

Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos*

Transcendents or transcendentals? An essay on Kant and the Scholastics' mistake

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva

gustavo.barreto.paiva@usp.br
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O termo “transcendental” tem sido de fundamental importância para a discussão produzida nos mais variados campos da filosofia contemporânea. Isso se deve, em larga medida, ao fato de a filosofia de Kant ser a inegável e constante referência para autores dos séculos XIX a XXI. Daí se derivou uma problemática projeção da noção de “transcendental” sobre a filosofia de autores escolásticos medievais. Embora estes últimos se valessem do termo “transcendente”, eles nem mesmo conheciam o termo “transcendental”. A confusão entre ambos os termos não poderia ser mais prejudicial para a leitura de autores medievais.

Abstract: The term “transcendental” has been of fundamental importance to the discussions produced in the many fields of Contemporary Philosophy. This is mostly due to the fact that Kant’s philosophy has been the undeniable and constant reference to authors from the 19th to the 21st century. Hence is derived the problematic projection of the notion of “transcendental” over the philosophy of medieval scholastic authors. Although the latter would use the term “transcendent”, they did not even know the term “transcendental”. The confusion of both could not be any more harmful to the reading of medieval authors.

Palavras-chave: transcendente; transcendental; metafísica; Immanuel Kant; João Duns Escoto.

Keywords: transcendent; transcendental; metaphysics; Immanuel Kant; John Duns Scotus.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v20i2p179-200>

* Este trabalho foi escrito durante a disciplina “História da Filosofia Contemporânea”, ministrada na pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP pela profa. Maria Lúcia Cacciola, no segundo semestre de 2012. No entanto, a ideia para o texto já vinha sendo desenvolvida desde fins de 2011, quando o tema aqui tratado foi levantado pelos professores Rodrigo Guerizoli (UFRJ) e José Carlos Estêvão (USP) durante uma discussão decorrente da leitura de um texto de minha autoria para o seminário do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo - CEPAME. Sendo assim, agradeço profundamente aos três professores, assim como a meus colegas no centro de estudos, pelas sugestões e pelo incentivo para a elaboração deste artigo. Por fim, destaco também um agradecimento a meu colega Adriano Martinho Correia da Silva (USP), que me apontou o texto RIJK, L. M. de. “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: a Semantic Approach”. In: PICKAVÉ, M. (Hrsg.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin, New York: De Gruyter, 2003, pp.3-22. Nesse texto, Rijk argumenta que o latim escolástico “*transcendens*” é mais corretamente traduzido pelo inglês “*transcendent*” e não por “*transcendentals*”. É precisamente essa tese (no caso do português) que pretendo defender aqui, porém sigo outro caminho em minha argumentação que não aquele de Rijk. Este argumenta a partir da distinção entre uma “transcendência” platônica e outra aristotélica que teriam influenciado diferentemente a filosofia medieval. Somente em sua conclusão, Rijk se volta para Immanuel Kant e sugere que sua obra deva ser levada em consideração nessa discussão: “Há um intervalo tão grande entre o pensamento kantiano e os pressupostos filosóficos básicos antigos e medievais que se deveria evitar verter ‘*termini transcendentes*’ por ‘*termos transcendentais*’” (p.22, grifo do original). No presente texto, de minha parte, busco defender uma tese semelhante a partir da própria *Crítica da razão pura* de Kant - isto é, defendo-a por um ponto de vista historicamente posterior. Entretanto, não espero mais do que produzir um trabalho que possa complementar, em alguma medida, aquele elaborado por Rijk.

I. O problema.

Um dos conceitos que se mostraram mais relevantes no desenvolvimento da filosofia contemporânea foi o de “transcendental”. Tendo por fonte principal a obra de Immanuel Kant, essa noção se mostrava relevante, ainda na segunda metade do século XX, em textos como o artigo *Wahrheitstheorien* de Jürgen Habermas, no qual a “situação ideal de fala” - condição ideal para qualquer situação de comunicação real que possa resultar em um juízo tido por verdadeiro - é caracterizada, mesmo que com algumas ressalvas, justamente como “transcendental”¹. Em outras palavras, na filosofia da linguagem, a noção de transcendental se mostrou de grande importância para a compreensão da comunicação. Tão interessante e problemático quanto o seu uso no tratamento da linguagem, porém, é a utilização desse mesmo conceito para o estudo da filosofia produzida antes do próprio Kant. Com efeito, se a caracterização atualmente mais comum do transcendental é aquela proveniente da *Crítica da razão pura*, o termo não é de modo algum uma invenção de Kant. Pelo contrário, de certo modo, ele já era de uso comum na filosofia há pelo menos seiscentos anos - mas somente *de certo modo*. Isso porque o termo latino “*transcendentalis*” se deriva de “*transcendens*”, participio de “*transcendo*”, porém unicamente os dois últimos circularam de início.

Segundo Hinrich Knittermeyer, somente nos séculos XVI e XVII o termo “transcendental” (no latim, “*transcendentalis*”) se tornou mais corrente no vocabulário filosófico e, ainda assim, de maneira bem caracterizada, pois exclusivamente “transcendente” ou “transcendentes” (“*transcendentia*”) eram utilizados como substantivos, enquanto “transcendental” fazia o papel do adjetivo a eles correspondente². Ora, na versão latina da *Crítica da razão pura*³, tanto “*transcendens*” como “*transcendentale*” são utilizados por Kant, mas cada um com significados distintos e muito especializados, como veremos mais adiante. Tal distinção traduz, respectivamente, os correspondentes em alemão “*transzendent*”

1 HABERMAS, J. “Wahrheitstheorien”. In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, pp.187-225.

2 KNITTERMEYER, H. *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: Buchdruckerei von Joh. Hamel, 1920, p.135. Vale citar, como fonte para o estudo da noção de “transcendente” entre os séculos XIII e XVIII (incluindo a interessante derivação da noção de “supertranscendente”) o artigo de DOYLE, J. P. Between Transcendental and Transcendental: the Missing Link?. *The Review of Metaphysics*, 50.4, 1997, pp.783-815.

3 No que se segue, utilizarei três edições da *Crítica da razão pura* de Kant: KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 2 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974; KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam*. Vol. 1 - cui inest *Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Beniamin Schwickerti, 1796; e KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001. As traduções da *Crítica da razão pura* citadas a seguir serão sempre retiradas desta edição portuguesa.

e “*transzendental*”⁴. Agora, no §12 da *Crítica da razão pura*, o próprio Kant parece apontar para a novidade da sua concepção de “transcendental” ao falar sobre o que ele denomina de “*Transzendentalphilosophie der Alten*”. Nesse momento, ele se refere explicitamente à concepção medieval de “ente” e afirma que, não obstante as tentativas medievais de estabelecer uma tábua de categorias transcendentais (como “ente”, “uno”, “verdadeiro” e “bom”), os escolásticos consistentemente falharam ao atribuir esses pretensos transcendentais às próprias coisas. Ou seja, eles faziam o que Kant denominará, em outros trechos de seu livro, de uso “transcendente” das categorias. Curiosamente, os próprios medievais nunca se referiram a “ente”, “uno”, “verdadeiro” ou “bom” como “*transcendentalia*”, mas como “*transcendentes*”, de maneira que Kant parece estar aqui reconhecendo exatamente a diferença e a enorme distância entre aquilo que ele denomina “categorias transcendentais” e o que os medievais denominavam “transcendentes”: os primeiros dizem respeito aos fenômenos, enquanto os segundos diziam respeito às próprias coisas. Assim, o próprio Kant, de certo modo, nos alerta para a diferença entre o vocabulário que ele utiliza e aquele que os medievais utilizavam. E, no entanto, esse alerta foi largamente ignorado, pois a regra atualmente é justamente utilizar “transcendental” - em vez de “transcendente” - como tradução para o “*transcendens*” do latim medieval.

Alguns exemplos podem apontar claramente para essa tendência contemporânea da historiografia da filosofia medieval - todos extraídos de estudos produzidos nos séculos XX e XXI acerca da obra do mestre escolástico João Duns Escoto (c.1265-1308). Étienne Gilson, em 1927, já se utilizava dos termos franceses “*transcendental*” e “*transcendentaux*” para descrever a noção de “ente” e os outros conceitos que a acompanham (como “bom”, “uno” e “verdadeiro”)⁵; tal procedimento é repetido no seu livro posterior *Jean Duns Scot*⁶. Por volta da mesma época, Allan Wolter, no seu clássico estudo sobre esse tema na obra de Duns Escoto, se refere ao “ente” e todos os outros conceitos a ele diretamente relacionados com o inglês “transcendentals”⁷. Mais recentemente, Ludger Honnefelder, embora tenha apresentado uma interessante opção de tradução do latim *transcendentalia* por meio

4 Para notar tal correspondência basta comparar uma mesma passagem nas edições alemã e latina. É o caso, por exemplo, das páginas B352-3 da edição alemã e 231-3 da edição latina citada na nota anterior.

5 GILSON, É. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1927), pp.89-149.

6 GILSON, É. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, pp.97-8.

7 WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1946. Podemos adicionar como exemplos desse uso anglofônico do termo “transcendentals”: AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy and Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. New York - Köln: Leiden: Brill, 1996; e *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012 Em contrapartida, como foi dito, Rijk (em “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: a Semantic Approach”) propõe a utilização de “*transcendent*” como tradução inglesa do latim “*transcendens*”.

da expressão alemã “*übersteigenden Bestimmungen*”, ainda assim termina por igualar esta última a “*transzendentaler Begriff*”⁸. Em outras palavras, em diversas línguas em que se tratou da noção de “ente” tal como os escolásticos (e, em particular, Duns Escoto) a compreenderam, a regra foi traduzir o latim escolástico “*transcendens*” pelas diversas versões atuais do termo “*transcendental*”. Ora, não há como deixar de relacionar a utilização corrente desse termo na historiografia da filosofia medieval com o sucesso filosófico que ele obteve desde sua fixação no vocabulário filosófico nas *Críticas* de Kant. Mas por que razão um historiador da filosofia medieval tentaria aproximar o pensamento dos autores escolásticos e o sistema que encontramos em Kant?

Uma motivação talvez seja tentar mostrar, de alguma maneira, que aquilo que os escolásticos entendiam por “ente” não é fruto do erro que Kant denomina de uso “*transcendente*” dos conceitos do entendimento. Como veremos adiante, na *Crítica da razão pura*, a utilização, nas ciências, das categorias para além dos fenômenos - ou seja, como características das coisas mesmas - é um equívoco descrito como o uso *transcendente* desses conceitos puros do entendimento. Ele se opõe ao uso *imane*nte desses conceitos, pelo qual, em respeito às regras estabelecidas na *filosofia transcendental*, eles são aplicados somente às coisas *tal como elas nos aparecem* e não às *coisas em si mesmas*. Isto é, o termo “*transcendente*” terminou sendo reservado para a nomeação de um erro, de maneira que pareceria mais razoável traduzir o latim “*transcendens*” por “*transcendental*”, que tem na filosofia contemporânea um significado bem positivo. Sendo assim, aparentemente, se conservarmos o vocabulário de Kant, parece mais prudente afirmar que os medievais trabalhavam com *transcendentais* e não com *transcendentes*, sob pena de lhes imputarmos um erro filosófico. Mas isso não responde completamente à pergunta anterior, pois qual seria a legitimidade de uma aproximação tão enfática entre a filosofia medieval e a filosofia de Kant - separadas, afinal, por vários séculos?

Um autor contemporâneo que buscou estabelecer muito engenhosamente essa aproximação foi André de Muralt, no seu artigo “*Kant, le dernier occamien*”⁹. Nesse texto, Muralt argumenta que toda a filosofia de Kant é um desdobramento até suas últimas consequências das hipóteses resultantes das discussões filosóficas ocorridas nos séculos XIII e XIV. Em particular, ele se refere aqui à tese de Guilherme de Ockham

8 HONNEFELDER, L. *Johannes Duns Scotus*. München: Beck, 2005, pp.52-8. Esse uso era certamente muito mais bem caracterizado em HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1990. Ainda na introdução deste livro, o autor já propõe o alemão “*Tranzsedental*” como equivalente do latim “*transcendens*”: “A metafísica é para Escoto - e, com isso, ocorre historicamente pela primeira vez o significativo e impactante termo - ‘*scientia transcendens*’, *ciência do transcendental*, e somente isso” (p.xiv, grifo do original).

9 MURALT, A. de “*Kant, le dernier occamien: une nouvelle définition de la philosophie moderne*”. In: _____. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l’élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Vrin, 1985, pp.138-159 (artigo publicado originalmente em 1975).

segundo a qual não é contraditório (e, portanto, Deus pode fazer com) que uma coisa seja conhecida por um intelecto humano como existente sem que ela realmente exista. Para Muralt, era só uma questão de tempo - nesse caso, bastante tempo - para que essa proposição resultasse em uma filosofia que dispensa qualquer acesso à coisa em si, restringindo o conhecimento a um discurso sobre fenômenos, como ocorre em Kant. Dessa maneira, toda a filosofia moderna se torna um longo desenrolar da chamada “hipótese ockhamiana” que culmina em Kant e, em particular, nas *Críticas*. Assim, para Muralt, toda a filosofia moderna já está contida nas filosofias de autores escolásticos como João Duns Escoto ou Guilherme de Ockham¹⁰. O problema dessa proposta é que ela precisa, curiosamente, admitir que Guilherme de Ockham não desenvolveu a sua própria tese até o fim. Com efeito, como o mesmo Muralt afirma, Ockham em momento algum deixa de considerar que o conhecimento intelectual tenha um objeto real e, portanto, diga respeito à realidade¹¹. Assim, Ockham admite que é possível que um conhecimento não tenha um correlato na realidade fora da alma, mas ele de maneira alguma afirma que essa seja a regra. A meu ver, isso gera um grande problema para a tese de Muralt, pois, segundo este último, Ockham defende o exato oposto do que Kant defenderá e, mesmo assim, tudo o que Kant defendeu já deveria estar contido na filosofia de Ockham. Essa anomalia ocorre porque Muralt está deixando de lado um dos eventos mais relevantes na história da filosofia entre a escolástica e Kant: o profundo e detalhado desenvolvimento do ceticismo dos séculos XVI e XVII, que encontramos em Michel Montaigne ou Pierre Charron, por exemplo. Já tendo sido tomado por Gilson como irrelevante para o desenvolvimento da filosofia¹², o ceticismo dos quinhentos e dos seiscentos foi apontado como um dos mais importantes fundamentos históricos de toda a filosofia produzida a partir do século XVII no livro seminal de Richard Popkin¹³. Ora, é exatamente esse ceticismo desenvolvido no decorrer de séculos que tornou tão patente o abismo que há entre a elaboração do conhecimento científico e a pretensão do acesso a uma realidade fora do sujeito por meio desse conhecimento¹⁴. Não há como superar a barreira do ceticismo em uma tentativa de aproximação entre os escolásticos e Kant, pois nela está a origem da fundamental diferença que há entre um autor escolástico - digamos, João Duns Escoto - e o autor das *Críticas*: para o primeiro, todo conhecimento legítimo remete a uma realidade fora do intelecto e é dessa remissão que ele retira seu

10 Idem, p.140.

11 Idem, p.141.

12 GILSON, É. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999 (1937), p.94.

13 POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

14 O papel do ceticismo dos séculos XV a XVII na elaboração dessa incapacidade de se atingir qualquer realidade externa por meio da ciência, que, de uma maneira ou outra, marcará a filosofia posterior, fica claro nos primeiros 11 capítulos do livro de Popkin, isto é, até o estudo da obra de Descartes (Idem, pp.3-173).

caráter verdadeiro (ainda que tal remissão não seja imediata), enquanto que para o segundo um conhecimento só é legítimo se respeitar os seus limites e não pretender atingir nada (isto é, nenhuma coisa em si mesma) para além do sujeito.

Nesse caso, chegamos a uma situação bem interessante. O que em Kant é um equívoco no conhecimento - a saber, a aplicação dos conceitos às coisas para além do sujeito - é a regra para os escolásticos. Em outras palavras, aquilo que Kant denomina de uso transcendente dos conceitos está, de certo modo, próximo daquilo que os escolásticos de fato almejavam para os seus conceitos transcendentais, como “ente”, “bom”, “uno”, “verdadeiro”. Assim, ao que parece, não é sem razão que Kant reserva o termo “transcendente” para essa desmesura que os escolásticos cometiam, dado que eles mesmos se utilizavam dessa palavra (*transcendens*) para denominar os seus conceitos mais gerais. Por outro lado, Kant resguarda o termo mais recente “transcendental” para aquele campo do conhecimento que, segundo ele, fornece as regras para o uso correto do entendimento. Destarte, vemos que Kant parece estar perfeitamente ciente do fato de que ele se utiliza de uma nomenclatura nova e reserva o termo mais antigo exatamente para as doutrinas mais antigas. Daí começamos a perceber o quão filosoficamente ilegítimo e problemático é traduzir o latim medieval “transcendens” por “transcendental”! Ao mesmo tempo, somos levados a notar o quão razoável é seguir Kant e traduzi-lo por “transcendente”.

O que pretendo nas próximas páginas é, primeiramente, mostrar como Kant caracteriza aquilo que ele denomina inicialmente de *Transzendentalphilosophie der Alten*, mas termina por descrever como não sendo mais do que um equívoco de tipo bem preciso, a saber, aquele que, mais adiante em sua obra, ganhará o nome de uso “transcendente” dos conceitos. Em seguida, tomarei o já referido João Duns Escoto como exemplo de um autor escolástico para mostrar como a sua concepção do termo “ente” exige um retorno às coisas fora da alma¹⁵. Com isso, pretendo ensaiar um argumento para defender uma tese bem restrita: o termo escolástico latino “transcendens” é bem traduzido por “transcendente” e não por “transcendental”, pois a primeira tradução evita equívocos de caráter histórico-filosófico provocados pela segunda.

II. O erro dos escolásticos segundo Kant.

Como foi dito acima, o trecho mais relevante de Kant para a nossa discussão é o §12 da *Crítica da razão pura*. Essa pequena passagem, presente apenas a partir

15 Uma tentativa de aproximação entre a noção de transcendental em Kant e a metafísica de um escolástico como Duns Escoto pode ser encontrada em LEISEGANG, H. “Über die Behandlung des Scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft”. *Kantstudien* 20.2-3, 1915, pp.403-21. Este último, no entanto, mostra corretamente que essa comparação, para ser completa, exigiria a discussão sobre a recepção da noção de “transcendente” na modernidade, em autores que influenciaram Kant diretamente como C. Wolff ou A. G. Baumgarten.

da segunda edição do livro, se encontra em um local de grande relevância para o todo da obra: por um lado, ela finaliza a apresentação inicial dos conceitos puros do entendimento, que se inicia pela discussão que culmina na formulação da tábua das quatro rubricas da função do entendimento (B95) e termina com a discussão acerca da tábua dos conceitos puros ou categorias (B106). Nesse ponto, surge o §12 (B113-6), como um adendo às discussões pontuais suscitadas pela segunda tábua¹⁶. A esse trecho se segue imediatamente um dos desenvolvimentos centrais da *Crítica da razão pura*, a saber, a dedução dos conceitos puros do entendimento. Ou seja, se o §12, por um lado, pressupõe a apresentação inicial das categorias, ele certamente já remete a certos temas que serão tratados na dedução das categorias e, mesmo, após a dedução, como veremos mais adiante. Sendo assim, a discussão da *Transzendentalphilosophie der Alten* aparece quase que como uma observação final à apresentação das categorias, antes que passemos à dedução destas últimas.

O teor dessa observação final pode ser descrito em poucas palavras: após enumerar todos os conceitos puros do entendimento na tábua das categorias, é necessário, entre outras coisas, relacioná-las àquilo que já foi dito acerca dos conceitos mais gerais do entendimento. Assim, Kant, em certo momento, se refere às categorias de Aristóteles que, “não estando na posse de um princípio, respingou [os seus conceitos puros do entendimento] à medida que se lhe deparavam” (B107), o que rendeu à sua tábua graves deficiências, entre as quais o fato de ela agregar “alguns *modos* da sensibilidade pura” (*ibidem*). Pois bem, tal como Kant tenta mostrar a superioridade da sua tábua das categorias sobre a de Aristóteles, da mesma maneira ele procura mostrar que a sua enumeração das categorias é superior àquela dos escolásticos, isto é, à chamada *Transzendentalphilosophie der Alten*. Essa tentativa se dividirá em dois argumentos principais, pois, após caracterizar o que exatamente ele considera que seja essa “filosofia transcendental dos antigos”, Kant mostrará (i) que os escolásticos - que, como veremos, são aqueles a que ele se refere com o termo “antigos” - cometiam o equívoco de aplicar seus conceitos puros às próprias coisas e (ii), mesmo que ignorássemos esse equívoco, não enumeraram corretamente os conceitos mais puros, uma vez que os conceitos puros escolásticos podem ser resolvidos nos conceitos puros da tábua das categorias de Kant. Sendo assim, comecemos por ver como Kant descreve essa “filosofia transcendental” no referido §12.

O primeiro aspecto interessante dessa descrição é que o autor da *Crítica* se preocupa em distinguir minuciosamente o vocabulário daqueles antigos do vocabulário que ele próprio está utilizando. Brevemente, para Kant, “conceito puro do entendimento”, “conceito *a priori*” e “categoria” são, até esse ponto da *Crítica da razão pura*, utilizados basicamente como equivalentes. Porém, esse não era o mesmo

16 LEISEGANG, “Über die Behandlung”, pp.403-4.

procedimento dos antigos, uma vez que, para esses últimos, as categorias eram aquelas de Aristóteles que Kant já mostrou serem falhas (ou seja, a “substância” e os acidentes, como “qualidade”, “quantidade”, “relação” etc.). Mas, para além dessas categorias, esses antigos propunham certos *conceitos puros do entendimento* que eram *a priori* com respeito a qualquer objeto de conhecimento. Em outras palavras, para os antigos, além das categorias de Aristóteles (que, de certo modo, já são anteriores aos objetos), haveria conceitos puros do entendimento igualmente anteriores aos objetos e anteriores às próprias categorias.

Nesse mecanismo, Kant já vê um equívoco, a saber, o aumento indiscriminado do número de categorias e, portanto, a quebra da regra segundo a qual estas últimas seriam os únicos *conceitos a priori* com relação ao conhecimento. Ou seja, um primeiro erro dos antigos seria o fato de eles não identificarem os conceitos puros do entendimento com as categorias, mas tornarem aqueles primeiros anteriores a estas últimas, quebrando, assim, o próprio papel metafísico da categoria enquanto *conceito a priori* do conhecimento. Sendo assim, Kant considera que esse mecanismo de adição de conceitos puros do entendimento para além das categorias gerou somente resultados tautológicos e, no mais, deploráveis para a metafísica - voltaremos a isso mais adiante. Por ora, notemos que, embora faça essas ressalvas, Kant busca apontar, com base na sua própria tábua das categorias, uma certa legitimidade da listagem de conceitos puros do entendimento feita pelos antigos. Nesse caso, quais seriam esses conceitos puros dos antigos? “São eles enunciados na célebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, uerum, bonum*” (B113). Essa fórmula parece ter se originado por volta do começo século XIII, quando lemos, por exemplo, em Alexandre de Hales, que “*unum, uerum et bonum conuertuntur cum ente*”¹⁷ - isto é, tal como todo ente é uno, verdadeiro e bom, cada um desses três é, por sua vez, um ente. Ou seja, os antigos a que Kant se refere aqui, se não são os próprios escolásticos, são, pelo menos, aqueles cujo pensamento foi mais claramente expresso por estes últimos. Dessa maneira, aquele capítulo da “filosofia transcendental dos antigos” a que Kant se refere nesse trecho da sua obra é, precisamente, o momento em que os escolásticos propuseram que termos como “ente”, “verdadeiro”, “bom” e “uno” são conceitos puros, anteriores às categorias de Aristóteles e *a priori* com respeito a qualquer objeto. O interessante dessa caracterização que Kant faz da concepção escolástica desses conceitos mais comuns é o fato de que ela é, curiosamente, bastante aproximada do projeto desenvolvido por ele próprio. É como se os escolásticos também estivessem buscando estabelecer os conceitos *a*

17 WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, pp.1-3. Para um estudo aprofundado e recente sobre a noção medieval de *transcendens* (incluindo uma consideração sobre o fundamental papel de Filipe Chanceler para a introdução e estabelecimento de “*ens, unum, uerum, bonum*” como noções igualmente comuníssimas), cf. AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 2012.

priori do entendimento, mas tivessem falhado na sua enumeração tanto ao aceitar as categorias de Aristóteles (que, como vimos, não possuem um princípio ordenador), como ao deixar de identificar esses conceitos puros com as categorias.

De fato, Kant nos diz que:

esses supostos predicados transcendentais das *coisas* [isto é, aqueles enumerados pelos escolásticos (“ente”, “verdadeiro”, “uno” e “bom”)] não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo *conhecimento das coisas* em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja, *unidade, multiplicidade e totalidade*; porém, estas categorias, que de fato deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias (B114).

Como vemos, por um lado, é dito nesse trecho que os conceitos puros escolásticos - esses supostos transcendentais - de alguma maneira se resolvem na tábua das categorias da *Crítica* e, em particular, nas categorias da quantidade. Isso ocorre porque, supõe-se, a enumeração escolástica dos conceitos puros teve a sua origem e fundamento em uma falsa interpretação de alguma das regras do entendimento que, estando acessível a um estudioso, mas não sendo totalmente compreendida por ele, o teria levado a enumerar equivocadamente certos supostos conceitos puros do entendimento (B113). Nesse caso, como vemos, a falsa interpretação disse respeito à categoria da quantidade descrita por Kant. Porém, o autor da *Crítica* é ainda mais minucioso na sua demonstração dessa derivação equivocada dos conceitos “ente”, “uno”, “verdadeiro” e “bom” a partir das categorias da quantidade.

Para fazê-lo, Kant mostra como os conceitos de “uno”, “verdadeiro” e “bom” podem ser compreendidos a partir de cada uma das três categorias sob a classe da quantidade, tal como descrito na sua tábua. Ora, essas categorias são três: a unidade, a pluralidade e a totalidade. Dessa maneira, o que Kant busca é uma forma de reconduzir os conceitos de “uno”, “verdadeiro” e “bom” para as categorias de “unidade”, “pluralidade” e “totalidade”, mesmo que para isso elas devam sofrer certas modificações. Assim, todo objeto é “uno” na medida em que possui uma “unidade” bem caracterizada, a saber, uma unidade da síntese dos diversos do conhecimento. Kant explica essa “unidade da síntese dos diversos dos conhecimentos”, como a “unidade do tema num drama, num discurso, ou numa fábula” (B114). Essa “síntese do diverso” havia há pouco sido descrita por Kant como, “na acepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (B103). Assim, não

importa que essa diversidade esteja patente ao sujeito por uma análise do conceito ou que, pelo contrário, este último seja ainda confuso - qualquer que seja o caso, todo conceito é fruto de diversas representações que ganham unidade enquanto objeto neste conceito (*ibidem*). Dessa maneira, os objetos de fato possuem uma unidade; esta última, porém, é uma unidade de tipo muito preciso: uma *unidade qualitativa* (B114).

Ela é qualitativa, nos diz Kant, por tratar, em termos quantitativos (e, portanto, homogêneos), de elementos heterogêneos do conhecimento considerando este último de um ponto de vista qualitativo, a saber, como *princípio* de conhecimento (B115). Como veremos, é por esse mesmo procedimento que Kant consegue reconduzir os outros dois conceitos puros escolásticos às suas categorias, a saber, descrevendo quantitativamente conhecimentos tomados qualitativamente enquanto princípio de outros conhecimentos. Destarte, o conceito de “verdade” se refere à “pluralidade” do objeto, na medida em que este último é tomado como um conceito do qual se podem extrair diversas consequências verdadeiras. No entanto, essa é uma *pluralidade qualitativa*, pois não estamos aqui nos referindo a uma pretensa grandeza do objeto, mas à realidade objetiva que ele adquire ao ser o princípio comum de diversas consequências verdadeiras. Quanto ao conceito de “bom”, Kant o iguala à “perfeição” (*Vollkommenheit*) e afirma que essa perfeição característica do objeto é justamente o fato de se poder reconduzir a ele todas aquelas consequências que dele se extraiu, ou melhor, o objeto é perfeito (bom), porque a sua pluralidade (verdadeiro) é reconduzida à sua unidade (uno). Essa perfeição, portanto, é uma totalidade ou uma *integralidade*, não quantitativa, mas *qualitativa*, pois mais uma vez não se fala aqui de uma totalidade de partes, mas da integralidade de um objeto enquanto princípio e unidade de conhecimento (B114-5).

O interessante é que essa descrição feita por Kant é totalmente coerente com a maneira pela qual ele apresenta a tábua das categorias, uma vez que lá a terceira categoria de cada classe é apresentada como uma ligação entre a segunda categoria e a primeira (B110). Na classe da quantidade, isso significa que a categoria da totalidade será uma ligação da pluralidade com a unidade. Como vemos, isso é exatamente o que ocorre com a *unidade qualitativa* (uno), a *pluralidade qualitativa* (verdadeiro) e a *totalidade qualitativa* (bom), dado que esta última é fruto da recondução da pluralidade do objeto à sua unidade - ou, quiçá, poderíamos dizer que o objeto é bom ou perfeito, na medida em que a sua verdade é reconduzida à sua unidade. Para Kant, isso não é expresso senão na definição do conceito, na qual são agregadas a unidade dos diversos que o compõem, a pluralidade das verdades que se extraem dele e a integralidade de tudo o que dele se extraiu como reconduzível à sua unidade. Ou seja, na definição do conceito há o critério da própria possibilidade do conceito, a unidade que o constitui, a pluralidade que dele se segue e a recondução

desta última àquela unidade, de maneira que esses três juntos “constituem o que é requerido para a elaboração de todo conceito” (B115).

Pois bem, isso tudo parece muito coerente. No entanto, há aqui um grande problema! Como vimos acima, Kant considera que esses conceitos puros destacados pelos escolásticos geram somente tautologias. Ora, é exatamente isso o que ocorre aqui, uma vez que a explicação do “uno”, do “bom” e do “verdadeiro” em termos de “unidade qualitativa”, “pluralidade qualitativa” e “integralidade qualitativa” não nos permite mais do que reafirmar logicamente a “concordância do conhecimento consigo próprio” (B116) sem, porém, possibilitar a aplicação desses conceitos a objetos quaisquer. Dito de outra maneira, o “uno”, o “verdadeiro” e o “bom” não devem estar na tábua das categorias porque eles não dizem respeito à aplicação dos conceitos à intuição da sensibilidade e, portanto, não dizem respeito ao conhecimento. Pelo contrário, eles simplesmente reafirmam tautologicamente a identidade do conhecimento consigo mesmo abstraído de qualquer objeto de conhecimento. Essa observação nos conduz àquele que parece ser, para Kant, um grave erro dos escolásticos na sua tentativa de enumerar os conceitos puros do entendimento.

Como vemos, esses conceitos dizem respeito unicamente à possibilidade de um conceito qualquer do entendimento, abstraído de qualquer objeto de conhecimento. Nesse caso, se os escolásticos diziam que todo “ente” é “uno”, “verdadeiro” e “bom”, o termo “ente” deveria se referir somente a algo enquanto conhecido pelo entendimento. De fato, se voltarmos ao trecho da *Crítica da razão pura* destacado acima, notamos que, para Kant, os escolásticos de fato consideravam esses conceitos “apenas no sentido formal, como dizendo respeito somente à exigência lógica de todo conhecimento” (B114). O problema, nos diz Kant, é que eles não se contentavam com isso, pois “inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias” (*ibidem*)! Em outras palavras, na proposição escolástica “*quodlibet ens est unum, uerum, bonum*”, há uma ambiguidade problemática no termo “*ens*”, pois ele denomina, por um lado, um conceito possível qualquer abstraído de todo objeto e, por outro lado, ele inadvertidamente ultrapassa as barreiras do conhecimento e termina por remeter também às próprias coisas em si. Esse é, sem dúvida, um dos maiores equívocos que se pode cometer, segundo Kant, na elaboração do conhecimento.

De fato, como se torna patente na dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, as categorias só servem para produzir conhecimento na medida em que puderem ser aplicadas à experiência, isto é, a uma intuição empírica possível. Somente dessa maneira elas podem dizer respeito às coisas, ou seja, unicamente enquanto uma coisa é dada ao sujeito como objeto de uma intuição empírica. Destarte, os conceitos puros do entendimento geram conhecimento exclusivamente quando aplicados às coisas tais como elas nos são dadas empiricamente pela intuição sensível

(B147-8). Portanto, há um limite claro no uso das categorias: elas dizem respeito às coisas tal como elas nos aparecem nas intuições - isto é, a fenômenos (B34) - e não às coisas em si mesmas, anteriores a qualquer intuição. Decerto, esse limite na aplicação das categorias redundava em um limite do próprio conhecimento, que diz respeito a fenômenos e não a coisas em si. Dito isso, podemos perceber o quão desastrosa seria, na produção do conhecimento, a tentativa de aplicar conceitos puros do entendimento não somente aos objetos dados empiricamente, mas também às próprias coisas em si independentemente de qualquer intuição sensível. Tão grave é esse equívoco na elaboração do conhecimento que Kant reserva para ele uma nomenclatura bem precisa. Dessa maneira, se utilizar das categorias aplicando-as aos fenômenos que nos são dados pelas intuições empíricas - de maneira a produzir conhecimento - é fazer um uso “imaneente” (*immanent*) dos conceitos puros do entendimento. Já aplicar esses mesmos conceitos puros para falar do que está para além da intuição empírica e que, portanto, não nos é dado por fenômenos - ou seja, para falar das próprias coisas em si mesmas - é fazer um uso “transcendente” (*transzendent*) dos conceitos puros (B352 e B383). Nesse último caso, nenhum conhecimento é gerado e, se buscamos a produção de conhecimento, é só inadvertidamente que elaboramos conceitos transcendentais. Ora, esse é precisamente o erro no qual, segundo Kant, incorriam os escolásticos, que, não contentes em tomar “uno”, “verdadeiro” e “bom” por exigências lógicas do conhecimento, consideravam o “ente” como a própria coisa em si mesma e afirmavam que esta última, independentemente de qualquer conhecimento, seria “una”, “verdadeira” e “boa”. Ou seja, os conceitos puros dos escolásticos pecavam por ser inadvertidamente, segundo Kant, não imanentes, mas *transcendentes*.

Com efeito, como vimos na primeira parte do presente texto, esse era exatamente o termo que os próprios escolásticos utilizavam para se referir a esses seus conceitos mais comuns: *transcendens*. Assim, Kant parece reservar o termo escolástico “transcendente” (*transcendens* / *transzendent*) justamente para denominar o erro que ele os acusa de terem cometido, enquanto reserva o termo mais recente “transcendental” (*transcendentalis* / *transzendental*) para a doutrina correta, que ele próprio apresenta. Ou seja, Kant parece querer refletir a novidade que ele introduz nas categorias na novidade do termo que ele utiliza para denominar sua nova doutrina. Ele reserva o termo antigo para o erro antigo e toma o termo novo para a nova doutrina correta. O interessante é que a sua avaliação da doutrina escolástica dos termos *transcendentes* não é de todo desautorizada pela contemporânea historiografia da filosofia dos séculos XIII e XIV. Decerto, por um lado, os escolásticos não possuíam a pretensão que Kant lhes imputa de enumerar conceitos *a priori* com respeito aos objetos, dado que para eles todos os conceitos, de uma maneira ou de outra, provinham da sensação. No entanto, por outro lado,

eles certamente cometeram aquilo que o autor das *Críticas* considerou um erro, pois, para os escolásticos, aqueles conceitos mais comuns são, de fato, predicados das próprias coisas e, assim predicados, nos permitem conhecê-las. Para mostrar como isso ocorre, podemos tomar como exemplo a doutrina dos transcendentais desenvolvida na obra de João Duns Escoto¹⁸.

III. De volta às coisas com Duns Escoto.

Como dizíamos no início, o ceticismo desenvolvido nos séculos XV a XVII foi um dos mais importantes eventos na história da filosofia entre Duns Escoto e Kant e os separa de maneira fundamental. Somente após um Pierre Charron afirmar “que todo o saber do mundo não é senão vaidade e mentira” e que “a maior doença do espírito é a ignorância, não das artes e ciências e daquilo que há nos livros, mas de si mesmo”¹⁹ é que a filosofia se desvencilha da pretensão de atingir as coisas e se volta para o sujeito como princípio do conhecimento - um movimento que vemos de maneira muito bem acabada em Kant. Antes, porém, não tinha por que se desesperar da busca pelas coisas, pois havia bases físicas e metafísicas muito bem estabelecidas que garantiam o acesso a um conhecimento verdadeiro sobre as próprias coisas *reais* - diríamos, com Kant, *em si* ou, com os escolásticos, *fora da nossa alma*. Nem por isso, a ciência escolástica deixa de ser uma “arte de generalidades”, para tomar emprestada a expressão de Alain de Libera²⁰. Ela é uma busca pela expressão intelectual universal dos singulares conhecidos pelos sentidos e isso só é possível pela copulação, em um juízo, de um termo mais geral e um termo menos geral, como na proposição “o homem é um animal racional”, onde “animal”, sendo mais geral do que “homem”, pode definir este último quando especificado pela diferença “racional”.

Pois bem, nessa busca por termos mais gerais, somos levados até as dez categorias de Aristóteles (que já encontramos mais acima) e, para além delas, até os conceitos mais comuns que, de alguma maneira, são predicados das próprias categorias - isto é, dos gêneros acima dos quais não há nenhum outro gênero - e, até mesmo, tanto das criaturas que estão sob as categorias, como de Deus. Esses termos mais comuns são exatamente aqueles que, em latim, são chamados “*transcendentia*”, aos quais Kant se referia. Como veremos ao estudarmos a doutrina dos transcendentais em Duns Escoto, sendo obtidos a partir do conhecimento das coisas, esses conceitos dizem respeito às próprias coisas reais e isso é possível exatamente porque, para um escolástico, não há nenhum impedimento sério que nos obrigue a limitar nossa pretensão de conhecimento às nossas próprias representações; pelo contrário,

18 Cf. nota 15, acima.

19 CHARRON, P. de. *De la Sagesse*. In: _____. *Toute les oeuvres de Pierre Charron parisien, docteur es droicts, chantre et chanoine Theological de Condom*. Dernière édition. Reueues, corrigees et augmentées. Paris: Chez Jaques Villery, 1635 (as passagens supracitadas estão, respectivamente, no livro II, cap.2, p.21 e livro I, cap.14, p.60). A tradução apresentada é de minha autoria.

20 Ver LIBERA, A. de. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.

conhecer é conhecer as coisas elas mesmas, uma vez que essa remissão às coisas possui um seguro lastro filosófico.

O que primeiro devemos notar é que, para Duns Escoto, “nenhum conceito real é causado no intelecto do viajante senão por aquilo que naturalmente move nosso intelecto”, a saber, “o fantasma (ou o objeto reluzindo no fantasma) e o intelecto agente. Portanto nenhum conceito simples é naturalmente feito no nosso intelecto agora, senão aquele que pode ser feito pela virtude destes”, ou seja, do fantasma e do intelecto agente²¹. Esse trecho, sem dúvida, está escrito em uma linguagem extremamente técnica e merece ser estudado detalhadamente. De início, atentemos para a expressão “intelecto do viajante” (*intellectus viatoris*). O viajante, aqui, é aquele que ainda não atingiu a sua pátria, isto é, que não retornou à sua origem - portanto, vemos que o “intelecto do viajante” é o intelecto humano após a queda e antes do retorno a Deus na beatitude. Em outras palavras, ele é o intelecto humano no estado presente, durante a vida terrena ligada ao corpo. Isso explica igualmente o uso da expressão “nosso intelecto agora”, ao fim da passagem: “agora”, isto é, durante esta vida terrena corpórea. Sendo assim, vemos que o conhecimento natural a que Duns Escoto se refere aqui é o conhecimento que se obtém pelo corpo - ou melhor, pelos sentidos - com a ação das potências naturais da nossa própria alma (destarte, sem nenhuma influência sobrenatural de Deus ou anjos).

Dito isso, está claro na passagem que o conhecimento está sendo tomado como um certo movimento, dado que as causas do conhecimento são descritas como seus “motores” (*motiva*) - esse movimento é, nomeadamente, a passagem do intelecto da ignorância ao conhecimento no momento em que um conceito é *feito* nele pelas duas causas motoras. Essas duas causas, por sua vez, são claramente enumeradas: um fantasma no qual o objeto reluz e o intelecto agente. Mas o que são elas? “Fantasma” é simplesmente o termo técnico pelo qual se nomeia a “imagem” de um objeto, pela qual conhecemos este último no nosso sentido da imaginação. Com efeito, a imaginação é um dos sentidos internos humanos e tem por função reunir todas as sensações de um objeto em uma imagem comum pela qual conhecemos esse objeto enquanto um objeto singular. Mas essa imagem sensível singular - o fantasma - não basta para o conhecimento, pois é necessário que o próprio intelecto, ao agir, transforme essa representação singular do objeto que está na imaginação - o fantasma - em uma representação universal do objeto que fique no intelecto. A esta última se dá o nome de “espécie inteligível” e diz-se que o intelecto a abstrai do fantasma.

Feito isso, essa espécie, ao ser impressa pelo intelecto agente no próprio intelecto enquanto este último está, não agindo, mas passível para recebê-la

21 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.1-2, n.35 (ed. Vaticana, vol.3, p.21). Todas as traduções dos textos de João Duns Escoto são de minha autoria.

(chamado agora, portanto, de “intelecto possível”), produz o conceito no intelecto e, destarte, o próprio conhecimento acerca do objeto que ela representa. Ou seja, há aqui duas ações do intelecto em conjunto com representações do objeto, pois o intelecto, [i] agindo com o fantasma, produz a espécie inteligível nele mesmo e, [ii] em seguida, agora agindo com a espécie inteligível, ao imprimir esta última no intelecto possível, produz o conceito, isto é, a própria intelecção em ato.

Para exemplificar, podemos considerar uma árvore real fora da alma. Uma pessoa que se aproxime dela poderá receber, pelos cinco sentidos externos, várias sensações desta árvore singular. Todas essas sensações esparsas serão, então, unificadas em um fantasma, na imaginação, que é uma imagem sensível daquela árvore singular. Em seguida, o próprio intelecto age, junto ao fantasma, para engendrar uma espécie inteligível que represente essa mesma árvore, não como singular, mas como o universal “árvore”. Essa espécie representativa do universal “árvore”, recebida pelo intelecto, produz, em uma ação conjunta com este último pela qual ela é impressa nele mesmo, o conceito universal de “árvore”, predicável das diversas árvores em juízos do tipo “uma macieira é uma árvore”²². Mas o que garante que a árvore real individual, aquela imaginada como singular, e aquela concebida como universal são realmente a mesma árvore? Dito de outra maneira, o que garante que o conceito universal “árvore” é realmente um conhecimento desta árvore real?

Para Duns Escoto - e esta é fundamentalmente a base metafísica de toda a sua doutrina da intelecção -, essa identidade entre o conhecimento da coisa e a própria coisa real é garantida pelo que ele denomina de “natureza comum”. Essa é aquela natureza que faz com cada coisa seja precisamente o que é; por exemplo, ela é a natureza humana que faz com que cada homem individual seja um homem e tenha algo de comum com todos os outros homens. Ou seja, ela é “comum” por estar em vários indivíduos, mas ela está individuada em cada um deles. Assim, a mesma natureza humana está em Sócrates e Platão, mas individuada diferentemente em cada caso. Ora, quando conhecemos um indivíduo sensivelmente pela imaginação, formamos um fantasma que representa a natureza desse indivíduo enquanto ela está individuada nesta coisa. Porém, ao formar o conceito universal, o fantasma e o intelecto agente produzem uma representação dessa mesma natureza não enquanto singular, mas enquanto universal. Em outras palavras, a espécie inteligível, ao produzir o conceito em conjunto com o intelecto agente, dá a conhecer a própria natureza real da coisa, presente no intelecto de maneira universalizada. Brevemente, conhecer intelectualmente uma coisa é ter a natureza dessa coisa enquanto um universal no intelecto²³. Assim, conhecer intelectualmente um homem é ter no

²² Toda essa descrição resumida da doutrina da intelecção de Duns Escoto é baseada em *Ordinatio* I, d.3, p.3, qq.1-4 (ed. Vaticana, vol.3, pp.201-357).

²³ Para a formulação da doutrina da natureza comum por Duns Escoto, ver *Ordinatio* II, d.3, p.1, q.1 (ed. Vaticana, vol.7, pp.391-409).

intelecto a natureza humana enquanto o universal “homem”. A diferença entre a natureza humana e o universal é facilmente descrita: a primeira não é predicável dos indivíduos que a possuem (não dizemos que “Sócrates é a natureza humana”), enquanto que o universal é precisamente predicável de todos os indivíduos com uma mesma natureza (tanto “Sócrates é homem” como “Platão é homem”)²⁴. Como vemos, essa doutrina da natureza comum fornece toda uma base metafísica para a afirmação de que o conhecimento provém realmente das coisas reais fora da alma e remete, em última instância, de volta a elas. Melhor dizendo, todo conhecimento verdadeiro é real.

Como vimos acima, essa é a única maneira de conhecer naturalmente no estado presente de união com o corpo, de modo que toda ciência por nós alcançada necessariamente provém de coisas reais e fala sobre coisas reais, fora da nossa alma. No entanto, meramente pela ação do fantasma e do intelecto agente não vamos muito além de conceitos como “homem” ou “árvore”, que Duns Escoto denomina no trecho destacado acima de “conceitos simples” (*conceptus simplices*). Porém, esses conceitos simples são exatamente aqueles conceitos que podem “ser concebidos pelo intelecto em um ato de inteligência simples”, a saber, sem discurso silogístico ou, mesmo, sem a formação de uma proposição, “ainda que ele possa ser resolvido em muitos conceitos, cada um dos quais concebíveis por si mesmos”²⁵. Vemos, portanto, que essa inteligência simples, que não é senão o conceito simples em ato, é somente uma primeira operação do intelecto. Ela não esgota de maneira alguma o conhecimento que se pode obter acerca desse conceito abstraído dos sentidos. Sendo assim, é necessário resolver esse conceito simples que conhecemos somente de maneira confusa (*confuse intelligere*) em vários outros conceitos nele contidos de maneira a poder conhecê-lo distintamente (*distincte intelligere*), isto é, conhecê-lo por uma definição. Voltando aos nossos exemplos, precisamos passar do conceito simples “homem” para o conhecimento distinto desse conceito pela definição “homem é um animal racional”²⁶.

Ainda que fosse interessante acompanhar todo o processo pelo qual chegamos à definição de um conceito, não é esse o nosso interesse aqui. Pelo contrário, me contentarei em destacar somente o primeiro passo nesse caminho, pois é nesse momento preciso que surgem os conceitos mais comuns na filosofia de Duns Escoto. Com efeito, quando resolvemos um conceito simples, não vamos ao infinito na busca de um conceito mais geral que o explique, mas o determinamos primeiramente pelo conceito mais geral que há. Não cabe resolver esse conceito mais geral em um

24 SONDAG, G. “Universel et natura communis dans l’Ordinatio et dans les Questions sur le Perihermeneias (une brève comparaison)”. In: HONNEFELDER, L., WOOD, R., DREYER, M. (eds.). *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden - New York - Köln, Brill, 1996, pp.385-391.

25 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.1-2, n. 71 (ed. Vaticana, vol.3, p.49).

26 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d. 3, p.1, q. 1-2, n. 72 (ed. Vaticana, vol. 3, pp.49-50).

outro anterior a ele, pois ele é de imediato distinto e determinado - ou seja, ele não é somente um conceito simples, mas é um “conceito absolutamente simples” (*conceptus simpliciter simplex*), isto é, um conceito apreendido por um único ato de inteligência simples e que não se pode resolver em outros conceitos. Dentre os conceitos deste tipo, o mais geral e primeiro é o conceito de “ente”²⁷. Sendo assim, quando buscamos compreender um conceito simples abstraído dos sentidos, o que fazemos é formular proposições a partir dos outros conceitos contidos nesse conceito simples e com os quais podemos resolver este último. Para fazê-lo, nos utilizamos das outras duas operações do intelecto - a composição de proposições e a elaboração do discurso silogístico. O primeiro passo nessa busca pela definição do conceito é a formulação de uma proposição que predique o conceito absolutamente simples mais geral daquele conceito simples cuja definição procuramos alcançar. No nosso exemplo, o que primeiro fazemos é produzir o juízo: “o homem é um ente”.

Isso, porém, só é possível porque

nada é concebido distintamente senão quando se concebe tudo o que está na sua razão essencial. O ente se inclui em todos os conceitos quiditativos inferiores” - tal como “homem”, no exemplo acima -, “portanto, nenhum conceito inferior é distintamente conhecido senão quando se conhece o ente. Porém, o ente não pode ser concebido senão distintamente, pois possui um conceito absolutamente simples. Ele pode, portanto, ser concebido distintamente sem outros, mas estes outros não o podem sem ele. Portanto, o ente é o primeiro conceito distintamente concebível²⁸.

Como vemos, o conhecimento distinto do conceito de ente independe da sua resolução em outros conceitos, justamente porque ele não pode ser resolvido. Porém, nós só temos acesso a ele por ele estar contido naqueles conceitos menos gerais que abstraímos da sensibilidade (como “homem” ou “árvore”) e, destarte, ainda que seja imediatamente distinto, o conceito de ente provém da sensação, pois é o conceito mais geral contido em todos os outros conceitos, os quais, como sabemos, não nos chegam senão pelos sentidos e, portanto, a partir das coisas reais.

Pois bem, esse conceito absolutamente simples de ente não pode ser um gênero que abarque tudo o que é - a saber, Deus e todas as criaturas sob as dez categorias -, pois nesse caso as categorias deixariam de ser os dez gêneros supremos irreduzíveis a qualquer gênero e Deus estaria sob um gênero, o que não pode ocorrer, dado que somente as criaturas estão sob as categorias. É precisamente por isso que Duns Escoto denomina o “ente” como um “transcendens”, isto é, como um *transcendente*, dito igualmente de tudo o que é. Dessa maneira, quando buscamos compreender

27 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d. 3, p.1, q. 1-2, n. 71 (ed. Vaticana, vol. 3, p.49).

28 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.1-2, n.80 (ed. Vaticana, vol.3, pp.54-5).

um conceito qualquer, o que primeiro apreendemos é que ele contém um conceito transcendente, a saber, “ente”. Porém, a lista de transcendentais pode aumentar, uma vez que, sendo o ente o primeiro transcendente (*primus transcendens*)²⁹, ainda assim

todos os que são comuns a Deus e às criaturas são tais que convêm ao ente enquanto este é indiferente ao finito e ao infinito - de fato, são infinitos enquanto convêm a Deus e finitos enquanto convêm às criaturas; portanto, eles convêm ao ente antes que o ente se divida nos dez gêneros e, por consequência, qualquer um desses é transcendente³⁰.

Todas as ditas “paixões” (*passiones*) do ente - ou seja, aqueles conceitos que se convertem com o ente (como Alexandre de Hales nos explicava mais acima) - são igualmente transcendentais.

Ora, dentre estas estão exatamente o “uno”, o “verdadeiro” e o “bom” a que Kant nos remetia. Mas também há aqui disjunções exclusivas, como “necessário ou possível” e “finito ou infinito”, uma vez que todo ente é necessário *ou* possível, finito *ou* infinito, ainda que de nenhum ente sejam ditos os dois membros de cada disjunção ao mesmo tempo e nenhum dos membros seja dito, por si só, de todos os entes. Ainda assim, a disjunção exclusiva ela mesma é dita de qualquer ente³¹. Enfim, só podemos chegar à listagem dos demais transcendentais porque eles estão igualmente contidos nos conceitos simples abstraídos dos sentidos, dado que em tudo o que há o ente, há também os conceitos que se convertem com ele. Voltando ao exemplo acima, no conceito simples de “homem” não haverá somente o conceito de “ente”, mas também os conceitos de “uno”, “bom”, “verdadeiro”, “finito” (a partir do qual podemos conhecer a disjunção exclusiva “finito ou infinito”), “possível” (pelo que conhecemos a disjunção exclusiva “necessário ou possível”) e assim por diante. Dessa maneira, podemos compreender como todos os conceitos transcendentais ditos de todo ente provêm, originariamente, da abstração de um conceito a partir dos sentidos e, portanto, provêm das próprias coisas reais fora da alma. Agora, porém, cabe mostrar como esse conceito mais geral de ente e, assim, todos os outros transcendentais podem ser predicados das próprias coisas reais.

De início, é preciso deixar claro que, para Duns Escoto, o conceito comum de ente não possui nada que convenha a ele na coisa ou na realidade (*conceptus communis sine convenientia in re vel realitate*), de maneira que, se as criaturas e Deus possuem algo de comum em seus conceitos, ainda assim elas são totalmente diversas na

29 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.115 (ed. Vaticana, vol.4, p.207).

30 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.113 (ed. Vaticana, vol.4, p.206).

31 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.115 (ed. Vaticana, vol.4, pp.206-7).

realidade³². Nesse caso, Duns Escoto parece se aproximar muito de Kant e, de certo modo, parece escapar à crítica deste último acerca da *Transzendentalphilosophie der Alten*. Sendo assim, como pode ocorrer de um conceito sem qualquer correspondente imediato na realidade poder falar sobre as coisas reais? Essa dificuldade se dissipa quando atentamos para o que vimos há pouco, a saber, que Deus é um ente infinito e a criatura é um ente finito. Decerto, não há algo que seja “o ente” e que seja superior a Deus ou às criaturas, mas tanto Deus como as criaturas são realmente entes, porém cada um a sua maneira: Deus é *infinitamente*, enquanto que a criatura é *finitamente*. Ou seja, eles são distintamente - e, ainda assim, eles são. Dessa maneira, o conceito de “ente” é realmente dito de ambos, pois ambos realmente são, mesmo que de maneiras profundamente diferentes.

Isso se torna ainda mais claro quando consideramos a maneira pela qual o “ente” é predicados dos conceitos inferiores. Vimos anteriormente que, para Duns Escoto, o conceito absolutamente simples de “ente” é predicado de todos os conceitos *quiditativos* inferiores. Ora, os conceitos *quiditativos* são aqueles obtidos por abstração e que expressam de maneira universal a essência das coisas. Eles dizem algo, portanto, realmente sobre elas. De fato, Duns Escoto nos diz que “ente” é predicado *in quid* de todas as essências (seja de Deus ou das criaturas)³³, o que é o mesmo que dizer que o “ente” predica “a essência do sujeito pelo modo da essência”³⁴, ou seja, quando predicado de um sujeito, o ente diz algo sobre a própria essência do sujeito. Sendo assim, quando o conceito de “ente” é predicado daqueles conceitos inferiores abstraídos a partir das sensações causadas por coisas existentes, se está apontando para o fato de que aquilo *realmente* é. Portanto, para Duns Escoto, o conceito de “ente” diz algo sobre as próprias coisas. Ora, nesse caso, todos os conceitos que o acompanham (nomeadamente, os demais transcendentais) igualmente dizem algo sobre coisas reais. Quando digo que “Deus é um ente infinito” estou realmente falando de algo existente fora da minha alma; da mesma maneira, quando digo que “o homem é um ente finito” estou realmente descrevendo homens individuais que existem realmente fora do meu intelecto. Isso porque, como vimos

32 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.82 (ed. Vaticana, vol.4, p.190).

33 Duns Escoto. *Ordinatio* I, d.3, p.1, q.3, nn.158-61 (ed. Vaticana, vol.3, pp.95-100). Vale notar que, nesse trecho de sua obra, o tema é posto de maneira bem mais complexa do que deixa transparecer a minha descrição, uma vez que também são abordados os casos em que o conceito de “ente” é predicado de diferenças, como na proposição “racional é um ente”. Nesse caso, a predicação do ente é *in quale* e não *in quid*. Entretanto, não há necessidade, na minha argumentação, de adentrarmos os meandros da discussão proposta por Duns Escoto, uma vez que pretendo aqui somente destacar que, pelo menos em alguns casos - nomeadamente, quando predicado de essências -, o conceito de “ente” é dito da própria *quididade* da coisa abstraída dos sentidos e, portanto, da coisa conhecida enquanto algo real. Para um estudo detalhado da noção de “ente” em Duns Escoto, ver o já citado WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* e CROSS, R. ‘Where Angels Fear to Tread’: Duns Scotus and Radical Orthodoxy. *Antonionum*, 76, 2001, pp.7-41.

34 Duns Escoto. *Quaestiones in Isagoge*, q.12, n.15 (ed. SBU, vol.1, pp.57-8).

acima, em última instância, o conceito de “ente” nos é dado a conhecer pela própria natureza comum da coisa que, estando no nosso intelecto enquanto conceito universal, está igualmente nos nossos sentidos como imagem singular e na realidade como uma coisa individual. Na filosofia de Duns Escoto, o que quer que se predique da essência de algo pretende dizer respeito à essência tal como ela existe realmente independentemente do nosso pensamento. Em outras palavras, Duns Escoto comete sim o erro apontado por Kant - porém, ele tem uma significativa base filosófica para tanto.

IV. “Transcendens”, ou seja, “transcendente”.

Dito tudo isso, vemos que, se, por um lado, os escolásticos não pareciam estar buscando conceitos *a priori* anteriores a qualquer experiência sensível (algo que Kant lhes imputa), por outro lado, eles de fato cometiam aquele equívoco que Kant aponta em suas filosofias, a saber, eles se propunham a falar, por meio daqueles conceitos mais gerais - “ente”, “uno”, “verdadeiro” e “bom” -, sobre as coisas tal qual elas existiam fora de suas almas. Porém, esse equívoco não era inadvertido ou, melhor dizendo, ele não era um equívoco, uma vez que os escolásticos possuíam bases físicas e metafísicas suficientemente coerentes que lhes permitiam ir e vir entre as coisas reais e o conhecimento acerca das coisas. Isso valia, inclusive, com respeito àqueles conceitos mais gerais que, como vimos nesse rápido estudo sobre Duns Escoto, eram chamados por eles de “*transcendentia*”. Sabendo que o termo “*transcendentalia*” é bem posterior cronologicamente, vimos que Kant reservou a palavra antiga para o erro dos antigos e a nova para a sua própria doutrina correta. Dito de outra maneira, a diferença filosófica e histórica entre *transcendens* e *transcendentalis* - ou, o que é o mesmo, entre *transcendente* e *transcendental* - é profunda e de suma importância para uma correta compreensão da história da filosofia. Portanto, acredito que traduzir o latim escolástico “transcendens” por “transcendental” (nas diversas línguas em que, como pudemos ver, isso é feito) é mascarar - por meio de uma pretensa aproximação entre escolásticos, como Duns Escoto, e Kant - uma profunda distância histórico-filosófica da qual o próprio Kant estava plenamente ciente ao fixar o seu vocabulário de trabalho. Levando isso em consideração, parece muito mais responsável e coerente - seja de um ponto de vista filosófico ou histórico-filosófico - traduzir o latim escolástico “transcendens” por “transcendente” (e seus equivalentes nas demais línguas), uma vez que essa tradução, seguindo a pista fornecida por Kant no §12 da sua *Crítica da razão pura*, aponta claramente para as diferentes pretensões de conhecimento sustentadas, de um lado, por um escolástico como Duns Escoto e, de outro, pelo filósofo proponente da crítica do conhecimento, Kant.

Referências

- AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy and Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1996.
- _____. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012.
- CHARRON, P. de. *De la Sagesse*. In: _____. *Toute les oeuvres de Pierre Charron parisien, docteur es droicts, chantre et chanoine Theological de Condom*. Dernière édition. Reveues, corrigees et augmentées. Paris: Chez Jaques Villery, 1635.
- CROSS, R. 'Where Angels Fear to Tread': Duns Scotus and Radical Orthodoxy. *Antonianum*, 76, 2001, pp.7-41.
- DE MURALT, A. "Kant, le dernier occamien: une nouvelle définition de la philosophie moderne". In: _____. *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*. Paris: Vrin, 1985, pp.138-159.
- DOYLE, J. P. Between Transcendental and Transcendental: the Missing Link?. *The Review of Metaphysics*, 50.4, 1997, pp.783-815.
- GILSON, É. Avicenne et le point de départ de Duns Scot. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1927, pp.89-149.
- _____. *Jean Duns Scot. Introductio à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, pp.97-8.
- _____. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999 (1937).
- HABERMAS, J. "Wahrheitstheorien". In: _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, pp.187-225.
- HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- _____. *Johannes Duns Scotus*. München: Beck, 2005.
- IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Cura et Studio Commissionis scotisticae. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.
- _____. *Opera philosophica*. Ed. St. Bonaventure University. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997-2006.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. 2 Bd. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1974.

- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam*. Vol. 1 - cui inest *Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, 1796.
- KNITTERMEYER, H. *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg. Marburg: Buchdruckerei von Joh. Hamel, 1920.
- LEISEGANG, H. Über die Behandlung des Scholastischen Satzes: „Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum“, und seine Bedeutung in Kants Kritik der reinen Vernunft. *Kantstudien*, 20.2-3, 1915, pp.403-21.
- LIBERA, A. de. *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RIJK, L. M. de. “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: a Semantic Approach”. In: PICKAVÉ, M. (Hrsg.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin, New York: De Gruyter, 2003, pp.3-22.
- SONDAG, G. “*Universel et natura communis dans l'Ordinatio et dans les Questions sur le Perihermeneias (une brève comparaison)*”. In: HONNEFELDER, L., WOOD, R., DREYER, M. (eds.). *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden - New York - Köln: Brill, 1996, pp.385-391.
- WOLTER, A. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1946.

Recebido em: 16.10.2014

Aceito em: 25.08.2015