todo enunciado veritativo, para Aristóteles, tem fundamento no ser; entretanto no caso dos enunciados singulares futuros em matéria contingente, estes ainda não possuem, pode-se assim dizer, um fundamento ontológico que os torne veritativos, já que o evento ainda não ocorreu. Admitindo que tudo ocorre por necessidade, não há espaço para a contingência. Mas sabe-se que há contingência no mundo, e que esta nada mais é do que “a indeterminação quanto ao presente e quanto ao futuro” (*De Int*, IX, 18 b). A saída para esse impasse, sem precisar recorrer a um terceiro valor de verdade, já que, neste caso, poder-se-ia simplesmente afirmar que quando enuncio “sábado irei para Veneza” este enunciado ainda não possui valor de verdade (mas não possuir valor de verdade é ter um valor indeterminado, e este seria o terceiro valor de verdade), é temporalizar o princípio, reforçando assim a disjunção “ou”.

Os primeiros princípios, e isso também vale para o princípio de bivalência, são sempre temporalizados em Aristóteles. Como o Estagirita afirma na *Física* (IV, 10-14), sem tempo não há mudança. O ganho em temporalizar o princípio de bivalência é que não se necessita negar a universalidade do princípio do terceiro excluído. De fato, no livro IV da *Metafísica* os

três princípios (não contradição, identidade e terceiro excluído) são ditos auto evidentes e universais<sup>24</sup>. Todos guardam, além do aspecto lógico, também um aspecto ontológico.

Deste modo, restringir tais princípios parece não ser uma boa saída, mesmo para explicar os enunciados futuros singulares em matéria contingente, já que estes também estão no tempo. Parece que restringir o princípio de bivalência e, em decorrência, os primeiros princípios, força uma interpretação, especialmente do livro IV da *Metafísica*, um tanto quanto dúbia. Agora, olhando especificadamente para o capítulo IX de *Da Interpretação*, evidencia-se que o problema que envolve os enunciados futuros em matéria contingente dá possibilidades de interpretações variadas, e que, embora o texto pareça sugerir a concordância com a teoria da verdade da *Metafísica*, este ponto não é bem explicitado pelo Estagirita.

Feita esta breve caracterização sobre a conceitualização do princípio de bivalência e sua função, pode-se passar para a segunda parte, na qual procura-se expor brevemente a problemática dos futuros contingentes.

### 2.3.2 Os Futuros Contingentes e a Batalha Naval que pode ou não ocorrer

Aristóteles estabelece as condições lógico-semânticas e ontológicas sobre o estado de coisas singulares futuras em *Da interpretação*, 9, 18b 9-16:

[...] se uma coisa agora é branca, então foi verdadeira a afirmação anterior de que ela seria branca, de modo que seria sempre verdadeiro dizer não importa de que coisa, que ela é ou ela será. Mas se em todo o tempo fosse verdadeiro afirmar que uma coisa é ou será, não é no entanto possível que ela não seja, ou não venha a ser [...].

Em síntese o que esta passagem está a dizer é o fato de que, se afirmo hoje que “sábado eu irei para Veneza”, esta proposição não é hoje nem verdadeira nem falsa, mas ela será necessariamente ou uma ou outra porque, sábado, ou eu irei para Veneza ou não irei para Veneza. É pertinente perceber que “são os estados de coisas que produzem os valores de verdade das proposições e não estas que produzem o ser ou não ser dos estados de coisas aos quais se referem” (ALMEIDA, 2009, p. 196). A tese de que são os estados de coisas que produzem os valores de verdade das proposições é exposta por Aristóteles nos seguintes termos:

Pouco importa, aliás, que se haja feito uma afirmação ou uma negação, dado ser evidente que o real não é menos do que é, apesar da afirmação ou da negação de ser

<sup>24</sup> Uma análise a respeito dos princípios de verdade e sua ligação com os primeiros princípios é encontrada em: ALMEIDA, N. E de., Os princípios de verdadeiro no livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. In: *Princípios*, Natal, v. 15, n. 23, jan-jul, 2008, p. 05-63. Disponível em: <<http://ufn.emnuvens.com.br/principios/article/view/452/388>>. Acesso em: 02 jan 2014.



ou de poder ser, uma vez não ser a afirmação nem a negação que levará os acontecimentos à realização, mesmo que enunciados com dez mil anos de antecedência, ou não importa com outra antecedência qualquer (*Da Interpretação*, 18b, 35-19a 1).

Esta passagem corrobora, então, o que já na seção dedicada ao princípio de bivalência tinha-se exposto, a saber: que as proposições são tornadas verdadeiras ou falsas pelos estados de coisas a que elas se referem, não o inverso. Cabe notar que, na passagem supracitada do texto, Aristóteles está argumentando a respeito dos absurdos relativos à defesa de que o futuro é determinado. Por isso a insistência em mostrar que nada impede que as proposições predigam o futuro; mas não são estas que farão com que o fato seja verdadeiro ou falso, já que a “[...] a verdade das proposições consiste na sua conformidade com os sujeitos, torna-se evidente que, se estes sujeitos se comportam de um modo indeterminado, e estão na posse de contrários, o mesmo se verificará com as proposições contraditórias correspondentes” (*De Int*, 19 a 33-35).

Tem-se, deste modo, a célebre passagem da batalha naval, na qual Aristóteles procura refutar o determinismo lógico e mostrar como se dá o estado de coisas em matéria contingente:

De facto, não significa o mesmo dizer que todo o ser, quando é, é necessariamente, e dizer, como afirmação absoluta, que o ser é necessariamente. O mesmo se afirma de tudo o que não é, e idêntica distinção é aplicável às proposições contraditórias. Quer dizer, toda a coisa necessariamente é ou não é, será ou não será, e no entanto, se olharmos estas duas alternativas em separado, não podemos dizer qual delas é necessária. Por exemplo: necessariamente amanhã haverá uma batalha naval, ou amanhã não haverá uma batalha naval; mas não é necessário que amanhã haja uma batalha naval, e também não é necessário que amanhã não haja batalha naval. Mas que amanhã haja ou não haja uma batalha naval, eis o que é necessário (*Da Interpretação* 19 a 25-33).

Esta passagem apresenta a defesa de Aristóteles para as possibilidades contingentes. Com isto temos que:

O operador de necessidade é interpretado como o que sempre foi, é e será o caso; o operador de impossibilidade é interpretado como o que nunca foi, é e será o caso; o operador de possibilidade afirmativa é interpretado como o que foi, é ou será o caso e o operador de possibilidade negativa é interpretado como o que não foi, não é ou não será o caso, enquanto as variáveis proposicionais simples (afirmativas ou negativas) são interpretadas como o que é ou o que não é atualmente o caso (ALMEIDA, 2009, p. 202).

Faça-se notar que, temporalizando os princípios modais, Aristóteles não precisa recorrer a uma semântica de mundos possíveis, já que, para ele, a semântica de modalidade se

dá através de momentos no tempo<sup>25</sup>. Com efeito, “o que é deve ser necessariamente *quando é*, e o que não é, não pode ser *quando não é*, eis uma afirmação necessária. Mas tanto não significa que tudo o que é será por necessidade, e que tudo o que não é, não será necessariamente” (*De Int*, 19 a 23-27). Portanto, cumpre notar que as proposições futuras singulares em matéria contingente não possuem (ainda) no presente um valor de verdade, embora no momento em que o evento ocorra elas são ou necessariamente verdadeiras ou necessariamente falsas. Falar em estados de coisas futuras em matéria contingente é falar de estados de coisas que não são nem necessários nem impossíveis, mas simplesmente que podem acontecer, isto é, são possíveis.

Por motivo de esclarecimento, há que se notar que o problema dos futuros contingentes em Aristóteles envolve muito mais complicações do que as apresentadas aqui. Contudo, o que se tentou foi expor um vislumbre deste instigante tema, já que para uma análise que se pretendesse completa ter-se-ia que se debruçar sobre os capítulos 12 e 13<sup>26</sup> da obra *Da interpretação*, afim de averiguar de perto a noção de lógica modal e o quadrado lógico aristotélico para, então, melhor fundamentar tal noção.

## 2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O trabalho empreendido até aqui buscou realizar uma breve análise acerca do conceito de *episteme* na filosofia de Aristóteles. Para tanto, no primeiro momento, a partir das obras *Segundos Analíticos* e *Física II*, evidenciaram-se os dois traços fundamentais que constituem a *episteme*, a saber: causalidade e necessidade. No segundo momento, procurou-se ressaltar a distinção proposta por Aristóteles entre necessário e contingente. Para isso, a análise deteve-se no livro V, 5, da *Metafísica*, no qual o Filósofo apresenta cinco sentidos para necessário. Já

<sup>25</sup> Jerzy Brzozowski apontou corretamente que a semântica dos mundos possíveis serve como ferramenta. Então não é errado, usar a semântica da lógica modal, ou de mundos possíveis para interpretar textos aristotélicos, por exemplo. A ferramenta, a semântica da lógica modal, é neutra, por isso não é preciso negar uma semântica de mundos possíveis a Aristóteles. O fato de Aristóteles não precisar recorrer a tal semântica, não impossibilita sua utilização.

<sup>26</sup> Para uma análise baseada nesses capítulos e ressaltando o caráter modal da lógica aristotélica Cf: KNUUTTILA, S. Time and modality in Scholasticism. In: KNUUTTILA, S. *Reforging the great chain of being*. Dordrecht: Reidel, 1981, p.166-170. ALMEDIA, N. E. de., Outra batalha naval: elementos para uma nova interpretação da fundamentação lógica e ontológica da liberdade em Aristóteles (*Da interpretação*, capítulo 9), In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, jan-mar, p. 185-216, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/5074/3739>>. Acesso em: 02 jan 2014. FERREIRA, P, F. T. *Enunciado Assertivo e contingência em Aristóteles: a batalha naval amanhã em Aristóteles em De Interpretatione 9*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26082009-004315/pt-br.php>>. Acesso em: 01 fev 2014. MORAES, L, de.; ALVES, C, R, T. A modalidade a respeito dos contingentes futuros em Aristóteles, *De interpretatione 9. Cognition*. São Paulo, v. 10, nº 2, p. 243-266, jul-dez, 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/13436.pdf>>. Acesso em: 02 fev 2014.

o conceito de contingente foi analisado a partir das ponderações feitas por Aristóteles na obra *Primeiros Analíticos*, I, 13.

A título de fechamento, cabe a síntese que Aristóteles realiza na *Ética a Nicômaco*, VI, 3, 1139 b 20-25, acerca do que vem a ser *conhecimento científico*:

Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois, todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingênicas e imperecíveis<sup>27</sup>.

Concernente a isso, Aristóteles corrobora, nessa passagem, os traços expostos ao longo do primeiro capítulo, tentando trazer a lume que a ciência guarda dois traços fundamentais, a saber: necessidade e causalidade; e que não pode haver ciência do que não é necessário, i.e., do que é contingente.

Na sequência do texto, procurou-se, mesmo que de forma breve, mostrar a problemática que envolve os futuros contingentes e a sustentação do princípio de bivalência. Alguns autores defendem que, temporalizando o princípio de bivalência, não se precisa recorrer a um terceiro valor de verdade, embora textualmente em *Da Interpretação*, IX, Aristóteles não parece dispensar completamente a tese de um terceiro valor de verdade. Feita aquela breve caracterização, partiu-se para a análise dos futuros contingentes para buscar ressaltar se há como saber os mesmos se são verdadeiros ou falsos. Assim, procurou-se evidenciar que, mesmo que coisas contingentes estejam fora do conhecimento científico proposto por Aristóteles, as coisas contingentes não passam de todo despercebido pelo Estagirita.

Resta ao segundo capítulo analisar alguns aspectos da filosofia no medievo. O autor escolhido é João Duns Scotus. O objetivo, no capítulo seguinte, é elucidar a recepção de alguns aspectos da filosofia de Aristóteles pelo franciscano, para poder-se mostrar como a noção de *episteme* e, especialmente, de contingente foram retrabalhadas, recebendo novas significações e atributos, já que, como observa Honnefelder (2005, p. 45), Scotus não segue simplesmente a teoria aristotélica, mas “[...] as discute criticamente, corrige-as onde lhe parece necessário e expande-as onde o contexto teológico ou a matéria o exige”.

---

<sup>27</sup> A tradução de Angioni (2011, p. 288) é: “Todos nós julgamos que aquilo de que temos ciência não pode ser de outro modo. Por outro lado, passa-nos despercebido se as coisas que podem ser de outro modo são o caso ou não, quando não as estamos considerando. Assim, o objeto de ciência é por necessidade e, portanto, é eterno, pois todas as coisas que são por necessidade, sem mais, são eternas, e as coisas eternas não são suscetíveis de geração e corrupção”.

### 3 ASPECTOS DA METAFÍSICA DE JOÃO DUNS SCOTUS

A recepção das obras de Aristóteles na Idade Média provocou uma guinada intelectual, já que “[...] permitiu um amplo espectro de interpretações qualitativamente diferentes” (DE BONI, 1997, p. 343)<sup>28</sup>. O franciscano João Duns Scotus (1265/6-1308)<sup>29</sup> mostra-se profundo conhecedor do pensamento e das obras do Estagirita, e muito de sua filosofia está calcada no debate direto com Aristóteles e com os intérpretes árabes, especialmente Averróis e Avicena<sup>30</sup>. Como observa De Boni (1997, p. 344-345) “a *Metafísica*, a *Física*, a *Ética*, o *De anima*, os *Analíticos Posteriores* haviam não apenas modificado, de modo irreversível, o saber ocidental, haviam também criado uma nova situação, na qual a Teologia, se os ignorasse, passava a correr o perigo de transformar-se em um discurso vazio”. Frente a essas dificuldades, Duns Scotus procurou aplicar o método aristotélico de ciência-*episteme* à teologia (PICH, 2013, p. 33), para dar um caráter de cientificidade a esta, por exemplo<sup>31</sup>.

Frente a estas ponderações iniciais, o objetivo deste segundo capítulo é o de apresentar alguns aspectos da Metafísica scotista. Para tanto, primeiramente, apresenta-se a noção de ente e a teoria dos transcendentais, para mostrar por que a partir desta noção pode-se pensar em “um segundo começo da metafísica”. Ao colocar o ente como sujeito da ciência metafísica, não mais a substância, como defendia Aristóteles, o Doutor Sutil consegue fundar uma ontologia *stricto sensu*. Reconstrói-se o caminho argumentativo de Scotus para provar a

<sup>28</sup> A respeito da recepção de Aristóteles pelos medievais Cf: DE BONI, L. A., *A entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010. Cf. também MARRONE, S. P., *A filosofia medieval em seu contexto*. In: McGRADE, A. S. (Org), *Filosofia Medieval*, trad. André Oídes, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, p. 53-57, (Coleção Companions&Companions). SPINELLI, M. *Herança Grega dos Filósofos Medievais*. São Paulo: Hucitec, 2013.

<sup>29</sup> Sobre as obras e a vida de Scotus Cf: DE BONI, L. A., *Sobre a vida e a obra de Duns Scotus*. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 3, jul./set. 2008, p. 7-31. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4298/3221>>. Acesso em: 02 out 2013. VIER, R. João Duns Escoto. In: GARCIA, A., *Estudos de Filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier*, Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Instituto Franciscano de Antropologia: Universidade São Francisco, 1997, p. 215-237. VOS, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 13-147. WILLIAMS, T., Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot. In: WILLIAMS, T., *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-14. WOLTER, A. B., FRANK, W. A., *Duns Scotus, Metaphysician*, Indiana: Purdue University Press, 1995, p. 1-16. HONNEFELDER, L., *João Duns Scotus*, trad. Roberto Hofmeister Pich, São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 21-35. CROSS, R. *Duns Scotus*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 3-13.

<sup>30</sup> Para uma análise da influência de Avicena e Averróis na filosofia de Duns Scotus Cf: MUNARO, V. A. Subjuncções à Metafísica de Duns Scotus. In: *Thaumazein*, Ano V, Número 11, Santa Maria, Julho de 2013, p.158-180. Disponível em: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein\\_n11/Munaro\\_7.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Munaro_7.pdf)>. Acesso em: 02 out 2013.

<sup>31</sup> Não é intuito deste trabalho se ocupar propriamente da noção de Teologia desenvolvida por Duns Scotus. Para tanto, Cf, por exemplo, a excelente introdução de Pich (2003, p.15-195 ) e a tradução do Prólogo da *Ordinatio*, In: JOÃO DUNS SCOTUS, *Prólogo da Ordinatio*. Tradução, introdução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, (Coleção Pensamento Franciscano).

univocidade do conceito “ente” (*ratio entis*), analisando, então, as quatro classes das noções transcendentais, a saber: o ente, os atributos conversíveis, os atributos disjuntos e as perfeições puras. Feita tal análise, dedica-se especial atenção aos atributos disjuntivos, procurando deter-se na divisão finito-infinito para poder, então, apresentar os modos de ser do ente. Com tal análise nesta primeira parte do capítulo, têm-se as ferramentas necessárias para avançar em direção à noção de contingência e *scientia* em Scotus, que será o objeto de análise no terceiro capítulo.

### 3.1 O CONCEITO DE ENTE COMO OBJETO PRIMEIRO DO INTELECTO HUMANO

Para algo poder ser dito sujeito de determinada ciência, este deve cumprir alguns requisitos. Em Aristóteles, *grosso modo*, a metafísica é dita primeira, conforme o livro IV (1003a 20-30) da *Metafísica*, na medida em que estuda o ente enquanto ente e se dedica aos estudos das causas primeiras e dos primeiros princípios. Sabidamente, para Aristóteles, “ente” é dito de muitas maneiras, mas “sempre em referência a uma unidade e uma realidade determinada” (*Metafísica*, IV, 2, 1003 a, 32), ou seja, “ente” é considerado ente fundamentalmente em referência à substância, i.e., todos os demais entes são entes apenas na medida em que se referem à substância (*Metafísica*, IV, 2, 1003 b 5-10; VII, 1, 1028 a 14-15)<sup>32</sup>. Deste modo, a única maneira de salvaguardar a unidade da ciência metafísica na filosofia aristotélica é predicar “ente” a partir de algo comum, i.e. a substância (LEITE, 2013, p. 20). Neste sentido, se a primeira impressão era que Aristóteles tinha em mente uma metafísica como ontologia, na medida em que se ocupa do ente enquanto ente, parece ser mais correto afirmar que Aristóteles funda uma “ousiologia”, na medida em que o objeto de análise, no decorrer da obra *Metafísica*, é a substância, não o ente propriamente dito.

Duns Scotus recebe essa problemática e propõe outra interpretação. Além do fato de que “nenhuma ciência estabelece a existência de seu sujeito” já que o sujeito deve ser anterior em relação à ciência (SCOTUS, 1979, p. 344), constata-se também que o sujeito de determinada ciência deve ser unívoco. Scotus afirma que, para haver unidade em uma ciência,

---

<sup>32</sup> “Assim também o ser [ente] se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser [ente] porque são substâncias, outras porque são afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância” (*Metafísica*, IV, 2 1003 b 5-10). “Mesmo sendo dito em tanto significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser [ente] é a essência, que indica a substância” (*Metafísica*, VII, 1, 1028 a 14-15).

basta haver unidade em seu sujeito, e o conceito “ente” é deste tipo. Resta analisar quais as razões desse fato, ou seja, o porquê de “ente” poder ser dito sujeito da ciência metafísica.

Seguindo a máxima aristotélica que todos naturalmente desejam conhecer, Duns Scotus considera que os homens ambicionam a ciência mais perfeita possível, que, por sua vez, tem a pretensão de “alcançar o máximo de conhecimento possível” (GUERIZOLI, 1999, p. 34). A pergunta decisiva de Scotus é pela possibilidade de certas formas de conhecimento. Em outras palavras, Scotus se pergunta o que, nas condições atuais, “[...] a razão humana pode em absoluto conhecer” (HONNEFELDER, 2010, p. 46). De fato, a resposta satisfatória a tal problemática garante o estatuto da ciência metafísica como ciência primeira e o estatuto da teologia como *scientia* (idem, p. 46).

Algo é perfeitamente conhecido de dois modos: quando algo é primeiro entre todas as razões, e aquilo que se pode conhecer com a máxima certeza (GUERIZOLI, 1999, p. 34-35). Ora, o que primeiro e melhor se pode conhecer dentre todas as coisas é o mais comum, ou seja, aquilo que é puramente simples<sup>33</sup>, e, portanto, é o mais universal. Para Scotus (1979, p. 271), um “conceito irredutivelmente simples (*simpliciter simplex*) é o que não é desdobrável em vários conceitos, como o conceito ente”. Partindo de Aristóteles, Scotus considera que o intelecto realiza dois atos para conhecer: o primeiro, é a apreensão do simples, responsável pela apreensão de conceitos; o segundo, é a composição dos simples num juízo (LEITE, 2013, p. 45). Nesse sentido, todo o processo cognitivo parte do mais simples ao mais complexo. Deve haver, então, um conceito que é o mais simples, para não se cair num regresso ao infinito. O conceito de ente, então, além de ser apreendido imediatamente, por uma única operação do intelecto, também não pode ser desmembrado em outros conceitos mais simples que ele (LEITE, 2008, p. 207).

O conceito de ente<sup>34</sup> é, assim, o objeto primeiro do nosso intelecto porque é imediatamente conhecido e não há conceito mais simples que ele. Atente-se aqui para o fato

---

<sup>33</sup> “Um conceito ‘puramente simples’ é o que não é desmembrado por análise [*resolubilis*] em muitos conceitos, como o conceito de ente ou da diferença última. Não obstante, chamo de conceito simples, mas ‘não puramente simples’ qualquer um que possa ser concebido pelo intelecto em ato da simples inteligência, embora possa ser analisado [*resolvi*] em muitos conceitos, separadamente concebíveis” (SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 71, p. 49).

<sup>34</sup> Deve-se ter em mente aqui que “ente” é explanável em oposição a “não-ente” e junto com “possibilidade”. A metafísica se relaciona com o *ens* na medida em que *ens* designa o que existe ou pode existir. Isso significa que a metafísica apreende o ente com respeito ao que é necessário nele ou intrínseco à possibilidade da sua quiddidade. De acordo com isso, todo criável na mente divina deve possuir uma *ratitudo* que pertence formalmente a ele, dando a um ente possível, por causa do seu conteúdo mesmo, uma *non repugnantia* lógico-ontológica à existência: um *possibile formaliter ex se* é anterior ao *ens in potentia* e ao *ens in actu*, ainda que seja “originalmente” (*princiipative*) dependente do intelecto de Deus no seu ser-conhecido. Scotus foi o primeiro a pensar num conceito de possível em que a possibilidade está fundada no conteúdo do próprio possível” (PICH, 2008 a, p. 168-169). “Ente” pode ser entendido em Scotus então, como tudo aquilo que não repugna a existência.

de poder-se entender “objeto primeiro do intelecto humano” de duas maneiras: “[...] o primeiro na origem do conhecimento ou o primeiro na ordem da primazia dos objetos” (HONNEFELDER, 2010, p. 46). Quando entendido no sentido de primeiro na origem do conhecimento, deve-se ter em mente aqueles objetos que, por si (*per se*), são capazes de mover a potência intelectual (HONNEFELDER, 2010, p. 46); já no segundo modo – na ordem da primazia dos objetos –, entende-se “[...] aquele objeto que em virtude própria consegue mover ao conhecimento de todos os objetos possíveis de potência, porque ele contém em si virtualmente os conteúdos” (HONNEFELDER, 2010, p. 46). Estabelece-se, assim, a dupla primazia de ente: no primeiro caso, primazia por comunidade e, no segundo, por virtualidade:

“[...] digo que o primeiro objeto de nosso intelecto é o ser [ente] porque nele concorre uma dupla primazia, isto é, a de comunidade e a de virtualidade. Pois tudo que é por si mesmo inteligível, ou inclui essencialmente a noção de ser [ente] ou está contido virtual ou essencialmente em algo que inclui essencialmente a noção de ser [ente]. De fato, todos os gêneros, espécies e indivíduos, todas as partes essenciais dos gêneros e o ser [ente] inciado incluem o ser [ente] quiditativamente. Por outro lado, todas as diferenças últimas estão incluídas essencialmente em algum dos supramencionados e todos os atributos do ser [ente] estão incluídos virtualmente no ser [ente] e nos seus inferiores. Portanto, aquilo para o que o ser [ente] não é um predicado unívoco e quiditativo está incluído naquilo para o qual o ser [ente] é unívoco deste modo. Fica assim claro que o ser [ente] tem primazia de comunidade em relação aos primeiros inteligíveis, isto é, em relação aos conceitos quiditativos dos gêneros, espécies e indivíduos; de todas as partes essenciais destes; e do ser [ente] inciado. E tem primazia de virtualidade em relação a todos os inteligíveis incluídos nos primeiros inteligíveis, isto é, em relação aos conceitos qualitativos das diferenças últimas e dos atributos próprios. (SCOTUS, 1979, p. 340-341).

Primazia por comunidade entende-se que ente é encontrado em tudo o que se conhece (GUERIZOLI, 1999, p. 36), ao passo que, por virtualidade, entende-se que tudo aquilo que se pode conhecer está compreendido, virtualmente enquanto ente (*idem*, p. 36). Em outras palavras, a primazia por comunidade garante que todos aqueles objetos que são capazes de mover a potência intelectual devem ser entendidos como ente, e isso exige a predicação unívoca de ente. A primazia por virtualidade garante que este não pode ser dividido em um mais simples que ele, já que os demais conceitos puramente simples, como as diferenças últimas ou os atributos do ente, estão, ao menos virtualmente, contidos neste conceito.

Como já explicitado acima, Scotus concorda com Aristóteles e com Tomás de Aquino “[...] que aquilo que, no estado presente, consegue mover o intelecto humano para o conhecimento é somente a quididade do objeto experienciável pelos sentidos”

---

É essa concepção de ente, como será exposto adiante, e a nova concepção de possibilidade, que permite a Scotus estabelecer um novo conceito de contingência.

(HONNEFELDER, 2010, p. 47). Neste viés, ente é, então, o primeiro conhecido na ordem das razões, não o conhecido em primeiro lugar<sup>35</sup>. Deste modo, ente é o primeiro conhecido na ordem das razões porque tal conceito “[...] é concorde com a inclinação deste intelecto” (LEITE, 2013, p. 47).

Diante do exposto, pode-se perguntar: o que, no estado atual, realmente nosso intelecto pode conhecer? Para Scotus, o que realmente pode-se conhecer “[...] é a determinação “ente” (*ens*) ‘na medida em que ela é um conteúdo de conhecimento uno’ (*ut est quoddam unum intelligibile*’), respectivamente, ‘um uno em si conhecível’ (*ut unum intelligibile in se*), isto é, um conteúdo conceitual próprio conhecível abstrativamente”<sup>36</sup> (HONNEFELDER, 2010, p. 48).

Ente é, assim, objeto natural e real de nosso intelecto.

Ele é real, pois não há nada que seja compreendido por nós que não esteja sob a noção de ente; é natural porque o intelecto forma esse conceito naturalmente. Dito de outra forma, o conceito de ente “é apto a ser causado imediatamente pela coisa” e, portanto, tem o caráter de uma primeira intenção (*prima intentio*). Percebe-se, assim, que a função exercida pela quiddidade dos entes naturais para o conhecimento humano não é esquecida por Scotus. De fato, na presente vida (*pro statu isto*), é ela que primeiro move nosso intelecto, mas isso não implica em postulá-la como o objeto próprio de nosso intelecto. Com efeito, este é o conceito de ente (LEITE, 2013, p. 50-51).

Para defender tal tese acerca da noção de ente, Scotus tem que mostrar duas coisas: “uma: há um sentido uniforme não trivial em que se pode dizer que tudo que a metafísica considera é um ser [ente]; outra: o intelecto humano está equipado para conhecer o ser [ente] como tal” (KING, 2013, p. 39). Em outras palavras, a) deve apreender o ente por uma única operação do intelecto e b) “conhecê-lo num mesmo sentido, não importando o tipo de ente apreendido” (LEITE, 2013, p. 51). Tal problemática será desenvolvida na seção seguinte.

### 3.2 A PREDICAÇÃO UNÍVOCA DE ENTE

Existem pelo menos três maneiras de predicar “ente”: por analogia, por equivocidade e por univocidade. Dois são os tipos de equivocidade. O primeiro, *aequivocatio a casu*, “baseia-se na mera coincidência de haver dois conceitos referidos pelo mesmo termo” (LEITE, 2013,

<sup>35</sup> Cumpre notar que o primado do ente enquanto objeto do intelecto humano, torna-se mais manifesto em comparação a outros candidatos formulados pelos antecessores de Duns Scotus. Especificamente, Tomás de Aquino defende ser as substâncias materiais, e São Boaventura de Bagnoregio, ser Deus. Cf para isso e para mais detalhes Leite (2013, p. 47s). King (2013, p. 38). Saranyana (2006, p. 392-394). Boehner, Gilson (2012, p. 499).

<sup>36</sup> A noção de conhecimento abstrativo será desenvolvida no terceiro capítulo, na qual melhor poder-se-á perceber tal relação com o conceito de ente.



p. 52). O segundo, *aequivocatio a consilio* (analogia)<sup>37</sup>, se subdivide em *aequivocatio a consilio secundum similitudinem* e *aequivocatio a consilio secundum proportionem*, possuindo um caráter voluntário. O que importa aqui é perceber que o termo equívoco sempre irá gerar uma falácia de equivocidade num silogismo. “Portanto, se a predicação por analogia não é, em âmbito real, uma equivocidade, tem de possuir por base uma univocidade” (LEITE, 2013, p. 53). O terceiro modo de predicar ente é dito por univocação e versa o seguinte, segundo Scotus:

um conceito unívoco, eu chamo (um conceito) que é de tal modo uno que sua unidade basta para a contradição, quando se o afirma e se nega do mesmo (sujeito), e a qual (além disso) basta para o (conceito) médio da conclusão, de maneira que se pode, a partir dos extremos unidos por um conceito (médio) uno nesse sentido, ser concluído sem a falácia de equivocação que eles são unidos um com o outro. (SCOTUS, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26, Apud: HONNEFELDER (2010, p. 89)).

Assim, para que um conceito seja unívoco, ele não deve gerar uma falácia de equivocidade quando utilizado como termo médio de um silogismo. Ente é, então, aquilo que pode estar na posição de sujeito de uma proposição, e responde a pergunta *quid sit*, já que é tudo aquilo que possui um *quid*. A vantagem de tal definição é poder abarcar os acidentes, também como entes, já que independem da substância da qual o acidente é um *quale*:

Enquanto acidente, a brancura não pode ser definida sem uma referência ao sujeito do qual é acidente. Com efeito, “branco” pressupõe um “o que” (*quid*) que seja branco; enquanto acidente, “branco” não pode ser considerado sujeito de uma proposição. Mesmo no caso de metonímia, há a pressuposição de outro sujeito do qual “branco” é parte. Porém, tomada como uma cor, “brancura” pode tornar-se sujeito de uma proposição. Dito de outra maneira, ela é concebida mediante uma definição que não pressupõe outro sujeito que não ela mesma (LEITE, 2013, p. 53).

Portanto, é possível afirmar a univocidade do conceito “ente”, já que escapa à falácia de equivocidade e “não pode ser afirmado e negado da mesma coisa simultaneamente, sem que a diferença entre substância e acidente seja suprimida” (LEITE, 2013, p. 53). Ora, com tal definição, Scotus está a afirmar que o ente é anterior ao par substância-acidente, ou seja, é um transcendente. Antes, porém, de avançar à noção de transcendente, faz-se necessário melhor apresentar a argumentação de Scotus a favor da univocidade. Qual a necessidade de Scotus defender “ente” como unívoco? Talvez a primeira consideração seja que, sem a univocidade

---

<sup>37</sup> A *aequivocatio a consilio* era entendida por Aristóteles, Porfírio e Boécio como derivação da equivocação, mas foi denominada pelos metafísicos, especialmente na alta escolástica, como analogia. Logo, aí está a segunda forma de predicar ente. Cf: Guerizoli (1999, p. 51-52). Para a diferença entre predicação analógica e predicação unívoca em Tomás de Aquino e Duns Scotus, cf. De Boni (1994, p. 452-456).

do ente, no presente estado (*pro statu isto*), não se teria como conhecer algo a respeito de Deus. De fato, afirma Scotus, “ente” é unívoco tanto às criaturas quanto a Deus.

Dois argumentos<sup>38</sup>, de acordo com King (2012, p. 40), são os mais fortes para a univocidade, a saber: 1) “[...] podemos estar certos de um único conceito ao mesmo tempo em que duvidamos de outro”. O intelecto humano pode ter certeza que Deus é um ente, mas não ter certeza se este é um ente finito ou infinito. Se ente é distinto de ente finito e de ente infinito, ele pode ser concebido univocamente tanto de ente finito quanto de ente infinito, isto é, a noção de ente é unívoca a ambas<sup>39</sup>. 2) “[...] Scotus defende que na condição presente todo nosso conhecimento deriva da percepção sensória, e isso leva somente a conceitos simples que têm um conteúdo em comum com aquilo que os inspira” (KING, 2012, p. 40).

Como já explicitado acima, temos conhecimento de algo através dos sentidos. Contudo, a substância não é conhecida diretamente. O que chega à percepção dos sentidos primeiramente são os acidentes. Desta forma, não se teria propriamente conhecimento da substância, a menos que haja um conceito comum tanto aos acidentes quanto à substância. Tal argumento é próximo do primeiro, aplicado a Deus e às criaturas. Se não se tivesse um conceito unívoco tanto a Deus como às criaturas, nem unívoco à substância e aos acidentes, não se teria conhecimento de Deus nem da substância. Ao conceber que ente é unívoco, tem-se a possibilidade de se obter conhecimento tanto de Deus como da substância. Não resta outra alternativa, já que, para passar do conhecimento sensível dos acidentes para o conhecimento da substância, é necessário um conceito que seja unívoco a ambos. Este conceito, afirma Scotus, é o de ente, e na medida em que ente é anterior ao par substância-acidente, ele é um transcendente, já que é, por consequência, anterior às dez categorias.

Há, ainda, outro ganho. Se ente é anterior ao par substância-acidente, e unívoco, por gozar de uma unidade, a ciência metafísica não precisa recorrer a outro conceito para ser o sujeito desta ciência. Não é necessário, pois, recorrer à substância, como Aristóteles. A

---

<sup>38</sup> Leite (2013, p. 56) apresenta três argumentos: “[...] Em primeiro lugar, o conceito comum que se predica de Deus e das criaturas, i.e., o conceito de ente, prescinde, de fato, inteiramente de seus modos intrínsecos. Em segundo lugar, é impossível formular um conceito *simpliciter simplex* próprio a Deus. Com efeito, o intelecto humano não pode, no presente estado, possuir um conceito *simpliciter simplex* próprio a Deus. Todos os conceitos próprios a Ele que o intelecto pode conceber são conceitos complexos, como, por exemplo, ‘ato puro’, ‘causa primeira’, ‘motor não movido’ e ‘ente infinito’. Torna-se, então, necessário investigar a compossibilidade entre eles. Por fim, em terceiro lugar, os três modos de se adquirir conhecimento de Deus, a saber, a *via affirmationis*, a *via negationis* e a *via eminentiae*, pressupõem a existência de um conceito comum unívoco”. Cf também: Vos (2006, 285-288). Honnefelder (2010, p. 87-93). Gilson (2001, p. 738-739). Para uma leitura crítica apresentando os problemas envolvidos em se defender a predicação unívoca de ente, como o da gagueira sintática, Cf: Guerizoli (2010, p. 165-182).

<sup>39</sup> Cf para tal: Cezar (2008, p. 189). Leite Junior (2008, p. 199). Pini (2005, p. 1-34). A noção de ente infinito será melhor desenvolvida adiante quando se tratará da classe disjuntiva de ente. Para uma análise detida sobre a relação da univocidade com a noção de ente infinito, cf: Ghisalberti (2013, p. 181-194).

expressão cunhada por Honnefelder, “segundo começo da metafísica”<sup>40</sup>, procura representar justamente a virada scotista ao colocar o ente no cerne da metafísica, para assim poder cunhar uma ontologia *stricto sensu*, e, neste viés tal, a ciência se apresenta como ciência dos transcendentais. Em outras palavras, a metafísica é a ciência dos transcendentais.

### 3.3 TRANSCENDENTES E SUAS QUATRO CLASSES

O intento desta seção é, seguindo a letra do texto de Scotus, apresentar de forma breve a noção acerca dos transcendentais, para poder-se, após isso, deter-se na noção de ente finito-infinito. A teoria dos transcendentais é exposta na obra *Ord. I, d. 8, q. 3, n. 113-5*. Entendendo que o ente é um conceito anterior ao par substância-acidente, na medida em que é pressuposto por esses dois conceitos, e não se subordina a categoria alguma, já que se divide antes em finito e infinito do que nestas, ele é então um transcendente<sup>41</sup>. Scotus aborda a definição de transcendente por duas vias: uma afirmativa e outra negativa. A via afirmativa concebe a noção de ente antes “[...] de qualquer determinação genérica e, assim, transcende a todos os gêneros” (LEITE, 2008, p. 214). A via negativa é caracterizada pelo fato de os transcendentais

<sup>40</sup> “Com as reflexões alcançadas sobre o primeiro objeto do intelecto e sobre o primeiro sujeito da metafísica nas *Questões sobre a Metafísica*, nos *Comentários às Sentenças* e na *Quaestio de cognitione Dei*, Scotus não só determinou criticamente o objeto da metafísica possível a nós, mas também chegou a uma decisão de grandes consequências na controvérsia fixada no corpo dos escritos aristotélicos sobre a própria metafísica: é a procurada ‘filosofia primeira’ a ciência do ente enquanto ente, porque ela trata do primeiro ente supremo, de Deus, ou da substância como o conteúdo mesmo do ente, ou ela é tal porque trata do predicado universal ‘ente’, portanto do conceito de ente, ou, aplicado de uma outra maneira, é ela – concebendo-se em ordem teórica – *ontoteologia* ou – concebendo-se em totalidade teórica – *ontologia*? O próprio Aristóteles se decide em última análise – por causa da dificuldade, insuperável a seus olhos, de conceber ‘ente’ como um predicado comum univocamente – pela concepção de ordem teórica. Porém, aos olhos de Scotus justamente essa concepção está condenada ao fracasso, porque ela tem de assumir um incomprovado conhecimento prévio do ente primeiro supremo, e justamente com isso não consegue desempenhar o papel de fundamento que a ela se atribui em absoluto, da perspectiva da teologia, mas também com respeito à unidade de nosso conhecimento. Por isso mesmo a possibilidade de uma ‘filosofia primeira’, assim chamada por Aristóteles e por ele discutida, mas em última análise rejeitada, que trata do ‘ente’ como um conceito predicável em comum tem de ser novamente abordada e discutida. O resultado é uma tentativa, que nessa consequência foi historicamente a primeira, de fazer metafísica como *ontologia*, isto é, como ciência do conceito de ‘ente’” (HONNEFELDER, 2010, p. 80-81).

Interessante constatação do fato de Scotus ser realmente o primeiro “a fazer metafísica com ontologia” e não como ontoteologia é levantada por Kobusch (2008, p. 73): “Com efeito, ou as metafísicas de Tomás de Aquino e de Henrique de Gand já são tais tentativas [de metafísica como ontologia] ou então a metafísica de Scotus é o que todas as interpretações da metafísica de Aristóteles desde Alexandre de Afrodísias sempre foram e ainda por muito tempo depois de Scotus permanecerão sendo: a saber, onto-teologia”. Para uma análise a respeito da ontoteologia em Scotus Cf: Gonçalves (2008, p. 175-185).

<sup>41</sup> “[...] o ser [ente] se divide em infinito e finito, antes do que nas dez categorias, pois o segundo destes, isto é, o ser [ente] finito, é comum aos dez gêneros. Portanto, tudo o que cabe ao ser [ente] enquanto indiferente ao finito e ao infinito, ou como próprio ao ser infinito, cabe-lhe não enquanto restrito a um determinado gênero, mas anteriormente e, por conseguinte, enquanto transcendental [transcendente] e fora de qualquer gênero. Tudo o que é comum a Deus e à criatura é tal que cabe ao ser [ente] na medida em que é indiferente ao finito e ao infinito. De fato: enquanto cabe a Deus é infinito e enquanto cabe à criatura é finito. Portanto, cabe ao ser [ente] antes que se divida nos dez gêneros e, por conseguinte, tudo que é deste tipo é transcendental [transcendente]” (SCOTUS, 1979, p. 339).

não poderem estar contidos em algum gênero<sup>42</sup>. Deste modo, “um conceito é transcendental [transcendente]<sup>43</sup> somente no caso de não ter gênero superior e valer para qualquer coisa, não importa o quê” (BATES; ROSS, 2013, p. 251). Estando o ente (o primeiro dos transcendententes) não contido sob nenhuma categoria, os transcendententes só podem ser objeto de estudo de uma ciência que investiga itens fora das categorias (KING, 2013, p. 54). Tal ciência é a metafísica, que tem por objeto os transcendententes (SCOTUS, 1979, p. 339). Quais seriam os outros transcendententes? Além do ente, Scotus identifica os atributos conversíveis (*unum*, *verum* e *bonum*), os atributos disjuntivos (infinito-finito; necessário-possível, ato-potência, anterior-posterior etc) e as perfeições puras como aqueles transcendententes que não estão presos a alguma categoria. Os atributos conversíveis “[...] são aceitos como transcendententes, não por serem predicados de todos os entes, mas por pertencerem ao ente de modo indeterminado em relação a um gênero determinado” (LEITE, 2008, p. 214). Sendo o ente o primeiro dos transcendententes, já que é o predicado superior, *unum*, *verum* e *bonum* devem ser predicados de todos os entes, visto serem conversíveis com o ente, mas, enquanto transcendententes, é tão-somente accidental que estes atributos conversíveis com o ente estejam contidos em muitos inferiores<sup>44</sup>.

Scotus deriva, com algumas ressalvas, as perfeições puras da obra *Monologion* de Anselmo<sup>45</sup>. Scotus define: “em poucas palavras, pois, pode-se dizer que uma perfeição pura é, absolutamente e sem qualificação, melhor do que qualquer coisa incompatível com ela” (SCOTUS, *De primo principio*, c. 4, c. 3, Apud: SEIFERT, 2005, p. 52). Neste sentido

---

<sup>42</sup> “[...] como pode a ‘sabedoria’ ser considerada um transcendental [transcendente] se não é comum a todos os seres [entes]? Respondo que, assim como não é da natureza do gênero supremo ter sob si várias espécies, mas sim não ter nenhum gênero acima de si (como, por exemplo, a categoria do “quando”, que, por não ter nenhum gênero acima de si, é um gênero supremo, embora tenha poucas espécies ou nenhuma), assim também tudo que não tem nenhum gênero sob o qual esteja contido é transcendental [transcendente]. Donde pertence à natureza do transcendental [transcendente] ter somente um predicado superior, o ser [ente]. Mas é accidental ao transcendental [transcendente] que ele seja comum a muitos inferiores” (SCOTUS, 1979, p. 339).

<sup>43</sup> Atente-se aqui que a melhor tradução é transcendente e não transcendental, já que este último representa um anacronismo à metafísica de Scotus. Cf: Vos (2006, p. 288). Leite (2008, p. 206).

<sup>44</sup> Deve-se esclarecer que tal noção de atributos conversíveis ao ente não é inovação de Scotus, mas uma reformulação das teorias dos transcendententes de Felipe, o Chanceler, Alexandre de Hales e Tomás de Aquino. Para isso e mais detalhes Cf: Leite (2008, p. 215-218). Leite (2007, p. 16-48). Cf ainda o excelente artigo de Kobusch (2008, p. 59-73) mostrando as influências de Henrique de Gand e Mestre Eckhart na noção dos transcendententes em Scotus.

<sup>45</sup> Para Anselmo, *grosso modo*, as perfeições puras são aquilo que é melhor ter do que não ter. Cf: Anselmo (1979, p. 25-27). Para uma análise a respeito desta noção em Anselmo Cf: Vasconcellos (2010, p. 179-195). Para a recepção e tal noção em Scotus, cf. Mann (2013, p. 313-314). De se esclarecer que a definição de perfeições puras em Scotus, pode ser encontrada mais especificadamente na obra *De primo principio*. De acordo com Leite (2013, p. 70) “nessa obra, Duns Scotus define as perfeições puras como aquilo que, em qualquer um, é melhor ela do que não ela. Esse grupo se subdivide, por sua vez, em dois subgrupos, a saber: as perfeições que são predicadas apenas de Deus, como “onisciência”, “onipotência” etc., e as que são predicadas tanto Dele quanto das criaturas, por exemplo, “justiça”, “sabedoria” etc”.

“perfeições puras são determinações do ser” (LEITE, 2013, p. 69). As propriedades mais importantes das perfeições puras são as seguintes:

[...]são por definição compossíveis [...]; cada perfeição pura é irredutivelmente simples [...] e compatível com a infinidade [...]; elas são todas igualmente perfeitas [...]; e nenhuma perfeição pura é formalmente incompartilhável (*incommunicabilis*), [...]. Elas são transcendentais, por definição, já que se aplicam a coisas independentemente de sua espécie (KING, 2013, p. 53).

As perfeições puras necessitam ser compossíveis porque “a negação dessa propriedade acarretaria na possibilidade de uma perfeição pura ser melhor e pior do que si mesma e do que outra perfeição pura” (LEITE, 2008, p. 220). Necessitam ser irredutivelmente simples, porque “caso contrário, suas partes também deveriam ser perfeições puras e constituírem-se em uma unidade *per se*” (idem, p. 221). Infinitas, já que, se assim não fossem, estas poderiam exceder a infinidade, e “[...] nada pode exceder o que é infinito” (ibidem, p. 220). Não podem ser formalmente incompartilháveis, porque mais de um suposto pode possuí-la, como no caso da Trindade; “[...] se fosse restrita a um único suposto ou pessoa, a perfeição pura em questão não seria parte da natureza daquele suposto ou daquela pessoa e tal fato impediria sua comparação com outras características” (LEITE, 2008, p. 221).

Por sua vez, os atributos disjuntivos “[...] são coextensivos com o ser [ente] e são imediatamente predicados deles, dividindo-o por uma disjunção de propriedades, como ‘infinito ou finito’, ‘necessário ou possível’ [...], e coisas assim em número limitado” (KING, 2013, p. 52). Os atributos disjuntivos são compostos de termos que se excluem mutuamente, como “possível e necessário”, “finito e infinito”. Eles não podem ser tomados conjuntamente do mesmo ente:

Cada componente da união de predicados, singularmente tomados, não pode ser predicado de maneira conveniente de todo o ente, mas, se colocados na disjunção que lhes evidencia a recíproca impossibilidade, os dois predicados cobrem conjuntamente a inteira extensão do conceito de ente (pelo qual, pois, são compossíveis) (GHISALBERTI, 2013, p. 186).

De fato, Scotus declara não se poder afirmar que todo ente é finito e infinito, mas poder-se afirmar que todo ente ou é finito ou infinito (GUERIZOLLI, 1999, p. 56). Os atributos disjuntivos<sup>46</sup> representam, juntamente com as perfeições puras, um “[...] importante

<sup>46</sup> “[...] assim como os atributos conversíveis do ser [ente] são transcendentais [transcendentes] porque derivam do ser [ente] enquanto não restrito a algum gênero, assim também os atributos disjuntivos são transcendentais [transcendentes]. E ambos os membros dessa disjunção são transcendentais [transcendentes], pois nenhum restringe o ser [ente] a um determinado gênero. No entanto, um membro desta disjunção é formalmente próprio, convindo apenas um dos membros a um determinado ser [ente], como por exemplo, o ‘necessário’ na divisão ‘necessário ou possível’, ou o ‘infinito’ na divisão ‘finito ou infinito’, o mesmo acontecendo com os demais.

acesso metafísico às realidades que escapam à finidade” (GUERIZOLI, 1999, p. 56), como Deus por exemplo. Para isso, basta-se observar a obra *De primo Principio*, que conclui “[...] a existência do ente infinito a partir do ente finito (atributos disjuntivos)” e, por outro lado, preenche o esqueleto de atribuições ao ente infinito com as perfeições puras (LEITE, 2008, p. 221).

Evidencia-se, assim, como a noção de metafísica como transcendente é apresentada por Scotus. Além da noção de ente, esta ciência tem outros transcendentais que configuram objeto de seu estudo. Alguns destes transcendentais cumprem papel primordial para que a metafísica e a teologia possam ser desenvolvidas e ditas *scientiae*. As noções de finito e infinito apresentam os modos de ser do ente, e, com tal distinção, Scotus consegue dar conta de explicar, tanto em modo lógico quanto em modo ontológico, a realidade. Ainda tal distinção reserva-se a dar espaço para que se explique a contingência e a necessidade nos entes. A próxima seção procura melhor explicar a noção dos atributos disjuntivos, se detendo na noção de finito-infinito como modos do ser do ente. Com tal análise, o terceiro capítulo poderá melhor desenvolver a noção de contingência e a noção de *scientia*.

### 3.4 ENTE FINITO E ENTE INFINITO

Scotus afirma que “[...] o ser [ente] se divide em infinito e finito, antes do que nas dez categorias, pois o segundo destes, isto é, o ser [ente] finito, é comum aos dez gêneros” (SCOTUS, 1979, p. 339). Com tal distinção, o *Doutor Sutil*, como já explicitado acima, desenvolve uma noção de transcendente, que, sendo unívoca tanto a Deus como às criaturas, pode ser predicada de ambos, sem incorrer em falácia de equivocidade. Não obstante, caso Scotus não afirmasse que o ente finito fosse comum às dez categorias, ele não teria como explicar como os transcendentais se relacionariam com os não-transcendentais (as dez categorias)<sup>47</sup>.

---

Assim também a ‘sabedoria’ e tudo o mais que seja comum a Deus e à criatura pode ser transcendental [transcendente], embora alguns atributos deste tipo prediquem-se somente de Deus, outros porém de Deus e de alguma criatura. Pois não é necessário que o transcendental como transcendental [transcendente como transcendente] predique-se de todo ser [ente], exceto se for conversível com o primeiro transcendental [transcendente], isto é, o ser [ente]” (SCOTUS, 1979, p. 340).

<sup>47</sup> “[...] Scotus infere que o *ser* [ente] não pode ser um gênero, já que os aspectos que o distinguem são modos, e não diferenças (tampouco um *ser finito* [ente finito] é um gênero sobre as categorias, já que não há fator de mediação para a divisão). O ser [ente] está ‘acima’ das categorias, mas não de maneira que seja um gênero. A univocidade do ser [ente] não leva a um gênero único supremo. Por conseguinte, as categorias podem ainda ser os gêneros mais altos das coisas; há exatamente muito mais coisas que podem estar contidas sob os gêneros – a saber, os transcendentais [transcendentais]” (KING, 2013, p. 55).

A importância da distinção entre ente finito e infinito, em Scotus, é crucial para o funcionamento de sua filosofia (e da teologia). Ghisalberti (2013, p. 181) aponta que

As aquisições mais significativas da parte das pesquisas desenvolvidas nas últimas décadas sobre a obra de João Duns Scotus são relativas à análise dos textos acerca da complexa noção de “*ens infinitum*” em estreita conexão com a de “*ens finitum*” na sua declinação de contingente ou de possível<sup>48</sup>.

Duns Scotus concorda com Aristóteles que o conhecimento, ao menos neste mundo, atinge os objetos materiais; mas não é só isso. Se Duns Scotus assumisse tal interpretação, como poder-se-ia provar a existência de Deus, ou o estatuto da Teologia como *scientia*, que, em suma, não tem um objeto material palpável aos sentidos? A saída para tal impasse é conceber que a “[...] mente humana consiga encaminhar o processo cognoscitivo com uma noção de ser tirada do seu conhecimento dos entes do mundo, mas que possa ser aplicada, enquanto noção suficientemente abstraída, a um objeto suprassensível” (GHISALBERTI, 2013, p. 184). Tal noção abstrata de ente é possível de ser pensada e aplicada a Deus, por exemplo, porque essa noção é um conceito unívoco, predicado a todos os entes (GHISALBERT, 2011, p. 25).

De acordo com Martins (2009, p. 395), Scotus concebe várias definições de *infinitum* ao longo de sua obra:

[...] nas *Quaestiones Quodlibetales*, o infinito é definido como uma ‘proporção não determinada’, e por conseguinte, a sua natureza comporta algo de excessivo. ‘um ser infinito é tal que ele excede qualquer ser finito, não em razão de uma proporção determinada, mas para além de toda a proporção determinada ou determinável’. Já nas *Reportatio Parisiensis*, Escoto afirma de forma similar que o ‘infinito é o que excede todo o finito dado, para além de toda a proporção’. Na verdade, o mestre sutil ao afirmar a relação não proporcional entre o finito e o infinito, não faz mais do que retomar a máxima de Aristóteles no *De coelo*, que diz: ‘entre o finito e o infinito não há proporção’.

Da existência de entes finitos, não se pode ter dúvida, já que são dados aos sentidos. Mas da existência de um ente infinito, a princípio, poder-se-ia ter dúvida de sua existência. Scotus prova a existência deste demonstrando a razão do porquê (*propter quid*) e não segundo a razão do quê. Para tal demonstração, ele tem de mostrar “[...] o ser das propriedades relativas do ente infinito, [e expor] [...] o ser do ente infinito”<sup>49</sup> (MARTINS, 2009, p. 400).

Em síntese:

<sup>48</sup> Do mesmo modo também Martins (2009, p. 393-396) ressalta a importância dessas noções (*ens finitum* e *ens infinitum*) no pensamento de Scotus e a relevância de tais noções no desenvolvimento da filosofia moderna.

<sup>49</sup> Tal demonstração e a caracterização do ente infinito não serão objeto de estudo aqui, já que o que se pretende é fazer breve exposição da noção de ente finito e infinito como transcendente para avançar à noção de contingente. Para tal cf Martins (2009, p. 400-409). Solaguren (1968, p. 339-346). Leite (2013, p. 76-131).

A afirmação “*aliquid ens est infinitum*” (“algum ente é infinito”) traz a coerência lógica da natureza da compossibilidade do ente: se do ponto de vista do sujeito cognoscente (“*metaphysica nostra*”) se podem colher as noções transcendentais de “*unum*”, “*verum*”, “*bonum*”, “*ex ratione entis*” é conhecível a “*infinitas*”, como transcendental [transcendente] disjuntivo. A natureza do ente é assinalada pela compossibilidade em relação ao infinito. O infinito é notado a partir do todo da compossibilidade e das partes do todo que são também elas compossíveis (GHISALBERTI, 2013, p. 188).

O que particularmente interessa aqui é esclarecer o motivo pelo qual a noção de infinito implica na noção de contingente. Duns Scotus, em *Reportatio I A 51* (Apud GHISALBERTI, 2013, p. 189), caracteriza o infinito da seguinte maneira: “chamo, porém, infinito, àquele que excede a qualquer ente finito dado ou possível de se dar segundo toda proporção determinada, aceita ou aceitável”. Ou seja, surge uma nova noção de modalidade pela qual se explica a noção de infinito: “o infinito é caracterizado como aquilo que excede todo ente finito atual ou possível e em referência a qualquer mensuração dada ou que possa se dar” (GHISALBERTI, 2013, p. 189). Isso só é possível porque, a partir da noção de ente, comum a todo o existente, e ao que pode existir (diga-se unívoco), e “[...] unida à dos transcendentais disjuntivos, dos quais conhecemos o lado mais fraco (no caso o finito), conseguimos formar a noção de ente infinito, na qual ‘infinito’ não é propriamente um atributo, mas antes um modo intrínseco de ser” (DE BONI, 2000, p. 267).

A noção de modalidade que se refere ao ente infinito pode ser expressa pelo princípio de plenitude: nenhuma possibilidade genuína pode permanecer para sempre não-realizada<sup>50</sup> (KNUUTTILA, 1981, p. 163). Tal caracterização permite que determinada ação aconteça de modo diverso no mesmo instante de tempo, interpretação que Aristóteles não aceitaria. Tal caso é o da vontade, por exemplo. Estabelece-se, assim, a relação do ente infinito para as noções de contingência e possibilidade, que serão desenvolvidas no terceiro capítulo.

### 3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O intento deste capítulo foi apresentar brevemente alguns aspectos da metafísica scotista. A seção intitulada ‘O conceito de ente como objeto primeiro do intelecto humano’ procurou apresentar rapidamente a noção de ente e sua função na metafísica. Na seção intitulada ‘A predicação unívoca de ente’ procurou-se elucidar a maneira pela qual se pode predicar o conceito de ente univocamente. Já na seção ‘Transcendentes e suas quatro classes’

<sup>50</sup> No original “no genuine possibility can remain forever unrealized” (KNUUTTILA, 1981, p. 163).



fez-se rápida apresentação do que significa transcendente em Scotus e como as quatro classes das noções transcendentais, a saber, o ente, os atributos conversíveis, os atributos disjuntos e as perfeições puras estão relacionadas. Já a seção final ‘Ente finito e ente infinito’ procurou apresentar a maneira pela qual as noções de finito e infinito, caracterizadas como atributos disjuntivos, conduzem à pergunta pelo contingente e caracterizam uma nova noção de modalidade. Cabe ao terceiro capítulo apresentar a noção de contingência e a noção de *scientia* baseada na distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo.

#### 4 CONTINGÊNCIA E *SCIENTIA* EM DUNS SCOTUS

Este capítulo tem por objetivo apresentar a noção de contingência e de *scientia* em Duns Scotus. Para tal, a primeira seção apresenta a distinção entre contingência diacrônica e sincrônica<sup>51</sup>, seguindo a interpretação de Knuuttila (1981) e Pich (2008). A segunda seção deter-se-á rapidamente na noção de *scientia* buscando esclarecer o modo pelo qual ocorre o conhecimento. Para tal, apresentam-se as noções de conhecimento abstrativo e intuitivo, já que o conhecimento abstrativo, como observa Cezar (1996, p. 9), é “[...] capaz de apreender o que há de necessário no contingente e, assim, de fundar uma ciência necessária cuja referência continue sendo as coisas contingentes”.

A escolha desses temas se justifica basicamente por representarem um importante marco no pensamento e na filosofia de Duns Scotus. Mas não é só isso. As análises do franciscano a respeito da noção de contingência e, em decorrência disso, de modalidade lógica têm chamado a atenção das pesquisas recentes. A noção sincrônica de modalidade – que, em síntese, permite possibilidades alternativas em dado momento de tempo – e a noção de possibilidade lógica sugerem que Scotus tenha sido o primeiro a pensar tais noções e, por consequência, influenciado o desenvolvimento da noção de mundos possíveis, seja em Leibniz, seja as desenvolvidas no final do século XX (NORMORE, 2013, p. 169 e 203-204).

Já a noção de *scientia* em Duns Scotus, como observa Pich (2013, p. 43), “[...] não é importante só como um capítulo da história da recepção da epistemologia aristotélica, ao final do século 13; acima e antes disso, ela é importante para a epistemologia *como tal* e como um capítulo central da própria filosofia *scotista*”. Deve-se notar que as interpretações a respeito de tal noção, seja no próprio Scotus, seja buscando um paralelo com a noção de *episteme* em Aristóteles, contemporaneamente, não são unânimes. Seguindo rapidamente a apresentação de

---

<sup>51</sup> Normore (2013, p. 171) prefere a terminologia “contingência do presente”, afirmando que o problema em questão é “[...] se é possível que *p* em *t* é possível que **não p** em *t* quando *p* está no tempo presente e *t* é um nome para o tempo presente [...]”. Já segundo Knuuttila (1981) (e essa é a interpretação de Normore de Knuuttila) – tem-se uma concepção sincrônica quando “[...] se pensa que é possível que *p* em *t* e é possível que **não p** em *t* para qualquer tempo *t* que concorde com o tempo do verbo de *p*”. Admitindo a denominação de Normore (2013) parece ter-se que admitir a defesa de um presentismo opondo-se ao um estaticismo. Segundo Pich (2010, p. 245) “no estaticismo, pois, os três tempos e os seus conteúdos têm o mesmo estatuto ontológico, não igualmente “presentes”, mas igualmente “reais”: resulta disso que “seja o que for que existe num tempo (incluindo o próprio tempo) é real”, e em “existe” e “é” dão-se “usos atemporais dos verbos”. No presentismo, em contrapartida, afirma-se, não que o que é presente é simultaneamente real, mas que o presente é só o que é real: não existe nada como “passado” e “futuro”; antes, e em sentido estrito, “passado” e “presente” são “modos de irrealidade”, e a categoria ontológica “realidade” pertence só ao conceito de presente”. Para a defesa do presentismo ou estaticismo, cf. Pich (2010). Quanto à denominação de contingência do presente, ou contingência sincrônica, parece ser apenas uma discussão de terminologia, e denominar o conhecimento de Deus sobre os contingentes futuros, pela denominação de Normore ou de Knuuttila não afeta, em última análise, a compreensão do texto scotista. Todavia, neste trabalho, segue-se a denominação de Knuuttila.

Pich (2013), pode-se eleger pelo menos quatro pontos de vista a respeito do tema. O primeiro ponto a respeito da noção de *scientia* é se Scotus “aceita a concepção aristotélica tradicional de conhecimento científico” (PICH, 2013, p. 37) tal e qual. O segundo consiste nas interpretações de Sondag (1996) e Boulnois (1998), segundo as quais o modelo scotista de *scientia* representa, de fato, um novo relato do conhecimento científico (PICH, p. 38). A terceira interpretação é a de Lauriola (1981), segundo a qual Scotus, no Prólogo da *Ordinatio*, apresenta duas definições de ciência (PICH, p. 42). Por fim, a interpretação baseada especialmente em *Lectura* d. 39 qq. 1-5, a respeito do “[...] conhecimento verdadeiro de Deus acerca dos futuros contingentes [...]” (PICH, 2013, p. 42), apresentada por Vos Jaczn *et al* (1994) faz parte do que Scotus considera como parte da *scientia*<sup>52</sup>. Nas seções seguintes, apresentam-se alguns aspectos da contingência e, avançando para a distinção entre conhecimento abstrativo e intelectual, procura-se evidenciar como ocorre o conhecimento de entes contingentes para Scotus.

#### 4.1 CONTINGÊNCIA DIACRÔNICA E CONTINGÊNCIA SINCRÔNICA

O modo pelo qual Scotus procura responder os problemas relacionados ao conhecimento de entes futuros pressupõe o entendimento do conceito de contingente (e, por sua vez, a noção de tempo), bem como a noção de vontade (PICH, 2010, p. 249). Antes de explicitar tais noções em Scotus, é pertinente observar que o desenvolvimento destas questões tem como plano de fundo a problemática do necessitarismo greco-árabe<sup>53</sup>, que em síntese pode ser apresentado por estes três modos:

- a) algo é de si formalmente necessário, mas, ao mesmo tempo, causado através de um outro; b) algo é de si formalmente necessário, mas, ao mesmo tempo, depende de um outro; c) algo é de si formalmente possível, mas necessário por meio de um outro, quando este outro causa com necessidade (PICH, 2008, p. 36).

Scotus é obrigado a abandonar tal tese por basicamente dois motivos: 1) vai contra a crença da teologia que Deus criou o mundo livremente; 2) se há contingência no mundo, sustentar tal tese acarreta filosoficamente “[...] a inexistência de uma mediação causal que se

<sup>52</sup>Não se analisarão tais interpretações neste trabalho já que fogem ao escopo proposto, mas é mister apontar as distintas interpretações para se ter um panorama da complexa questão.

<sup>53</sup> Cf Iammarrone (1970, p. 461-462): “La necessita che interessa Aristotele è quella *razionale* che si effettua mediante la regolarità e la costanza dei fenomeni. [...] la corruzione e la generazione, che sono forme di movimento, sono dei fenomeni che avvengono necessariamente, ne segue che la contingenza in senso proprio non esiste: *ogni fenomeno, quando si realizza, si realizza necessariamente*, e questo da sempre e per sempre. La *filosofia araba* sostiene anch’essa la necessita dell’universo, la cui creazione si effettua secondo un processo assolutamente necessario”.

responsabilize pelo contingente” (idem, p. 36). Provando a existência da contingência no mundo<sup>54</sup>, Scotus deve, por plausibilidade filosófica, demonstrar que esta tem início na causalidade do primeiro ente necessário e imutável (PICH, 2008, p. 37), já que, caso contrário, não teria como explicar a relação da primeira causa com as coisas contingentes<sup>55</sup> e nem o fato de Deus ter a capacidade de agir livremente.

Scotus opta, portanto, por um indeterminismo para explicar os contingentes futuros, ao invés de um determinismo. O determinismo, em síntese, defende que tudo o que acontece é determinado causalmente por algo que aconteceu, e que nada pode acontecer diferentemente do que acontece (PICH, 2006, p. 129). Para sustentar um indeterminismo, Scotus precisa provar que o primeiro princípio – causador de todas as coisas – age, ele mesmo, de forma não necessária, e também provar que há contingência no ato volitivo do ser humano<sup>56</sup> (PICH, 2008, p. 42-43).

Antes de avançar, faz-se necessário lembrar que Aristóteles buscou uma interpretação indeterminista, mas que, em última análise, parece ser mais correto afirmar que ele defende um determinismo. Nas seções 2.3.1 e 2.3.2 deste trabalho, apresentou-se a noção de futuros contingentes em Aristóteles, afirmando que, na obra *Da Interpretação* (19 a 7-23), o Estagirita abriu espaço para uma interpretação indeterminista ao afirmar que, de enunciados futuros singulares em matéria contingente, não se tem como determinar se o evento é verdadeiro ou falso antes que este ocorra. Para sustentar tal tese, necessita-se restringir o princípio de bivalência e, em decorrência, os primeiros princípios, o que forçaria uma interpretação, especialmente do livro IV da *Metafísica*, um tanto quanto dúbia e, por isso, alguns comentadores sustentam ser errado atribuir a Aristóteles uma roupagem indeterminista ou trivalente da verdade (cf seção 2.3.1 acima).

A noção de modalidade em Aristóteles se dá em momentos sucessivos no tempo:

segundo Aristóteles, a afirmação “A senta” é verdadeira, mas será falsa depois que A se levantou. Os valores de verdade referidos à modalidade estão sujeitos à frequência temporal, de modo que se pode dizer que “se um enunciado verdadeiro ora, é verdadeiro todas as vezes que é proferido, ele é necessariamente verdadeiro. Se o seu valor de verdade muda no tempo, ele é possível. E se um enunciado é falso todas as vezes que é proferido, ele é impossível” (GHISALBERTI, 2013, p. 189).

<sup>54</sup> Cf: Lectura I d. 39 q. 1-5 n. 39-40 (edição PICH, 2008, p. 105-106).

<sup>55</sup> “[...] o conhecimento divino dos futuros contingentes apenas pode ser entendido quando o modo lógico-ontológico de um contingente futuro é considerado a partir do modo da causalidade divina” (PICH, 2008, p. 42).

<sup>56</sup> Como Pich (2008, p. 42) aponta na obra *Reportatio examinata* I d. 39-40 q. 1-3 n. 36. 43, “Scotus afirma expressamente que a vontade humana é fonte da contingência”.

Arthur Lovejoy, ao formular o princípio de plenitude – “nenhuma possibilidade genuína permanece para sempre não-realizada” –, afirma que Aristóteles não aceitaria o princípio por inteiro, porque este rejeita o fato de tudo aquilo que é exclusivamente atual ser também possível (*Metafísica*, IX, 3, 1046 b 29-32). Não obstante, se cada possibilidade genuína, por ser verdadeira, deve ser verificada num determinado momento do tempo (GHISALBERTI, 2013, p. 189), então deve-se admitir que, se Aristóteles não aceitaria tal princípio, ao menos o princípio de plenitude formulado por Lovejoy está intimamente inspirado na concepção de modalidade desenvolvida pelo Estagirita.

O mérito de Aristóteles está em unir temporalidade e modalidade, mas, para manter coerência com a teoria da verdade exposta na *Metafísica*, ele não pode defender um indeterminismo. Tal digressão textual deve-se ao fato que, na Idade Média, buscaram-se soluções contra o determinismo, mas que permaneceram sendo aristotélicas (PICH, 2008, p. 40), baseadas, em sua maioria, por confusões e análises falaciosas de proposições modais temporalmente não qualificadas (KNUUTTILA, 1981, p. 167).

Seguindo a interpretação de Pich (2008) e Knuuttila (1981), pode-se afirmar que a base do problema está na distinção entre proposições modais *in sensu composito* e *in sensu diviso*, ou seja, proposições *de dicto* e *de re*, que são ambíguas em Aristóteles porque a possibilidade pode se referir a uma suposta realidade em predicados ao mesmo tempo, ou em momentos diferentes<sup>57</sup>. Quando se analisa uma proposição possível, e diferencia-se, segundo uma modalidade lógica, em *sensu composito* ou em *sensu diviso*, tal proposição é analisada em termos de uma distinção “entre a simultaneidade e a não simultaneidade da realização dos predicados”<sup>58</sup>. Esta teoria é denominada estática porque, segundo Knuuttila (1981, p. 169), “[...] as noções modais são, em última análise, reduzidas a termos extensionais, que significam apenas meios de classificar o que acontece em um e em nosso mundo, em diferentes momentos no tempo”<sup>59</sup>.

Para apresentar a resposta de Scotus, a teoria estática da modalidade<sup>60</sup> deve-se, como já apontado acima, provar que há contingência no ato volitivo do ser humano e provar a

<sup>57</sup> “In Aristotle’s opinion, a modal sentence concerning the possibility of mutually exclusive predicates is structurally ambiguous, because the possibility can refer to a supposed actuality of predicates at the same time (*in sensu composito*) or at different times (*in sensu diviso*)” (KNUUTTILA, 1981, p. 168).

<sup>58</sup> “The distinction is, in the last analysis, reduced to a temporal distinction between the simultaneity and non-simultaneity of actualization of predicates” (KNUUTTILA, 1981, p. 168).

<sup>59</sup> No original: “[...] modal notions are, in the last analysis, reduced to extensional terms which are merely means of classifying what happens in the one and only world of ours at different moments of time” Knuuttila (1981, p. 169).

<sup>60</sup> A resposta de Scotus se encontra em *Ordinatio* I d. 38 q. 2, d. 39 q. 1-5, *Reportatio examinata* I d. 38-40 e na *Lectura* I d. 39 q. 1-5. Segundo Vos (2006, p. 228), é na passagem da *Lectura* onde se encontra o *locus classicus* da distinção entre contingência sincrônica e diacrônica. Portanto, a exposição estará calcada neste texto.

contingência do ato volitivo da primeira causa causadora de todas as coisas. Para a primeira consideração, precisa-se analisar a obra *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 45-52. Ao deter-se nesse texto, se torna clara a distinção entre contingência sincrônica e diacrônica. Já para a segunda consideração, seria necessário analisar o texto de *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 53-61<sup>61</sup>. Com efeito, Duns Scotus se afasta da interpretação estática ou de uma interpretação diacrônica do contingente:

[...] segundo o qual, nenhuma autêntica possibilidade pode permanecer não realizada na sucessão temporal, e institui um modelo sincrônico, com base no qual se admite que alguma coisa, que existe ou acontece, possa ser ou acontecer de modo diverso no mesmo instante de tempo. Por isso a contingência exprime a “possibilidade” que se deem “*simul*” dos opostos. Esta possibilidade é estabelecida em relação a uma ação causal que proceda através da inteligência e da vontade (GHISALBERTI, 2013, p. 189).

Para entender como se estrutura tal questão, faz-se mister apresentar rapidamente a noção de possibilidade lógica (ou potência). Num primeiro aspecto, semântico, entende-se uma potência lógica “[...] quando os extremos são de tal modo unidos, ainda que não repugnam um ao outro, mas podem ser unidos, ainda que não haja uma possibilidade na realidade [...]” (SCOTUS, *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n 49, p. 110). Em outras palavras, uma possibilidade lógica se diz, então, da relação de termos que não se repugnam (termos que não encerram contradição) e podem unir-se a uma proposição possível (PÉREZ-ESTÉVES, 2006, p. 289). Contudo, há outro aspecto da possibilidade lógica a considerar, a saber: o fato de a vontade livre, no mesmo instante de tempo que produz um ato volitivo *a*, poder também produzir um ato volitivo oposto, não *a* (PÉREZ-ÉSTÉVES, 2006, p. 289).

Esta possibilidade lógica, porém, não é segundo o fato de a vontade ter sucessivamente, mas sim no mesmo instante: pois, no mesmo instante no qual a vontade tem um ato de querer, no mesmo e para o mesmo [instante] ela pode ter um ato oposto de querer, – tal como se for considerado que a vontade tão-somente tem existência por um único instante e que, naquele instante, quer algo, em que, então, não pode querer e desquerer sucessivamente, e, contudo, para aquele instante e naquele instante no qual quer *a* pode desquerer *a*, pois querer para aquele instante e naquele instante não é da essência da própria vontade, e nem é uma propriedade natural dela; portanto, [isso] se segue dela acidentalmente (SCOTUS, *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n 50 , p. 111).

Essa passagem já aponta para alguns aspectos da contingência sincrônica, já que a possibilidade lógica atribui à vontade o fato de que, no mesmo e para o mesmo (*in eodem et pro eodem*) instante que esta tem uma volição, pode ter um ato oposto (PICH, 2008, p. 55).

---

<sup>61</sup> Esse segundo conjunto de textos não serão analisados detidamente aqui, já que para as noções de contingência sincrônica e diacrônica o primeiro conjunto de textos já se mostra suficiente.

Entendendo Scotus que a liberdade – tanto humana como divina – é a capacidade que a vontade tem de, no mesmo instante que quer algo *a*, poder querer não querer (desquerer) algo (diga-se não *a*)<sup>62</sup>, isso implica conceber a liberdade como oposta a toda determinação. Pelo fato de, no mesmo e para o mesmo instante de tempo que a vontade tem uma volição *a*, poder querer uma volição não *a*, – seu oposto –, implica conceber a liberdade como uma indeterminação, isto é, ter a possibilidade de querer sempre entre duas alternativas distintas o seu contrário (PÉREZ-ÉSTÉVEZ, 2006, p. 289).

Feita essa rápida caracterização da possibilidade lógica<sup>63</sup>, pode-se avançar para algumas definições a respeito do contingente.

O ‘contingente’ existente numa ação e no mundo se origina sempre de algo querido para o ser atual, quando o *contrário* disso também poderia se dar, *exatamente quando aquele se dá*. O contingente é, em oposição à definição aristotélica, não tudo aquilo que é *non-necessarium* ou *non-sempiternum* – contingência em termos de uma ‘possibilidade simétrica’ de ser e de não ser – dentre os componentes do mundo infralunar. Antes, o contingente metafísico deve ser entendido, [...], através da causalidade contingente da vontade com base num *conceito de contingência sincrônica*. Nesse sentido, o conceito de contingência sincrônica, além de servir à sua concepção de liberdade da vontade, é o cerne da conhecida crítica de Scotus à interpretação estatística da modalidade, segundo a contingência diacrônica (PICH, 2006, p. 133-134).

O correto entendimento do conceito de contingente em Scotus está calcado no esclarecimento da noção de contingência sincrônica, que se passa a analisar a partir das passagens na obra *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 47-52. O primeiro ponto a considerar é que não há vontade na liberdade “[...] enquanto ela quer, ao mesmo tempo, objetos opostos, porque [esses] não são simultaneamente termo de uma única potência” (SCOTUS, *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 47), já que isso implica em uma impossibilidade lógica. Agora, do fato de a vontade ter “[...] liberdade para atos opostos, com respeito a objetos opostos” (idem, n. 47) tem-se dupla possibilidade e contingência: “[...] a vontade se rende sucessivamente a objetos opostos [...]”;

<sup>62</sup> “[...] convém lembrar que o querer para e nesse momento não pertence à essência da vontade: há entre a essência da vontade e o ato volitivo produzido uma relação accidental. E isso não parece ser uma mera *pressuposição* necessária ao argumento; antes, o fato de tal volição ser accidental pode ser mostrado empiricamente pela própria volição descrita – também por atos volitivos sucessivos, em geral. Se aquela fosse uma relação essencial, a vontade estaria relacionada de tal modo ao ato em toda a situação possível que não haveria a possibilidade, em cada diferente momento no qual ela produzisse um certo ato, de produzir o contrário. Assim, é evidente à experiência interior que o contrário de um predicado accidental como a volição é compatível com um sujeito como a potência da vontade, num dado momento. Assim, quando a vontade quer o objeto *a* para este e neste momento – em que ‘quer *a*’ é um predicado accidental –, ela pode neste e para este momento desquerer o objeto *a* – em que ‘desquerer *a*’ é também um predicado accidental. A ‘possibilidade lógica’, constatável no ato da vontade analisado para um e num instante de tempo, diz respeito aos três termos, mutuamente compatíveis, de duas proposições possíveis. Eles são de tal modo compatíveis que os dois termos-predicados podem ser ligados ao mesmo termo-sujeito” (PICH, 2006, p. 135).

<sup>63</sup> Um interessante e especulativo panorama a respeito da noção de possibilidade lógica em Scotus é apresentando por Normore (2013, p. 191-202).

e o segundo – que já foi explicitado acima quando apresentava-se a noção de possibilidade lógica – é quando “[...] os extremos são de tal modo possíveis que não repugnam um ao outro, mas podem ser unidos ainda que não haja uma possibilidade na realidade” (ibidem, n. 49). Em outras palavras, a dupla possibilidade e contingência da vontade são “a de querer sucessivamente objetos opostos e a de querer contemporaneamente objetos opostos, que, porém, não podem ser na realidade escolhidos porque ela opera de modo sucessivo” (GHISALBERTI, 2013, p. 190).

De se notar que em *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 45, Scotus apresenta três maneiras pelas quais a vontade é dita livre: 1) para atos opostos; 2) por meio dos atos opostos é livre para objetos opostos; e 3) é livre em relação aos efeitos que produz. Todavia, não basta para a definição “[...] de contingência que a vontade possa querer objetos opostos – através de atos opostos – ‘na seqüência do tempo’ (*successive*). A liberdade da vontade exige mais do que uma possibilidade diacrônica” (PICH, 2008, p. 53). Se, para definir a contingência, bastasse entender a capacidade que a vontade tem de querer objetos opostos na seqüência de tempo, proposições de *possibili* estruturadas em termos opostos seriam verdadeiras segundo o *sensum divisionis* (PICH, 2008, p. 53). Scotus apresenta tal problemática do seguinte modo:

E, segundo esta possibilidade, são distinguidas proposições de possibilidade que são feitas de [termos] extremos contrários e opostos, tal como ‘algo branco pode ser negro’: e, segundo o sentido de divisão, [esta] é uma proposição verdadeira, conforme os extremos são entendidos como tendo uma possibilidade para tempos diversos, como ‘algo branco em *a* pode ser negro em *b*; donde essa possibilidade resulta na sucessão. E assim também esta [proposição] ‘a vontade que ama algo pode odiar [esse] algo’ é verdadeira, no sentido de divisão (SCOTUS, *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 48)

Scotus, todavia, almeja mais do que simplesmente entender a contingência da vontade como atos que ocorrem sucessivamente. Permanecer neste ponto seria sustentar, ainda, uma contingência diacrônica: a “[...] vontade teria temporalmente *antes* uma relação contingente com o querer e só *depois* uma relação contingente com o desquerer” (PICH, 2006, p. 136). O que está em questão é o fato de a vontade, *no mesmo e para o mesmo* instante de tempo, querer *a*, e, *no mesmo e para o mesmo* instante, não querer *a*. Tal consideração pode ser chamada, como aponta Pich (2008, p. 54), de “fórmula scotista da sincronia de possibilidade”: “[...] no mesmo instante no qual a vontade tem um ato de querer, no mesmo e para o mesmo [instante] ela pode ter um ato oposto de querer [...]” (SCOTUS, *Lectura I*, d. 39 q. 1-5 n. 50).

O contingente, assim caracterizado, leva à conclusão de que o indeterminismo presente no mundo está fundado na liberdade e na contingência da vontade (PICH, 2008, p. 61). A contingência, entendida sincronicamente, torna possível a explicação da contingência



no mundo, e permite a Scotus explicar o motivo pelo qual algumas coisas não são determinadas, já que, com tal caracterização, o contingente segue-se do contingente. Resta, agora, a próxima seção explicitar sucintamente a noção de *scientia* em Scotus e as noções de conhecimento abstrativo e intelectivo para melhor compreender a noção de contingente.

#### 4.2 *SCIENTIA*: CONHECIMENTO ABSTRATIVO E INTELECTIVO

A noção de *scientia* em Scotus é apresentada de forma mais sistemática no prólogo da *Ordinatio*, da *Lectura* e da *Reportatio*. Não serão cotejados aqui os textos nem feitas análises mais detidas a respeito desta noção. Quer-se, antes de tudo, apresentar as noções de conhecimento abstrativo e intelectivo para evidenciar como ocorre o conhecimento dos entes contingentes, e a partir disto fazer breve referência à noção de *scientia* pensada por Scotus.

Como observa Pasnau (2013, p. 378), a distinção entre conhecimento abstrativo e intelectivo pode ser considerada a contribuição mais influente de Scotus à teoria da cognição. Scotus não foi o primeiro a formular tal questão, já que, em Henrique de Gand, por exemplo, já aparece tal dicotomia (idem, p. 378). Importante ponto a se observar também é o fato do Doutor Sutil nunca ter pretendido esgotar a questão ou apresentá-la de forma definitiva, a tendo apresentado sempre em formas de esboço (PICH, 2009, p. 358). Tendo em vista a influência e o desenvolvimento posterior de tal distinção, especialmente em Guilherme de Ockham, a temática ganhou apreço e mostrou-se importante para esclarecer os modos de conhecimento, por exemplo.

A distinção entre conhecimento abstrativo e intelectivo é apresentada, entre outros textos, no livro II, d. 3 da obra *Lectura*: “temos de saber que no intelecto a cognição e a intelecção podem ser duplas: uma intelecção pode estar no intelecto na medida em que ele *abstrai* a partir de toda existência; a outra intelecção pode ser de uma coisa na medida em que a presença está na sua existência” (SCOTUS, *Lectura* II, d. 3, p. 2, q. 2, n. 285, Apud PASNAU, 2013, p. 378). Tal distinção já aponta para uma característica importante a ser notada, e que será precisada adiante. O conhecimento abstrativo trata dos universais, já que não está preso à existência desse objeto (ao menos diretamente). Já a conhecimento intelectivo trata dos singulares, na medida em que apreende estes a partir de sua existência atual.

Ao ver uma cor, somos diretamente “tocados” pela existência desta. Ao imaginar uma cor, não se tem a mesma experiência, já que não se tem o objeto a nossa frente, isto é, não se concebe o objeto como atualmente existente. Essa dupla possibilidade de experiência sensorial

não pode atribuir-se somente aos sentidos, mas também ao intelecto (HONNEFELDER, 2010, p. 53), e isso, por duas razões. A primeira, por via da revelação: a capacidade do intelecto conhecer, futuramente, a visão beatífica (ou intelectual). A segunda razão é dita pela perfeição própria ao intelecto, já que o intelecto é mais perfeito que a sensibilidade, visto este poder atingir o objeto em sua existência atual (HONNEFELDER, 2010, p. 53; CEZAR, 1996, p. 12). O intelecto é capaz de apreender, já que é mais perfeito que os sentidos, tanto sob a “[...] determinação de um existente, quanto sob a determinação quididativa toma por si” (HONNEFELDER, 2010, p. 53). Tomado assim, o que diferencia, em última instância, o conhecimento intelectual do abstrativo? Para Scotus, o que diferencia essas duas modalidades de conhecimento são as “[...] razões formais moventes [de diferentes modos para o conhecimento] aqui e ali” (idem, p. 53). Em outras palavras, “o conhecimento intuitivo tem como razão formal motiva a coisa em sua existência”, ao passo, que o conhecimento abstrativo “tem como razão formal motiva algo em que a coisa possui ‘ser cognoscível’” (CEZAR, 1996, p. 14-15)<sup>64</sup>.

Assim apresentada, pode parecer, em uma primeira instância, que o conhecimento abstrativo, por captar o universal, e não a coisa em sua existência singular e atual, pode ser mais perfeito. Não obstante, em *Ordinatio* II, d. 9, q. 1-2, n. 65 (Apud PAIVA, 2013, p. 52) Scotus afirma que

[...] nenhum conhecimento abstrativo de um objeto é mais perfeito do que um conhecimento intuitivo, pois o conhecimento abstrativo pela espécie pode ser sobre uma coisa não-existente nem em si presencialmente – e, assim, [esse conhecimento] não atinge nem conhece [o objeto] o mais perfeitamente.

Seguindo a interpretação de Honnefelder (2010, p. 54-55), pode-se estabelecer brevemente a importância do conhecimento intuitivo. Sem tal conhecimento “[...] o intelecto não estaria certo da existência de um objeto [...]”; também não se saberia “[...] nada de nossos atos internos e não teríamos nenhum tipo de certeza se eles nos são dados ou não [...]” e, por fim, o que interessa aqui, é o fato de que:

[...] deve haver, acompanhando a experiência sensória da coisa material presente e existente em ato, um determinado conhecimento intuitivo da natureza existente

<sup>64</sup> Do mesmo modo Pich (2009, p. 364) explicita que a distinção entre um e outro não leva outra coisa em questão senão as razões formais: “endosso que, na *abstractio* e na *intuitio*, mira-se o mesmo objeto formal, ou *ratio obiecti*, na apreensão e/ou no complexo proposicional, apenas que na cognição intuitiva fala-se dele ‘sob a determinação de um existente’ (*sub ratione existentis*), na cognição abstrativa ‘sob a razão quididativa tomada em si’ (*sub ratione quididativa absoluta*). Em resumo, como mais tarde, a seu modo, acentuará Ockham, na sua distinção entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*, os dois tipos de conhecimento são diferentes somente pelas razões formais motivas ou que movem o intelecto em um caso e no outro [...]”.

dessa coisa particular, porque de outra maneira a verdade de proposições contingentes não poderia ser conhecida pelo intelecto.

O que chega a nossos sentidos são os entes singulares que, por sua vez são contingentes, e são estes que movem o intelecto ao conhecimento. Assim, o conhecimento intuitivo é o que apreende a própria coisa existente e atual. Nas condições atuais, o que chegam aos sentidos são estes entes. Mas apenas atribuir a existência destes objetos no estado atual, apenas enquanto existentes e presentes aos sentidos, certamente é deficitário para explicar, por exemplo, um objeto indiferentemente a sua existência ou presença real. O conhecimento abstrativo permite uma representação de determinado objeto, sem precisar recorrer à existência atual deste, mas, para que isso seja possível, este precisa de uma mediação a partir de uma espécie sensível e por uma iluminação espiritual, pois, caso contrário, como expõe Honnefelder (2010, p. 56):

[...] 1) não poderíamos apreender quaisquer objetos não existentes em ato, e 2) não poderíamos apreendê-los sob um determinado aspecto (*ratio*) (como, por exemplo, o gato como ‘animal’ ou o ser humano como ‘ente’); 3) sobretudo, porém, desperceberíamos a diferença das ‘ordens’ e desconheceríamos o caráter do modo de conhecimento aqui estabelecido como *transfere ab ordine ad ordinem*. Afinal, nas condições atuais, somente o objeto material existente em ato pode afixar-se à potência sensória exterior; ademais, somente o objeto representado pode ser presente na potência sensória interior da capacidade de imaginação; e finalmente somente a imagem espiritual, portanto o conceito, pode ser preservado na potência espiritual do intelecto.

Tal caracterização leva a considerar a importância da distinção entre conhecimento abstrativo e intelectivo para a noção de *scientia* em Scotus. No prólogo da *Ordinatio* p. 4, q 1-2, n. 208, Scotus atribui quatro condições para se ter conhecimento científico: certeza, necessidade, evidência das premissas e método silogístico. Estando a necessidade posta numa das condições para algo poder ser dito possuidor de *scientia*, exclui-se, a princípio, a possibilidade desta surgir de verdades contingentes. Afirmou-se acima que existem entes contingentes e que, por sua vez, é inegável a existência da contingência no mundo. Como então pode algo possuir *scientia*, se uma das condições desta é não se basear em verdades contingentes? O conhecimento abstrativo capta as quiddidades, ou seja, aquilo que há de necessário nos entes contingentes, já que este conhecimento capta o objeto indiferente a sua existência, podendo assim alcançar algo de necessário nas coisas contingentes (CEZAR, 1996, p. 20)<sup>65</sup> e estabelecer assim, a *scientia* baseada nos entes contingentes, já que o conhecimento abstrativo consegue captar o que há de necessário no contingente.

---

<sup>65</sup> Evidentemente tal relação não é tão simples como esboçada aqui. Para tanto, cf: Pich (2009, p. 357-391) e Cezar (1996, p. 11-82).

Através da distinção entre conhecimento abstrativo e intelectual, mostra-se, então, como o intelecto capta o singular<sup>66</sup>, e como, através da abstração, consegue conceber um universal despreendido da necessidade de sua existência atual. Com tal análise, não se precisa negar a existência do contingente, ou melhor, excluí-lo da *scientia*, mas apenas mostrar como o intelecto, para produzi-la, necessita, a partir de sua contingência, captar algo de necessário, que, por decorrência, é universal.

### 4.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O objetivo deste capítulo foi apresentar rapidamente a noção de contingência e suas implicações com a noção de vontade e possibilidade lógica, para evidenciar, então, a distinção entre contingência diacrônica e sincrônica, bem como a maneira pela qual Scotus consegue defender um indeterminismo sem incorrer em maiores problemas. Já a segunda seção procurou apresentar rapidamente a distinção entre conhecimento abstrativo e intelectual mostrando como, com tal distinção, Scotus consegue formular uma noção de *scientia* que se referia aos contingentes, mas que resguarde algo de necessário nestes. Com tal distinção, ainda, tornou-se manifesto como o intelecto pode conhecer o existente (conhecimento intuitivo) conhecer o singular e a partir disto ter uma “representação” do universal (conhecimento abstrativo).

---

<sup>66</sup> Thiago Soares Leite advertiu-me que o intelecto, para Scotus, nunca capta o singular *qua* singular. O intelecto conhece o existente e presente (que pode ser singular) no conhecimento intuitivo, e o universal no conhecimento abstrativo. Para maiores esclarecimentos a respeito cf. CEZAR (1996, p. 23-67).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que se apresentou até aqui procurou apresentar a noção de *episteme* em Aristóteles e suas principais características, evidenciando a problemática dos futuros contingentes. Depois, procurou-se explicitar alguns aspectos da metafísica do filósofo franciscano João Duns Scotus para evidenciar como este recebe a problemática dos entes contingentes e sua tentativa de explicação para tal problemática através de uma noção sincrônica da contingência. Deste modo, dividiu-se o presente trabalho em três capítulos.

O primeiro capítulo buscou apresentar a noção de *episteme* em Aristóteles e sua análise a respeito de enunciados futuros singulares em matéria contingente. A primeira seção intitulada “*Episteme*: causalidade e necessidade” buscou apresentar aspectos da *episteme* em Aristóteles a partir da obra *Segundos Analíticos e Física*. Queria-se evidenciar os dois traços primordiais que caracterizam a *episteme*: causalidade e necessidade. Já na segunda seção, intitulada “Necessário e contingente”, analisaram-se tais conceitos a partir da obra *Metafísica V, 5* e da obra *Primeiros Analíticos, I, 13*. A seção seguinte, intitulada “Futuros contingentes em Aristóteles” procurou evidenciar a resposta de Aristóteles dada à seguinte problemática: se são ditas duas alternativas a respeito de enunciados singulares em matéria contingente – se algo ocorrerá ou não ocorrerá –, necessariamente dar-se-á uma das duas alternativas? Evidenciou-se, a partir disso, o princípio de bivalência em Aristóteles, procurando mostrar o motivo pelo qual da afirmação ou da negação do que é e do que foi, necessariamente se tem ou verdade ou falsidade. O último momento deste capítulo foi dedicado propriamente aos futuros contingentes, procurando mostrar o porquê de Aristóteles defender que, de enunciados singulares em matéria contingente, não se tem como determinar o valor de verdade antes que o evento ocorra, mas que, ao ocorrer, tal proposição ou será verdadeira ou será falsa.

O segundo capítulo procurou apresentar aspectos da metafísica de Duns Scotus. Apresentou-se, na seção 3.1, a noção de ente e a teoria dos transcendentais, para mostrar o porquê, a partir desta noção, pode-se pensar em “um segundo começo da metafísica”. Reconstruiu-se, na seção 3.2, o caminho argumentativo de Scotus para provar a univocidade do conceito “ente” (*ratio entis*), analisando, então, as quatro classes das noções transcendentais, a saber: o ente, os atributos conversíveis, os atributos disjuntos e as perfeições puras na seção 3.3. Feita tal análise, dedicou-se especial atenção, na seção 3.4, aos atributos disjuntivos, procurando-se deter-se na divisão finito-infinito, para poder, então, apresentar os modos de ser do ente.

Por fim o último capítulo procurou apresentar a noção de contingência em Scotus. Deste modo, na seção 4.1, apresentou-se a distinção entre contingência diacrônica e sincrônica para mostrar como a vontade pode querer e não querer algo no mesmo instante de tempo, e a maneira pela qual Scotus estrutura a defesa, a partir disso, de um indeterminismo. Na seção seguinte, 4.2, apresentaram-se as noções de conhecimento abstrativo e de conhecimento intelectual, procurando mostrar como, com tal distinção, consegue estabelecer a relação de uma *scientia* que abarque o que há de necessário nos entes contingentes.

Com tal percurso realizado, o que se pode, então, inferir a respeito das noções de contingente em Aristóteles e em Duns Scotus? Viu-se, em Aristóteles, que o necessário é definido “como aquilo que não pode ser diferente do que é”, o que, por sua vez, remete ao simples, aquilo que não contém partes, e, assim, é apenas ato. Já “contingente”, em Aristóteles, é entendido como o “possível não necessário”, e o fato de as proposições contingentes se converterem em suas opostas. Tal definição de necessário e de contingente estabelece apenas objetos eternos e imóveis para ocuparem o status de sujeito de *episteme*. Substâncias corruptíveis singulares estariam excluídas da *episteme* por não terem um caráter necessário e imutável. Exclui-se, assim, o contingente do conhecimento científico e atribui-se o conhecimento deste à opinião. Viu-se, ainda, que, de proposições singulares futuras em matéria contingente, não se tem como determinar se são verdadeiras ou falsas, mas que a impossibilidade de tal fato não permite defender um indeterminismo em Aristóteles.

Em Scotus, após percorrer alguns aspectos gerais de sua metafísica, apresentou-se a noção de contingência e a divisão desta em diacrônica e sincrônica. A diacrônica resguarda um aspecto da filosofia greco-árabe, de defesa de um determinismo, ou seja, as coisas acontecem sucessivamente no tempo, de maneira determinada. A contingência sincrônica defendida por Scotus permite que se pense, recorrendo aos conceitos de possibilidade e vontade, em instantes de tempo e instantes de natureza. Assim, é possível pensar como se pode querer e não querer algo no mesmo e para o mesmo instante de tempo, sem incorrer em contradição. O contingente, em Scotus, não é mais o possível não necessário aristotélico, mas deve ser entendido como causalidade contingente da vontade. Com tal análise, permitiu-se esclarecer como Scotus entende a contingência no mundo. Avançando para a distinção entre conhecimento abstrativo e intuitivo, permitiu-se perceber como se pode ter conhecimento científico de coisas contingentes, sem precisar recorrer ao um determinismo.

## REFERÊNCIAS

ALMEDIA, N. E. de. Outra batalha naval: elementos para uma nova interpretação da fundamentação lógica e ontológica da liberdade em Aristóteles (*Da interpretação*, capítulo 9). **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 185-216, jan-mar, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/5074/3739>>. Acesso em: 02 jan 2014.

ALMEIDA, N. E de. Os princípios de verdadeiro no livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. **Princípios**, Natal, v. 15, n. 23, p. 05-63, jan-jul, 2008. Disponível em: <<http://ufrn.emnuvens.com.br/principios/article/view/452/388>>. Acesso em: 02 jan 2014.

ANGIONI, L. A Noção Aristotélica de Matéria. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 47-90, jan.-jun. 2007. Disponível em: <[http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/\(3\)Lucas%20Angioni.pdf](http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/(3)Lucas%20Angioni.pdf)>. Acesso em: 12 ago 2013.

ANGIONI, L. Aristóteles e a noção de sujeito de predicação (Segundos Analíticos I, 22, 83 A 1-14). **Philosophos**, Góias, v. 12, n° 2, p. 107-129, jan.-jun, 2007. Disponível em: <<http://philpapers.org/archive/ANGAEA-3.pdf>>. Acesso em: 02 jan 2014.

ANGIONI, L. As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles, **Anais de Filosofia clássica**, Rio de Janeiro, v. 5, n° 10, p. 1-19, 2011. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~afc/2011/Angioni.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2013.

ANGIONI, L. O conhecimento científico no livro I dos Segundos Analíticos de Aristóteles. **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v 1, n° 2, p. 1-24, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/42469/46138>>. Acesso em: 13 ago 2013.

ANGIONI, L. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I, 2). **Manuscrito – Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 35, n. 1, p. 7-60, jan.-jun. 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-60452012000100001&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-60452012000100001&script=sci_arttext)>. Acesso em: 10 ago 2013.

ANSELMO, A. **Monólogo**. Tradução: Angelo Ricci. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os pensadores).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco, Livro VI**. Tradução: Lucas Angioni. **Dissertatio**, Pelotas, v. 34, p. 285-300, 2011. Disponível em: <<http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/12.pdf>>. Acesso em 10 ago 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os pensadores).

ARISTÓTELES. **Física I-II**. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Giovanni Reale, Marcelo Perini. 2 ed, São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, Analíticos Posteriores. Tradução: Edson Bini, 2 ed, Bauru, SP: Edipro, 2010.

ARISTÓTELES. **Partes dos animais**, v. IV, Tomo III, Tradução: Maria de Fátima Sousa e Silva. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2010.

ARISTÓTELES. **Periérmeneias**. Tradução: Pinharanda Gomes. Guimarães Editores: Lisboa, 1985.

ARISTÓTELES. **Primeiros Analíticos**. Tradução: Pinharanda Gomes. Guimarães Editores: Lisboa, 1986.

ARISTÓTELES. **Sobre a geração e a corrupção**, v. II, Tomo III. Tradução: Francisco Chorão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2009.

AUBENQUE, P. La actualidad de Aristóteles. **Daimon**, *Revista de Filosofia*, Murcia, nº 22, p. 9-16, 2001. Disponível em: <<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/daimon/022/daimon022-03.pdf>>. Acesso em: 10 ago 2013.

BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BOEHNER, P. GILSON, E. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Tradução: Raimundo Vier. 13 ed, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CEZAR, C. R. Introdução. In: CEZAR, C, R. **Scotus e a liberdade**: textos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Tradução e introdução: Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CEZAR, C. R. **O conhecimento abstrativo em Duns Scotus**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

CEZAR, C. R. Teologia Positiva e Teologia negativa em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org), **João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos**. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 186-197.

CROSS, R. **Duns Scotus**. New York: Oxford Universit y Press, 1999.

DE BONI, L. A. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

DE BONI, L. A. A teologia como ciência em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org)., **A ciência e a organização dos saberes na Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 253-274.

DE BONI, L. A. Significado e limites do pensamento aristotélico na prova da existência de Deus de Duns Scotus. In: BOMBASSARO, L. C.; PAVIANI, J. **Filosofia, lógica e existência**: homenagem a Antônio Carlos Kroeff Soares. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, p. 343-359.



DE BONI, L. A. Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 3, p. 7-31, jul./set. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4298/3221>>. Acesso em: 02 out 2013.

DE BONI, L. A. Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças. **Veritas**, Porto Alegre, v. 39, nº 155, p. 445-459, set 1994.

DUNS SCOTUS, J. Escritos Filosóficos. In: **Seleção de textos: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham**. Tradução: Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os Pensadores).

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

DUNS SCOTUS, J. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008.

ESPÍNDOLA, L. L. G. Disputas de Aristóteles y Diodoro Crono en torno a la necesidad Lógica. **Praxis Filosófica**, Cali, nº. 35, p. 39-57, jul-dic, 2012. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/2090/209026868003.pdf>>. Acesso em: 02 mar 2014.

FERREIRA, P. F. T. **Enunciado Assertivo e contingência em Aristóteles: a batalha naval amanhã em Aristóteles em *De Interpretatione* 9**. 2008. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26082009-004315/pt-br.php>>. Acesso em: 01 fev 2014.

FILHO, B. B. Aristóteles e o princípio da bivalência. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 173-184, 2005. Disponível em: <<http://www.analytica.inf.br>>. Acesso em: 10 ago 2013.

FLECK, F. P. de A. **O problema dos futuros contingentes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GHISALBERTI, A. **As raízes medievais do pensamento moderno**. 2ª ed. Tradução: Silvar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência ‘Raimundo Lúlio’ (Ramon Llull), 2011.

GHISALBERTI, A. Percursos do infinito no pensamento filosófico e teológico de Duns Scotus. Tradução: Valdemar Munaro e Iuri Oliveira. **Thaumazein**. Santa Maria, Ano V, nº 11, p. 181-194, Jul 2013,. Disponível em: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein\\_n11/Ghisalberti\\_4.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Ghisalberti_4.pdf)>. Acesso em: 02 maio 2014.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GONÇALVES, J. C. A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org), **João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos**. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 175-185.

GUERIZOLI, R. **A metafísica no Tractatus de Primo Principio de Duns Scotus**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GUERIZOLI, R. Univocidade e Predicação no século XIV: João Duns Scotus e Pedro Thomae. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 14, n° 2, p. 165-182, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/viewFile/602/558>>. Acesso em: 05 mar 2014.

HANKINSON, R. J. Causes, In: ANAGNOSTOPOULOS, G (Org.). **A Companion to Aristotle**, Blackwell Companions to Philosophy, 2009, p. 213-229.

HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

IAMMARRONE, L. Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto. In: **Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti**. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis. Romae: Societas Internationalis Scotistica, 1972, p. 461-480.

KING, P. Scotus sobre a Metafísica. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 35-96.

KNUUTTILA, S. Time and modality in Scholasticism. In: KNUUTTILA, S. **Reforging the great chain of being**. Dordrecht: Reidel, 1981, p. 163-257.

KOBUSCH, T. Um novo caminho do conhecimento filosófico de Deus: Henrique de Gand, Mestre Eckhart, Duns Scotus. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n° 3, p. 59-73, jun-set 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/4300/3223>>. Acesso em: 02 jun 2014.

LE BLOND, J. M. **Logique et méthode chez Aristote**, Paris: Vrin, 1939.

LEITE JUNIOR, P. Sobre a univocidade do ente: Ockham leitor de Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org.). **João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos**. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 198-205.

LEITE, T. S. Ontologia e teoria dos transcendentos na Metafísica de Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. (Org.). **João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos**. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 206-221.

LEITE, T. S., **O estatuto Transcendente das perfectiones simpliciter na metafísica de João Duns Scotus**. 2013. 149 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Disponível em: <[http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=4790](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4790)>. Acesso em: 13 ago 2013.

LEITE, T. S., **Tomás de Aquino e o conceito de adequatio**. 2007. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <[http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=460](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=460)>. Acesso em: 01 maio 2014.

LEWIS, F. A. Form and Matter, In: ANAGNOSTOPOULOS, G (Org.). **A Companion to Aristotle**, Blackwell Companions to Philosophy, 2009, p. 162-185.

LUKASIEWICZ, J. Philosophical remarks on many-valued systems of propositional logic. In: McCALL, S., **Polish Logic 1920-1939**, Oxford: Clarendon Press, 1967, p. 19-39.

MANN, W. E. Duns Scotus sobre o conhecimento Natural e Sobrenatural de Deus. . In: WILLIAMS, T. (Org), **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 301-331.

MARRONE, S. P. A filosofia medieval em seu contexto. In: McGRADE, A. S. (Org), **Filosofia Medieval**. Tradução: André Oídes, Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, p. 53-57.

MARTINS, M. M. B. A composição dos *ens finitum* e *infinitum* e os predicáveis em Duns Escoto: *Infinitum non repugnat enti*. **Itinerarium**, Lisboa, v. 55, p. 393-409, 2009.

MORAES, L, de.; ALVES, C, R, T. A modalidade a respeito dos contingentes futuros em Aristóteles, *De interpretatione* 9. **Cognitio**, São Paulo, v. 10, nº 2, p. 243-266, jul-dez, 2009. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/13436>>. Acesso em: 02 fev 2014.

MORTARI, C. **Lógica III**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 2011.

MUNARO, V. A. Subjacências à Metafísica de Duns Scotus. **Thaumazein**, Santa Maria, Ano V, nº 11, p. 158-190, Julho de 2013. Disponível em: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein\\_n11/Munaro\\_7.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Munaro_7.pdf)>. Acesso em: 02 out 2013.

NORMORE, C. G. Teoria Modal de Duns Scotus. In: WILLIAMS, T. (Org), **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 169-206.

PAIVA, G. B. V. de. A intelecção intuitiva em João Duns Escoto. **Seara Filosófica**, Pelotas. nº 6, p. 43-62, inverno, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/viewFile/2320/2357>>. Acesso em: 02 jun 2014.

PASNAU, R. Cognição. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 359-391.

PEREIRA, O. P. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora da Unesp, 2001.

PÉREZ-ESTEVEZ, A. Duns Escoto: potencia y posible lógicos. In: SOUZA, J. A. de. C. R. de (Org.). **Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus**. Porto Alegre: Est, 2006, p. 287-296.

PICH, R. H. *Cognitio intuitiva* e modalidades epistêmicas. **Itinerarium**, Lisboa, v. 55, p. 357-291, 2009.

PICH, R. H. Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza. In: SOUZA, J. A. de. C. R. de (Org.). **Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus**. Porto Alegre: Est, 2006, p. 129-140.

PICH, R. H. Ensaio introdutório – contingência e liberdade. In: JOÃO DUNS SCOTUS. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 23-85.

PICH, R. H. O Conceito Scotista de “Conhecimento Científico” (*Scientia*) está em Concordância com a *Episteme* de Aristóteles?. **Thaumazein**, Santa Maria, Ano V, nº 11, p. 32-70, Jul, 2013. Disponível em: <[http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein\\_n11/Pich\\_2.pdf](http://sites.unifra.br/Portals/1/Thaumazein_n11/Pich_2.pdf)>. Acesso em: 02 out 2013.

PICH, R. H. Tempo e eternidade: um modelo em Duns Scotus (c. 1265-1308) e uma nota sobre Francisco de Meyronnes (c. 1280-1327). **Mirabilia**, Barcelona, nº 11, p. 240-279, junho, 2010. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3713956>>. Acesso em: 02 maio 2014.

PICH, R. H. Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo. In: COSTA, M. R. N. e DE BONI, L. A. (Org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 407-451.

PICH, R. Resenha de VOS, A. The Philosophy of John Duns Scotus. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006. **Veritas**. Porto Alegre, v. 53, nº 3, p. 162-171, 2008 a. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/4304/3227>>. Acesso em: 10 mai 2014.

PINI, G. Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: the solution of a riddle. **Medioevo**, v. 30, p. 1-34, 2005. Disponível em: <<http://www.logicmuseum.com/papers/Pini,%20Univocity%20in%20Scotus.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2014.

ROJAS, R. M. Futuros contingentes, bivalência e indeterminismo epistêmico. **Praxis Filosófica**, Cali, n. 35, p. 59-82, jul-dic, 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S012046882012000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012046882012000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 2 fev 2014.

ROSS, J. F., BATES, T. Duns Scotus sobre a Teologia Natural. In: WILLIAMS, T. (Org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 245-299.

SARANYANA, J. I. **A filosofia Medieval – das origens patrísticas à escolástica barroca**. Tradução: Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SEIFERT, J. A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 3, p. 51-84, set 2005. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/veritas/article/view/1802/1332>>. Acesso em: 05 maio 2014.

SILVA, L. R. da. Sobre as causas em Aristóteles. **Intuito**, Porto Alegre, v 2, nº 1, p. 67-80, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5441/3957>>. Acesso em: 12 ago 2013.

SMITH, R. Aristotle's Theory of Demonstration, In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Org.). **A Companion to Aristotle**, Blackwell Companions to Philosophy, 2009, p. 51-65.

SMITH, R. Logic, In: BARNES, J. (Org). **The Cambridge Companion to Aristotle**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 45-46.

SOARES, M. **Construção e crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides**. 2014. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

Disponível em: <[http://tede.pucrs.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=2684](http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2684)>. Acesso: 25. maio. 2014.

SOLAGUREN, C. Contingencia y creación. In: **De doctrina Ioannis Duns Scoti**. Acta Congressus Scotistici Internationalis, v. 2, Romae: Cura Commissionis Scotisticae, 1968, p. 297-348.

SPINELLI, M. **Herança Grega dos Filósofos Medievais**. São Paulo: Hucitec, 2013.

STEFANI, J. Conhecimento e argumentação em Aristóteles. **Hypnos**. São Paulo, nº 31, p. 199-218, 2º semestre 2013. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/12709>>. Acesso em: 02 abr 2014.

SUÁREZ, G., A. Fatalismo, trivalência y verdad: un análisis del problema de los futuros contingentes. **Revista Anuario Filosófico**, v. 16, n. 1, p. 307-329, 1983. Disponível em: <<http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2155/1/07.%20ALFONSO%20GARC%C3%8DA%20SU%C3%81REZ%20%28Madrid%29%2c%20Fatalismo%2c%20trivalencia%20y%20verdad%20un%20an%C3%A1lisis%20del%20problema%20de%20los%20futuros%20contingentes.pdf>>. Acesso em: 2 jan 2014.

TERRA, C. A. **Conhecimento prévio e conhecimento científico em Aristóteles**. 2009. 200 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000475697>>. Acesso em: 04 de fev 2014.

VASCONCELLOS, M. Perfeições Puras Segundo Anselmo de Aosta. **Dissertatio**, Pelotas. v. 31, p. 179-195, 2010. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/31/09.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2014.

VIANO, C. A. **La logica di Aristotele**. Taylor Torino Editore, 1955.

VIER, R. João Duns Escoto. In: GARCIA, A. **Estudos de Filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Instituto Franciscano de Antropologia: Universidade São Francisco, 1997, p. 215-237.

VOS, A. **The Philosophy of John Duns Scotus**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WILLIAMS, T. Introduction: The Life and Works of John Duns the Scot. In: WILLIAMS, T. (Org.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-14.

WOLTER, A. B., FRANK, W. A. **Duns Scotus, Metaphysician**. Indiana: Purdue University Press, 1995.

ZINGANO, M. Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, nº 3, p. 75-100, 1996. Disponível em: <<http://analytica.inf.br/analytica/diagramados/2.pdf>>. Acesso em: 12 ago 2013.