

# RESENHAS

---

**JARITZ, G. and MORENO-RIANO, G. (eds.). *Time and eternity: The Medieval discourse*. Turnhout: Brepols, 2003.**

A pergunta sobre o tempo, sobre o que ele vem a ser em si mesmo, a forma de vivenciá-lo, o modo de determiná-lo ou de expressá-lo, faz parte da história dos homens. Trata-se, aqui, de como esse fenômeno se apresentou para os medievais, tomando-se, para tanto, uma seleção de textos, apresentados num evento da Universidade de Leeds, no ano 2000.

Como não poderia deixar de ser, o texto de abertura inicia com a clássica pergunta de Agostinho: *Quid est tempus?* – O que é o tempo? Seguem-se, então, diversas seções. A primeira delas, à qual voltarei, intitula-se “Time, its computation and the use of calendars”, com textos de Daniel P. McCarthy, Masako Ohashi, Aaron J. Kleist, Joyce Hill e Ute Limacher-Riebold. Na segunda seção, Sacha Stern, Tamar M. Rudavski e Nina Caputo tratam de “Jewish concepts of time and redemption”. A terceira seção se intitula “Christian philosophies of eternity and time” e conta com trabalhos de Harm Goris (sobre Tomás de Aquino), John Lewis (sobre Hugo de São Vitor) e Josef Matula (sobre João Hus). Na quarta seção, intitulada “Monastic and clerical conceptions”, há quatro estudos, de Wim Verbaal, Ann Caron, P. Cullum e Timothy Kircher, chamando a atenção o primeiro, isto é, “Tempo sem tempo: eternidade dramática no mosteiro sob Bernardo de Claraval”. Na seção quinta, “Literary representations”, encontram-se trabalhos de Philippa Semper, Thomas Hall, John Grosskopf, Juan Conde-Silvestre, Cynthia Kraman, Karen Smyth e Maria Dorninger. “Time and art” é o título da sexta seção, com textos de Peter Nesteruk, Alfons Puigarnau, Sue Holbrook e Robert Mills. E, como seria de se esperar, um volume sobre a Idade Média acaba por ser concluído com a visão apocalíptica do final dos tempos: “The end of the world”, com textos de Rolf Bremer Jr. e Hilary Carey.

O texto que mais chama a atenção do leitor, a meu ver, é o de Daniel P. McCarthy, intitulado “The emergence of Anno Domini”, de como surgiu o “Ano do Senhor” (p. 31-53), isto é, de onde provém a datação do tempo, tomando-se por base a encarnação de Cristo. O autor observa que, como todos ouvimos, coube a Dionísio, o Exíguo, introduzir essa novidade, hoje utilizada por praticamente todo o mundo, dividindo a história em antes e depois de Cristo. Pela documentação existente, sabe-se que, no ano de 525, a tabela pascal elaborada por Cirilo de Alexandria (†444) estava prestes a terminar. Essa tabela, baseada em um ciclo luni-solar de 19 anos, contava os anos pelo reinado de Diocleciano. Dionísio, então, elaborou uma nova tabela para os anos seguintes, mas, ao invés de baseá-la no nome de um perseguidor da fé, colocou-lhe como marco inicial a encarnação de Cristo.

A pergunta que se levanta é a de saber se a idéia original foi de Dionísio ou se ele estava se valendo, de algum modo, de material preexistente. Como Dionísio não explica o modo como o ano 248 de Diocleciano corresponde ao ano 532 do nascimento de Cristo, deve-se deduzir que ele teve acesso a alguma fonte, à qual não se refere explicitamente. Ora, examinando a antiga literatura cristã, constata-se que Eusébio de Cesaréia, na conclusão do Livro VII de sua *História Eclesiástica*, diz o seguinte: “Nestes livros eu me

VERITAS	Porto Alegre	v. 50	n. 3	Setembro 2005	p. 173-209
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

dediquei totalmente à questão das sucessões desde o nascimento de nosso Salvador até a destruição de nossos locais de trabalho [refere-se à perseguição de Diocleciano], uma história que cobre 305 anos” (p. 39). Sabe-se que Eusébio baseia os seus cálculos em outra obra, escrita pouco antes, isto é, a *Crônica*. Embora a maioria dos que leram Eusébio, ou mesmo o traduziram, como foi o caso de São Jerônimo, não tenham seguido a datação *ab anno Domini*, Rufino de Aquiléia, contudo, entre 402 e 410, redigiu uma obra que, como mostram estudos recentes, exerceu influência fundamental sobre a *Chronica maiora* de Beda, o Venerável (672-735), e nos célebres *Anais de Tigernach*. Beda não segue a datação de Eusébio, mas os anais e as crônicas em que ele e os demais se baseiam são anteriores a Dionísio, o Exíguo. Comprova-se, portanto, que, via Rufino de Aquiléia, a datação pelo *anno Domini* de Eusébio era conhecida antes de Dionísio, o Exíguo. E nem seria essa a única fonte possível de Dionísio, pois nos *Fasti consulares*, redigidos por Furius Filocalus, no ano 354, diz-se que Jesus nasceu quando eram cônsules César e Paulo (p. 47). Esses dados levam Daniel P. McCarthy a concluir que, entre os cristãos romanos que tiveram uma boa educação e se encontravam em posição social elevada, a identificação do ano Juliano com o *anno Domini I* era implicitamente empregada 170 anos antes de Dionísio (p. 48). Com isso, Dionísio, o Exíguo, fica também desculpado da falha na indicação do ano exato do nascimento de Cristo.

Luis Alberto De Boni

---

**LUTZ-BACHMANN, M.; FIDORA, A. and NIEDERBERGER, A. *Metaphysics in the twelfth Century – On the relationship among philosophy, science and theology*. Turnhout: Brepols, 2004, 220p.**

Trata-se de um conjunto de 11 textos, escritos em alemão, inglês e francês, voltados todos, como diz o título, para o problema da metafísica no século 12. Ocorre que naquele século se iniciou o ressurgimento de Aristóteles, no Ocidente, e, ao nome do pensador grego, está intimamente ligado o da metafísica. Mas, como é de todos sabido, a grande centúria do Estagirita, na Idade Média, foi o século 13, marcado pelas traduções mais importantes, por comentários traduzidos do grego, do árabe ou feitos em língua latina, e pela recepção de todo o *corpus* aristotélico. Com isso, por vezes, o período anterior acabou um tanto relegado, ou mesmo esquecido, pelos pesquisadores modernos. O presente volume procura, de algum modo, fechar uma lacuna e reavaliar o mundo de Averróis, de Maimônides, de Gundissalino e de tantos outros que possibilitaram os grandes textos de Roberto Grosseteste, Rogério Bacon, Alberto Magno e Tomás de Aquino.

M. Lutz-Bachmann (p. 1-6), autor do primeiro texto, examina os problemas epistemológicos dos opúsculos de Boécio, nos quais é redefinida a relação entre metafísica e teologia. Foi através de Boécio, principalmente, que os problemas epistemológicos provenientes do confronto entre a visão aristotélica da metafísica como ciência divina e a visão cristã da “teologia revelada” como ciência divina foram retomados. O Prof. Lutz-Bachmann é bem-sucedido ao mostrar, inicialmente, que Aristóteles ficou devendo uma resposta mais clara a respeito de qual seria o âmbito do objeto da metafísica. A questão, depois, ao ser assumida pelo cristianismo, principalmente por Agostinho, passou a ser tratada como um projeto de integração da teoria da sabedoria, proveniente da filosofia antiga, à doutrina cristã a respeito de Deus. Com isso, a sabedoria filosófica foi superada e incorporada à sabedoria que provém da fé. Em Boécio, porém, o problema é bem outro e segue por trilhas nunca dantes palmilhadas: trata-se, agora, de levar o saber filosófico para o interior do debate cristão, visto que as decisões dos grandes Concílios não haviam conseguido reduzir ao consenso as opiniões divergentes que se alastravam pelo mundo cristão. Daí o seu esforço em valer-se

da argumentação da razão para explicitar conceitos da fé, sem apelar para a autoridade da Escritura ou das decisões eclesiásticas. No *Contra Eutiques e Nestório*, interessa-lhe a determinação precisa dos conceitos de natureza e de pessoa; no *De Trinitate*, a unidade substancial de Deus na confissão da Trindade; no *De hebdomadibus*, encontra um argumento filosófico para a doutrina bíblica da criação e, nessa tarefa, apela para uma argumentação axiomática que, afastando-se da dialética platônica e dos *Tópicos* de Aristóteles, orienta-se pelos conceitos fundamentais da aritmética e pelos axiomas da geometria.

Andreas Speer (p. 17-40) questiona sobre o sentido do “*éveil métaphysique*” do Pe. M.-D. Chenu e do “*zweiter Anfang der Metaphysik*” de Ludger Honnefelder. O autor aceita a posição de Chenu e de Honnefelder, mas a explicita e melhor delimita, mostrando que, em pensadores do século 12, como Adelardo de Bath, Bernardo e Teodorico de Chartres, e outros, já se faziam presentes os problemas que haveriam de marcar o século 13. E, como não poderia deixar de ser, entre eles era decisiva a presença de Boécio, a começar pela divisão das ciências teóricas em três partes (física, matemática e teologia), baseada na relação entre movimento e abstração. Como bem observa Andreas Speer, que atualmente dirige o Thomas-Institut, da Universidade de Colônia, “os mestres do século 12 não apenas comentavam textualmente Boécio, mas se encontravam explicitamente no mesmo campo programático deste” (p. 37). Essas formas de pensar não haveriam de ser suspensas, nem seriam superadas, com a chegada da *Metafísica* de Aristóteles.

Charles Burnett (p. 41-65) compara o trabalho de Adelardo de Bath, Hermann de Caríntia e Domingos Gundissalino, mostrando que, nos três pensadores, havia a tentativa consciente de aproximar autores latinos e árabes. E, novamente, vem à tona a importância de Boécio para esses tradutores e pensadores do século 12.

Alexander Fidora (p. 67-84), cuja tese de doutorado sobre Domingos Gundissalino se tornou leitura obrigatória para quem estuda a filosofia e as traduções do século 12, examina como o arqui-diácono de Cuéllar relaciona metafísica e teologia. Pelo que se sabe hoje, foi Gundissalino o primeiro autor a utilizar a palavra “metafísica” no sentido em que hoje a empregamos. Ao afirmar que o objeto, a partir do qual a metafísica desenvolve o seu trabalho, é o ente, ele está postado com ambos os pés dentro da tradição metafísica que vem desde Aristóteles. E, ao definir a teologia, distinguindo-a claramente da metafísica, mas também da narrativa histórica da Bíblia, coloca-se numa posição única em seu século, comparável somente à de Pedro Abelardo.

Após o texto de Thomas Ricklin (p. 84-112), que trata da “descoberta da quinta-essência” e do significado da obra de Daniel de Morley para o desenvolvimento de uma teoria das ciências naturais, seguem-se três trabalhos sobre pensadores não-cristãos. O primeiro deles, de Yossef Schwartz (p. 113-135), ocupa-se da relação entre metafísica e teologia no pensamento de Halevi, Ibn Daud e Maimônides, três autores de proveniência judaica que não só não se qualificaram como filósofos como também poderiam ser questionados quanto ao sentido filosófico das suas obras. Porém, eles conheciam, sem dúvida, a filosofia de seu tempo, e foram lidos posteriormente também devido ao valor filosófico-argumentativo dos seus textos. Josef Manuel Udina (p. 138-150) se atém à posição de Maimônides ante o aristotelismo que atingiu as convicções religiosas de árabes, cristãos e judeus, bem como ante os judeus da época, que não estiveram à altura de seu pensamento. Ao mesmo tempo, porém, mostra os limites teóricos a que chegava a posição do grande mestre judeu. Jack C. Marler (p. 151-160), enfim, se atém ao pensamento de Averróis a respeito da relação entre filosofia e teologia. Como é sabido, devido às suas idéias sobre esse tema, Averróis encontrou séria oposição em seu meio, mas não resta dúvida de que o seu pensamento, bem mais nuançado do que costumeiramente se representa, haveria de encontrar eco no Ocidente cristão.

Nos três últimos trabalhos, G. R. Evans (p. 161-183) aprofunda o debate a respeito do *status* científico da teologia, na segunda metade do século 12. Para tanto, examinam-se os vocábulos “teologia” e “ciência”, e é dada importância fundamental às leituras que foram feitas, naquela época, da obra de Boécio. Andreas Niederberger (p. 183-199) e Françoise Hudry (p. 201-215), enfim, voltam-se para o significado histórico de Alano de Lille. Atendo-se à suma *Quoniam homines*, o primeiro examina a tentativa de Alano em qualificar a teologia como verdadeira ciência, isto é, em mostrar como se pode formular uma teoria sobre as condições de possibilidade de um discurso a respeito de Deus. Françoise Hudry, de sua parte, atém-se às *Regulae theologiae*. Nessa obra, composta já no final do século 12, cerca de 40 anos após a *Quoniam homines*, o desenvolvimento da metafísica dentro da teologia, que foi a grande conquista do século, encontrou os seus limites e, por isso, “a obra de Alano de Lille destinou-se a dar um instrumento confiável aos que queriam introduzir a metafísica e a lógica no ensinamento da teologia e, ao mesmo tempo, a apagar o sinal de alarme ante os riscos que aumentavam para a fé, nesse gênero de transferência”. Assim, ela cumpria com a missão que o autor se propunha no prólogo: “colocar fronteiras seguras à teologia, que é, sem dúvida, uma ciência, mas de modo tão específico que exige também um tratamento de todo específico” (p. 215).

Esta última, a propósito, foi a questão fundamental que conferiu unidade a todos os trabalhos contidos no livro em tela.

Luis Alberto De Boni

---

**COSTA, M. R. N e DE BONI, L. A. (orgs.). A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade. Coleção Filosofia 172. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, 768p.**

Com o intuito de refletir sobre os problemas éticos e as respostas surgidas, durante o medievo, realizou-se, de 23 a 26 de outubro de 2001, o *VIII Congresso Internacional de Filosofia Medieval*, em Recife/Brasil. O interesse em conhecer a diversidade de abordagens dos autores medievais reuniu uma grande quantidade de palestrantes, alunos e estudiosos, que se debruçaram sobre os diversos tratamentos do domínio ético-moral na Idade Média. Certeza comum, nesses estudos, é a de, conquanto não se possam transplantar respostas prontas do medievo para a contemporaneidade, esta mesma deveria acercar-se das tentativas de construções teóricas de alguns dilemas já conhecidos na Idade Média, colocando-se, por sua vez, num clima de abertura a propostas talvez não de todo superadas.

Dentre os 45 textos que compõem o presente volume das Atas do Congresso, destacam-se alguns que, mostrando a autonomia dos seus autores, fazem uma verdadeira ligação entre as propostas éticas medievais e os desafios da contemporaneidade. Assim, para citar, dentre esses textos, alguns que se destacam, pode-se elencá-los em três tipos de propostas básicas, a saber, ético-políticas, ético-religiosas e ético-cognitivas.

Respectivamente, sem incorrer em menosprezo a qualquer dos textos publicados, dever-se-ia, na perspectiva ético-política, chamar a atenção para alguns estudos, tais como: J. Ter Reegen, A questão ecológica: perspectivas a partir do Neoplatonismo, p. 81-92; L. A. De Boni, Tomás de Aquino entre a *Urbe* e o *Orbe*: o pensamento político de Santo Tomás de Aquino no *De Regno*, p. 313-40; C. L. Mendoza, Santo Tomás y las minorías – una relectura del opúsculo “Sobre el Gobierno de los Judíos”, p. 341-59; F. Bertelloni, Los limites de la política y su compromiso ético en la teoría política medieval, p. 699-721.

Na perspectiva ético-religiosa, convém destacar os trabalhos de M. R. N. Costa, A dialética das “Duas Cidades” em a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho: dualismo ontológico-cosmológico maniqueísta ou ético-moral-escatológico-cristão?, p. 39-52; R. R. Guerrero,

Ética y Retórica en el Comentario de Alfarabi a la *Retórica* de Aristóteles, p. 137-159; J. A. de C. R. de Souza, Um santo e um herege falam sobre ética e política, p. 197-222; A. Fidora, ¿Es posible el diálogo interreligioso? La respuesta de Ramón Llull a algunos críticos actuales, p. 503-19. Na perspectiva ético-cognitiva, são destacados os textos de R. Pich, Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo, p. 407-451; C. A. Ribeiro do Nascimento, A moral de Santo Tomás de Aquino: a segunda parte da *Suma de Teologia*, p. 265-274; A. Pérez-Estévez, Libertad y predestinación en la escuela franciscana: Juan Pecham y Juan Escoto, p. 375-392.

Os textos citados representam uma produção na qual se encontram qualidades de fidelidade aos autores do medievo, ao mesmo tempo que auxiliam o leitor a ter acesso aos mesmos pensadores, sem passar pela instrução livresca e, por conseguinte, pelas fracas exposições que meramente recorrem a autores de histórias da filosofia. Registre-se novamente, porém, que os textos acima citados não esgotam o número dos estudos que se encaixam na triplíce consideração da ética antes referendada.

De qualquer modo, seria de se esperar que, em futuras publicações de Atas de Congressos, fossem expurgados aqueles textos que não alcançam níveis mínimos de qualidade de produção – estudos independentes de histórias da filosofia e de obras secundárias. Tal exigência, embora pareça forte, ajudará a solidificação, no Brasil, de estudos sérios e, ao mesmo tempo, permitirá medir a maturidade das investigações sobre o medievo, num país que já conta com quase 25 anos de estudo medievístico.

Cléber Eduardo dos Santos Dias

---

**BETTETINI, M; BIANCHI, L.; MARMO, C. e PORRO, P. (orgs.). *Filosofia Medievale*. Bibliotheca. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2004, 410p.**

Com a finalidade precípua de servir como meio didático para o acesso a alguns autores medievais, a seleção apresentada no volume *Filosofia Medievale*, da coleção *Bibliotheca*, apresenta traduções de excertos de textos inteiros, precedidas por uma introdução acerca da pessoa e das obras de cada autor estudado. A partir disso, os dados são inter-relacionados, para que o leitor possa extrair “uma imagem indicativa das diversas experiências filosóficas amadurecidas” (p. 10) durante o medievo.

São consignados no volume em questão estudos sobre os seguintes autores – junto com excertos de algumas de suas obras: Pedro Abelardo, Adelardo de Bath, Agostinho de Hipona, Alan de Lille, Alberto Magno, Anselmo de Aosta, Averróis, Avicebra, Avicena, Rogério Bacon, Severino Boécio, Boécio de Dácia, Boaventura de Bagnoregio, João Buridano, Dante Alighieri, Pseudo-Dionísio Areopagita, João Duns Scotus, Mestre Eckhart, Egídio Romano, Henrique de Gand, João Scotus Eriúgena, Gaunilo, Roberto Grosseteste, Guilherme de Conches, Raimundo Lúlio, Moisés Maimônides, Marsílio da Pádua, Nicolau de Autrecourt, Guilherme de Ockham, Pedro de João Olivi, Nicolau de Oresme, Sigério de Brabante, Teodorico de Freiberg e Tomás de Aquino.

Os organizadores que escolheram e traduziram os excertos, e que que são, ao mesmo tempo, os autores dos textos introdutórios, a saber, Maria Bettetini (Libera Università di Lingue e Comunicazione di Milano), Luca Bianchi (Università degli Studi del Piemonte Orientale), Costantino Marmo (Università degli Studi di Bologna) e Pasquale Porro (Università degli Studi di Bari), pretendem mostrar que a experiência haurida nos textos medievais não poderá ser de todo percebida, caso se deixem escapar, na análise, as múltiplas raízes que a geraram, quais sejam, as raízes gregas, cristãs, hebraicas e islâmicas.

Já na Introdução ao livro, encontram-se dispostas algumas questões que, se não são respondidas de todo, pelo menos receberam, por parte dos medievais, uma abertura e um

acolhimento que lhes possibilitou abordagens e propostas de possíveis respostas. Assim, o pensamento pluriforme dos autores medievais buscou responder, por exemplo, às seguintes questões: (a) Como se devem articular as relações entre a linguagem, o pensamento e a realidade? (b) Qual método deve ser utilizado para estudar os fenômenos naturais e qual resposta pode ser dada face à pergunta pela estrutura do universo? (c) Como discursar sobre as diferentes modalidades do ser? (d) Como conciliar – se é que se deve conciliar – as respostas da “razão” e as resoluções das *auctoritates* religiosas e profanas? (e) Como administrar o confronto entre as grandes tradições do passado e as novas abordagens que vão surgindo?

Uma leitura atenta do volume em questão poderá levar os leitores a dois movimentos, a saber, a repensar os programas disciplinares acerca de autores medievais e de suas obras estudadas, nos cursos filosóficos universitários, e também a indagar sobre o quanto de fato se conhece do legado deixado pelos mesmos medievais. Trata-se, enfim, de uma seleção primorosa de autores e de textos, cuja leitura é de todo recomendável.

Cléber Eduardo dos Santos Dias

---

***Epistolario di Abelardo ed Eloisa. Classici Latini Utet. A cura di Ileana Pagani con considerazioni sulla trasmissione del testo di Giovanni Orlandi. Torino: UTET, 2004, 821p.***

A presente tradução para o italiano do epistolário de Abelardo e Heloísa, a cargo de Ileana Pagani, apresenta as oito primeiras cartas, começando pela carta autobiográfica de Abelardo a um amigo, seguida de sete cartas trocadas entre Heloísa e Abelardo, bem como de uma série de outros textos incluídos num extenso anexo. Quanto às cartas, parece conveniente tratá-las como cartas de Heloísa a Abelardo, por terem a sua origem após a leitura, por Heloísa, de uma cópia da carta autobiográfica de Abelardo.

Na Introdução (p. 7-54), Ileana Pagani, professora de Literatura Latina Medieval e de História Medieval, na Università degli Studi di Salerno, apresenta os principais problemas no tratamento do epistolário, entre eles o da necessidade de uma satisfatória edição crítica de todas as cartas, que contribua nomeadamente para a resposta a uma questão antiga: esses textos são realmente correspondência trocada ou devem ser lidos como um tratado composto por uma ou duas pessoas?

Um acurado estudo (p. 55-66), assinado por Giovanni Orlandi, expõe com extrema erudição os problemas da transmissão dos textos do epistolário, principalmente no que concerne às leituras dos manuscritos efetuadas por Muckle, McLaughlin e Monfrin, às novas possibilidades de interpretação e à conjectura sobre a existência de um arquétipo (o manuscrito  $\omega$ ), até agora não encontrado, que poderia dirimir as dúvidas sobre a filiação dos manuscritos existentes e sobre a correlação entre eles.

Apresenta-se, em seguida (p. 67-74), uma cronologia da vida e das obras de Abelardo e Heloísa, onde se pode confrontar a criação abelardiana com as diversas etapas das vicissitudes da sua vida. Na Nota Bibliográfica (p. 73-100), poderão ser encontradas as referências aos textos e aos estudos pertinentes à temática do epistolário. A tradutora afirma (p. 101) que se serviu, como era de se esperar, da edição crítica existente do epistolário, Cartas I-VII, de J. T. Muckle, e Carta VIII, de T. P. McLaughlin (publicadas em *Mediaeval Studies*, respectivamente nos volumes 12 (1950), 15 (1953), 17 (1955) e 18 (1956), cujo texto é reproduzido, para fins de tradução, alterando-se e/ou corrigindo-se algumas pontuações ou certas refundições dos textos latinos.

Assim, para além das famosas cinco primeiras cartas, o volume inclui a sexta carta, e o que é mais importante, as cartas sétima, oitava e nona (sobre esta, cf. abaixo). Embora os

estudiosos conheçam a existência destas últimas cartas, elas são menos estudadas e menos divulgadas. Daí já se pode deduzir a necessidade e a importância da edição bilingüe apresentada. As cartas sétima e oitava, respectivamente intituladas *Rescriptum ad ipsam de auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium* e *Institutio seu Regula Sanctimonialium*, são, na realidade, breves tratados sobre a vida monacal, tanto no que diz respeito à sua origem quanto no que tange à disposição do *modus vivendi* das monjas do Paráclito, dirigidas pela abadessa Heloísa. Essas duas cartas constituem um manancial para o estudo das fontes do pensamento abelardiano sobre a vida monacal e para a relação do cristão com Deus e com a sociedade (haurido na Patrística), bem como para o estudo da antropologia de Abelardo.

O Apêndice (p. 659-775) inclui introduções e traduções de algumas obras de Abelardo, ou então de obras com ele relacionadas. Assim, a nona carta, *Sermo Magistri Petri Abaelardi ad Virgines Paraclitenses de studio litterarum*, destinada à instrução das monjas do Paráclito, no que diz respeito às formas como deve ser lida a Sagrada Escritura, é tomada da edição crítica de E. R. Smits, *Peter Abelard. Letters IX-XIV, an edition with an introduction*, Groningen, 1983, a partir do manuscrito lat. 14511 (G), ff. 44v-50v, da Bibliothèque Nationale de France, o único que preserva o texto. Esta extensa carta apresenta o pensamento abelardiano e as suas respostas sobre a problemática da tradução latina da Bíblia e a necessidade do conhecimento das línguas e de certos instrumentos, para bem compreender os sentidos e as leituras possíveis do texto sacro. Precede a carta nona uma breve, mas importante introdução, na qual se discutem as suas fontes.

Em seqüência (p. 699-717), apresenta-se a tradução dos “prefácios” dos três livros do *Hymnarius Paraclitensis*, a partir do texto da edição crítica de Ch. Waddell, *Hymn Collections from the Paraclete*, Cistercian Liturgy Series 8 and 9, Gethsemani Abbey, 2 Volumes, 1989. Ao traduzir o prefácio dos XXXIV *Sermones* compostos por Abelardo, e que constam no Volume 178 da Patrologia Latina (col. 379), a tradutora não deixou de oferecer uma interessante reconstrução histórica dos Sermões às Virgens do Paráclito (*Sermones*).

Um breve estudo precede a tradução da Introdução da *Expositio in Hexaameron*, no qual não se mencionam as razões para se utilizar a edição da *Expositio* presente na PL 178 (col. 731-732), e não a edição crítica de E. M. Buytaert, “Abaelard’s *Expositio in Hexaameron*”, in: *Antonianum*, 43 (1968), p. 163-94, ou de M. F. Roming, *A critical edition of Peter Abaelard’s Expositio in Hexaameron*, Diss. University of Southern California, Los Angeles, 1981.

O texto dos *Problemata Heloissae*, no qual a sábia Heloísa oferece a Abelardo uma série de questões teológicas para serem por ele resolvidas, é antecedido por uma carta de Heloísa, na qual pede o auxílio do Mestre Abelardo (p. 735-39). Nesta carta, traduzida a partir da edição da PL 178 (col. 677-8), podemos ver as motivações de Heloísa, que, de uma forma ou de outra, ainda requeria a presença de Abelardo, se não mais como esposo, ao menos como mestre de si e das suas monjas.

A temática da confissão está representada pela última carta de Abelardo a Heloísa (Carta XVII, em PL 178), na qual, após a condenação que sofrera no Concílio de Sens, reafirma a sua fé e esclarece aquilo que havia ratificado na carta intitulada *Confessio fidei universis*. A tradução se baseia na edição crítica da *Confessio fidei ad Heloissam*, de Ch. Burnett, “‘Confessio fidei ad Heloissam’ – Abaelard’s last letter to Heloise? A discussion and critical edition of the Latin and Medieval French versions”, in: *Mittellateinisches Jahrbuch*, 21 (1986), p. 152-3.

Completa o Apêndice do volume (p. 752-75) a correspondência trocada entre Pedro, o Venerável, e Heloísa, após a morte de Pedro Abelardo. Naquela correspondência sobressaem a consolação e a admiração, por parte de Pedro, o Venerável, enquanto que, da parte de Heloísa, há a preocupação em pedir um documento selado, no qual conste a absolvição

do Mestre Abelardo, para depô-lo junto ao sepulcro, bem como o pedido de uma prebenda ao filho Astrolábio. Pedro, o Venerável, envia-lhe o documento, mas não garante conseguir uma prebenda ao filho de Heloísa e Abelardo. Fica ainda em aberto a pergunta pela datação das cartas, embora se suponha, por razões cronológicas, que a primeira carta do Abade de Cluny a Heloísa deva ser datada não antes de 1144. Para a tradução das Cartas CXV, CLXVII e CLXVIII do epistolário de Pedro, o Venerável, foi utilizada a edição de G. Constable (*The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge (Mass.), 1967).

Saliente-se, ainda, a presença de um ótimo Índice, onde são apresentadas as passagens citadas de outras obras de Abelardo, da sua Escola e do ambiente Paraclitense, bem como dos textos bíblicos e dos autores patrísticos e medievais mencionados nas introduções e nas notas aos textos traduzidos.

A presente edição do epistolário entre Abelardo e Heloísa vem completar de forma satisfatória uma lacuna até então existente na edição completa das cartas trocadas entre ambos. Essa lacuna se verifica sobremaneira pelo fato de que as edições em línguas modernas até hoje em geral dedicaram espaço à primeira e mais célebre carta e, em alguns casos, até à quinta carta. Com a presente edição, poder-se-á aclarar e mesmo desvanecer uma certa imagem de uma Heloísa que tenha amado unicamente a Abelardo, e nunca tenha realmente validado com a sua vida os votos monásticos, e de um Abelardo estoíco, indiferente aos apelos da amada ex-esposa, imagem esta que deu azo, até hoje, à leitura romântica das cinco primeiras cartas.

Diante de tão acurada edição, resta recomendar a sua leitura e a sua presença nas bibliotecas dedicadas ao medievo, pois, com certeza, acrescentará muito ao estudo da imagem filosófica e humana do Mestre Pedro Abelardo.

Cléber Eduardo dos Santos Dias

---

**HONNEFELDER, Ludger. *Duns Scotus. Beck'sche Reihe Denker. München, Verlag C. H. Beck, 2005, 192p.***

A obra filosófica de Ludger Honnefelder, professor emérito da Universidade de Bonn, tem como uma de suas marcas principais a completa interpretação da metafísica de Duns Scotus como “ontologia” ou, mais precisamente, “ciência dos transcendentais”. No livro que é objeto da presente recensão, aquilo que Ludger Honnefelder realizou, em especial em duas outras obras,<sup>1</sup> está *brilhantemente* resumido. Como introdução à filosofia de um determinado autor, o trabalho em apreço é uma obra-prima. Ludger Honnefelder conseguiu espelhar a *subtilitas* lógica e argumentativa do *Doctor subtilis et marianus* e ilustrar como e por que, após Duns Scotus, uma nova linguagem filosófica tem lugar.

Sobretudo como novo teórico da *metafísica* foi que Scotus influenciou a história da filosofia. Em “1. Introdução” (p. 11-26), mostra-se que a obra de Scotus reflete as tensões entre a perspectiva da lógica e da ciência gregas e a percepção cristã da contingência, liberdade e individualidade. Na busca pela justa relação entre teologia e filosofia, Scotus explora a análise do estatuto epistemológico da teologia, através do conceito de ciência nos *Segundos analíticos*. Admite a versão tradicional da ciência apodítica, centrando o ideal de conhecimento na apreensão definitiva do “primeiro sujeito/objeto”, que contém em si vir-

---

<sup>1</sup> Cf. Ludger HONNEFELDER, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, 2. Auflage, Münster, Aschendorff, 1989; idem, *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Paradeigmata 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990.

tualmente todas as proposições verdadeiras de um determinado hábito. O autor afirma que a concepção scotista de conhecimento científico só é visualizável na diferença entre *scientia in se* e *scientia in nobis*, segundo a adequação da potência de conhecimento ao objeto primeiro do hábito. Rigorosamente, porém, devo dizer que a diferenciação scotista, via adequação-inadequação da potência cognitiva, é entre *scientia in se* e *doctrina nobis*,<sup>2</sup> mesmo porque somente a *scientia in se* tem o escopo de “conhecimento científico”.<sup>3</sup> L. Honnefelder diz com precisão que o real desafio ao caráter científico da teologia, a teologia em si como *uma* ciência em si, está no fato de que contém verdades contingentes, tal que o conceito perfeito de Deus permite deduzir as verdades necessárias, e a contemplação da essência divina singular permite intuir as verdades contingentes. Em realidade, porém, isso provoca uma expansão do conceito de *scientia* e a centralização das suas propriedades na *certeza* e na *evidência*. L. Honnefelder revisita *Ordinatio* prol. n. 208, mas as resoluções scotistas se estendem por mais alguns parágrafos: *Ordinatio* prol. n. 208-213.<sup>4</sup>

Se, ademais, a motivação da “nossa” teologia são os conteúdos revelados, sendo evidente que só são entendidos de modo natural, é preciso teorizar a formação de conceitos que admitem condições de predicabilidade a um ente como Deus. Por isso, a teologia revelada, necessária ao ser humano, tem de se basear na *metafísica* para expor a sua inteligibilidade, sem que, como num “aristotelismo heterodoxo”, se reduza àquela. Assim, a pergunta pela possibilidade e necessidade da teologia pressupõe a pergunta pela necessidade e possibilidade do conhecimento dos transcendentais, daí pela possibilidade e necessidade da metafísica (p. 25-6).

---

<sup>2</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, n. 141 (ed. Vat.). Na teoria scotista da ciência, a expressão “*scientia nostra*”, e não “*scientia in nobis*”, aparece pela primeira vez em *Lectura* prol. p. 3, q. 1, n. 112 (ed. Vat.). Utilizada por Scotus, no Prólogo da *Ordinatio* a mesma expressão “*scientia nostra*” aparece pela primeira vez em *Ordinatio* prol. p. 4, q. 1-2, n. 209, *textus interpolatus b* (ed. Vat.), onde corresponde ao conceito “ciência dos bem-aventurados”, na medida em que também esta é uma ciência no intelecto humano. “Nossa ciência”, um hábito que, em termos de potência cognitiva, é distinto do hábito divino e do hábito dos bem-aventurados, porque reside no intelecto humano, mas, como estes, é chamado de “ciência”, por cumprir os critérios desta, aparece, pelo contexto, isto é, como “nossa [ciência]”, somente em *Ordinatio* prol. p. 5, q. 1-2, n. 272 (ed. Vat.). Em resumo, nos contextos em que a condição cognitiva do presente estado não desempenha papel relevante no conhecimento de um determinado objeto, *scientia in se* e *scientia* ou *scientia nostra* seriam conceitos praticamente idênticos. Onde a condição cognitiva do presente estado desempenha papel diferencial no conhecimento do objeto, como no conhecimento de “Deus” e do “ente enquanto ente”, então *scientia in se* seria a única versão de ciência, faltando definitivamente um equivalente em termos de *scientia in nobis* ou *scientia nostra*. O discurso acerca de uma “ciência em nós”, assim Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, p. 8-9; idem, *Scientia in se – Scientia in nobis: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung*, in: Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG und Andreas SPEER (Hrsg), *Miscellanea Mediaevalia 22 – Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1994, p. 210s., como o saber que o intelecto humano, sob as condições atuais de sua atividade, pode obter de objetos como “Deus” e “ente enquanto ente”, tal que por meio de tal saber tais objetos não são plenamente e *como tais* conhecidos, na verdade está em concordância, segundo *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, n. 141, com a definição de “nossa doutrina”, não de uma “ciência em nós”. A interpretação de Ludger Honnefelder, que faria valer também para o Prólogo da *Ordinatio* o conceito de uma “ciência nossa” ou “em nós”, incluindo este também a idéia de uma demonstração *quia*, provém, em termos de conteúdo, de um escrito cuja autoria não é provada como sendo de Duns Scotus, a saber, *Quaestio de cognitione Dei* (ed. Harris). Para uma crítica a essa interpretação, cf. Roberto Hofmeister PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, Tese de Doutorado (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), 2001, Conclusão, sob 2 e 3.

<sup>3</sup> Ibidem. Cf. também *Ordinatio* prol. p. 4, q. 1-2, n. 208-213.

<sup>4</sup> Sobre isso, cf. Roberto Hofmeister PICH, op. cit., Capítulo 6 e Conclusão, sob 4.

Em seguida, “2. Conhecer e saber” (p. 27-48), o autor descreve os fundamentos epistemológicos para a ciência primeira das coisas, segundo conceitos reais (p. 27-9). A pergunta pelo alcance da razão começa por definir o primeiro objeto do intelecto. Este pode ser primeiro (i) na origem do conhecimento ou (ii) na ordem de primazia dos objetos; pode sê-lo, ainda, (iii) na ordem de adequação do objeto em relação à potência. Aqui, fala-se de (iii’) “primazia de adequação por causa da comunidade” e (iii’’) “primazia de adequação por causa da virtualidade”. Agora, o que move o intelecto ao conhecimento é a quiddidade da coisa sensível, este é o seu primeiro objeto adequado. Mas, contido de modo virtual nos objetos da experiência, na quiddidade da coisa sensível e no que depende dela, pode-se obter abstrativamente o conceito de “ente” em sua indiferença total, como inteligível uno (p. 29-31). Pelo conhecimento abstrativo, o intelecto produz diferentes espécies inteligíveis de determinações conceituais das coisas – espécies que se relacionam, respeitando-se a ordem e o modo de causalidade das suas concausas, intencionalmente com as coisas –, desde determinações específico-genéricas até a de “ente”, que transcende as categorias (p. 31-3).

L. Honnefelder é cuidadoso em lembrar que a *cognitio*, para Scotus, não é só *abstractiva*, em que, pela imagem sensível ou inteligível que move o intelecto, apreende-se formal e quidditativamente o objeto, prescindindo da sua presença e existência, mas também *intuitiva* (não considerada por Aristóteles; *Quaest. in libr. Metaph.* VII q. 15 n. 31-32). Aqui, apreende-se o objeto em sua existência e presença atuais. Independentemente das várias motivações (não só filosóficas) para tal distinção, ambas as formas de conhecimento se diferenciam somente por causa das razões formais motivadas, num caso e noutro, e não pela *ratio obiecti* (*Quodl.* q. 13 n. 8-10). Em contextos diversos, o conhecimento intuitivo serve à idéia do conhecimento de conteúdos de existência, de conteúdos contingentes, de atos internos, de fatos perceptuais presentes, de fatos de memória (conhecimento intuitivo habitual). Nisso, ressalta-se devidamente que as condições atuais do conhecimento intuitivo podem incluir o *simul totum* singular, mas sempre imperfeitamente, isto é, não de um particular na sua individualidade, mas dele no âmbito de sua *natureza existente* (p. 34-6).

À metafísica como ciência importa, sobretudo, a possibilidade do conhecimento abstrativo, no qual, na intencionalidade e na representação do objeto pela espécie inteligível, está garantida a objetividade do conhecimento, dado que, sempre, na primeira “presentificação” da espécie (na apreensão simples da “verdadeira semelhança do objeto”), o objeto real é a causa efetiva, sem que, depois, o mesmo deixe de “reluzir” na causalidade da espécie inteligível. O conhecimento é produção e recepção do conteúdo intencional – que tem *esse obiective* – como de um conteúdo inteligível (p. 36-40). O caráter intencional do conhecimento abstrativo, na concorrência, na espécie, entre a *ratio* do que representa e a do que é representado, se associa a um “paralelismo noético-noemático”. A propósito, a doutrina de que a ordem dos conteúdos conceituais segue a ordem que resultaria, se os mesmos fossem coisas reais, ficou conhecida como a *ratio famosa* de Scotus. Disso se segue também a possibilidade da teoria da não-identidade formal, a fundamentação da teoria da natureza comum e mesmo a “distinção modal” na analítica do ente, decisivas para o estatuto ontológico de conceitos universais e a compreensão scotista de realidade e operantes num nível de saber que independe do real-existente, mas depende das condições de possibilidade de apreensão de “ente” como objeto-termo dos atos do intelecto (p. 40-47).

No núcleo do livro, “3. A pergunta pelo ente como tal: metafísica” (p. 48-112), parte-se da pergunta pelo objeto e pela possibilidade da metafísica como primeira filosofia. Tendo como fundo a tradição da escola de Amônio, em que a metafísica é uma “onto-teologia”, as interpretações do século 12, em que ela é, antes, “ciência do ente enquanto ente”, e a convicção da necessidade da teologia revelada, o “segundo começo da metafísica” seria factível ali onde a possibilidade da metafísica é condição de possibilidade da teologia reve-

lada como discurso apreensível. Isso só pode ser feito através de uma crítica da metafísica, justificando-a como teoria dos transcendentais e tornando coerente a sua consideração como ciência abstrativa do ente enquanto ente ou *ontologia*. Para tanto, é fundamental obter a determinação formal de *ens* e dos atributos transcendentais. Esse é também o único meio de conhecer o *ens infinitum*. Pela redução de todos os conceitos ao conceito de ente como o primeiro conhecido predicado *in quid*, alcança-se tanto “ente” como o conceito quiddativo mais comum, puramente determinável, como os conceitos irresolúveis puramente determinantes ditos *in quale*, (i) *ultimae differentiae*, (ii) *passiones entis* e (iii) *perfectiones simpliciter*. Sendo analiticamente o último elemento de todo saber definitório, o primeiro transcendental, a condição de possibilidade de toda experiência cognitiva de mundo, é preciso explicar a predicação segundo a *univocatio entis* (p. 48-55).

O autor mostra que os argumentos de Scotus a favor da univocidade são lógico-semânticos – a exigência da preservação de unidade básica de significado se verifica inexoravelmente no pensamento de “ente”, pois, sendo verdadeiro que nenhum conceito pode ser, ao mesmo tempo, certo e duvidoso, é necessário que cada um, em comum e transcategorialmente, seja cogitável como “ente”, “coisa”, “algo”. Se, enfim, as predicações *in quid* e *in quale* são os seus dois últimos conteúdos conceituais possíveis, “ente”, na dupla primazia de comunidade e de virtualidade, consegue preencher as condições de um primeiro objeto adequado do intelecto. Nessa dupla primazia, ele é predicável de tudo, e com essa *ratio entis* a unidade do conhecimento e a possibilidade da metafísica como filosofia primeira ou *scientia transcendens* estão garantidas. E de modo algum a predicação univoca destrói a distinção entre Deus e criatura, pois, situando-se na sua indiferença absoluta, o mesmo “ente” admite determinações (categoriais, ou não, posteriores), segundo os modos disjuntivos “finito” e “infinito” – uma *distinctio modalis* com base na coisa. A explanação de “ente” pelas determinações transcendentais disjuntivas também é chamada, a propósito, de “determinação modal” do ente. L. Honnefelder a considera a segunda parte da metafísica como *scientia transcendens*, uma vez que todas as propriedades convertíveis e as perfeições precisam ser determinadas em termos de *modos* transcendentais (p. 56-75).

Em si, “ente” é explanável logicamente em oposição ao “não-ente” e em junção à “possibilidade”. A metafísica, *scientia realis*, se relaciona com o ente na medida em que designa aquilo que existe ou ao menos pode existir atualmente. A pergunta pelo *sentido* de *ente* se volta àquela pela possibilidade de ser, dado que a ciência abstrativa da metafísica apreende o ente naquilo que nele é *necessário*, intrínseco à possibilidade de sua quiddidade. Faz parte disso asseverar que todo criável, na mente divina, deve ter uma *ratitudo* que lhe advém formalmente de si, dando ao ente possível, pelo seu conteúdo mesmo, a *non repugnantia* lógico-ontológica à existência: o *possibile formaliter ex se* precede o *ens in potentia* e o *ens in actu*, mesmo que seja *principiative*, de origem, dependente do intelecto de Deus como ser-conhecido. Scotus, assim, foi o primeiro a pensar um conceito de possível em que a possibilidade é baseada na *Inhaltlichkeit* do próprio possível (p. 75-81).

Ao novo conceito de possibilidade liga-se um novo conceito de contingência. Necessário ou contingente se diz de um ente quanto à sua relação com a existência. O *non repugnans ad esse* é dividido pelo *necessarium* e pelo *contingens*, pois nada mais diz que a não-contradição face ao ser, o mínimo de separação do “nada da contraditoriedade”. O sentido de *ens* como *hoc cui non repugnat esse* não só transcende as determinações categoriais, como precede os modos “contingência” e “necessidade”. O ente contingente, assim, é, na *non repugnantia ad esse*, necessário, mas contingente no ser real. Havendo, ademais, certeza sobre a contingência no mundo, a única explanação convincente para ela, contra o “necessitarismo greco-árabe”, está na primeira causa da cadeia total de causas, que deve agir contingentemente. Dado que a origem da contingência reside na potência da primeira causa capaz de agir livremente, na vontade que se autodetermina, o contingente, indepen-

dentemente do material e do temporal, é aquilo cujo contrário pode se dar *exatamente* no instante de tempo em que se dá (teoria da *contingência sincrônica* na origem causal volitiva da ação). Ainda assim, entre as determinações disjuntivas transcategoriais, a *prima divisio* é a de *infinitum-finitum*. “Ente” é indiferente a um dos dois, mas, predicado de uma entidade, determina-se sob *um* modo intrínseco ou *um* grau de intensidade de realização (p. 82-90).

L. Honnefelder dedica trecho significativo à explanação do conceito de ente infinito, transformado de infinito quantitativo potencial em infinito quantitativo atual. Ademais, o conceito de ente infinito não é vazio; sendo o conceito racional mais perfeito de Deus, o seu conteúdo extensional é provado como existente, no magistral argumento teístico scotista, em que se persuade, em conjunção à *coloratio* do argumento de Anselmo, após a prova de um primeiro ente na ordem da primazia, de que a propriedade da infinitude lhe pode ser atribuída, supondo-se que à entidade não contradiz a infinitude. Obtém-se, assim, que a ontologia somente, como ciência dos transcendentais, pode atingir o fim da filosofia primeira, sendo, pois, uma “teo-lógica”. O primeiro ente só pode ser conhecido no domínio da análise do conceito de ente *enquanto ente*. Em verdade, faz-se da ciência da substância a ciência das determinações formais-modais transcategoriais. A “teo-lógica” é parte integral da filosofia primeira, pois é a forma desta mesma que consegue, com o *ens infinitum*, expor o conceito capaz de figurar no lugar do nome de Deus revelado, sendo relacionável, assim, às proposições reveladas. Parte integrante do mesmo projeto é, naturalmente, a constituição do ente *finito*, em que a base analítica do conceito abstrativo de ente permitirá explicitar as diferenciações *entre* e os sentidos *de* natureza comum e indivíduo (*haecceitas* como *ultima perfectio*), *realitas* e *res* e, ainda, *esse essentialis* e *esse existentialis* (p. 95-112).

Em “4. Ética como ciência prática” (p. 113-131), o autor aborda *brevemente* um contexto teórico que, em Scotus, tem *grande* destaque. O fundamento da teoria da liberdade e da contingência – conceitos-chave da ética scotista – é a teoria da vontade, e aqui o ponto de partida é que a vontade, e não o intelecto, é a potência propriamente racional. Se uma potência racional é aquela que é capaz de ações opostas, então a vontade é essa potência. O poder para opostos da vontade, simultâneo no *modus eliciendi*, está (i) na liberdade de determinação do querer (*libertas specificationis*), isto é, de querer (*velle*) ou de não-querer/“desquerer” (*nolle*), (ii) na liberdade de exercício do querer (*libertas exercitii*), ou seja, de querer (*velle*) a ou b (*a* ou  $\neg a$ ), isto ou aquilo, e (iii) na liberdade de recusar exercer um ato do querer (*non velle*, isto é, “não [exercer um] querer”). L. Honnefelder afirma que determinar-se, em *Quaest. in libr. Metaph.* IX q. 15, pressupõe, causal e irredutivelmente da parte da vontade, uma *indeterminatio ex se* (metafisicamente antes), com respeito a (i), (ii) e (iii). Em sentido estrito, a aceção plena de liberdade (metafísica e moral) precisa incluir a distinção entre *affectio commodi* e *affectio iustitiae*, em que, pela última, *libertas innata*, se pode decidir (autodeterminar) pelo bem em si, independentemente da inclinação natural do sujeito ao próprio bem (à realização natural, que pode ser objeto de um *non velle*, mesmo que não de um *nolle*), razão pela qual se pode chegar a conceber o amor (*caritas*) como o modo de felicidade adequado ao ser humano. Para L. Honnefelder, aqui é a *libertas exercitii* como liberdade de segunda ordem, que se estende igualmente ao *velle* e ao *nolle*, que fundamenta a liberdade própria da vontade. Por meio dela, a vontade pode querer querer algo ou querer não-querer algo. A vontade, então, é livre, porque é uma potência que pode relacionar-se consigo mesma por meio de um *actus reflexus*: a auto-relação reflexiva da vontade funda a responsabilidade moral do ser humano (p. 113-117).

Aqui, uma nota crítica. Mesmo apontando para uma básica indeterminação no poder da vontade, e entendendo a contingência como definitiva da liberdade, L. Honnefelder não expõe textualmente o “indeterminismo” como condição necessária da concepção scotista de liberdade (e ação moral responsável). Afinal, a tese do indeterminismo não é a mesma que a da autodeterminação. Pressuporei uma distinção entre (a) indeterminismo de fato ou

ação e (b) indeterminismo causal. Creio, porém, que o segundo é condição necessária do primeiro e que Scotus entende que só versões fortes de ambos são, em conjunto, condições necessárias e suficientes da liberdade de ação. Por (a), penso em algum tipo relevante de possibilidades alternativas para um e/ou no mesmo instante de um fato ou de uma ação, havendo em alguma realidade (da atividade de uma potência) indeterminismo real; por (b), entendo a não-determinação causal externa do poder causal essencial para um item – dentre vários itens – de escolha; se esse mesmo pode, sob algum sentido relevante, voltar-se a opostos e é a causa última de sua própria escolha, isto é, se tem ou exerce autodeterminação (cf. o parágrafo acima), creio que essa última idéia é compatível com o segundo tipo de indeterminismo. Como, porém, o indeterminismo causal, que descrevo, *em si* não implica necessariamente o indeterminismo de fato ou ação – e seria mesmo compatível com algum tipo *geral* de determinismo –, a fundamentação de ambos é significativamente distinta. Com (a) e (b), ademais, Scotus certamente representa uma versão estrita de “libertarismo”.<sup>5</sup>

Dado, porém, que Scotus *fundamenta* uma liberdade *radical* numa contingência *radical* de todos os aspectos causais relevantes da ação da vontade, é preciso oferecer alguma descrição do indeterminismo metafísico que defende. Creio que se deveria começar por definir que o “contingente” existente numa ação e no mundo se origina sempre de algo querido para o ser atual, quando o *contrário* disso também poderia se dar, *exatamente quando se dá* (*Ordinatio* I d. 2, p. 1, q. 1, n. 86). O contingente é, em oposição à definição aristotélica, não tudo aquilo que é *non-necessarium* ou *non-sempiternum* – contingência em termos de uma “possibilidade simétrica” de ser e de não-ser – dentre os componentes do mundo infralunar. Antes, o contingente metafísico deve ser entendido, como se encontra bem estabelecido pela pesquisa,<sup>6</sup> através da causalidade contingente da vontade baseada num *conceito de contingência sincrônica*. Nisso, o conceito de contingência sincrônica, além de servir à sua concepção de liberdade da vontade, é o cerne da conhecida crítica de Scotus à “interpretação estatística da modalidade”,<sup>7</sup> segundo contingência diacrônica.

Pressuposto da contingência sincrônica<sup>8</sup> é que a vontade não é livre no sentido de poder querer, ao mesmo tempo, algo e o seu contrário – uma impossibilidade lógica. É livre em relação ao ato de querer *em cada momento*. Que a vontade numa sucessão de tempo pode querer – por atos contrários – objetos contrários, não basta para a definição de contingência. A liberdade da vontade precisa, para a absoluta diferença em relação à necessidade das ações de uma potência, mais do que uma possibilidade diacrônica, a saber, o primeiro tipo de “possibilidade e contingência”. De acordo com ele, proposições *de possibili* (e, em sua modalidade lógica, contingentes), compostas de termos contrários, como “algo branco pode ser negro”, são verdadeiras, na medida em que são entendidas *secundum sensum divisionis*. Contudo, a liberdade da vontade à qual o segundo tipo de possibilidade e contingência se relaciona é verificada pelo fato de que certas proposições *de possibili* (e, em sua modalidade lógica, contingentes), compostas de termos contrários, são verdadeiras também quando entendidas de modo sincrônico.

<sup>5</sup> Sobre as condições para tanto, cf. Robert KANE. Introduction: the contours of contemporary free will debates, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 22-3.

<sup>6</sup> Sobre isso, cf. Roberto Hofmeister PICH, Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo, in: Marcos Roberto N. COSTA e Luis A. DE BONI (orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, Edipucrs/Unicap/Insaf/Círculo Católico de Pernambuco, 2004, p. 407-51 (especialmente 428s.).

<sup>7</sup> Crítica definida, sobretudo, pelas diversas pesquisas em teoria modal feitas por Simo Knuuttila; cf. *ibidem*, p. 414-22.

<sup>8</sup> Cf., para a explanação que segue, *Lectura* I d. 39, q. 1-5, n. 45-52 (ed. Vat.).

Isso pode ser descrito brevemente: no mesmo momento e para o mesmo momento em que a vontade tem um ato volitivo, ela pode ter um ato volitivo oposto. Isso se dá exatamente como quando é aceito que a vontade existe num único momento e quer algo neste momento, tal que não é possível a esta mesma querer e não-querer algo *numa sucessão de tempo*. E ela pode, não obstante, não-querer o objeto *a* para o mesmo momento e no mesmo momento no qual quer o objeto *a*. O querer para este momento e neste momento não pertence à essência da vontade, tampouco é tal querer uma propriedade natural da vontade: ele segue a essência da vontade de modo accidental, isto é, há entre a essência da vontade e o ato volitivo produzido uma relação accidental – isso é mostrado pelo próprio ato volitivo, pois é sempre possível mudá-lo. Fosse ela uma relação essencial, então a vontade estaria de tal modo relacionada a tal ato, em toda situação possível, que não haveria possibilidade, em cada diferente momento no qual a vontade produz esse ato determinado, de que um ato oposto fosse produzido. O contrário de um predicado accidental não é, porém, não-ligável com um sujeito para um determinado momento. Assim se dá com a potência da vontade como sujeito: quando ela, para este momento e neste momento, quer o objeto *a* – em que “quer *a*” é um predicado accidental –, pode, neste e para este momento, não-querer o objeto *a* – em que “não-quer *a*” é igualmente um predicado accidental. A possibilidade lógica visível no ato da vontade esboçado, para e num determinado instante de tempo, diz respeito aos três termos de duas proposições possíveis, ligáveis entre si de tal modo que os dois termos-predicados podem ser ligados ao mesmo termo-sujeito.

Assim, uma proposição contingente como “César quer, no instante de tempo (t1), atravessar o Rubicão” é uma possibilidade lógica, precedida por uma potência real, na medida em que a causa (a potência da vontade), face ao efeito (o acontecimento logicamente possível querido), é concebida anteriormente. No momento em que produz o ato volitivo, a vontade precede *segundo a natureza* o seu querer e relaciona-se com liberdade para com ele. A relação livre com um determinado querer significa que, exatamente no momento em que produz o querer, a vontade tem relação contingente com o querer e com o não-querer. A dupla relação contingente da vontade com o querer, insiste-se, não é tomada diacronicamente. Diacronicamente a vontade teria, em sentido temporal, *antes* uma relação contingente com o querer e só *depois* uma relação contingente com o não-querer. A dupla relação contingente da vontade com o seu querer é entendida, ali, sincronicamente, tal que, quando a vontade “agora” é a causa de determinado ato volitivo, no mesmo “agora” *pode* causar o contrário desse ato. Isso é expresso na seguinte proposição: “*volens in a, potest nolle in a*”. Ela é *in sensu compositionis* falsa, entendida de tal modo que o predicado, com o “operador de possibilidade”, isto é, “*potest nolle in a*”, é atribuído ao sujeito da proposição “a vontade quer em *a*”. Contudo, *in sensu divisionis* – num novo *sensus divisionis*, isto é, em relação a uma proposição que expressa uma “possibilidade sincrônica”<sup>9</sup> – é verdadeira, e *não* porque os extremos são tomados segundo instantes de tempo diferentes, mas porque nela mostram-se duas proposições simples diferentes. Naquela proposição complexa, enuncia-se, *numa* proposição, um ato volitivo da vontade; enuncia-se, *numa outra*, também o ato volitivo contrário da vontade, tomada *absolute*, com o operador de possibilidade. O sentido da proposição é “a vontade quer em *a*” e “a vontade pode ser em *a* de tal modo que não-quer em *a*”.<sup>10</sup> Que a vontade, no mesmo instante de

<sup>9</sup> Cf. A. VOS JACZN et alii, Lectura I d. 39 Commentary, in: VOS JACZN, A. et alii. *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*, Introduction, Translation and Commentary, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 121.

<sup>10</sup> Cf. Simo KNUUTTILA, Duns Scotus and the foundations of logical modalities, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), *Duns Scotus – Metaphysics and ethics*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 133-4; idem, Duns Scotus’ criticism of the “statistical” interpretation of mo-

tempo *a*, *pode* causar um ato volitivo contrário, é verdadeiro, pois a vontade que quer em *a* produz com liberdade o ato volitivo que atualmente produz: tal ato volitivo em *a* não pertence à essência da vontade e, por isso, não é uma propriedade da vontade. O fato ou a ação indeterminada – o indeterminismo no mundo – é, assim, essencialmente a *volição-de-uma-vontade*; a *volição-de-uma-vontade* é radical contingência sincrônica e liberdade.

O autor delinea como a vontade se relaciona com o bem (p. 117-131). Ela precisa, sim, da razão, tal que o ato de conhecimento parece ser, na versão mais madura de Scotus, mais do que mera *conditio sine qua non* na causação eficiente do ato da vontade. Na concorrência das concausas à ação, a vontade aparece como causa principal. Ainda assim, a ação à qual é conferida bondade moral espelha a vontade em concordância com a razão no juízo sobre o bem. Em suma: a bondade moral é a totalidade daquilo sobre o que a razão reta do agente julga que deve advir à ação e ao agente na ação, tal que o critério de *convenientia* da vontade à razão corresponde a um ser humano como alguém que quer livremente e que se determina (na forma de *affectio iustitiae*) em acordo com a razão. Na estipulação do fundamento de normas para a obtenção da bondade moral das ações, o sentido da lei natural é indispensável. Ao direito natural pertence a verdade prática que pode ser conhecida por todo ser humano evidente e *imediatamente* como obrigatória, em sentido estrito de *scientia practica*, ou então a verdade prática conhecida evidente e *mediatamente* a partir daquela. O princípio moral axiomático, verdade moral *a priori*, é, em formulação positiva, somente “Deus deve ser amado”. Dadas certas pressuposições teórico-metafísicas sobre o *único* ente necessário e *os demais* entes contingentes, pertencem à lei natural *estritamente*, a partir daquele axioma, o primeiro e o segundo mandamentos, talvez também o terceiro, sendo os demais preceitos do decálogo expressão do direito natural apenas em *sentido lato*, porque têm *convenientia* ou *consonantia* (*não* relação necessária) com os primeiros. As demais normas constituem direito positivo (seja divino ou humano). É visualizável, assim, a mudança da fundamentação da moral realizada por Scotus: no lugar do querer próprio, previamente dado como natureza, ingressa o querer próprio como auto-relação da vontade (autodeterminação eficiente original), rompendo com o princípio aristotélico “*quod movetur ab alio movetur*”; ademais, determinam a bondade moral, não os fins desiderativos, mas o objeto da ação da vontade na sua objetividade prévia a essa ação. L. Honnefelder esforça-se em combater interpretações voluntarísticas da ética scotista, ressaltando o papel determinante da bondade moral presente no conhecimento racional. A ênfase recai sobre o conceito de “consonância”: ele não é só não-contraditoriedade com o princípio supremo, mas também ordem interna, que, mesmo não dedutível do princípio supremo, é, como outras ordens possíveis, entendida como *declaratio* e *explicatio* racionais dele. Se a *consonantia* assim determina o direito natural em sentido lato, então a sua origem contingente não é argumento contra a sua racionalidade interna e básica justificabilidade.

Acerca de “5. Sobre a influência histórica da filosofia de Scotus” (p. 132-146) – e “6. Nota final” (p. 147-148) – direi pouco. L. Honnefelder, em outra obra importante, já descrevera os principais méritos.<sup>11</sup> Aqui, a história da recepção da filosofia scotista é nuançada: o scotismo na Ordem Franciscana, a edição das obras, a florescência do scotismo no século 17, a presença da metafísica scotista na escolástica hispânica e barroca (Suárez), a influência scotista na teoria das modalidades de Leibniz, na *philosophia prima sive ontologia* de C. Wolff, na metafísica crítica de I. Kant, na teoria da realidade de C. S. Peirce, na teoria da intencionalidade de F. Brentano, na teoria do ser de M. Heidegger e na pesquisa histórico-filosófica de H. Blumenberg. Na verdade, mesmo correndo o risco de perda de imparciali-

---

dality, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia Band 13/1 – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, p. 449.

<sup>11</sup> Cf. Ludger HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, p. 200-486.

dade, e da acusação de prender-me no secundário, quero relevar algo que teria acrescentado ainda mais ao fato de que o uso da bibliografia sobre Scotus é admirável (cf. Notas, p. 149-161). A bibliografia de fontes apresentada se divide em edições das obras de Scotus e versões traduzidas e comentadas de partes da mesma, em vários vernáculos (p. 162-164). A literatura secundária apresenta obras gerais, bibliografias, atas e compêndios, introduções gerais, artigos introdutórios e literatura sobre vida e obra, literatura sobre conhecimento e ciência, sobre metafísica, sobre ética e sobre a significância de Scotus na história da filosofia (p. 164-183). Obviamente, o Índice Onomástico (p. 184-186) e o Índice Temático (p. 186-192), que completam a excelente introdução, não ocultam o dado, a ser lamentado, de que a bibliografia respectiva em língua portuguesa<sup>12</sup> está ausente.

Roberto Hofmeister Pich

---

**CROSS, Richard. *Duns Scotus. Great Medieval Thinkers. New York/Oxford, Oxford University Press, 1999, 250p.***

Em onze capítulos (p. 1-145), mais um apêndice filosófico explicativo (p. 147-51), a presente obra, de Richard Cross, professor de teologia no Oriel College, da Universidade de Oxford, é um autêntico trabalho de teologia filosófica. O seu assunto é a *teologia* de Duns Scotus. A apresentação da mesma, breve e densa, é um exemplo de clareza argumentativa.

A exposição do autor sobre “1. Duns Scotus, filosofia e teologia” (p. 3-13) é tradicional. Scotus tanto estabelece uma clara distinção entre filosofia e teologia como está convencido da racionalidade da teologia. Richard Cross expõe sucintamente os conceitos *theologia in se* e *theologia nostra*, mostrando que, para a prática da teologia, a segunda é definitiva e se refere às verdades reveladas. A “nossa teologia” depende da auto-revelação divina, o seu conteúdo está essencialmente contido nas Escrituras e na tradição eclesial. Estão ausentes, contudo, uma distinção entre revelação comum e especial e uma apreciação detida do conceito de sobrenatural. Este conceito, afinal, caracteriza as verdades teológicas *necessárias* ao ser humano *de potentia Dei ordinata* e, mesmo sob a suposição de que o entendimento dos artigos da fé ocorre nos limites do conhecimento natural, dá ao domínio da teologia uma origem que não pode ser dissolvida pelos *philosophi* (*Ord. prol. n.* 57-65).

Richard Cross afirma, sobre a Primeira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, que à pergunta “Temos necessidade da doutrina revelada para sermos salvos?” – ou “São as verdades reveladas necessárias ao ser humano?” – responde-se com um sonoro “não” (p. 11). Essa, porém, não é uma interpretação correta. A *necessidade do conhecimento sobrenatural*<sup>13</sup> é, além de não-naturalmente acessível ao entendimento humano, “prática” ou “relativa”: o conhecimento de verdades sobrenaturais é necessário relativamente à obtenção do fim sobrenatural ou da beatitude eterna concedida por Deus.<sup>14</sup> Tal necessidade pode ser defini-

---

<sup>12</sup> Esta crítica, é claro, só faz sentido face ao caráter *deveras* internacional da literatura referida pelo autor. Literatura sobre João Duns Scotus em língua portuguesa (Brasil) pode, a título de *mero* exemplo e *sem* levar em conta as publicações dos últimos dois anos, ser buscada em Luis A. DE BONI, Joice B. da COSTA e Sérgio A. DE BONI, Comissão brasileira de filosofia medieval publicações – 1983/2000, in: *Veritas*, 46 (2001):3, p. 393-415; Cléber Eduardo dos S. DIAS e Luis Alberto DE BONI, Traduções de filosofia medieval no Brasil 1980-2002, in: *Veritas*, 47 (2002):3, p. 425-39.

<sup>13</sup> Em *Ordinatio* prol. p. 1, rigorosamente não se fala das verdades sobrenaturais como necessárias: o conhecimento delas é necessário.

<sup>14</sup> Cf. William E. MANN, Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief, in: K. STOEHR (ed.), *The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy – Volume 4: Philosophies of religion, art, and creativity*, Bowling Green, Philosophy Documentation Center Bowling Green State University, 1999, p. 61.

da como aquela de uma *condição necessária* segundo a implicação material “somente se  $p$ , então  $q$ ” ou “ $q \supset p$ ”. Um exemplo disso seria “somente se o ser humano tem, pela fé, o conhecimento da ordenação divina ao fim sobrenatural, então pode o ser humano alcançar este mesmo fim”. Ainda assim, supostas as especulações sobre Deus como ente necessário e sobre a contingência da criação, bem como acerca das ordenações divinas, segundo as noções de *potentia Dei ordinata* e de *potentia Dei absoluta*, a mesma implicação material “ $q \supset p$ ” pode ser ligada a um operador modal, e este seria, *lógica e metafisicamente*, o operador de possibilidade:  $\diamond(q \supset p)$ , em que “ $\diamond$ ” é definido como “ $\diamond p = \neg \neg p$ ”.<sup>15</sup>

Por outro lado, se Scotus entende que a teologia é uma ciência, convém *precisar* que ela não o é, se, a partir do modelo aristotélico, *apenas* se apresenta como um sistema axiomático-dedutivo. Scotus *não* classifica a “nossa teologia” como ciência, pois ela não parte de premissas evidentes e certas ao “nosso intelecto”. Só a “teologia em si” o faz.<sup>16</sup> É certo que Scotus entende que a teologia é “prática”: o seu objetivo é a ação correta, em que o intelecto, aperfeiçoado pelo hábito da teologia, apreende a Deus como alguém que deve ser amado segundo regras que produzem uma práxis. É bem-vinda, ainda, a lembrança de que, apesar de proposições teológicas estritas não serem demonstráveis, em *Ordinatio* prol. p. 2 se aposta não em provas, mas em argumentos “racionalmente convincentes” à verdade do cristianismo. O autor, assim, expõe a busca de Scotus por usar a metafísica para a teologia natural, mas admite um complexo programa para entender a verdade revelada, o que significa a defesa do que se pode chamar de “coerência filosófica” daquela. Desse modo, em “2. Deus: existência, unicidade e simplicidade” (p. 15-30), está em destaque a disciplina responsável por provar a existência de Deus, a metafísica. A teologia natural de Scotus, como mostra o seu impressionante argumento teístico, é *deveras* sofisticada. Richard Cross revisa brilhantemente a estrutura da prova, comparando as quatro versões existentes: (a) há um primeiro agente; (b) há um fim último de atividade, (c) há um ente maximamente eminente; (d) essas três últimas propriedades são coextensivas; (e) um ente que exhibe qualquer uma dessas propriedades deve ser infinito; (f) pode haver, numericamente, no máximo um Deus; (g) Deus deve ser simples. O autor consegue, com brevidade e exatidão, expor, em (a), tanto a versão modal quanto a não-modal scotista. Há méritos adicionais na exposição, pois é mostrado que o conceito de infinitude divina é tão central para o argumento que é usado para demonstrar a unicidade e a simplicidade divinas.

Parte do programa da teologia natural scotista está em “3. Deus: perfeição, infinitude e linguagem religiosa” (p. 31-45). Condição de possibilidade do discurso sobre Deus é a univocidade do ente, pela qual certos conceitos são aplicados no mesmo sentido a Deus e às criaturas (contra a aparente concepção de Henrique de Gand de que as afirmações teológicas são equívocas e a de Tomás de Aquino de que são analógicas). Para o mesmo fim, os conceitos transcendentais de ente, dos seus atributos convertíveis, do modo disjuntivo de infinitude que determina em Deus todas as predicções e as “perfeições puras” são articulados em detalhes. Afinal, a partir do conceito unívoco “ente”, Scotus crê que se podem formar conceitos *como que* próprios de Deus, embora *não* simples ou absolutamente próprios. Richard Cross explana a formação de alguns desses conceitos *naturais*, em especial a do conceito de ente infinito atual. Em verdade, todos os conceitos naturais próprios a Deus,

---

<sup>15</sup> Pensando especificamente em modalidades ônticas, segundo a contingência da criação de *potentia Dei ordinata*, ter-se-ia de ligar a essa implicação o operador de contingência (sincrônica). Para uma crítica da negação de Richard Cross de que as verdades reveladas são necessárias, cf. Roberto Hofmeister PICH, *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, Introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 143-8. Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., n. 54-55 (ed. Vat.).

<sup>16</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, n. 141 (ed. Vat.); p. 4, q. 1-2, n. 208-213 (ed. Vat.).

conceitos de suas perfeições, não de sua essência *como tal*, são deriváveis de “ente infinito”. Elas são, porém, diferentes entre si, satisfazendo o critério de distinção formal. A não-identidade formal é compatível com a simplicidade real de Deus.

Investigando-se outros atributos divinos, vê-se em “4. Deus: conhecimento e agência” (p. 47-60) que Deus possui *intelecto* e *vontade*, mas isso não é mostrado pela metodologia do ente-perfeito (ou das perfeições puras), mas por conclusões das teorias de causalidade invocadas no argumento teístico scotista. Do conhecimento de Deus, que não é causado por algo fora de si, mas por sua essência e vontade, sendo de três tipos de objetos, a saber, a essência divina, as verdades necessárias e as possibilidades lógicas e, ainda, as verdades contingentes, Richard Cross oferece exposição minuciosa (p. 49s.). Em “5. Deus, a Trindade” (p. 61-71), em que a obra se volta a temas teológicos estritos, evidencia-se a influência agostiniana na doutrina scotista da Trindade: nas processões divinas, na constituição das pessoas divinas, na unidade da essência divina e na unidade da atividade externa de Deus. Merece destaque a defesa, por parte de Scotus, da doutrina do *filioque*, segundo a qual, a partir do amor mútuo do Pai e do Filho, propõe-se que o Espírito procede do Pai e do Filho. Em verdade, as razões scotistas são distintas das agostinianas, em que, basicamente, o Filho, possuindo a vontade divina logicamente antes da produção do Espírito, exerce causação necessária e suficiente para ser agente responsável pela produção do Espírito. Quanto à constituição das pessoas divinas, Scotus crê que elas são, sim, distinguidas por suas relações de origem, mas, de modo original, entende que essas não são obrigatórias: as pessoas também poderiam ser distinguidas de modo não-relacional, mas por propriedade absoluta. Sobre a unidade da essência divina, Scotus mostra que é compatível a idéia de uma essência indivisível e numericamente uma com a idéia da comunicabilidade (repetibilidade) sem divisão. Ainda quanto à unidade da atividade externa de Deus, o fundamento da argumentação está em dizer que a existência de Deus como Trindade de pessoas é logicamente anterior à possessão de quaisquer outros poderes causais pessoais.

Os temas em “6. Humanidade: corpo, alma e imortalidade” (p. 73-81) estão imersos na *doctrina sacra* medieval. Importante é que, se no debate *do final* do século 13 se supunha que as substâncias vivas tinham duas formas substanciais, forma corpórea e alma, a Scotus competia achar um critério de unidade. O cerne da sua argumentação é que não é verdade que a presença de uma única forma essencial é condição necessária de unidade substancial. O critério de unidade substancial estaria em que uma substância material é uma unidade, se e somente se algumas de suas propriedades são tais que não poderiam ser tidas por nenhuma de suas partes isoladamente – sobre conseqüências disso, cf. 75s. Retomando o debate sobre a imortalidade da alma, tem-se que, se Tomás de Aquino entendeu que, a partir da imaterialidade, a imortalidade da alma pode ser provada, Scotus toma, *no máximo*, que há argumentos *prováveis* a favor dessa tese, como o de que, se as operações imateriais da alma podem existir sem a matéria, a alma também o pode. Tampouco a ressurreição do corpo é objeto de prova, mas nem por isso é não-natural: na linha da plausibilidade, mostra-se que é verossímil a idéia de uma potencialidade passiva à reconstrução corpórea.

Voltando-se em “7. Humanidade: liberdade, ética e pecado” (p. 83-100) à natureza e às operações *da alma*, em que entre intelecto e vontade há somente distinção formal, é exposta a teoria scotista da liberdade, que depende da contingência, essencialmente presente na ação da vontade. O poder livre desta é (a) indeterminado, (b) automovente (causa suficiente da própria ação) e (c) capaz de abster-se da ação, mesmo com todas as condições necessárias para ela. Isso é coerente com as inclinações do agente em termos de *affectio commodi* e *affectio iustitiae*. Com a última, a vontade tem o poder natural de, em favor da lei moral, mudar a sua inclinação natural à autopreservação. Enfatiza-se que nem é o caso que a vontade é passivamente comandada pela razão, nem que age sem a razão. “Voluntarismo”

indica que a *autodeterminação* da vontade para realizar a ação procede *só* da vontade. Com a ética da liberdade, ademais, pode-se expor a doutrina scotista do pecado como forense (a remissão dos pecados envolve somente a vontade de Deus como não-punição). Os conceitos de justiça original, estado natural, pecado original – o qual consiste, não na concupiscência ou desejo desordenado, mas na privação do dom da justiça original, dado por Deus tal que os seres humanos deveriam possuí-lo, sem o qual *se está* em pecado original e que poderia ter sido mantido ou perdido por Adão –, justiça meritória e graça santificante (condição da última) estruturam o que vem a ser, nos séculos posteriores, o léxico polêmico da doutrina de “8: Humanidade: predestinação, mérito e graça” (p. 100-111).

Scotus afirma que a decisão – *ordenada* – de Deus em predestinar à salvação é feita *antes* do seu conhecimento das ações de alguém: necessária e logicamente *antes* alguém é aceito à salvação e, então, as suas ações são aceitas como meios “necessários” àquela. Deus sempre escolhe o fim (a salvação) antes dos meios (os méritos); assim, *porque* a pessoa é salva, os seus atos são moralmente bons. A perdição de uma pessoa, porém, Deus a quer com base nos seus próprios atos. Não há dupla predestinação. A meritoriedade das ações, descrita por Scotus em termos de *meritum de condigno* (mérito de condignidade) e *meritum de congruo* (mérito de congruidade), é sempre resultado da decisão divina de recompensá-las. Uma pessoa é justificada, se e somente se uma qualidade criada, a graça habitual, inere na alma. As virtudes teológicas e a graça jamais podem ser adquiridas *pela* atividade humana. Um ato, para ser meritório, tem justamente relação com a forma sobrenatural que torna o poder operativo aceitável. Estritamente, graça santificante e virtude teológica da caridade são o mesmo. A caridade está na vontade, e é *de potentia Dei ordinata* necessária ao mérito. Se a virtude é condição necessária ao mérito, deve inerir na potência responsável por ação livre, isto é, a vontade. Porém, a presença desse hábito não é *de potentia Dei absoluta* necessária à justificação. O acento na aceitação divina faz o hábito da graça dispensável. A conclusão é a de que o modelo revelado, escolhido para a justificação, é contingente. Deus poderia ter escolhido o modelo pelagiano. O núcleo da visão scotista de predestinação, mérito e graça é a liberdade soberana de Deus e a contingência de todos os seus conteúdos positivos.

Em “9: Jesus: Deus e homem” (p. 113-126), requer-se entendimento da *hypostasis* de Cristo ou da Palavra, em especial da relação entre a natureza humana de Cristo e a segunda pessoa da Trindade. A natureza humana se relaciona com a Palavra de modo análogo a uma propriedade com um sujeito. Sob rejeição da visão de Tomás de Aquino, de que a natureza humana seja, nos sentidos relevantes, uma parte concreta da segunda pessoa da Trindade, Scotus entende que a natureza humana é como que um acidente para com a substância, em termos de “atualização” e “dependência”, a última “mais básica”, pois “dependência” pode logicamente existir sem “atualização”. Assim, pensa-se num modo em que algo dependente pertenceria ao sujeito, sem atualizar nele potencialidade passiva. A natureza humana de Cristo é unida à Palavra como um acidente depende da substância – sem atualizar potencialidade no sujeito. Esse entendimento dá margem a um tipo de “nestorianismo” em Scotus, mas tal risco é quase intrínseco às tentativas de entender a natureza humana de Cristo como individual – o que parece *implicar* a noção de pessoa *humana*. Solução é avistada ao se entender a personalidade como propriedade meramente privativa de uma natureza, como negação da dependência atual e da dependência disposicional (o objeto a tem, quando depende de um sujeito, a menos que impedido). Daí que necessário para ser uma pessoa é deixar de ser assumido pela Palavra. Uma natureza assumida pela Palavra é *eo ipso* não-pessoa. Se daí resulta que há distinção formal entre a natureza e a pessoa humana, uma natureza humana individual pode existir sem a sua personalidade. Mais: a natureza humana de Cristo é igual a todas as outras naturezas humanas, mas ela,

unicamente, está em união hipostática com a Palavra. Scotus afirma a humanidade plena de Cristo.

Dada a obra salvífica de Cristo, trata-se, em “10: Jesus: predestinação e mérito” (p. 127-133), do motivo da sua encarnação. Scotus se situa numa tradição minoritária, a de Ricardo de Deutz, de que Cristo se teria encarnado independentemente da queda, pois a sua humanidade é o clímax da criação. As razões próprias de Scotus têm dois princípios: (a) numa ação bem-ordenada, o fim é querido antes dos meios; (b) em tal ação, um bem maior é querido antes do menor. Consoante isso, detalha-se a ordem das ações de Deus para com Cristo: Deus predestina a alma de Cristo para a glória; predestina a natureza humana de Cristo para depender da Palavra; predestina outras criaturas para a glória; prevê a queda de Adão; predestina Cristo para redimir a humanidade. E vê-se que a dependência hipostática é um bem maior do que a glória das criaturas: a predestinação da natureza humana de Cristo à dependência hipostática é prévia ao querer divino da glória aos outros. Quanto à redenção, Scotus usa o modelo de Anselmo de Cantuária *com modificações* (aqui não especificadas): a humanidade tem de ser redimida (para não frustrar o plano divino); a redenção só é alcançável pela satisfação do pecado; a satisfação do pecado humano só pode ser feita por um homem que é Deus; ela é melhor alcançada pela morte de um ser humano.

O sentido da satisfação do pecado pelo mérito de Cristo é ratificado por uma doutrina que Scotus defendeu entusiasticamente: a imaculada concepção de Maria, segundo a qual Maria não herdou o pecado original. Além de que, para Scotus, o pecado original não é transmitido pelo processo de procriação, Maria é salva, porque Cristo obtém mérito, para que seja preservada do pecado original – possuindo graça santificadora. Desse modo, a *redenção* de Maria é coerente com o fato de nunca ter contraído o pecado original. Esta é a mais perfeita redenção: (a) a forma mais perfeita de satisfação se dá para impedir uma ofensa e (b) remove a maior ofensa disponível possível (o pecado original). Ademais, (c) está-se mais perfeitamente em obrigação com Cristo somente se ele remove a maior ofensa disponível. Mostra-se, assim, que a concepção imaculada envolve uma forma de redenção mais perfeita do que toda outra preservação de Maria do pecado – julgue-se, se Scotus, com isso, diminui a importância teológica do nascimento virginal de Jesus (p. 132-133).

A humanidade precisa de sinais da atividade e presença de Deus no mundo, os “11. Sacramentos” (p. 135-45), batismo, eucaristia, confirmação, confissão, unção, casamento e ordenação, que foram instituídos por Cristo. Sobre a causalidade sacramental, diz-se que o sacramento é sinal sensível, ordenado à salvação, significando eficazmente, por instituição divina, a graça. Como *causam* a graça? O autor relata em Scotus uma visão “ocasionalista”, em que os poderes causais pelos quais uma causa instrumental tem papel na produção de um efeito são causados pelo agente principal. Porém, sendo contraditório que um objeto material tenha poder causal *sobrenatural*, é impossível que o sacramento como meio seja causa instrumental da graça: ele é “condição necessitante” não-causal, não *causa* ação divina, não tem poder causal intrínseco-instrumental pelo qual produziria ação divina. Deus ordenou, numa aliança com a Igreja, na vida e morte de Cristo como causa meritória da ação salvífico-sacramental, que, *sempre que* um sacramento é recebido, dará o dom sobrenatural apropriado. Alguns sacramentos conferem primeira graça (a salvação), outros segunda graça (o aumento da graça). Distinguem-se por diferentes efeitos; no batismo, a remissão do pecado original e atual, o nascimento espiritual, a adoção como filho de Deus e a pertença à Igreja; na confissão, a remissão dos pecados e a restauração da graça, etc.

Concluindo com a análise da eucaristia, a mudança que é a transubstanciação é, sim, “a conversão de toda uma substância em outra”, mas Scotus entende que o corpo de Cristo começa a estar presente na eucaristia por um movimento local exposto de modo sofisticado, contendo conceito de lugar segundo relações categóricas (a idéia da possibilidade de uma substância em diversos lugares/altares). Convém dizer que não há, para Scotus, razão

teológica forçosa para aceitar a transubstanciação. A consubstanciação, isto é, que o corpo de Cristo passa a existir no mesmo lugar que a substância do pão, é preferível, pois é mais simples, inteligível e escriturística. Mas, Scotus crê, com a Igreja, que a transubstanciação é verdadeira. Nessa linha, Scotus argumenta que *acidentes podem existir sem a sua substância*, que são individuados independentemente das suas substâncias, que nem todos os acidentes separados na eucaristia prescindem de um sujeito, mas provavelmente apenas a quantidade de pão (demais acidentes inerem nela). No item agudo *da presença real do corpo de Cristo*, Scotus exige que o corpo de Cristo esteja presente no altar em sua extensão própria (extensão é propriedade essencial de um corpo) e tendo órgãos espacialmente distantes um do outro. Cada parte do corpo eucarístico de Cristo é espacialmente distante de todas as outras partes desse mesmo corpo, e o todo desse corpo é espacialmente relacionado com o todo do lugar que o contém. Mas, não há relações espaciais entre as *partes* do corpo de Cristo e as *partes* do lugar que o contém. O corpo *todo* está presente em *cada* parte do seu lugar. Assim, o corpo de Cristo está *naturalmente* presente no mesmo lugar que o pão (ou os seus acidentes). Ademais, a alma e o sangue de Cristo estão presentes no corpo *concomitantemente*: estão automaticamente presentes onde quer que o corpo vivo de Cristo esteja. Por fim, se o *sentido do sacrifício eucarístico* é a suficiência da oblação de Cristo uma vez oferecida no Calvário, presente de novo no sacramento, reitera-se que a eucaristia “representa” tal oferta, e os seus méritos são dados através da paixão. Scotus rejeita que Cristo se ofereça na eucaristia usando o sacerdote *como instrumento*, pois é a *Igreja* como *agente principal* que oferta o sacrifício eucarístico. Na eucaristia, a Igreja oferece o corpo e o sangue de Cristo a Deus, obtendo mérito para os seus membros: o sacrifício eucarístico é oferecido, não por Cristo, mas pela Igreja. Deve ser lembrado que isso significa, sim, dar-se na missa um sacrifício real distinto daquele do Calvário (visão não aceita, nem por católicos, nem por protestantes). Scotus parece assumir que a Igreja tem um tipo de poder causal ativo natural pelo qual os seus sacerdotes podem oferecer o corpo e o sangue de Cristo, tal que este poder pode ser delegado aos sacerdotes.

Notas, Bibliografia, Índice de Passagens e Índice Geral (onomástico e temático) completam a bela exposição (p. 153-250). As notas, de fim de texto, têm contribuições importantes para os argumentos e devem ser lidas a cada passo. Termino, a propósito, problematizando um comentário crítico *proficuo* sobre o indeterminismo<sup>17</sup> nas ações da vontade como condição da sua liberdade – refiro-me às notas ao Capítulo 7 (p. 187-94). Para tanto, deve-se rememorar que, caso se tome a contingência metafísica como premissa necessária à noção de ação livre, é mister considerar a dupla relação contingente da vontade – a potência para opostos, *a* e  $\neg a$ , que é a fonte da contingência – com o seu

---

<sup>17</sup> Abaixo, pressuponho distinção entre (a) indeterminismo de fato ou ação e (b) indeterminismo causal. Creio, porém, que o segundo é condição necessária do primeiro e que Scotus entende que só versões fortes de ambos são, em conjunto, condições necessárias e suficientes da liberdade de ação. Por (a), enfatizado abaixo, penso em algum tipo relevante de possibilidades alternativas para um e/ou no mesmo instante do acontecimento de um fato ou de uma ação; por (b), entendo a não-determinação causal externa do poder causal essencial para um item – dentre vários itens – de escolha; se esse mesmo pode, sob algum sentido relevante, voltar-se a opostos e é a causa última de sua própria escolha, isto é, se tem ou exerce autodeterminação, creio que essa última idéia é compatível com o segundo tipo de indeterminismo. Como, porém, o indeterminismo causal em si não implica necessariamente o indeterminismo de fato ou ação – e seria mesmo compatível com algum tipo *geral* de determinismo –, a fundamentação de ambos é significativamente distinta. Com (a) e (b), Scotus certamente representa uma versão estrita de “libertarismo”; sobre essas condições, expostas de modo um tanto diferente, cf. Galen STRAWSON, *Libertarianism, action, and self-determination*, in: Timothy O’CONNOR (ed.), *Agents, causes, and events, Essays on indeterminism and free will*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 14-9.

querer, segundo *Lect. I d. 39 q. 1-5 n. 51*, como um modelo contrário à “interpretação estatística da modalidade”, daí da contingência como contingência diacrônica. A dupla relação contingente da vontade com o seu querer, segundo Scotus, é sincrônica, de modo que, quando a vontade “agora” é a causa de determinado ato volitivo, no mesmo “agora” ela pode causar o contrário desse ato volitivo. Isso é expresso na seguinte proposição, que chamo de “princípio scotista do indeterminismo” (PSI): “*volens in a, potest nolle in a*”.<sup>18</sup>

O PSI é, *in sensu compositionis*, falso, em que é entendido tal que o predicado, junto com o “operador de possibilidade”, isto é, “*potest nolle in a*”, é atribuído ao sujeito da proposição “a vontade quer em a”. Contudo, num novo *in sensu divisionis*, isto é, face a uma proposição que expressa uma “possibilidade sincrônica”<sup>19</sup> – o PSI é verdadeiro, e não porque os extremos são tomados segundo instantes de tempo diferentes, mas porque no PSI mostram-se duas proposições simples diferentes.<sup>20</sup> Naquela proposição complexa, é enunciado, numa proposição, um ato volitivo da vontade; numa outra proposição, enuncia-se também o ato volitivo contrário da vontade, tomada “inteiramente” (*absolute*), com o operador de possibilidade. O sentido do PSI é “a vontade quer em a” e “a vontade pode ser em a de tal modo que ela não-quer em a”.<sup>21</sup> Que a vontade, no mesmo instante de tempo a, pode causar um ato volitivo contrário, é verdadeiro, porque a vontade que quer em a produz com liberdade o ato volitivo que atualmente produz: tal ato volitivo em a não pertence à essência da vontade e, por isso mesmo, não é uma propriedade da vontade.<sup>22</sup>

Richard Cross crê que o argumento a favor da liberdade da vontade *com base nessa descrição* é inválido (p. 187-8, nota 14). Pode-se ver isso do seguinte modo: (a) toma-se que a posse, por um agente x, de um poder causal no tempo t de produzir uma ação a é necessária para que x produza a em t; (b) toma-se que x produz a em t e que x tem um poder causal até t-n, mas não em t, de produzir não-a; (c) assim, x não tem um poder causal de produzir não-a em t. O autor admite, de qualquer modo, que, ainda assim, o fato de que x produz a em t é um sinal de liberdade, pois x poderia simplesmente deixar de produzir a: ele não tem necessidade de exercitar qualquer poder causal em t. A crítica de Richard Cross tem uma conseqüência séria: ela implica a rejeição da contingência sincrônica.

Há ao menos duas idéias que tiram a força do argumento de Cross. Primeiro, ele se refere a uma impossibilidade que o próprio Scotus reconheceu, a saber, que um poder causal, a vontade, não pode *produzir* atualmente a e não-a em t. O que pode acontecer é o seguinte: ele produz atualmente a ou não-a em t e pode (=é-lhe possível), ao mesmo tempo, produzir a ou não-a em t. Em segundo lugar, e isso é importante para entender as formulações acima, parece-me correto dizer que o princípio scotista do indeterminismo está em concordância com determinada forma do “princípio de possibilidades alternativas” (PPA).<sup>23</sup> Numa especificação que serve às ações da vontade, o PPA reza: “O sujeito S é responsável por dar-se o fato de que S agiu de certo modo, em um certo instante de tempo, apenas se S

<sup>18</sup> Cf. *Lectura I d. 39, q. 1-5, n. 51* (ed. Vat.).

<sup>19</sup> Cf. A. VOS JACZN et alii, *Lectura I d. 39 Commentary*, in: VOS JACZN, A. et alii. *John Duns Scotus contingency and freedom - Lectura I 39*, Introduction, Translation and Commentary, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 121.

<sup>20</sup> Cf. *Lectura I d. 39, q. 1-5, n. 51* (ed. Vat.).

<sup>21</sup> Cf. Simo KNUUTTILA, *Duns Scotus and the foundations of logical modalities*, in: Ludger HONNEFELDER; Mechtild DREYER and Rega WOOD (eds.), *Duns Scotus – Metaphysics and ethics*, Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 133-4; idem, *Duns Scotus' criticism of the “statistical” interpretation of modality*, in: Wolfgang KLUXEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia Band 13/1 – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, p. 449.

<sup>22</sup> Cf. *Lectura I d. 39, q. 1-5, n. 51* (ed. Vat.).

<sup>23</sup> Sobre isso, cf. Robert KANE, *The significance of free will*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 44-59.

pudesse ter feito com que não tivesse sido o caso que *S* agiu, então, daquele modo”.<sup>24</sup> O PPA une indeterminação da vontade à responsabilidade moral, uma relação que Scotus, sem dúvida, aceitaria. Mesmo H. Frankfurt aceita que tal princípio pressupõe que depende da vontade o que ela quer, daí depende da pessoa o que ela faz, na medida em que a vontade é livre, num determinado instante de tempo, somente se depende dela, naquele mesmo instante de tempo, realizar uma ação *ou uma outra ação*. Se, então, essa concepção da vontade livre é ligada à premissa de que *tal* vontade livre é uma condição necessária à responsabilidade moral, tem-se o princípio de possibilidades alternativas: uma pessoa é moralmente responsável pela sua ação, somente se pudesse ter agido diferentemente.<sup>25</sup> E isso significa para o “poder agir, volitivamente, diferentemente” do princípio scotista, num sentido mínimo, e sem especificar maiores requisições para uma ação volitiva indeterminada, segundo “condições do poderia-agir-diferentemente”,<sup>26</sup> que, no instante *t* da volição, dá-se uma escolha precedida até o tempo *t-n*, imediatamente anterior, por *alternativas* do tipo “quero *a*” e “quero *não-a*”, sem que qualquer uma delas seja querida *em ato* e sem que qualquer uma das proposições correspondentes seja *determinada*.

Por isso, e lembrando que Scotus *fundamenta* (não meramente constata) uma liberdade *radical* numa contingência *radical* de todos os aspectos causais relevantes da ação da vontade, o querer atual no e para o mesmo *t* (o “*pro eodem*” do argumento scotista sugere alternativas prévias, cronológicas ou por natureza, relativas ao *t* atual da volição) mantém uma marca lógica e ontológica “*pode em t e para o mesmo t querer o oposto*”, e não “*podia em t e para o mesmo t querer o oposto*”. E isso, ao final, é apenas um idioma metafísico para dizer que *a*, em *t* e para *t*, podia não ter-se dado, há ali *uma sincronia de atualidade* (a alternativa de fato querida) e *possibilidade* (a alternativa possivelmente querida) de opostos, e, assim, toda volição é contingente. Parece-me correto afirmar que os dois elementos dessa sincronia ou da contingência metafísica têm claro *significado* metafísico: um significado metafísico tão reluzente como aquele da potência da vontade e das suas ações – do seu querer – no instante de tempo *t* da ação, bem calcado, ademais, no conhecimento empiricamente evidente de que a vontade não tem relação necessária com nenhuma volição, dado que pode sempre mudá-la para o oposto. Nisso, contingência metafísica é entendida como possibilidade pura (ou possibilidade “possível”, “parcial”), na medida em que, no instante de tempo *t* do querer, a potência indeterminada da vontade como causa e potência de não-querer *a* ainda sempre é, e é entendida como possibilidade atual (ou possibilidade “realizada”, “total”), na medida em que, no mesmo instante de tempo *t* do querer, o querer *a*, daí a ação da vontade, é a atualização de uma possibilidade. Scotus confirma em *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 60 a idéia de que, no ato da vontade, a potência não é nem temporalmente anterior ao querer, nem naturalmente idêntica ao querer; antes, a potência é anterior ao querer *segundo a natureza*. Assim, o fato ou a ação indeterminada – o indeterminismo no mundo – é essencialmente a volição-de-uma-vontade;<sup>27</sup> a volição-de-uma-vontade é a

<sup>24</sup> Cf. Carl GINET, In defense of the principle of alternative possibilities: why I don't find Frankfurt's argument convincing, in: *Philosophical Perspectives*, 10, *Metaphysics*, 1996, Oxford, Blackwell Publishers, p. 404.

<sup>25</sup> Cf. Harry G. FRANKFURT, What we are morally responsible for, in: Harry G. FRANKFURT, *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (repr. 1997), p. 95s.

<sup>26</sup> Cf., por exemplo, Carl GINET, The epistemic requirements for moral responsibility, in: James E. TOMBERLIN (ed.), *Philosophical perspectives*, 14, *Action and freedom*, 2000, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 273-7.

<sup>27</sup> Creio que o ponto deveria ser retomado para medir a contribuição scotista, tanto ao “problema da compatibilidade” de liberdade e determinismo, quanto ao “problema da inteligibilidade” do indeterminismo, expandindo o vocabulário filosófico de proposições libertaristas de teoria da ação e da

---

**SONDAG, Gérard. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, 238p.**

Organizada em sete capítulos, mais uma recapitulação, a presente obra de Gérard Sondag, professor na Universidade Blaise-Pascal, em Clermont (França), é o tipo de estudo introdutório erigido a partir do mérito do autor de ser um *leitor* atento e minucioso dos textos originais sobre os quais discorre, neste caso, a obra de Duns Scotus. Independentemente de ter como autor um pesquisador renomado e cômico da literatura sobre Scotus, o livro reúne e sistematiza claras convicções *de leitura e estudo*. Isso é ratificado pela brevidade da seção “Vida e obras de João Duns Scotus (1265/66-1308)” (p. 7-13) e pela referência mínima à bibliografia secundária, que leva o leitor *sobretudo* a traduções de textos de Scotus ao francês e a introduções gerais e estudos específicos sobre a sua filosofia na mesma língua (p. 15-6). Ora, o autor expõe diretamente assuntos centrais de leitura e estudo, em ordem metodológica, e não cronológica, dos textos originais (p. 19-20).

Assim, em “Capítulo I – Epistemologia” (p. 21-75), inicia-se com a fundamentação do conhecimento teórico. Sobre o “problema das verdades seguras e certas”, aborda-se a disputa de Scotus com Henrique de Gand, um teórico da doutrina da “iluminação” divina, segundo a qual o conhecimento certo das verdades sobre qualquer objeto é aquele obtido “sob a razão do imutável”. Mesmo admitindo influência divina geral no conhecimento da verdade pelo ser humano, Scotus defende versão “naturalista” de três tipos de conhecimento certo e infalível. Primeiro, o conhecimento de proposições necessárias auto-evidentes (os princípios conhecidos *per se*). Segundo, as verdades obtidas pela experiência, pela indução racionada, que consiste na combinação de observações repetidas com um ou mais princípios conhecidos por si. Aqui, não se trata *desses* princípios, universais e independentes da experiência sensível, mas de verdades tiradas da observação repetida de fenômenos similares e respectivas ao conhecimento do mundo físico e das suas leis. Como as observações não se dão sobre todos os casos singulares, mas no máximo sobre um grande número deles, pergunta-se se é legítima uma generalização. A teoria scotista da indução comporta duas idéias: (i) a generalização é legítima, em razão do princípio “tudo o que advém na maior parte dos casos do fato de uma causa não-livre é o efeito natural dessa causa”; (ii) a generalização não basta para fundar um princípio conhecido por si, pois este é conhecido a partir dos seus termos. Scotus admite, assim, uma diferença, nas ciências naturais, entre um princípio geral *per se* e uma lei particular *pela experiência* (p. 20-28).

Em terceiro lugar, G. Sondag é particularmente cuidadoso em fundamentar “o conhecimento dos nossos atos internos” (p. 28-30), dentre os quais alguns são conhecidos com tanta certeza quanto os primeiros princípios conhecidos *per se*, ainda que enunciados em proposições (apenas) *contingentes*. De fato, Scotus crê (cf. *Ord. prol.* n. 169; *Ord. I d.* 3 n. 238-239; *Ord. I d.* 8 n. 299-300) que existem verdades contingentes ordenadas (em séries de

---

vontade livre; cf. Galen STRAWSON, *Libertarianism, action, and self-determination*, in: Timothy O’CONNOR (ed.), *op. cit.*, p. 18-9; Robert KANE, *Introduction: the contours of contemporary free will debates*, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 14-9 (“Moral responsibility and alternative possibilities: Frankfurt-style examples and semi-compatibilism”) e p. 22-6 (“Libertarian or incompatibilist theories of free will: the intelligibility question”).

proposições), que dependem, quanto à verdade e conhecibilidade, de uma verdade contingente primeira e imediata – dado que *toda forma* de conhecimento deve partir do que é certo e evidente *per se*, e não *per aliud*.<sup>28</sup> Do contrário, (i) seguir-se-ia ao infinito na pergunta pelas razões, e nada contingente seria conhecido, ou (ii) dir-se-ia absurdamente que o contingente só seria conhecido a partir de uma causa necessária. Creio ser correta a leitura do autor, segundo a qual uma verdade contingente “conhecida imediatamente” é um pensamento (ou um ato “perfeito” de uma faculdade cognitiva) imediatamente verdadeiro e certo, *sem* “mediação”, donde se segue que, quanto aos atos internos (“estados mentais”), não se chega à certeza por reflexão, nem por raciocínio e inferência, mas por *simples intuição*. Uma verdade contingente é conhecida graças à intuição intelectual, ao poder intelectual de intuir diretamente algo que lhe é presente e existente e de conhecê-lo assim.

Contudo, é preciso dizer que a não-mediação do conhecimento da verdade de uma proposição como “Eu estou desperto”, em termos de imediaticidade epistêmica, ou seja, da imediata apreensão pela potência cognitiva, na forma do conhecimento intuitivo, é uma condição para que a proposição *seja conhecida* e para que, a partir dela, numa série, outras proposições *sejam conhecidas* – como “Eu estou desperto”, “Eu sei que estou desperto”, “Eu sei que eu sei que estou desperto”, etc. A verdade de tal proposição, porém, bem como a idéia de que somente ela fundamenta logicamente a verdade e a conhecibilidade de outras proposições numa série ordenada contingente respectiva, reside *na sua* imediaticidade “lógica”, *apreensível* em si só numa forma de intuição. Por isso, tais verdades contingentes primeiras são proposições contingentes *per se notae*, dado que, para que sejam o que são, nada além dos (e nada mediando os) termos conjugados apreendidos é requerido. Peter C. VIER já havia anotado, num estudo antigo, que não há nenhum motivo para o estado de coisas “Eu estou desperto”, além da existência atual, no meu corpo e na minha mente, dessa disposição. Devo satisfazer-me com o fato de que o intelecto afirma imediatamente tal disposição, na medida em que está presente e é percebida.<sup>29</sup> Sem dúvida, proposições *per se* correspondentes a esse tipo de disposição dependem da experiência atual para que sejam conhecidas com evidência: elas não são auto-evidentes ou *per se* de acordo com o mero conhecimento dos termos (ou de acordo com as espécies inteligíveis dos termos).<sup>30</sup> De qualquer modo, em tais experiências atuais diretas, há uma certa imediaticidade ou mesmo “perseidade” *da coisa*, já visualizável no próprio significado da expressão “*per se*” e que explica a imediaticidade de proposições contingentes primeiras em termos do que *delas* é preciso para a sua verdade e conhecibilidade. A expressão “*per se*” indica uma função dupla *dos termos* numa proposição conhecida por si mesma.<sup>31</sup> Ela designa (i) o ser-conhecido por si através dos termos; ela designa (ii) a imediaticidade lógica de uma proposição por si conhecida, de modo que nenhum termo intermediário é necessário para tornar a proposição evidente ou conhecível.<sup>32</sup> A segunda função diz respeito a proposições contingentes *por si conhecidas*, porque são *imediatas*. Assim, a verdade e a conhecibilidade *de toda* proposição contingente – uma proposição contingente conhecível é ou bem imediata

<sup>28</sup> Cf. Roberto Hofmeister PICH, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, Tese de Doutorado (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), 2001, Capítulo 5, sob 5.2.2.

<sup>29</sup> Cf. Peter C. VIER, *Evidence and its function according to John Duns Scotus*, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1951, p. 128s. Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. XIII, n. 8; *Ordinatio* IV d. 45, q. 2, n. 12-13; *Ordinatio* IV d. 49, q. 8, n. 5.

<sup>30</sup> Cf. Peter C. VIER, op. cit., p. 128-9. Cf. *Ordinatio* III d. 14, q. 3, n. 6.

<sup>31</sup> Cf. Peter C. VIER, op. cit., p. 129.

<sup>32</sup> *Ibidem*. Sobre isso, cf. Roberto Hofmeister PICH, op. cit., Capítulo 5, sob 5.2.1.

ou mediata – tem por fundamento lógico, não a auto-evidência de significado dos termos, mas sim a “auto-evidência” de constatação de termos *primeiros* ou *fundamentais*.

É correto, pois, afirmar, face à distinção entre “conhecimento sensorial e conhecimento intelectual”, que Scotus dá grande crédito ao poder de conhecer verdades seguras e certas pela luz natural do intelecto, sejam elas necessárias, experimentais ou contingentes. Pressupondo-se que nem o ente, nem as naturezas, nem as noções lógicas, nem os princípios primeiros são conhecíveis pelos sentidos, têm-se também com o “conhecimento intuitivo” e o “conhecimento abstrativo” duas formas distintas de conhecimento *intelectual* acerca de um objeto sensível do mundo: (i) enquanto é existente e presente propriamente, conhece-se por conhecimento intuitivo; não se trata, aqui, de alcançar qualidades sensíveis do objeto, mas de apreendê-lo, judicativa e intelectualmente, na percepção mesma de sua presença e existência. Daí que o conhecimento intuitivo não está confinado aos sentidos, mas é poder do intelecto. (ii) Se o objeto sensível é conhecido como não-existente e não-presente propriamente, mas por meio da “espécie inteligível”, esta ainda representa o *objeto* ao espírito e dá a conhecer, na ausência daquele, (só) a sua “natureza”. Tais dados, é verdade, são em geral aceitos, mas os detalhes da distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo são controversos. Terá repercussão *nos próximos anos* a interpretação do autor de que os dois conhecimentos, distintos objetivamente, no modo de apreensão do intelecto, podem ser conjuntos e disjuntos (neste caso, tem-se conhecimento abstrativo sem a presença e a existência do objeto). *Conjuntos* porque há um sentido em que é possível (cf. *Quodl.* 13) que o mesmo intelecto tenha, ao mesmo tempo, duas intelecções *especificamente* diferentes sobre um e o mesmo objeto, uma sobre a sua existência, outra sobre a sua essência: se o intelecto *conhece* a coisa como existente e presente, então é necessário que o mesmo conceba, tanto a *existência* atual (intuitivamente), quanto a *natureza* formal dela (abstrativamente, pela *species*; p. 30-8 e também p. 232-3).

O autor detalha a “gnosologia” scotista, a partir da idéia de que um mesmo objeto é conhecido por diferentes faculdades no modo que convém a cada uma: como espécie sensível pelos sentidos, como imagem pela imaginação, como espécie inteligível pelo intelecto, casos em que os “modos” do objeto são sempre efeitos de causas passivas e ativas parciais “essencialmente ordenadas” (respectivamente, o objeto sensível e os sentidos, a espécie sensível e a imaginação, a imagem e o intelecto agente). Em especial na “etiologia da espécie inteligível”, mostra-se que ela é o efeito de uma composição de causas parciais de natureza distinta, porém não é ela mesma composta, mas o efeito comum e indiviso das suas causas, tal que é impossível discernir nele o que provém de uma e de outra. Essa teoria das causas parciais essencialmente ordenadas implica uma revisão do princípio metafísico da igualdade da causa e do efeito. Passando por “natureza e conceito”, em que se sustenta a teoria scotista da realidade das “naturezas comuns” e da existência mental dos “universais”, isto é, não a concepção aristotélica do *universale est in re et de re*, mas da *natura est in re, universale de re*, vêem-se em “natureza e haecceitas” as razões por que uma dada natureza numa substância material é individuada “neste sujeito aqui”, tal que, após a individuação, a natureza comum se torna “incomunicável” a outro. A entidade individual não é nem forma, nem matéria, nem composição enquanto cada uma dessas é uma natureza, mas a realidade última do ser que é a matéria, ou a forma, ou a composição, onde o que é comum e determinável (na mesma *res*) é distinguível em *muitas realitates* formalmente distintas. Aqui, porém, *uma* é formalmente a entidade do singular, discernível, mas não separável, da entidade da natureza. Daí que o indivíduo como tal não é mais determinável: é a *ultima realitas entis*. Tudo aquilo que é no indivíduo recebe, na sua realidade, o derradeiro ato de determinação e a “contração” à singularidade. Quanto à “teoria da significação” dos termos e conceitos, ainda, G. Sondag seleciona, desde as *obras lógicas* de Scotus, dois elementos novos: (i) a afirmação de que a significação de um termo simples,

ocorrente numa proposição composta, é indiferente à presença ou à ausência, à existência atual ou à inexistência do que é significado pelo termo ou pela proposição; (ii) a solução que Duns Scotus oferece ao problema, muito debatido na sua época, de saber se um sinal significa uma coisa, ou, então, o conceito da coisa que está na alma (p. 39-75).

No “Capítulo II – Metafísica” (p. 77-129), expõe-se que o “conceito unívoco de ente”, predicado *in quid* de todas as coisas, porque está contido em todas as coisas, esclarece a anterioridade, a indiferença e a transcendência de “ente” face a termos também fundamentais, mas categoriais, como “substância” e “acidente”. “Ente”, unívoco também a Deus e à criatura, dá à metafísica a unidade como discurso sobre a realidade que abrange a prova da existência em ato de um ente infinito. Ademais, dado que todo objeto concebível não-contraditório é chamado de “*res*” ou “*ens*”, dado que nada é inteligível a não ser que compreendido na razão de ente, considera-se “ente” como objeto primeiro e natural do intelecto humano, o “primeiro conhecível” na ordem de adequação (não da origem do conhecimento, nem da primazia dos objetos). “Ente” resulta de uma “abstração última”, tal que dele não é possível abstrair nada que lhe seja anterior e mais primitivo (p. 77-86).

Conceitos irresolúveis puramente *determinantes*, predicados *in quale*, tanto de “ente”, quanto de tudo do que este é predicado – exprimindo de tudo um conteúdo primeiro essencial e *determinável* –, são, segundo G. Sondag, as “propriedades do ente”, isto é, as “propriedades convertíveis”, as “propriedades disjuntas” e as “diferenças últimas” (cf. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 85-86*). Como tais, elas não são nem entes, nem tampouco acidentes, não se ajuntam ao “ente” que determinam, mas encontram-se *per se* no conceito quidditivo daquele. Elas são, junto com o conceito de ente, os conceitos “transcendentes” (sic!), anteriores e mais gerais que as categorias aristotélicas. A metafísica, tendo como objeto o “ente enquanto ente”, é a *scientia transcendens*. Para o autor, a expressão “transcendente” deve ser preferida, e não “transcendental”, termo “que é anacrônico e sem relação com a metafísica” (p. 87). Desse modo, as “propriedades convertíveis” – a reduzida lista de “uno”, “verdadeiro” e “bom”, desconsiderando o “belo” como transcendente (p. 90-9) – são assim chamadas por oposição às “propriedades disjuntivas”, que são formadas por pares antitéticos, “infinito-finito”, “necessário-possível”, “incriado-criado”, etc. (p. 86-93).

Ponto relevante – e original de Scotus – sobre o “verdadeiro no intelecto” (p. 95-9), em contraste com o “verdadeiro na realidade” (p. 93-4), reside na idéia de que uma proposição necessária, quanto à sua verdade, não é de início comparada à *res extra*, mas à *res intra* (*concepta*): a verdade de uma premissa advém primeiro do reconhecimento, pelo intelecto, da conformidade dos termos compostos, razão pela qual está no intelecto formal e objetivamente (é uma “verdade objetiva”). A evidência de tal proposição *não é causada pelo intelecto* (subjetivamente), mas *no intelecto*, ao comparar termos e proposições (objetivamente). O intelecto assente objetivamente à conformidade da proposição com os termos e, então, da conclusão com as premissas. A partir daí, uma proposição pode ser comparada com a *res extra*, chegando-se à “segunda verdade” da correspondência entre a proposição e a coisa. Comparações com a realidade exterior são úteis para reafirmar a adesão a uma proposição necessária, mas é preciso, de início, que a verdade da proposição resida objetivamente no intelecto. À verdade de uma proposição contingente requer-se, é claro, que o intelecto veja a conformidade do seu ato segundo a relação dos termos na realidade exterior: é preciso “ver intelectualmente” que os termos são conjugados/separados na realidade, tal que a verdade de uma proposição contingente só pode ser causada por *cognitio intuitiva*. Essa forma de “verdade objetiva” é tomada pelo autor como um progresso face à idéia

tradicional da verdade como *adaequatio rei et intellectus*.<sup>33</sup> Scotus está convencido da dessemelhança essencial da proposição, a *fortiori* do raciocínio silogístico, com a realidade (mesmo numa proposição contingente, “Sócrates é branco”, o “*est*” é um *tertium adiacens*, sem afirmação de existência). Para explicar a conformidade da proposição com a *res extra*, toma-se que a relação entre os termos, ali, “corresponde à coisa quando ela [a relação] é tal que a coisa a contém virtualmente”: (i) seja se a relação é tal que a coisa seria, por natureza, apta a causá-la no intelecto, “se ela fosse a causa dessa relação”; (ii) seja se a composição é um sinal (mental e, de qualquer modo, natural), não semelhante à coisa, mas dessemelhante, ainda que exprima, contudo, aquilo que é na realidade. A idéia que parece prevalecer acerca da verdade, em Duns Scotus, é aquela da “expressão”, mais do que a da “adequação”. A proposição pode “exprimir” aquilo que existe nas coisas, sem ser necessário pôr uma semelhança da proposição com a realidade.

É mérito do autor dedicar específica atenção ao “bom” (p. 99-100), ao “problema do belo” (p. 100-102) e às “paixões disjuntas” (p. 102-20). Quanto às últimas, que constituem de si uma das originalidades da metafísica scotista, é instigante a apreciação do conceito de infinito, onde se entende que Scotus apresenta uma “mudança de paradigma” (cf. *Quodl.* 5), passando do “infinito [quantitativo] por extensão” ao “infinito [qualitativo] por excesso”, infinito intensivo em entidade e perfeição – os detalhes desta seção não podem ser suficientemente considerados nesta resenha crítica. Ainda, “as diferenças últimas” (p. 120-129), a saber, “ato e potência, diferenças específicas últimas e diferenças individuais” (p. 120), são explicitamente tomadas como o último aspecto a ser abordado sobre a (nova) metafísica de Duns Scotus. Ressalto, porém, que, apesar da exposição de “ato e potência”, “a potência objetiva”, “o estatuto da matéria primeira” e “a diferença individual” (na qual está subjacente a análise metafísica do problema da individuação), há duas lacunas curiosas nessa divisão da obra: carece-se de uma definição explícita de “diferença última” e ao menos de uma justificação por que a destacada parte da metafísica e da teologia natural scotistas, a saber, a doutrina das perfeições puras, não é nem sequer mencionada.

Ora, parte-se da idéia de que *ultima differentiae* são precisamente todas as determinações metafísicas que diferenciam/determinam derradeiramente algo ou uma certa quiddidade, da qual “ente” é dito, e que, por si, não apresentam mais qualquer forma de quiddidade (cf. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 131-133). As *perfectiones simpliciter* (cf. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 38; d. 3 p. 1 q. 3 n. 135; d. 2 p. 2 q. 1-4 n. 382-384; d. 8 p. 1 q. 1 n. 22; d. 8 p. 1 q. 4 n. 167; *Quodl.* 1 n. 8; *Quodl.* 5 n. 13), por sua vez, que transcendem as categorias, no que diz respeito à sua definição essencial mesma, são todas aquelas determinações que, de sua própria natureza, não contêm imperfeição nenhuma ou, em seguimento mais estreito à definição original de Anselmo de Cantuária, são “tudo aquilo que é melhor possuir do que não possuir” (por exemplo, “vida”, “sabedoria”, “onipotência”, “verdade”, “eternidade”, “intelecto”, “vontade”, etc.). Pressupondo que Deus, o ente maximamente *perfeito*, deve ser pensado como possuindo atributos específicos, que permitem construir, sobre ele, um conceito adequado, é sabido que Scotus, para tanto, *desenvolve* a teoria e a tipologia anselmianas das *perfeições* puras. Sendo muitas dessas perfeições exibidas também pelas

---

<sup>33</sup> Dominique DEMANGE, “Objet premier d’inclusion virtuelle” – Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot, in: Olivier BOULNOIS; Elizabeth KARGER; Jean-Luc SOLÈRE; Gérard SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002, Turnhout, Brepols, 2004, p. 109, também defende consistentemente que Scotus rejeita toda correspondência formal ou toda proporcionalidade entre a “coisa” e a “intelecção”. Face aos problemas oriundos dessa concepção – muitas proposições claramente verdadeiras teriam de ser tomadas como falsas –, Scotus parece ter optado por uma teoria da verdade como “teoria da representação objetiva”.

criaturas, há, na discussão sobre elas, um momento especial para a teologia natural, pois, tendo na predicação unívoca do ente a base para a significatividade transcendental desses mesmos atributos, conceitos teísticos centrais podem ser formalmente estruturados.

Naturalmente, em “Capítulo III – Da metafísica à teologia” (p. 131-141), é lembrado que Scotus conhece uma teologia natural e uma revelada, sendo a primeira a *doctrina tradita*, a segunda fundada em demonstração racional, sendo a primeira teórica, a segunda uma ciência prática. A marca mais acentuada da relação “teologia natural e metafísica” é a construção da prova de um primeiro princípio de todas as coisas, em que se evidencia ser o ente primeiro o fim/objetivo da metafísica. Isso significa uma tese contrária à metafísica como “onto-teologia”: a metafísica como ciência do *ens inquantum ens* é meio para um fim, isto é, a prova da existência e da unidade do ente infinito (da natureza primeira *ut haec*), que é desdobrada por G. Sondag, a partir do tratado *De primo principio* (p. 134-141).

Voltando-se, em “Capítulo IV – Teologia” (p. 143-64), à *teologia* como ciência, é bem-definido que toda ciência consiste num *habitus* de conhecimento, adquirido de um objeto, presente no intelecto como qualidade permanente. Para que um hábito seja científico, há várias condições, em especial a relação com um objeto uno, próprio e primeiro, que funda uma ciência una, e a contenção “virtual” do hábito no objeto do hábito, por anterioridade lógico-natural (e não só cronológica), dado que o objeto considerado tem a *virtus* de produzir, no espírito, o conhecimento completo ou parcial dele mesmo, segundo a perfeição do espírito que o conhece. Daí, distingue-se teologia “em si” e “em nós”, conhecimento perfeito e conhecimento imperfeito de Deus, *como tal* e como possível *ao intelecto humano*, casos em que o *mesmo objeto* é diferentemente conhecido. São exatas as características da *theologia divina* apontadas pelo autor: é “teologia subjetiva”, não “objetiva” ou dependente da auto-revelação voluntária de Deus, como a teologia humana, tendo por traços ser (i) natural, (ii) intuitiva e evidente e (iii) respectiva à essência divina *ut haec*. É também correto que a *theologia in se*, não a *theologia nostra*, é uma ciência, mas só em razão daquilo que, numa ciência, são as condições de perfeição (a “certeza”, a “evidência” do conhecimento e alguma forma de “necessidade”), modificando a acepção aristotélica a partir dos *Segundos analíticos*, notadamente ainda no fato de uma tal “ciência perfeita divina” visualizar um conhecimento de um objeto, não meramente como ente, mas também como aquilo que é “esta natureza”. O conceito de ente, o objeto da metafísica ou da ciência natural primeira, sobrepassa objetos conhecíveis em sua diferenciação última, os entes particulares, bem como os seus verdadeiros fins, a sua verdadeira natureza: o conhecimento metafísico é uma abertura e, ao mesmo tempo, um fechamento (p. 151).

No entanto, deve ser dito que não é correto igualar *theologia in se* com *theologia divina* ou *in Deo*. Dá-se uma *theologia in se* sempre que o objeto do hábito teológico, Deus “como esta essência”, é conhecido, segundo condições de perfeição (cf. o parágrafo acima), num intelecto de si proporcionado (o divino) ou num intelecto tornado proporcionado (o humano) àquele objeto, de modo, pois, natural (a Deus) ou sobrenatural (ao ser humano) – cf. *Ord. prol.* 141; *Ord. prol.* n. 170, *Ord. prol.* n. 210-211. Assim, (toda) a “teologia em si”, como “conhecimento científico em si”, pode ser igualada à ciência do necessário e do contingente acerca de Deus, na caracterização do hábito scotista da *sapientia* (cf. *Ord. prol.* n. 213). Tampouco é correto asseverar, na fundamentação da natureza da teologia revelada, que Scotus não tem como meta principal, na Primeira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, afirmar que um conhecimento sobrenatural é possível e racionalmente distinguível do conhecimento natural. É irrelevante dizer que essa não é a intenção de Scotus, meramente porque tal ensino já existe (p. 158). Na Primeira Parte do Prólogo, certos *philosophi* sugerem que o ensino existente de proposições escritas sobre Deus, exatamente nas formulações

dogmáticas apresentadas, é como tal naturalmente compreensível (cf. *Ord. prol. n. 42-48*),<sup>34</sup> negando o sentido sobrenatural das verdades teológicas, e a necessidade do conhecimento revelado, defendida por Scotus, na sua terceira razão, em *Ord. prol. n. 40-41*. Se Scotus deve dizer que o conhecimento natural das verdades teológicas não é o conhecimento delas *como tais* (segundo o conteúdo “sobrenatural”), e que o teólogo tem alguma razão para afirmar que o domínio das suas proposições fundamentais é aquele das verdades *sobrenaturais*, levando em conta a embaraçosa tese de que, *agora*, não é possível ao ser humano o reconhecimento do sobrenatural *como tal* (cf. *Ord. prol. 12*), faz-se preciso oferecer uma abordagem racionalmente plausível (cf. *Ord. prol. n. 57-65*) de um sentido de sobrenatural *conforme a causa* eficiente, não segundo o conteúdo. Ou seja, a sobrenaturalidade de conhecimentos proposicionais precisa ser definida com um recurso respectivo à causa de obtenção de tal conhecimento, tal que “sobrenaturalidade”, como conceito acessível à racionalidade filosófica, pode ser predicada de proposições teológicas positivas, sob dependência dos conceitos de “agente sobrenatural” e “revelação”.<sup>35</sup>

O *creabile*, o “criável” e “possível”, distinto da e precedente à criação – cf. “Capítulo V – Teoria do criável” (p. 165-76) –, constitui um problema particular, resumível assim: a criação é *de nihilo*, mas não *de nihilo simpliciter*, pois o mundo é precedido pelo criável, este último não criado de nada, absolutamente. Qual é o estatuto lógico e ontológico do mesmo como “ente possível”? Distinções lógico-ontológicas servem, em “Capítulo VI – Psicologia” (p. 177-204), à abordagem do ser humano como uma totalidade compreensível – na alma racional, no intelecto, na vontade, no corpo –, a partir da distinção formal. A natureza humana como entidade total não é formada por partes estritas, mas é unidade além (formalmente distinta) das próprias partes formais (cf. *Ord. III d. 22*). Aqui, a operação própria do intelecto, a *intelecção*, é considerada “imaterial”, melhor provada por sua inextensão do que por sua inorganicidade, onde “inextenso” é aquilo que é capaz de refletir sobre o seu ato (o intelecto, por uma *intelecção reflexa*, concebe uma *intelecção direta* sobre um objeto). Dado que a *intelecção* não difere do intelecto, senão como um ato segundo difere de um primeiro, e um efeito unívoco difere de uma causa unívoca, o *Doctor subtilis* pareceria inaugurar a noção de consciência, não de si, mas a que o intelecto e a vontade têm dos seus atos. Assim, pode-se perguntar qual “o conhecimento que a alma tem dela mesma”? Ela não pode ignorar a sua própria existência. No conhecimento da alma por ela mesma, o objeto a ser conhecido é interno e da mesma natureza daquela do conhecimento (p. 183-5). Em “memória, inteligência e vontade” (p. 189s.), o autor aborda com detalhes o modo como os funcionamentos da inteligência atual e da memória diferem, articulando a interação do intelecto ativo e do passivo para a *intelecção*. E também as relações entre intelecto e memória do passado, e as relações de intelecto e vontade, no bem dosado “voluntarismo” de independência dos princípios prático-morais necessários face à vontade e do ato do intelecto face àqueles, admitindo que o imperativo de ação da vontade, posterior, pode inclinar-se contra aquilo que é ditado em última instância pela razão prática.

Em “Capítulo VII – Teoria da vontade” (p. 205-21), localiza-se o item marcante da vontade no fato de ser uma faculdade de operação optativa/eletiva e de *volição* contingente, tal como dado, a modo de princípio imediato (igualmente contingente), na experiência – entre a vontade e a *volição* não há causa intermediária. Mostrar que o ser humano quer livremente

---

<sup>34</sup> Cf., em especial, *Ordinatio prol. p. 1, q. un., n. 42*. (PM) As verdades necessárias cujos termos podem ser naturalmente conhecidos podem ser compreendidas naturalmente; (Pm) Pode-se conhecer naturalmente os termos de todas as verdades reveladas necessárias; (C) Pode-se compreender naturalmente todas as verdades reveladas necessárias.

<sup>35</sup> Cf. Roberto Hofmeister PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, in: *Dissertatio*, 19-20 (2004), p. 183-234.

te pressupõe diferenciar a vontade enquanto natureza e enquanto livre (p. 208-11), *affectio commodi* e *affectio iustitiae*. Há, em Scotus, um tratamento da vontade *ut natura* e da vontade *ut libera*: enquanto natureza, a vontade está necessitada a querer/desejar a *beatitudo* (a tender à própria perfeição, à sua realização, sendo-lhe impossível o ódio à *beatitudo*); enquanto livre, não está determinada (não se fala, aqui, de uma tendência passiva, mas de um poder, apto a causar atos de eleição conformes à verdade prática). Na volição, a vontade é a causa superior, o intelecto a inferior, não-determinante, mas esclarecedora da vontade deliberativa. A contingência *do ato volitivo*, por sua vez, admitindo a premissa de que a atenção intelectual pode ser dirigida pela vontade, é provada como se prova a contingência da causa pela do efeito: se a volição de um objeto fosse necessária, inevitável e constante, então a intelecção desse objeto seria, ela mesma, necessária. Mas, esse não é o caso. Logo, a volição é contingente. Scotus “prova a contingência da volição pelas irregularidades da intelecção” (p. 214). G. Sondag (cf. p. 217-8) aborda, mesmo sem nomear essa expressão, a “contingência sincrônica” do ato volitivo; fala da mesma, na escolha, como condição *a priori* do ato livre. *De jure*, se não há a possibilidade de escolher *b*, quando o agente escolhe *a*, ele não escolhe *a* livremente, e, se ele não escolhe livremente, não escolhe em absoluto, visto que uma escolha que não é livre não é uma escolha. Mas, deve-se notar que Scotus não põe simplesmente a liberdade *a priori*, depois a escolha, que disso decorreria. Antes, Scotus constata a escolha, para, então, argumentar *a posteriori* pela realidade da liberdade. Além disso, a vontade pode, ao menos, abster-se de uma decisão, assim como cada um pode fazer a experiência por si mesmo.

A ótima apresentação geral e introdutória do pensamento de João Duns Scotus, por G. Sondag, termina com uma “Recapitulação” (p. 223-36), na qual especialmente os “progressos” filosóficos creditáveis ao mestre franciscano são listados: em metafísica, a teoria da univocidade do ente, a teoria da *natura communis*, a teoria da individualidade e a das diferenças últimas; em teologia natural, a doutrina dos modos intrínsecos do ente; em teoria do conhecimento, o conhecimento intelectual intuitivo; em ética, a definição da liberdade pela sincronia dos possíveis; em lógica, a formulação do conceito lógico do *possibile formaliter ex se e principiative ab intellectu divino*. Nenhuma dessas teorias existia antes de Duns Scotus, de qualquer modo não em Aristóteles, “o Filósofo”. Depois de Duns Scotus, nenhuma delas poderia deixar de ser considerada na filosofia (p. 224-5).

Roberto Hofmeister Pich

---

**DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo, Attar Editorial, 2004, 182p.**

Dionísio Pseudo-Areopagita é, dos chamados neoplatônicos cristãos, inegavelmente o pensador que mais influenciou, explícita ou implicitamente, a estruturação da filosofia e teologia medievais. Comentado, traduzido, incorporado, o pensamento de Dionísio teve ilustres adeptos, tais como Escoto Eriúgena, Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e, mais recentemente, J. Derrida.<sup>36</sup> Possuidor de um rico vocabulário, que remonta diretamente a Porfírio e a Proclo, Dionísio não somente resgatou as raízes neoplatônicas, mas exaltou de modo único o valor do discurso teológico cristão. No entanto, em que pese a sua importância, é um pensador que permanece, nos cursos e manuais de filosofia, à margem dos pro-

---

<sup>36</sup> “How to avoid speaking”, conferência pronunciada em inglês, em Jerusalém, junho de 1986, no Colóquio sobre Ausência e Negatividade, organizado por The Hebrew University e The Institute for Advanced Studies, de Jerusalém. Cf. DERRIDA, J. *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Projecto, 1997.

gramas e das discussões. Confundido, mal lido e mal sintetizado, o pensamento dionisiano parece resumir-se à obra *Teologia mística* e à sua abordagem sobre inefabilidade divina.

Nesse sentido, é comum associá-lo diretamente à “onda” esotérica e mística que permeia as livrarias do nosso país. Todavia, dificilmente alguém que ler com rigor e seriedade a *Teologia mística*, e, principalmente, os *Nomes divinos*, compartilhará de tal visão reducionista e equivocada do seu pensamento.

*Nomes divinos* é uma obra que exige, além de um amplo conhecimento da tradição neoplatônica, um profundo mergulho nas principais discussões travadas ao longo da história do cristianismo. Questões como o arianismo, o ortodoxismo e o monofisismo, sem falar nas possíveis influências do pensamento neoplatônico árabe, são pressupostos que, mediante um trabalho hermenêutico rigoroso, permitem “depurar” e fundamentar um caminho para a compreensão da obra dionisiana.

Nesse sentido, para qualquer estudioso que leve a sério o ofício de comprometer-se com a máxima fidelidade ao pensamento do autor estudado, nada é mais imprescindível que uma boa tradução na sua língua materna. O prazer de ler com fluidez e a satisfação intelectual de estar seguindo de perto o texto original, no caso específico, o grego, constituem um elemento do qual nenhum pesquisador deve abrir mão. Que importância têm estas afirmações? Simplesmente a de dizer que a tradução do Prof. Bento Silva aparece, no contexto da língua portuguesa, como uma dádiva para os estudantes do neoplatonismo.

Marcada pela fidelidade e pelo rigor conceitual, esta tradução, ao contrário de outras, como a péssima versão de Teodoro H. Martin-Lunas, publicada em castelhano, em 1995, pela Biblioteca de Autores Cristãos, mantém de maneira clara os elementos teóricos que fazem do *corpus* dionisiano uma obra possuidora de valor único aos interessados na influência neoplatônica no cristianismo. Dito isso, anoto, sob três aspectos, algumas poucas observações sobre a tradução do Prof. Bento Silva: (a) quanto ao aspecto formal, trata-se de uma edição muito bem cuidada, no que concerne à impressão e ao acabamento do material; (b) didaticamente, as acertadas observações do Prof. Marcos Martinho, no Prefácio, bem como as do tradutor, na Introdução, são elementos que contribuem para suprir a escassez de estudos sobre Dionísio, em língua portuguesa; (c) finalmente, o mais importante reside em que as várias citações de expressões na língua grega, tanto no corpo quanto nas notas do texto, não só demonstram o cuidado do tradutor, mas evitam uma compreensão simplista ou equivocada do pensamento dionisiano.

As diversas notas, confrontando o pensamento do autor com o de outros, como Gregório de Nissa, Basílio e Orígenes, possibilitam uma discussão sobre um “lugar objetivo” para o *corpus dionisiacum*. A observância e a preservação de termos, como “*tearquia*”, “*moné*”, “*mônada*” e “*éros*”, fazem com que esta tradução se equipare às duas melhores já publicadas, ou seja, a italiana, de P. Scazzozo (Rusconi, 1981), e a francesa, de Maurice Gandillac (Aubier, 1943). Cumpre ressaltar outro aspecto extremamente importante desta tradução: a estrutura dos capítulos e dos parágrafos. Disposto na ordem dos manuscritos, o texto mantém a numeração que permite o confronto com as demais traduções, de maneira prática e objetiva.

Por fim, creio haver poucos reparos a fazer. Pessoalmente, prefiro manter o superlativo “híper”, e não “super”, ao fazer referência à “natureza” divina, dado que “híper”, a meu ver, expressa melhor o duplo aspecto de superioridade hierárquica e superioridade ontológica (cf. nota 126, do tradutor). A formulação do parágrafo 6 do Capítulo I, que diz que as coisas divinas “se mostram segundo a medida da inteligência de cada um, ao passo que a bondade do princípio divino, em sua justiça salvadora, *separa* [grifos meus], de um modo que convém à divindade, sua própria incomensuralibilidade (...)”, eu traduziria, de modo mais direto e em perfeito acordo com M. Gandillac, como “[a Deidade] se revelou permanecendo separada (...)”. Esta forma me parece mais de acordo com o movimento processional neo-

platônico, além de tornar mais claro o sentido da idéia de uma imanência transcendente, que será resgatada posteriormente por Mestre Eckhart e outros místicos medievais. Com certeza, só temos a agradecer pelo esforço e pela dedicação do Prof. Bento Silva, que, com a sua tradução dos *Nomes divinos*, coloca uma semente neste imenso jardim a ser cultivado, que são os estudos dionisianos no Brasil.

Cicero Cunha Bezerra

---

**MEIRINHOS, J. F. (ed.). *Itinéraires de la raison – Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-la-Neuve, Brepols, 2005, 444p.**

Este livro, como o título já anuncia, é composto por estudos apresentados em encontro realizado na cidade do Porto (Portugal), oferecidos à Profa. Dra. Maria Cândida Gonçalves da Costa Reis Monteiro Pacheco, por ocasião do seu jubileamento. Trata-se de uma demonstração de reconhecimento, pela notável contribuição da homenageada aos estudos de filosofia medieval, ao longo de quarenta e três anos, como professora na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Essa contribuição foi notável, porque as suas pesquisas e as suas publicações se deram de forma instigante e aprofundada, abrangendo desde o período da Patrística até aos séculos 12 e 13. Conforme escreve o Prof. José Meirinhos, no Prefácio da obra, a Profa. Maria Cândida se preocupou, no decorrer desses anos, sobretudo “aux formes et au dynamisme de la rationalité, à la relation entre la philosophie, institutions et les contextes de transmission du savoir (écoles, université, cour), à la place et aux répercussions des sources grecques, patristiques, arabes et hébraïques chez les penseurs latins, à l’émergence de la théologie en tant que science, à l’encyclopédisme et aux classifications des sciences, au thème de l’homme microcosme, aux *translationes studiorum* qui ponctuent le Moyen Âge” (p. XIII-XIV), bem como com estudos sobre o pensamento teológico e filosófico de Gregório de Nissa, Santo Agostinho, Santo Anselmo, e muitos outros.

Para a homenagem, um renomado grupo de medievalistas, de origem europeia e latino-americana, envolveu-se com o tema “Os itinerários da razão no período medieval”. São eles: Joaquim Cerqueira Gonçalves (Universidade de Lisboa), “Medievalidade – Crise ou Hiato?”; Jaqueline Hamesse (Université Catholique de Louvain), “A propos de quelques techniques d’interprétation et de compilation des textes. Paraphrases, florilèges et compendia”; Olga Weijers (Constantijn Huygens Instituut), “Quelques observations sur les divers emplois du terme *disputatio*”; Carlos Arthur R. do Nascimento (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), “Physique et mathématique d’après un passage de la Physique d’Aristote”; José Maria da Cruz Pontes (Universidade de Coimbra), “El Cristianismo ante los valores culturales: Las hesitaciones de la Patrística hasta la síntesis agustiniana”; Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), “La teocracia islámica: conocimiento y política en Al-Farabi”; Josep Puig Montada (Universidad Complutense de Madrid), “Ética y política en Averroes”; Maria Leonor Xavier (Universidade de Lisboa), “Anselme et Bonaventure. Au sujet de l’argument du Proslogion”; Pascale Bourgain (École des Chartres), “Abélard poète. L’Hymnaire du Paraclet”; Charles Burnett (Warburg Institute) e David Luscombe (Sheffield University), “A new student for Peter Abelard. The Marginalia in British Library Ms Cotton Faustina A.X.”; José F. Meirinhos (Universidade do Porto), “Dessiner le savoir. Un diagramme des sciences du XIIème siècle dans un manuscrit de Santa Cruz de Coimbra”; Gilbert Dahan (CNRS/ École Pratique des Hautes Études), “L’Écclésiaste contre Aristote? Les commentaires de l’Écclésiaste I, 13 e 17-18 aux XIIe. et XIIIe. Siècles”; Antonino Poppi (Università degli Studi di Padova), “L’itinerario

bonaventurino alla 'plenitudo sapientiae' tra sant'Antonio e Duns Scoto nelle 'Collationes in Hexaëmeron'; Barbara Faes de Monttoni (CNR, Milano), "Visione e rivelazione. 'De exterioris et interioris hominis compositione' di Davide di Augsburg"; Marco Toste (Gabinete de Filosofia Medieval/Université de Fribourg), "Nobiles, optimi viri, philosophi. The role of the philosopher in the political community at the Faculty of Arts in Paris in late Thirteenth Century"; José Antônio de Camargo R. de Souza (Universidade Estadual de Goiás), "Pedro de João Olivi, O. Min. (1248-98) e os limites do poder papal na esfera temporal"; Luis Alberto De Boni (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul), "O Canto XXXIII do Paraíso da 'Divina Comédia' de Dante. O problema da conclusão da viagem ao outro mundo"; Alfonso Maierù (Università degli Studi di Roma "La Sapienza"), "Ymaginatio manuductiva: logica e teologia trinitaria in Pietro di Pulkau"; Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), "Aristóteles en el Renacimiento. Sobre un capítulo del periplo del corpus aristotélico"; Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra), "Des passions vertueuses? Sur la réception de la doctrine thomiste des passions à la veille de l'anthropologie moderne"; Pedro Parcerias (Gabinete de Filosofia Medieval), "L'événement, la vérité chaotique et le retour de la différence: un itinéraire ontologique de Whitehead à Jean de Ripa, à travers le concept de différence".

Todos os artigos são interessantes e, certamente, atrairão a atenção, tanto dos pesquisadores da área de filosofia medieval quanto dos pesquisadores de outras áreas da filosofia. Um dos textos que retrata o caráter amplo dos assuntos tratados neste livro, e que me chamou muito a atenção, primeiro pela sua temática e, posteriormente, pelo modo como é posta a questão do paradigma filosófico medieval, em comparação com o paradigma filosófico renascentista ou moderno, é o do Prof. Dr. Francisco Bertelloni. Ele expõe, de forma clara e sucinta, e nem por isso menos profunda, as teses historiográficas sobre a presença de Aristóteles no Renascimento. O artigo apresenta, em sua introdução, intitulada "El lugar de la filosofía en la historiografía del Renacimiento", dois objetivos: "El primero es presentar algunos momentos relevantes de la historiografía sobre el Renacimiento, mostrando la insistencia de cada uno de esos momentos en el papel desempeñado por la filosofía en la constitución de la tipología del fenómeno renacentista. El segundo es poner de manifiesto – a la luz de los más recientes estudios de Charles Lohr y de Charles Schmitt – la importancia del interés del Renacimiento en la filosofía aristotélica" (p. 366). Como termo *a quo* do desenvolvimento da historiografia do Renascimento o autor apresenta os estudos pioneiros de Jacob Burckhardt, e como termo *ad quem* as recentes e numerosas investigações de Charles Schmitt (p. 365).

A análise feita pelo Prof. Bertelloni parte, inicialmente, da referência a alguns nomes relevantes, com interpretações nem sempre coincidentes, a saber, os estudos realizados por Ernst Cassirer, Eugênio Garin e Walter Ullmann (§ II). Cassirer tinha como intenção corrigir a leitura de Burckhardt. Para Cassirer, o caráter humanista do Renascimento "se evidencia no *locus* do retorno a uma nova imagem do homem, que passa a ser entendido como protagonista da fratura do limitado cosmos medieval e como artífice de um movimento de busca do infinito" (p. 367). Na mesma linha seguiu Garin, o qual mostrou que o que até então se fazia na pesquisa era ver o Renascimento como uma ruptura com a Idade Média, com um olhar "estereotipado de um monopólio platonizante" (p. 367). Tornava-se necessário, porém, não esquecer a importância que Aristóteles manteve naquele período. Depois disso, também na mesma linha de raciocínio humanista, mas em outra perspectiva, Ullmann apontou para as diferenças entre as idéias políticas no período medieval, a sua ruptura e a sua metamorfose no Renascimento, através do movimento de recepção, não do platonismo, mas sim do aristotelismo da baixa Idade Média.

Em seguida, é citada a interpretação de Paul Kristeller (§ III), o qual procura, por meio de uma desconstrução de categorias historiográficas, resolver a antinomia platonismo ver-

sus aristotelismo, tomando-as, não como correntes rivais, mas como “campos de interesses coexistentes”, predominantes no Renascimento. Posteriormente, o autor do texto analisa a proposta defendida por Charles Lohr (§ IV), para quem o Renascimento é caracterizado como um período em que se verificou a desintegração da unidade temática da enciclopédia aristotélica. Em penúltimo lugar, baseado na tese de Schmitt (§ V), o Prof. Bertelloni mostra as causas que explicam como, no Renascimento, houve um maior interesse pela filosofia aristotélica do que pela filosofia platônica. Por fim, ele propõe, como conclusão, uma análise crítica das posições de Lohr e de Schmitt, aderindo à tese do último, que, segundo ele, é valiosa (§ VI). Afinal, nela podemos observar o esforço realizado por Schmitt em propor as bases para a reformulação de uma nova tipologia do Renascimento. “Hilo conductor de sus investigaciones es la tesis que afirma que el aristotelismo constituye un vasto y unitario fenómeno intelectual extendido en el tiempo, pero unitario en cuanto sus repercusiones, pues desde el Liceo ateniense hasta la *respublica litterarum* del humanismo su característica principal fue su ininterrumpida continuidad em la recepción e interpretación de la tradición clásica” (p. 374-5). Após a reconstrução historiográfica renascentista do século 19, retomada no século 20 por Giovanni Gentile e, em especial, por Ernst Cassirer, Schmitt destaca o problema dos “desvios historiográficos”, que se caracterizaram em dois momentos: (i) aquele que levou em conta o Renascimento apenas como um período de precursores de idéias posteriores, sobretudo na área teórica da ciência, mas sem valor próprio; (ii) aquele que propôs uma leitura da filosofia do Renascimento, acentuando-lhe o caráter conceitual e sistemático, descuidando, com isso, o marco histórico e as novas situações culturais que constituíam o seu contexto.

Schmitt propôs uma dupla inovação no método. Essa duplicidade de método consiste em reunir, com critérios hermenêuticos unitários, todos os aspectos da cultura renascentista, enquanto fenômeno global, e em realizar uma *reductio ad unum* metodológica de toda a variedade temática do pensamento do Renascimento. Com esse modo de analisar a questão, Schmitt contribuiu com elementos, até então desconhecidos, para uma pesquisa completa do significado e da evolução do pensamento renascentista, através de uma reconstrução histórica da sua gênese e do desenvolvimento das suas correntes filosóficas.

Joice Beatriz da Costa

---

**VASCONCELLOS, Manoel L. C. *Fides, ratio, auctoritas – O esforço dialético no Monologion de Anselmo de Aosta. As relações entre fé, razão e autoridade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, 264p.**

Embora os estudos e a produção de textos em filosofia medieval tenham crescido mais e mais, tanto do ponto de vista qualitativo quanto quantitativo, no Brasil, ao longo das últimas décadas, um filósofo especificamente não tem recebido a devida atenção, pois poucas obras e artigos têm surgido sobre sua obra e, quando ocorrem, concentram-se sobretudo no conhecido “argumento ontológico”. Falo de Anselmo de Aosta, autor sobre o qual Manoel Vasconcellos escreve, não se fixando na obra onde o referido argumento é analisado, o *Proslogion*, mas no *Monologion*, mais especificamente nas relações entre fé, razão e autoridade. O resultado é uma notável contribuição aos estudos sobre o Doutor Magnífico, seja se tomado de uma perspectiva histórica, seja observado como uma rigorosa análise conceitual, que em nenhum momento permite ao leitor desviar a sua atenção, em função de sua força argumentativa.

A obra nos faz percorrer as diferentes posições concernentes às relações entre fé e razão em, por exemplo, Paulo de Tarso, Agostinho, Tomás de Aquino, Ockham, enfim, posições que abrangem a desconfiança em relação à razão e a posição preponderante da fé, a

colaboração entre ambas, ou mesmo a sua completa distinção, isto é, a distinção entre teologia e filosofia. No interior dessa polêmica, aparece com clareza o objeto de estudo, qual seja, um período intermediário, o século XI, e a discussão entre dialéticos e teólogos sobre o estatuto da dialética e a posição ocupada por Anselmo no interior mesmo dessa discussão. Nesse contexto, a dialética era identificada com a lógica, a arte das artes, a ciência das ciências, “o uso da razão ou mesmo a totalidade da filosofia”, tendo como objeto, segundo os seus entusiastas, descobrir a verdade. Em relação a esta, várias posições são tomadas a favor e contra, e a controvérsia instaura-se de maneira inapelável. Essas posições e a controvérsia daí advinda são admiravelmente expostas e analisadas por Manoel Vasconcellos, nunca sob um prisma simplificado, mas ressaltando as diferenças, por vezes contundentes, por vezes sutis, de seus detratores e de seus defensores.

E por isso o *Monologion*. Nessa obra, Anselmo vai fazer uso de um método, de um procedimento fundamentalmente racional, propriamente dialético, *sola ratione*, buscando com esse método investigar “a essência divina e outras questões conexas” e, através dele, demonstrar que a relação entre fé e razão, entre filosofia e teologia, não é algo antagônico, mas tão-somente uma relação hierárquica, onde a fé não coloca óbices à razão, mas a ilumina, permitindo a esta, se bem utilizada, afirmar a autoridade das Escrituras e dos Padres da Igreja. A filosofia [a dialética], assim, não é relegada a uma posição de segunda ordem, serviçal, mas desponta como um momento essencial, rigoroso, sem o qual o nosso esforço para analisar e compreender o mundo estaria fadado ao fracasso.

Vista dessa maneira, a questão poderia indicar uma posição que está longe de ser uniforme, mas que, ao contrário, suscitou uma polêmica intensa como bem mostra o texto, especialmente na querela Lanfranco *versus* Berengário e na crítica irascível de Pedro Damiano à dialética, para ele uma ciência profana, uma profunda ameaça à fé, na medida em que Deus está longe do alcance de raciocínios puramente intelectuais, não podendo ser submetido a estes, raciocínios puramente humanos, sujeitos que estão ao próprio princípio de não-contradição, sujeição que não pode atingir a Deus. Poder-se-ia dizer que, entendida dessa maneira, a dialética ultrapassa seus limites demarcatórios como uma *hybris* rediviva, mais uma vez enredando o homem nas suas teias ao imaginar que, em dada circunstância, poderia elucidar a questão da onipotência divina. Ora, para Pedro Damiano, as questões que são essenciais, aquelas referentes à fé, são inacessíveis a esse tipo de método, ressaltando que tão-somente a vida monástica, uma vida consagrada a Deus, pavimenta o caminho de acesso a este, pois, de todas, “é a mais excelsa” e, em qualquer sentido que possamos imaginar, superior ao da sabedoria especificamente humana, precária por sua natureza mesma.

Obviamente, essa posição não é a de Anselmo de Aosta. No *Monologion*, como é ressaltado pelo autor de modo pertinente, ele busca um exame eminentemente racional de todas as verdades tidas como objeto de crença, isso de forma sistemática, mostrando de que modo as relações entre fé, razão e autoridade se dão sob o seu prisma, à luz da dialética, permitindo que os variados problemas surgidos, quando são pensadas essas relações, sejam analisados de uma maneira mais consistente, mais fundamentada, em termos diferentes daqueles considerados por todos os envolvidos nesse conflito de idéias. No *Monologion*, sem que a fé seja descurada, tem-se um tratado que, num primeiro momento, devido aos temas ali desenvolvidos, seria nomeado teológico, mas que, na verdade, deve ser compreendido como uma obra de cunho racional, filosófico, sobretudo pelo procedimento ali empregado, *sola ratione*, e pelo “encadeamento das razões necessárias” (cuja análise é desenvolvida magnificamente pelo autor). Todos esses momentos são interligados pela preocupação de Anselmo, e observado por Manoel Vasconcellos, de marcar, não somente a hierarquia entre fé e razão, mas, o mais importante, sua harmonia e complementaridade, onde não há espaço, ou razão, para o conflito, ou seja, “a razão é capaz de superar os limi-

tes impostos pelo desconhecimento, abrindo a possibilidade do acesso a uma verdade perene”. A dialética, seu uso, tem um objetivo próprio, a bem dizer, metafísico, apesar das limitações que lhes são inerentes, na medida em que não é possível compreender tudo o que diz respeito à natureza divina, em outras palavras, a dialética, o procedimento *sola ratione*, não deve ser considerada um fim em si mesmo.

Enfim, para Anselmo, a dialética só tem sentido, se tem a fé como ponto de referência. Mas ela é, sem dúvida, um dom divino, e como tal deve ser valorizada, pois pode ser absolutamente fecunda, se for empregada retamente, “esclarecendo a fé”, sendo que o seu uso incorreto mostrar-se-á simplesmente inócuo.

Da leitura de *Fides, ratio, auctoritas – O esforço dialético no Monologion de Anselmo de Aosta*, de Manoel Vasconcellos, emergem duas constatações elementares: (i) a contribuição especial dada por Anselmo de Aosta à ferrenha discussão sobre os limites da dialética no século XI; (ii) a certeza de que agora temos uma obra de referência para os estudos sobre o *Monologion* no Brasil.

João Hobuss