

A noção de *res* em Duns Scotus e a razão para se rejeitar a distinção real de essência e existência



Carlos Vinícius Sarmiento Silva

Universidade de Brasília, Brasil
ORCID: 0000-0002-0511-5881

Recibido: 2 de marzo de 2023, aceptado: 13 de mayo de 2023

Resumo

A distinção de essência e existência figurou como uma das questões fundamentais da metafísica durante a escolástica. Duns Scotus rejeita expressamente a tese de que a essência e a existência de um ente sejam distintas realmente (*realiter*). Para compreender essa rejeição, analisamos neste artigo a noção de coisa (*res*) na doutrina de Scotus, especialmente na sua crítica a Henrique de Gand acerca do estatuto ontológico dos criáveis, levando em consideração a recepção da doutrina das primeiras noções do intelecto de Avicena. Scotus e Henrique adotam escopos distintos da noção de *res* e concluem divergentemente acerca da questão da essência e existência no contexto da criação do mundo. Também analisamos o argumento de Scotus quanto à natureza da simplicidade encontrada na criação, e como o Doutor Sutil argumenta pela rejeição de uma composição real (*realis*) necessária no ente criado rejeitando também, conseqüentemente, a distinção real de essência e existência.

PALAVRAS-CHAVE: COISA, ENTE, ESSÊNCIA, EXISTÊNCIA, DUNS SCOTUS

The notion of *res* in Duns Scotus and the reason for rejecting the real distinction of essence and existence

Abstract

The distinction between essence and existence was held as one of the fundamental questions of metaphysics during scholasticism. Duns Scotus was emphatic in rejecting the thesis that the essence and the existence of a being are really distinct. In order to understand this rejection, in this article we analyze the notion of thing (*res*) in Scotus' doctrine, especially in his criticism of Henry of Ghent concerning the ontological status of the creatable, taking into account the reception of the Avicenna's doctrine of the primary notions. Scotus and Henry adopt different perspectives of the notion of *res* and reach divergent conclusions question of essence and existence in the context of the creation of the world. We also analyze Scotus'

argument regarding the nature of the simplicity found in creation, and how the Subtle Doctor argues for the rejection of a necessary real composition in the structure of created being and, consequently, rejects again a real distinction between essence and existence.

KEYWORDS: THING, BEING, ESSENCE, EXISTENCE, DUNS SCOTUS

Introdução

Durante a alta escolástica, a questão da distinção de essência e existência se colocou como um dos problemas fundamentais da metafísica. Inquirir sobre a essência de algo é buscar o *quid* deste algo, aquilo que o determina como uma tal coisa. No entanto, esse *quid* da coisa, também chamado pelos filósofos de *quidditas*, não diz se a tal coisa existe (*an sit*). Uma exceção se abre para o único ente, cuja essência é o próprio ser, ou como coloca Tomás de Aquino, o Primeiro Ente que é *esse tantum* (*De ente et essentia* 3: 31). Nesse ente, não há composição ontológica alguma, mas apenas a suma simplicidade daquele que é ser-necessário, não causado e causa de tudo que existe. O contraste entre o ente necessário (Deus criador) e os entes contingentes (as criaturas) coloca o horizonte do debate medieval acerca da natureza da composição mais íntima da criatura.

A chamada tese da distinção real (*distinctio realis*) de essência e existência ficou mais associada à posição de Tomás de Aquino. Para o Dominicano, o ente criado é uma composição *real* onde a sua essência está em potência para com o ato de ser (*actus essendi*). Deste modo, essência e ser se distinguem realmente (*realiter*) no ente criado. Apenas Deus é o seu próprio ser (*ipsum esse*), livre de qualquer dependência, pois é o ente por si mesmo (*a se*). A criatura não é o seu próprio ser, mas tem o ser advindo de outro (*ab alio*). Distinguem-se, assim, a essência e o ser correspondente, este último, determinado e circunscrito pelo primeiro. Falar de uma composição real, no sentido tomista, é colocar dois princípios no ente criado, onde cada um deles é “nada daquilo que é o outro”, como afirma Etienne Gilson (2016: 138).

Para o franciscano Duns Scotus, uma distinção real de essência e existência é descartada de imediato como algo “simplesmente falso” (*Ord. IV, d. 13, q. 1, n. 142, ed. Vat. XII: 479*). Como teólogo, Scotus afirma a criação do mundo e o seu caráter de contingência. Perguntamos, então, o que faz com que o nosso filósofo rejeite tão expressamente a tese de uma distinção real de essência e existência no íntimo do ente criado? A resposta para tal pergunta passa pelo modo como Scotus entende a noção do *res* (coisa), que é o fundamento para sua compreensão de uma distinção *real*. Expomos neste artigo como a doutrina aviceniana das primeiras noções do intelecto e a compreensão de Henrique de Gand dos sentidos de *res* permitem a Duns Scotus rearticular o problema de uma forma original, a partir do seu paradigma metafísico em torno da noção de *ens*.

Avicena e as primeiras noções do intelecto

O filósofo persa Avicena não apenas comentou a *Metafísica* de Aristóteles, mas contribuiu substancialmente para reestruturação da própria Filosofia Primeira, legando aos comentadores medievais um modelo para articular as questões fundamentais desta ciência (Aertsen, 2012: 75-76). Para Avicena, o objeto da metafísica é o *ente enquanto ente*. E é precisamente a noção de *ente* aquela que primeiro se apreende com o intelecto. Na verdade, são as noções de ente, coisa e necessário (*ens, res, necesse*) aquelas que são imediatamente impressas na alma por uma impressão primeira (*prima impressio*),

não havendo outras noções mais evidentes pelas quais estas podem ser concebidas (*De philosophia prima* I.5: 31-32). São, portanto, as noções fundamentais pelas quais o intelecto concebe a realidade e apreende a sua manifestação.

A doutrina de Avicena das primeiras noções do intelecto está presente na concepção de Scotus da Metafísica como ciência dos transcendentais (*scientia transcendens*), isto é, aquela ciência que se ocupa dos conceitos transcategoriais: do ente enquanto ente e daquelas noções que seguem o ente (*Super Met.* I, prol., n. 18; *Oph.* III: 8-9). Com tal concepção, a metafísica deixa de ser a ciência do Primeiro Ente para se tornar a ciência do primeiro conhecido, o *ens* (Aertsen, 2012: 372). Pode-se dizer que o antecedente mais próximo da metafísica como *scientia transcendens* está na análise que Avicena faz das primeiras noções do intelecto, em especial a distinção das noções de *res* e *ens*, que abre a ambiguidade do conceito de *ens* a partir das noções que transcendem as categorias.

Aristóteles tratou a questão do ser na *Metafísica* mantendo já uma certa ambiguidade (Ross, 1997, v. 2: 159-160). Há um sentido do ser que diz algo determinado (*tóde tí*), enquanto outro diz a própria determinação (*tí estí*) (*Met.* Z, 1028a1-15). Avicena articula essa ambiguidade em termos das noções de *ens* e *res*. Enquanto *ens* e *aliquid* (algo) são nomes sinônimos de uma mesma intenção, *ens* e *res* são noções que exprimem sentidos diversos. *Ens* significa o que é determinado pelo fato de ser. *Res* exprime o ente em termos de sua determinação, enquanto *tal coisa*, distinta das outras coisas. Esta determinação é dada pela *certitudo*, a sua consistência e estabilidade ontológica, a partir da qual ela é *o que é*. Ou seja, é nisso que temos a resposta para a pergunta *quid est?* (o que é?), donde vem a noção de quididade. Enquanto a noção de ente diz o *esse affirmativum* (ser afirmativo), isto é, posto na existência, a noção de coisa carrega e exprime o *esse proprium* (ser próprio), aquilo que determina à coisa ser *esta coisa*, e não uma outra. A ambiguidade do ser (*esse*) presente em Aristóteles está em Avicena em termos desses dois *esse*: *esse proprium* (essência) e *esse affirmativum* (existência), articulados nas noções de *res* e *ens* (*De philosophia prima* I.5: 34, 35).

A diversidade de sentidos (*intentiones*) das noções de *res* e *ens* se contrapõe a uma coincidência extensional. Para Avicena, a compreensão da noção de *ens* sempre traz junta a de *res*, pois uma coisa sempre tem o ser, seja nos singulares ou no intelecto (*De philosophia prima* I.5: 36). E isso se dá porque há, de certo modo, uma coincidência extensional entre *ser* e *pensar*. Para Avicena, só pode ser uma *coisa* aquilo do qual se pode afirmar algo (*aliquid*) verdadeiramente. Para o não-ser absoluto (*non esse absolute*), isto é, aquilo que inexistente nas coisas exteriores e no intelecto, é inconcebível a designação de um *algo* qualquer. A própria enunciação é sempre daquilo que é certificado (*certificatum*) pelo intelecto, assim, restringe-se ao que possui sua *certitudo*, que é o fundamento determinado e certo (*certus*) daquilo que é designado. Tanto para dizer *S é algo* ou *S não é algo* se faz necessário que aquilo que está sendo designado possua uma forma no intelecto, o que é impossível para o não-ser absoluto. Isso nos indica que a possibilidade de uma designação é condição mínima da própria estrutura do real, designação esta que permite delimitar e determinar aquilo que a coisa é, sua quididade ou essência.

Para Avicena, a quididade ou essência da coisa também pode ser tomada em si mesma, de modo absolutamente considerado (*esse proprium*) (*De philosophia prima* I.5: 50-68). Por exemplo, a triangularidade do triângulo – a qualidade de possuir três ângulos cuja soma é igual à de dois ângulos retos – não diz respeito à existência de um triângulo, nem tampouco ao conceito universal que formulamos na mente, mas unicamente à essência mesma. Assim, é indiferente tanto à singularidade (*esse in singularibus*) quanto à universalidade (*esse in intellectu*). Em *De philosophia prima* V, Avicena mostra que a

essência assim considerada torna tanto a universalidade quanto a singularidade algo “acidental”:

Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non esta aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis. (*De philosophia prima* V.1: 228)

Pois “equinidade” tem uma definição que não carece de universalidade, mas é aquilo a que a universalidade acidentalmente ocorre. Por isso a própria equinidade não é algo outro senão somente “equinidade”; de fato, ela em si não é muitas nem uma, nem é existente nestes sensíveis nem na alma, nem é algum desses em potência ou efetivamente, tal que isso esteja contido na essência de “equinidade”. (*De philosophia prima* V.1)¹

Comenta Oliver Boulnois (2015: 73) que, para Avicena, a “natureza de um ente pode ser considerada nela mesma como consistente, independente de sua existência na matéria e no espírito daquele que a considera”. Tanto a universalidade da essência quanto a sua singularidade é acidental à quiddidade: “Dicemus ergo quod naturae hominis, ex hoc quod est homo, accidit ut habeat esse” (*De philosophia prima* V.2: 239). Portanto, a essência é considerada de 3 modos: 1. absolutamente em si; 2. na alma, enquanto dotada do ser cognitivo-universal; e 3. nos singulares, nas diversas substâncias realmente existentes; neste caso, não podendo ser um predicado (Porro, 2014: 25). Por essa abordagem, a abrangência do fundamento de *res* como noção que designa a determinação de *algo*, isto é, a sua quiddidade, conflui com a de *ens* mas a ultrapassa, podendo ser tomada também como um *determinante apenas*, sem a necessidade de uma existência mental ou extramental.

Também as noções de *ens* e *res* se distinguem pelo fato de *ens* remontar ao aspecto do que “advém” ou “recai” (*accidit*) na quiddidade, tanto o desdobramento efetivo que se dá para que algo seja estabelecido na realidade, quanto aquilo que é designado enquanto permanece apenas na sua existência na alma (Guerrero-Troncoso, 2021: 12-14). A quiddidade não é suficiente para que algo exista efetivamente. Assim, a distinção entre *res* e *ens*, e conseqüentemente entre essência e existência, é ressaltada no sentido de que a primeira se põe como a determinação intrínseca e a segunda como o que advém extrinsecamente efetivando-a no seu desdobramento em *algo existente*, quer seja no intelecto ou na realidade extramental.

Deste modo, encontramos na doutrina aviceniana das primeiras noções do intelecto os princípios a partir dos quais a realidade é constituída e manifestada. E essas noções primeiras (*ens* e *res*) convergem e divergem dependendo do modo como são compreendidas, podendo alternarem-se quanto à primazia nessa ambigüidade própria do ser.

Scotus, Henrique de Gand e a abrangência de *res* e *ens*

Nos debates acerca da distinção de essência e existência nos entes criados, Henrique de Gand tinha uma posição intermediária entre dois “extremos”. Egídio Romano afirmava que essência e existência eram duas *res*, portanto, distinguíam-se *realmente*. E Godofredo de Fontaines admitia apenas uma distinção de razão entre essência e existência. Para Henrique de Gand (*Summa* a. 21, q. 4, fol 127r N), o ser da existência (*esse existentiae*) no ato da criação não podia ser visto como uma outra *res* adicionada sobre a própria essência, contudo, o sentido ou a intenção (*intentio*) da própria noção

¹ A tradução para o português, exceto quando indicado, é minha.

de essência era totalmente outra que a do *esse existentiae*: logo, essência e existência se distinguíam por uma *distinctio intentionis*.² Um dos motivos que o levou a tratar do assunto foi a preocupação de estabelecer algum estatuto ontológico para os *possibilia* (os possíveis não existentes), de forma que se pudesse justificar a existência de uma relação real destes para com o intelecto divino. Ele entendia ser necessário um estatuto ontológico diferente daquele dos entes meramente imagináveis (*figmenta*), que não podem ser postos na realidade (Wippel, 1982: 401, 403-404).

Veremos a seguir como se dão os escopos de abrangência dos termos *res* e *ens* para Scotus e Henrique, e depois mostraremos como Scotus aborda a tese de Henrique, pois é nessa abordagem que podemos compreender em qual nível de abrangência de *res* se situa o debate acerca da distinção de essência e existência na doutrina de Scotus.

Os níveis de abrangência de “res”

No *Quodl. q. 3*, Scotus afirma que *res* é um termo equívoco, e pode ser assumido de 3 formas: “generalíssima” (*communissime*), “geral” (*communiter*) e “mais estrita” (*strictissime*). No primeiro caso, *res* se estende a tudo que não é nada (*nihil*); é tudo aquilo que não inclui uma contradição, quer seja um ente de razão (*ens rationis*), tal como são as intenções segundas e as relações de razão, ou um ente real (*ens reale*), o que possui alguma entidade para além da consideração do intelecto. Num segundo sentido (*communiter*), *res* é tomado a partir da distinção feita por Boécio, de *coisa* e de *modo da coisa*. *Res* é mostrada pelas categorias de Substância, Qualidade e Quantidade. Os demais predicados são circunstâncias da coisa, ou seja, relações de um para com outro. E no terceiro modo (*strictissime*) vem da distinção feita por Aristóteles de substância e acidente. *Res* é a substância, que é *ens simpliciter*, ou o ente dito no seu sentido mais forte (*potissime dictum*), a que convém o ser *per se et primo* (*Quodl. q. 3, n. 2, ed. Viv.: 114-115*).

O primeiro sentido é o que nos interessa, pois permite construir os círculos de abrangência de *res* e *ens* para a compreensão do nosso problema. Primeiramente, podemos ver que o sentido mais abrangente de *res* ou *ens* é o que deixa de fora o *não-ente* (*nihil*) enquanto aquilo que é contraditório em si, pois o que inclui uma contradição, justifica Scotus, exclui todo ser inteligível e extramental. De certo modo, assim como Avicena, Scotus identifica o designável como condição mínima para o ser. Scotus afirma ainda que essa noção mais abrangente de *res* ou *ens* é o primeiro objeto do intelecto, pois nada pode ser inteligível sem incluir a noção de *ens* desse modo. Entretanto, pode-se ainda identificar um nível de abrangência menos comum, que deixa de fora o ente de razão (*ens rationis*) e circunscreve o escopo da *realidade*. Nesse escopo menos comum, encontra-se tudo aquilo que tem ou pode ter um ser extramental (*extra animam*). Para Scotus, esse escopo equivale ao que Avicena estabelece para as primeiras noções concebidas pelo intelecto (*res* e *ens*), enquanto aquelas que são comuns ou transcendentais a todas as categorias. No texto, Scotus também abre a possibilidade de que o escopo de *res* e *ens* dado por Avicena na sua doutrina das primeiras noções seja o mais abrangente. De qualquer modo, abrange *pelo menos* o segundo modo, isto é, o que possui ou pode possuir um ser próprio fora do intelecto: “et in illud quod habet, vel habere potest proprium esse extra intellectum, et isto modo, vel utroque modo, vel saltem secundo modo, accipit Avicenna *rem* et *ens*, ut dictum est”. (*Quodl. q. 3, n. 3, ed. Viv.: 114*).

Assim, Scotus estabelece os níveis de abrangência na consideração de *res communissime*: no nível mais abrangente, *res / ens* enquanto possibilidade lógica (a ausência de não-contradição); inserindo-se nesse círculo, e de forma mais restrita, *res / ens* enquanto

² Henrici de Gandavo, *Summa* a. 21, q. 4, fol 127r N: “esse existentiae rei non addat aliud re super ipsam essentiam, quod tamen sit omnino alia intentio ipsius essentiae et esse existentiae eius”.

possibilidade real, ou seja, a possibilidade de existir em ato; é neste círculo que Scotus atribui a noção de *realidade, ens reale*.

Para Henrique de Gand, há dois sentidos para o termo *res*.³ Podemos tomar *res*, no sentido de uma *res a reor reris dicta*, isto é, uma noção inconsistente que podemos formar com a nossa imaginação. Neste caso, a noção refere-se a algo destituído do seu *esse essentiae* e, portanto, um puro nada quanto à natureza e essência; por exemplo, a noção do *hirrocervus*, uma composição de bode e cervo. Em um segundo sentido, dizemos *res a ratitudine*, que se refere a algo que possui a sua firmeza, um estatuto ontológico cujo lastro remonta ao seu *esse essentiae* (ser de essência), presente eternamente na mente divina (Hoffmann, 2011: 364).

Em se tratando dos criáveis, aqueles presentes na mente divina antes da efetivação por meio da criação, cada um possui um *esse essentiae* tão eterno quanto a eternidade divina, uma vez que são objetos do intelecto divino. É no momento da criação que se dá a adição de um *esse existentiae* ao *esse essentiae*. Tal adição não altera em nada a razão formal da essência, tampouco adiciona uma outra *res* sobre ela, mas estabelece uma relação extrínseca de dependência atual para com Deus, enquanto causa eficiente daquela criatura.

Essa noção de *esse essentiae* remonta também à doutrina de Avicena. Henrique manteve a noção do *esse proprium* que acompanha a noção de *res* por conta de sua *certitudo*, isto é, sua realidade e verdade (Janssens, 2011: 69). O seu *esse essentiae* também mantém aquela convergência aviceniana de realidade e pensamento, já mencionada anteriormente. Mas a *certitudo* a que Henrique se refere é aquela firmada no intelecto divino, que dá aos *creabiles* um estatuto ontológico verdadeiro.

Duns Scotus não rejeita essa confluência e divergência entre *res* e *ens*, oriunda de Avicena, mas reposiciona as noções de modo a manter a doutrina da *creatio ex nihilo* intacta a partir do seu arcabouço metafísico.

A criação e o círculo ontológico da essência e existência

Na *Ordinatio* I, d. 36, Scotus coloca à prova a tese de Henrique de Gand, exposta na sua *Summa* a. 21, q. 4 (f. 127 N-Q). O contexto da discussão em Scotus é se o fundamento de uma relação eterna para com Deus, como cognoscente, tem um ser de essência verdadeiro (*vere esse essentiae*) pelo fato de se estar nesta relação. Isso porque para Deus criar alguma coisa ele deve antes conhecer e querer criar tal coisa. Essa relação de conhecimento, para que seja uma relação real, necessita que todas as partes da relação tenham fundamentos reais, isto é, que possuam algum estatuto ontológico (*esse*). A questão é se se trata de um *vere esse essentiae*, pois embora sejam objetos passíveis de ser criados (a depender da vontade divina), ainda assim são “entes” não existentes: não-entes. Para Henrique, esses objetos devem possuir alguma entidade real que os diferencie das quimeras (que são nulidades ontológicas), e isso se dá na medida em que há no ser divino uma ideia exemplar, pela qual se dá o *esse essentiae* (*Summa* a. 21, q. 4; a. 24, q. 3).⁴

³ Henrici de Gandavo, *Summa* a. 21, q. 4, fol 127r O: “alia ratio cuiuslibet rei creatae ut ‘res’ est a ‘reor, reis’ dicta quam ipsius esse essentiae quod convenit ei ex eo quod est natura et essentia quaedam, et ‘res’ a ratitudine dicta, et hoc ex eo quod habet rationem exemplaris in Deo, ut saepe dictum est. Dicitur enim omnis creatura res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliquis in anima. Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplaris, secundum quam nata est produci in actuali esse, a quo convenit ei esse essentiae”.

⁴ Henrici de Gandavo, *Summa* a. 21, q. 4, fol 127r O: “Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplaris, secundum quam nata est produci in actuali esse, a quo convenit ei esse essentiae. Unde, ut dictum esse supra, quod talem rationem exemplarem in Deo non habet purum nihil est in natura et essentia [...] nec possibile fieri in effectu, quia Deus nihil potest facere in effectu cuius rationem exemplarem in se non habet ut sit in qualibet creatura”; *Summa* a. 24, q. 3, fol 138v O: “‘res’ non a ratitudine, sed a ‘reor, reis’ dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquid esse essentiae vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut hirrocervos vel tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua”.

Logo no início da exposição que Duns Scotus faz da opinião de Henrique de Gand, uma interpolação é feita no texto, onde se lê:

Hic dicunt quidam quod ens communissime sumptum – vel res – dici potest a reor-reris, et sic est communis figmentis et multis aliis. Alio modo, procedendo ultra, res dicitur a ratiudine, ut est res rata et distinta a re ficta; et ista est duplex: distinguitur enim tamquam res cui potest competere esse, vel cui competit esse, – et prius est ‘cui potest competere esse’; et ista res ut est per relationem ad exemplar, sic est essentia, quia sicut Deus ut efficiens producit rem in esse existentiae, sic ut exemplar in esse essentiae. (*Ord.* I, d. 36, ed. Vat VI: 273, nota a)

Aqui alguns dizem que ente –ou coisa– tomado de modo mais comum pode ter a origem no verbo “pensar”, e assim é comum a ficções e muitos outros. De outro modo, procedendo mais adiante, coisa é dita a *ratiudine* quando é uma coisa ratificada ou confirmada, e distinta de uma coisa fictícia; e esta última é dupla: de fato, distingue-se enquanto uma coisa a que pode competir o ser ou a que compete o ser –e é anterior [aquela] ‘a que pode competir o ser’; e esta coisa, que é pela sua relação com o exemplar, é a essência, porque assim como Deus, enquanto eficiente, produz a coisa no ser da existência, assim também ele, enquanto exemplar, [produz a coisa] no ser da essência. (*Ord.* I, d. 36)

É importante esse acréscimo, pois aqui podemos ver a exposição de Scotus acerca da noção de *res* de Henrique de Gand a fim de esboçar os escopos de abrangência do termo usado pelo seu adversário. Com isso, podemos comparar com os próprios escopos de abrangência que Scotus toma na sua doutrina.

Nessa interpolação, vemos que o escopo da *res communissime* usada por Henrique não equivale ao da *res communissime* de Scotus, mas o ultrapassa. A *res a reor-reris* inclui os seres fictícios (*figmenta*), quiméricos, o que não se dá na noção de *res communissime* em Scotus, no *Quodl.* q. 3.

Lembremos que Scotus toma a noção de *res communissime* no *Quodl.* q. 3 como o que “extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens ‘esse’ in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus” (*Quodl.* q. 3, n. 2, ed. Viv.: 114). No entanto, um *figmentum* é precisamente tudo aquilo que tem um conceito falso em si (*habet rationem in se falsam*), porque inclui uma contradição ou porque uma parte repugna à outra (*Ord.* I, d. 3, q. 5, n. 319, ed. Vat. III: 193). Desta forma, os *figmenta* não entram no escopo de *res communissime*, para Scotus. A sua noção de *res communissime* está em oposição a *nihil*, no *Quodl.* q. 3, e *nihil* é o que exclui todo o ser fora e dentro do intelecto (*omne ‘esse’ extra intellectum et in intellectu*). Assim, *nihil* está em oposição a *esse* para Scotus. Não é o caso de Henrique, cuja *res a reor-reris* exclui o que é *purum nihil*, mas coloca *nihil* em oposição não ao “ser”, mas à “coisa”, como bem nota Aertsen (2012: 288).

Para Henrique de Gand, há também um círculo mais restrito que deixa de fora os seres fictícios e abrange apenas o real metafísico, que é chamado de *res a ratiudine*. Esse círculo inclui a coisa enquanto possibilidade de ser (*cui potest competere esse*). Ainda dentro desse círculo, há um outro mais restrito que diz respeito ao âmbito de *res* que efetivamente possui o ser (*cui competit esse*). O âmbito da *res a ratiudine* para Henrique parece se equivaler ao âmbito do *ens reale* de Scotus.

Em outro lugar, Scotus resume os três círculos de abrangência do ser na doutrina de Henrique, do mais abrangente ao mais restrito, como “realidade opinável”, “realidade quiditativa” e “realidade da existência” (*Ord.* I, d. 3, p. 2, n. 310). Nos círculos do *ens reale* de Scotus e de *res a ratiudine* de Henrique é onde se situa o escopo de *res* e *ens* da

doutrina das primeiras noções de Avicena. Para Henrique, é o círculo da possibilidade de ser onde está a essência de uma coisa produzida por Deus como um *creabile*. Neste âmbito fixa-se a *certitudo*, ou a *ratitudo* daquilo que virá a ser um ente existente após a criação. Para Henrique, aqui já há um verdadeiro ser, o *esse essentiae*, uma vez que, na criação, o *esse existentiae* não adiciona realidade alguma sobre a própria essência (*Summa* a. 21, q. 4, f. 127r N). No momento da criação se estabelece o caráter completo da coisa ou ente, acompanhado do ser (*res vel ens cui competit esse*). Isto se dá por meio de uma nova relação de dependência com o Criador. Nesse momento, o círculo de abrangência é aquele mais restrito.

Embora o esquema de *res a ratitudine* de Henrique de Gand seja, de certo modo, compatível com o de Scotus, o Doutor Sutil rejeita a tese de que o criável (*creabile*) possui um ser verdadeiro de essência. O motivo é que a criação deve ser entendida como uma produção a partir do nada (*creatio est productio de nihilo*). Se uma pedra tivesse de antemão um ser real verdadeiro, quando fosse produzida pela causa eficiente não seria produzida a partir do nada, simplesmente. O efeito da criação seria mais uma alteração, já que não seria uma produção quanto ao *esse absolutum*. Ademais, a criação não imporiria uma nova relação (de dependência da causa eficiente), pois essa já existiria no ente que tem o *esse essentiae*, e cuja aptidão para o *esse existentiae* sempre o acompanhou. E por fim, tal tese implicaria também numa criação eterna do ente no *esse essentiae*, por conta da própria produção coeterna com Deus (*Ord.* I, d. 36, n. 13-18, ed. Vat. VI: 276ss).

Para Scotus, Deus conhece de antemão tanto o *esse essentiae* de algo quanto o seu *esse existentiae*, pois conhece igualmente tanto o criado quanto aquilo que haverá de criar. No entanto, sabemos que essa relação de conhecimento não implica, para um *creabile*, na produção de seu *verum esse existentiae ab aeterno*. Ora, se o conhecimento divino do ser da existência não implica na sua produção, deve-se dar do mesmo modo como o ser da essência. O conhecimento divino de um *creabile* não produzirá um *verum esse essentiae*. Em outras palavras, a presciência divina não implica na presença do criável (*Ord.* I, d. 36, n. 27, 28, ed. Vat. VI: 281-282).

Um outro argumento é que o nosso intelecto é capaz de compreender algo que não existe e ter uma compreensão tanto da essência quanto da existência desse algo. Entretanto, isso não implica na produção de um ser verdadeiro de essência ou existência. Nesse aspecto, não há diferença entre o intelecto divino e o nosso, exceto que o intelecto divino produz tudo aquilo que é inteligível no seu ser inteligível, “*intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili*” (*Ord.* I, d. 36, n. 28, ed. Vat. VI: 282). Isso quer dizer que todo “pensável” é primeiramente pensado pelo intelecto divino, o qual confere a cada “pensável” seu ser inteligível (*esse intelligibilis*). Mas isso não requer de modo algum um estatuto ontológico de *ser verdadeiro*, ou como Scotus coloca, um *esse simpliciter*. Sem dúvida, antes desse pensar originário do intelecto divino, não há estatuto ontológico algum em questão; é a partir dele que surge o ser inteligível. Mas o que é *pensado* não chega a ter um *esse simpliciter*, apenas um *esse secundum quid* (*Ord.* I, d. 36, n. 27, 28, ed. Vat. VI: 281-282).

Então, onde se dá a produção do *ens ratum* ou *res rata* (ser firme e verdadeiro)? Primeiro, Scotus expõe o que é um *ens ratum*. É chamado assim porque tem, a partir de si, o ser firme e verdadeiro, ou de essência ou de existência, “*ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae*” (*Ord.* I, d. 36, n. 49, ed. Vat. VI: 290). A *ratitudo* do ente é dada pela sua causa eficiente, pois o criado não é *ex se ens ratum*; caso fosse, seria um ser necessário. É da causa eficiente que o ente tem o ser verdadeiro, tanto de essência quanto de existência. *Ens ratum* é efeito de uma causa eficiente, portanto, um existente.

A afirmação que Scotus faz sobre a noção de *ens ratum*, como o que tem o ser firme e verdadeiro, ou de essência ou de existência, é acrescida de uma importante explicação, de que um não é sem o outro, não importa como sejam eles distinguidos (*Ord.* I, d. 36, n. 49, ed. Vat. VI: 290). O ser da essência não se dá sem o ser da existência e vice versa. Portanto, o *ens ratum*, no seu sentido primeiro, é o ente criado, colocado fora de suas causas, com sua essência e existência ali presentes e inseparáveis. É somente nesse âmbito que se fala de essência e existência, isto é, no âmbito onde se tem um *ens ratum* ou *res rata*, no seu sentido primeiro. Portanto, se não há *res rata* com essência e existência, a natureza da distinção de ambos pode ser qualquer uma, exceto a real.

No entanto, Scotus também mantém um segundo sentido para *ens ratum*: pode ser chamado também aquilo que é primeiramente distinguido de ficções, aquilo ao qual não repugna o ser verdadeiro de essência e de existência (*Ord.* I, d. 36, n. 50, ed. Vat. VI: 291). Nesse segundo sentido, *ens ratum* tem sua *ratitudo ex se*, a partir de si mesmo, pois ao seu conteúdo essencial não repugna o ser. Para Scotus, tanto a repugnância ao ser quanto a não repugnância se dá formalmente a partir da sua própria razão ou conteúdo essencial (*formaliter ex ratione eius*). Se na razão formal de uma determinada coisa há uma repugnância ao ser, não há nada que lhe possa ser adicionado a fim de reverter tal repugnância. Dessa forma, é *ens ratum secundo modo* toda *res* cuja quiddidade não repugne o ser. Pensemos, por exemplo, na noção de uma pedra. Se essa noção é inteligível, isto é, pode adquirir um *esse inteligibilis* no nosso intelecto, é porque já foi produzida originariamente no intelecto divino como pensável. Ora, ainda que não houvesse nenhuma pedra no mundo, “pedra” seria um *ens ratum secundo modo*, uma vez que à sua noção quidditativa não repugna o ser. E é por conta desse conteúdo formal *ex se* que a *ratitudo secundo modo* se estabelece, isto é, como possibilidade de ser, em outras palavras, a possibilidade de adquirir o *verum esse essentiae et exsistentiae*.

Pode-se dizer que esse sentido de *ens ratum secundo modo* converge com as noções primeiras de *ens* e *res* colocadas por Avicena. Também coincide com aquele segundo sentido (*communiter*) de *res* que Scotus apresenta no *Quodlibet*: o que *pode* ter o ser fora da mente, “quod habere potest entitatem extra animam” (*Quodl.* q. 3, n. 2; ed. Viv. p. 114, 115). O círculo de abrangência da noção de ente enquanto possibilidade real depende do conteúdo formal da coisa, ou da *certitudo*, aquilo que possibilita ser concebido como *algo* (*aliquid*), e que possibilita se distinguir de um outro *algo*, isto é, a sua *quidditas*. Quanto ao *ens ratum primo modo*, é o que se desdobra a partir de uma causa eficiente, sendo o possuidor de uma essência e de uma existência. Mas é no círculo de abrangência do sentido de *ens ratum secundo modo* que podemos realizar a reflexão metafísica, isto é, tomando o *ens* na sua noção de não-repugnância ao ser verdadeiro de essência e existência, “cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel exsistentiae” (*Ord.* I, d. 36, n. 48, ed. Vat. VI: 290).

Em síntese, Scotus mantém o sentido de *ens ratum*, como Henrique, no círculo mais abrangente da não-repugnância do ser (*ens ratum secundo modo*) e, conseqüentemente, em um sentido mais estrito, de *ens ratum primo modo*, com seu ser firme e verdadeiro de essência e existência, “quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive exsistentiae” (*Ord.* I, d. 36, n. 48, ed. Vat. VI: 290). A diferença é que Scotus não admite um *esse verum* (aquele estatuto ontológico *simpliciter*) no *ens ratum secundo modo*, mas apenas um *esse secundum quid*. No âmbito desta doutrina de Scotus, já se percebe que um debate de essência e existência como duas *res* não é mais cabível. A *res* ou o *ens* no seu *primus modus* é o criado com sua essência e existência. Não há um sem o outro. Porque antes da criação não há um ser verdadeiro de essência e de existência (*verum esse essentiae et exsistentiae*) é que a tese de Henrique não se sustenta, segundo Scotus. O conhecimento divino se estende tanto à essência quanto à existência do criável. É por meio da vontade divina que tal criável terá ou não o *esse essentiae et exsistentiae*, isto é, por meio da criação (*Ord.* I, d. 36, n. 28, ed. Vat. VI: 281).

Scotus não recua em dizer que o sentido primeiro de *ens ratum* é aquele que foi causado de forma eficiente, isto é, o ente existente: “Et cum dicis quod tunc numquam est ens ratum nisi effectum, –concedo, hoc modo; et quando est effectum, est existens, ergo numquam est ens ratum nisi sit existens, –concedo” (*Ord.* I, d. 36, n. 49, ed. Vat. VI: 290). Quando nos referimos ao ente na sua noção de não repugnância ao ser, isto é, do existente enquanto possível, o que temos em mente é apenas um *ens ratum secundo modo*.

Ainda nos resta fazer uma outra distinção importante. Há uma diferença fundamental entre a essência de um *creabile* e a essência do Criador. “Homem” é *ens ratum* por conta de sua quiddidade, mas isso não significa que “Deus” também o seja deste mesmo modo. Deus não apenas é aquilo ao qual não repugna o *esse*, mas é *ex se ipsum esse* (*Ord.* I, d. 36, n. 50, ed. Vat. VI: 291). Para Scotus, Deus é o *Ens Infinitum*, que é *necessesse-esse*. Isso quer dizer que sua noção não é apenas acompanhada da não-repugnância ao ser, que é própria da noção de *ens* e precede tanto as modalidades de necessidade e contingência, mas também é acompanhada da repugnância ao não-ser (Honnefelder, 2010: 121). Ao *ens* não repugna o ser, também não repugna o não-ser, ou seja, não implica *ser* necessariamente. Cada determinação formal do *ens ratum* criado não inclui no seu conteúdo quiditativo a existência. Isto é próprio apenas ao *Ens Infinitum*. A finitude, por outro lado, oriunda dessa divisão do *ens*, implica na contingência do criado, e por isso, a sua *ratitudo primo modo* é dada apenas por meio de uma causa eficiente.⁵

Na *Ordinatio* II, d. 1, q. 2, tratando especificamente da doutrina da criação, Scotus retoma a questão do *esse essentiae* e *esse existentiae*. Uma criatura *ex se* –isto é, a partir de seu conteúdo formal– teria o não-ser a menos que uma causa extrínseca o impedisse, dando a ela o ser (*Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 62, ed. Vat. VI: 35-36). Em outras palavras, o ente finito não tem *ex se*, por meio de sua quiddidade, o *esse verum*, seja o *esse essentiae* ou o *esse existentiae*. É necessário que receba por meio de sua causa eficiente. Na linguagem de Avicena, há não apenas a designação do conteúdo formal, por meio da sua determinação intrínseca (*certitudo*), mas também aquilo que advém extrinsecamente, seja no pensar (*in intellectu*) ou nas coisas exteriores (*in exterioribus*). Na criação, trata-se de um *advenire* de singularidade, produzindo o ente nas coisas exteriores a partir de *nada*.

A expressão *creatio “de nihilo”* não quer dizer uma criação a partir do *nada* de forma absoluta, ou do *nada* segundo o *esse existentiae* apenas, isto é, partindo-se do *esse essentiae* (*Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 76, ed. Vat. VI: 41). Deus não cria do *nada* absoluto (daquilo que não é ente de modo algum), pois, para criar é preciso primeiramente *conhecer* e *querer*. Isso que é conhecido e querido não é um algo segundo o *esse existentiae* nem segundo o *esse essentiae*, mas também não é um *nada absoluto*, é um *aliquid* segundo algum *ser*, o *esse intelligibile* – este sim é produzido por Deus a partir do *nada absoluto*. Assim, o estatuto ontológico do *creabile* é o de um *esse secundum quid*. Com a criação, dá-se um *ens ratum primo modo*, criado segundo o *esse essentiae* e *esse existentiae*, pois esses, acrescenta Scotus, nunca podem ser separados realmente, (*numquam esse essentiae realiter separatur ab esse existentiae*) (*Ord.* II, d. 1, q. 2, n. 82-84, ed. Vat. VI: 43-44).

⁵ Scotus entende que a causa da contingência da criação se encontra na causa primeira que move contingentemente: “ex hoc quod prima causa contingenter, et non necessario, movet” (*Lect.* I, d. 39, n. 41, ed. Vat XVII: 492). E essa contingência tem origem não na parte do intelecto, mas no ato da vontade. Deus não possui uma ciência prática, mas apenas uma ciência teórica. Isso significa que antes do ato da vontade de Deus, uma proposição tal como “isso deve ser feito” é apreendida por Deus como neutra (nem verdadeira nem falsa). É somente após o ato livre da sua vontade (“após” não em um sentido temporal, mas em termos de posterioridade lógica) que algo é produzido no ser, e assim, apreendido por Deus como um objeto verdadeiro, na sua factualidade (*Lect.* I, d. 39, n. 44, ed. Vat XVII: 493). O mover contingente da vontade criadora pressupõe as possibilidades lógicas disponíveis (aquilo que não tem em si uma contradição). Sobre esse tema: Knuutila, 1981a; 1981b; 2012.

Uma distinção real de essência e existência não faz sentido uma vez que ambos constituem uma mesma *res* e não podem ser um sem o outro separadamente.⁶

Em síntese, a própria concepção de *res* e *ens* se alterna na linguagem de Scotus em abrangência e força entitativa. E a questão da essência e da existência só aparece naquele sentido de *res* e *ens* mais restrito, no âmbito da criação efetuada, do ente fora das causas. Neste âmbito, essência e existência não são duas *res*, mas se colocam como constituintes de uma mesma *res*, o *ens ratum primo modo*.

“*Res*” enquanto composição da criatura

Na sua *Ordinatio*, ao tratar do tema da simplicidade divina, Scotus investiga também a possibilidade de haver simplicidade nos entes criados (*Ord.* I, d. 8, q. 2, n. 27-38; ed. Vat. IV: 164ss). A tese favorável afirma que tudo que é composto, é composto de partes, e estas partes não são compostas de outras. Portanto, são simples em si. A tese contrária se baseia na autoridade de Agostinho, que afirma não haver nenhuma criatura simples em si mesma.

A refutação da tese favorável é a que nos interessa, pois é nela que Scotus rejeita que todo criado seja uma estrutura composta de duas coisas (*ex re et re*). A citação que Scotus faz da *opinio aliorum* parece ser do Aquinate (*STh* I, q. 50, a. 2, ad 3; *SCG* II, 53 e 54). No entanto, devemos ser cautelosos em assumir que Scotus tem como alvo a tese tomista da distinção real de essência e existência, uma vez que Tomás não afirma que a composição do ser criado é uma composição de duas *res* distintas. A crítica parece se dirigir mais a Egídio Romano que a Tomás de Aquino. A opinião citada é que toda criatura é uma composição de ato e potência e de participante e participado. A primeira composição se justifica pelo fato de que se fosse pura potencialidade a criatura não existiria, e se fosse pura atualidade seria o próprio Deus. Já a segunda composição se coloca por conta de a criatura ser um ente por participação e não um ente por essência, como é Deus (*Ord.* I, d. 8, q. 2, n. 29-30, ed. Vat. IV: 165).

Uma composição real, para Scotus, implica em um determinado grau de unidade. Numa discussão acerca da unidade própria à essência divina, Scotus enumerou seis graus de unidade, do menor para o maior: (1) unidade de agregação; (2) unidade de ordem; (3) unidade por acidente; (4) unidade *per se*, isto é, um composto de princípios essenciais *per se* em ato e *per se* em potência; (5) unidade de simplicidade; (6) identidade formal (*Ord.* I d. 2, p. 2, q. 4, n. 403, ed. Vat. II: 356). Os quatro primeiros tipos de unidade envolvem a unidade de componentes *realmente* distintos, sendo que o critério para distinção é a separabilidade, isto é, duas coisas são *realmente* distintas se pelo menos uma das duas pode existir sem a outra (Cross, 2013: 176). Em outro lugar, Scotus também fala do que seria uma composição no seu sentido próprio, isto é, na medida em que é uma composição de coisa atual e coisa potencial (*ex re actuali et re potentiali*). Nesse sentido, uma composição real de essência e existência seria uma composição de princípios essenciais onde um é *res actualis* (no caso, a existência, ou *esse*) e outro é *res potentialis*, podendo pelo menos um dos dois existir sem o outro. No entanto, já vimos que para Scotus, se há uma *res* no seu sentido primeiro, isto é, com ser firme e verdadeiro, é sempre acompanhada do *esse essentiae* e *esse existentiae*, uma vez que um não é sem o outro, nem tampouco podem ser separados realmente (*realiter*).

O argumento de nosso filósofo segue assim: se algo é composto *ex re et re*, basta que se busque recursivamente nas partes até que se encontre uma subparte simples.

⁶ Cross, 2013: 176: “The criterion [in Scotus’ view] for real distinction is separability, construed in the following sense: two things are really distinct if (and only if) at least one of them can survive without the other”. Sobre esse tema: Vos, 2006: 254-255.

Como tal recursividade não pode se dar *ad infinitum* nas coisas, em algum momento se achará simplicidade na criação.

No entanto, Scotus concede que há um certo sentido em que a criatura não pode ser simples de forma absoluta (como Deus é). Há uma composição que toda criatura carrega em si, que é a de *res positiva* e *privatio*. Cada criatura é uma *res positiva*, posta na realidade com seu ser de essência e existência; e ao mesmo tempo, carrega uma privação em si relativa à capacidade total de perfeição que é própria do ente. Lembremos que para Scotus, a noção de *ens* é a mais indeterminada e, como tal, é capaz de incluir tanto o ente finito quanto o *Ens Infinitum*, este com o grau sumo de toda perfeição da entidade (*Ord. I*, d. 3, q. 3, 133, ed. Vat III: 82-83). Scotus cita o exemplo da cegueira da toupeira, como um exemplo de privação similar, dado por Aristóteles na *Metafísica* Δ, cap. 22, 1022b25-27. A sua cegueira é uma privação relativa ao gênero animal, uma vez que a visão é uma perfeição inerente a este gênero. A criatura, do mesmo modo, não dispõe na sua positividade (enquanto *res positiva*) de todas as perfeições inerentes ao ente e presentes em plenitude apenas no Ente Infinito. Sendo assim, embora a criatura não seja uma composição *ex re et re*, é uma composição *ex re positiva et privatione* (*Ord. I*, d. 8, q. 2, n. 32-33; ed Vat. IV: 165-166).

Rejeita-se, portanto, mais uma vez, a possibilidade de uma composição real de essência e existência enquanto duas *res*, admitindo-se, no seu lugar, uma composição de *res* e *privatio*, sendo a *res positiva* no criado o mesmo que o *ens finitum*, isto é, o ente limitado, privado de sua plena capacidade entitativa que só está presente no *Ens Infinitum*.

Considerações finais

Embora não seja muito clara a posição exata de Scotus no debate acerca da distinção de essência e existência, ele não deixou dúvidas quanto à sua rejeição da tese de uma distinção real. E isso está relacionado com a sua concepção de *res*, uma vez que falar de distinção real para Scotus é falar de distinção de coisas (*res*). A problemática em torno da conceituação de *ens* e *res* remonta a Avicena, cuja doutrina das primeiras noções do intelecto é aceita por Scotus. O desenrolar do sentido de *res* e *ens* fica mais claro a partir da controvérsia de Scotus com Henrique de Gand acerca do estatuto ontológico dos criáveis. Nesse debate, vimos que o Doutor Sutil restringe ao escopo mais estrito de coisa ou ente (*ens ratum primo modo*) as noções de essência e existência como constitutivos ontológicos de um ser criado, isto é, posto na existência a partir de sua causa eficiente. Assim, descarta-se uma distinção real, por ser precisamente no escopo de uma *res creata* que se dá o *verum esse essentiae et existentiae*. Além do mais, ao tratar acerca da simplicidade da criatura, o Doutor Sutil mais uma vez rejeita uma composição real, admitindo apenas uma *res positiva*. A composição que se dá no criado é entre *res* e *privatio*. Com isso, cremos ter ajudado a esclarecer um pouco mais os motivos que levaram Scotus a uma rejeição da distinção real de essência e existência, ainda que mantendo o framework teológico cristão da criação do mundo *ex nihilo* e, conseqüentemente, do caráter contingente da criação.

Referências

Fontes

Edições

- » Avicenna Latinus (1977-1980). *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. I-X. Ed. Van Riet, S., introd. Verbeke, G. Lovaina: Peeters.
- » Duns Scotus (1891-1895). *Opera Omnia* (Lyon, 1639), 26 vv. Ed. Vivès, L. Paris.
- » Duns Scotus (1950-). *Opera Omnia*. Ed. Commissionis Scotisticae. Types Polyglottis Vaticanis: Cidade do Vaticano.
- » Duns Scotus (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-IV* (*Opera Philosophica III*). Ed. The Franciscan Institute: St. Bonaventure, Nova Iorque.
- » Henrici de Gandavo (1520). *Summae quaestionum ordinarium*. Ed. Badius Ascensius: Paris. Repr. Buytaert, E. M. (1953). Ed. The Franciscan Institute: St. Bonaventure, Nova Iorque.
- » Thomas Aquinas (1976). *De ente et essentia* (*Opera Omnia XLIII*). Ed. Leonina: Roma.
- » Thomas Aquinas (1918-1930). *Summa contra Gentiles* (*Opera Omnia XIII-XV*). Ed. Leonina: Roma.
- » Thomas Aquinas (1888-1905). *Summa Theologica* (*Opera Omnia IV-XII*). Ed. Leonina: Roma.

Traduções

- » Aristóteles (2014). *Metafísica*. Trad. Reale, G. e Perine, M. São Paulo: Ed. Loyola.
- » Avicenna (2005). *The Metaphysics of the Healing*. Trad. Marmura, M. Provo: Ed. Brigham Young University Press.

Bibliografia complementar

- » Aertsen, J. (2012). *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*. Leiden: Brill.
- » Boulnois, O. (2015). *Metafísicas Rebeldes: gênese e estruturas de uma ciência na Idade Média*. Trad. Neves, P. São Leopoldo: Ed. UNISINOS.
- » Cross, R. (2013). "Duns Scotus on Essence and Existence", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 1, 173-204.
- » Guerrero-Troncoso (2021). "San Anselmo y los albores de la scientia transcendens. Una interpretación aviceniana de la regula Anselmi", *Anuario Filosófico* 54.2, 235-263.
- » Hoffmann, T. (2011). "Henry of Ghent's Influence on John Duns Scotus's Metaphysics". In: Wilson, G. A. (ed.). *The Brill Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Brill.
- » Honnefelder, L. (2010). *João Duns Scotus*. Trad. Pich, R. São Paulo: Ed. Loyola.

- » Janssens, J. (2011). "Henry of Ghent and Avicenna". In: Wilson, G. A. (ed.). *The Brill Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Brill.
- » Knuuttila, S. (1981a). "Time and Modality in Scholasticism". In: Idem (ed.). *Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*. Dordrecht - Boston - Londres: Springer, 163-257.
- » Knuuttila, S. (1981b). "Duns Scotus' Criticism of the 'Statistical' Interpretation of Modality". In: Beckmann, J. P. et al. (eds.). *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Vol. 1, Berlín - Nova Iorque: De Gruyter 441-450. (Miscellanea mediaevalia 13.1).
- » Knuuttila, S. (2012). "Modality". In: Marenbon, J. (ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 312-341.
- » Porro, P. (2014). Tomás de Aquino – *Um perfil histórico-filosófico*. Trad. Soares Moreira, O. São Paulo: Ed. Loyola.
- » Ross, W. D. (1997). *Aristotle's Metaphysics*. Vols. I e II. Oxford: Clarendon Press.
- » Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edimburgo: Edinburgh University Press.
- » Wippel, J. (1982). "Essence and Existence". In: Kretzmann, N. et al. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*. Cambridge: Cambridge University Press.