

RESENHAS

MERINO, José Antonio. *Juan Duns Escoto: Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC, 2007. 191 p.

O franciscano José A. Merino, ex-reitor do *Antonianum* e atualmente professor da mesma instituição, possui uma respeitável obra, centrada no pensamento franciscano dos primeiros séculos da Ordem, mas voltada para a vida franciscana no mundo de hoje. Entre seus textos, cabe citar *Historia de la Filosofía Franciscana* (1993) e, mais recentemente, os dois volumes: *Manual de Filosofía Franciscana* e *Manual de Teología Franciscana*, há pouco publicados em tradução para o português.

A aproximação das homenagens pelo sétimo centenário da morte de Duns Scotus levou diversos autores a publicarem textos de fôlego sobre o grande franciscano escocês, cabendo citar entre eles: L. Honnefelder, (*Duns Scotus*, 2005), G. Sondag (*Duns Scot: La métaphysique de la singularité*, 2005), Richard Cross (*Duns Scotus*, 1999) – textos esses recenseados anteriormente por *Veritas*. Enfim, A. Vos (*The Philosophy of John Duns Scotus*, 2006), com resenha neste número de *Veritas*.

O Prof. Merino soma-se a esses autores, dos quais se distingue em dois aspectos. Em primeiro lugar, por se tratar de uma obra verdadeiramente introdutória, tal como diz o título. Sem nada de vulgar ou simplificado, o autor conseguiu redigir um texto claro, acessível a leitores que tenham um contato não tão profundo com o pensamento filosófico e teológico medieval. Em segundo lugar, por reservar toda a segunda parte do livro à apresentação do pensamento teológico scotista.

Na parte filosófica, dividida em cinco capítulos, o autor inicia com uma introdução geral ao pensamento scotista, pensamento este que não se deixa compreender à luz de outras sínteses medievais, como as de Boaventura ou Tomás de Aquino. Cabe ressaltar aqui a importância que é concedida à noção – fundamental para Scotus – de univocidade do conceito de ente. No segundo capítulo, reservado à teoria do conhecimento, afloram os clássicos temas de sujeito e objeto do conhecimento, objeto próprio do conhecimento humano e, mais importante, a teoria da intuição do singular, teoria essa que amadurecera durante anos no seio da escola franciscana e que representou uma guinada de 180 graus, quando comparada com o pensamento aristotélico-tomista. O terceiro capítulo trata da estrutura metafísica do ser sensível, e nele também se percebe a inovação desafiadora introduzida por Scotus, em sua leitura do mundo como estruturalmente contingente. Aí são também tratadas as teorias do hilemorfismo, do princípio de individuação e da relação entre essência e existência nos seres contingentes. O quarto capítulo volta-se para o estudo filosófico do ser infinito.

VERITAS	Porto Alegre	v. 53	n. 3	jul./set. 2008	p. 158-176
---------	--------------	-------	------	----------------	------------

O quinto capítulo trata do ser e do estar do homem. O Prof. Merino, estudioso das antropologias modernas, e que transita muito bem por Merlau-Ponty, Max Scheler e Heidegger, entre outros, foi muito feliz nesse ponto, ao retomar os temas scotistas e valorizá-los à luz da contemporaneidade. Scotus, herdeiro de uma tradição consolidada, mostra-se insatisfeito com a proposta aristotélica de considerar o corpo como matéria e a alma como forma. Parece-lhe que é necessário colocar, junto com a forma da alma, também a forma da corporeidade, sem que com isso se admita uma ruptura da unidade do homem. Sem dúvida, a alma é o princípio de ação, tanto intelectual como sensitiva, do homem, mas não se pode aplicar ao homem a teoria de que o corpo é que exerce a função de individualizar a pessoa. De fato, admitindo-se a alma como forma, é necessário admitir-lhe uma precedência sobre o corpo; contudo, mesmo antes de ela animar este corpo, ela já é esta alma. O que individualiza – e nisso Scotus investiu muito de sua pesquisa –, não é o corpo, mas a “heceidade”, aquilo que faz com que um indivíduo seja ele e não outro. Nem está o corpo na posição de algo que aí está em função da alma – e tal era a posição de Tomás de Aquino –, mas corpo e alma estão voltados para a perfeição do conjunto, isto é, do homem como um todo.

Colocando-se fora e acima dos debates a respeito da presença de Cristo na Eucaristia e da pergunta sobre o que era o corpo de Cristo na sepultura – debates que estão por trás das posições de seus predecessores –, Scotus insiste na forma de corporeidade à qual cabem duas funções específicas: a de dar à matéria uma atualidade configuradora, que faz com que se possa dizer de um corpo sem vida que ele é o corpo do indivíduo tal; e a de preparar a corpo para a atuação da alma. Por isso, “o corpo, considerado em si mesmo, e prescindindo da presença da alma, possui seu próprio valor ontológico e um sentido finalístico, e não pode ser tratado como, ou reduzido a pura coisa ou a simples matéria” (p. 79).

Corpo e alma racional constituem não só um indivíduo, mas também uma pessoa. Ora, a natureza, diz Ricardo de São Víctor, a quem Scotus segue, *sistit*, enquanto a pessoa *exsistit*, isto é, *sistit* desde o *ex*, sendo este *ex* a indicação da íntima unidade da pessoa. Esta se constitui, pois, da natureza intelectual e da incomunicabilidade (da *ultima solitudo*). Estas noções, desenvolvidas no tratado sobre a Trindade, e sobre a Encarnação, são transpostas para o homem, enquanto este é definido como pessoa. Isto lhe confere uma dignidade única, um ser singular e irrepetível. Essa existência incomunicável não é, porém, um vazio, mas uma plenitude: no fundo de si mesmo a pessoa se encontra e, ao encontrar-se, descobre-se não apenas como solitária, mas também como solidária, tanto em sentido vertical, como em sentido horizontal: tanto com relação ao infinito, ao qual por natureza se abre, como com relação a seus semelhantes. “Somente chegando à última fase ou último estrato de sua própria arqueologia existencial, o homem se encontra e se reconhece como ele mesmo, que se vê e se sente como relação, abertura, comunicação e solidariedade” (p. 83).

A segunda parte da obra, como foi dito, trata da Teologia. Além de um preâmbulo, perguntando-se pela Teologia como ciência, seguem-se cinco capítulos. O primeiro trata sobre “natural e sobrenatural”; o segundo, sobre Deus uno e trino; o terceiro,

sobre o Cristocentrismo; o quarto, sobre a Imaculada e o quinto, sobre a moral. Atenho-me a dois desses capítulos.

Em primeiro lugar, como é quase óbvio, ao Cristocentrismo. Ninguém, nem mesmo Boaventura, apresentou uma visão mais grandiosa de Cristo como centro e como ápice da criação. Trata-se de um dos tópicos em que melhor se percebe a inspiração franciscana, inspiração de Francisco de Assis sobre seus frades. Cristo, que é homem e Deus, é olhado a partir de sua presença entre os mortais. Ele que não é compreendido apenas como revelação e epifania de Deus, mas também como “princípio hermenêutico e de compreensão para a teologia, a cultura e a história” (p. 136). Aquele Cristo pelo qual é preciso começar e que se situa no meio de todas as coisas (*Christus... tenens medium in omnibus*), como dizia Boaventura.

Pois bem, Cristo é o fim último proposto por Deus desde todo sempre ao criar o mundo. Mas qual teria sido o motivo principal, que levou a sabedoria divina a determinar, em seus arcanos, que o Verbo viesse a se fazer homem? Na resposta a essa pergunta, Scotus não concorda com seus predecessores. Vinha de longa tradição a frase de Agostinho, cantada solenemente no *Exultet*, no Sábado de Aleluia: *O felix culpa, quae tantum et talem meruit habere Salvatorem* (Ó culpa feliz, que mereceu um tão grande e admirável Salvador). Tomás de Aquino concordava com Agostinho e tomava a redenção do homem como fim principal da Encarnação, e isso se tornou doutrina comum na Teologia posterior. Boaventura julgava que tal fim fosse a perfeição do mundo. Scotus observa que, se o pecado fosse o motivo da encarnação, isso significaria que, se Adão não houvesse pecado, Cristo não teria vindo. Para Scotus, criação e encarnação encontram-se relacionadas entre si em uma linha progressiva: a encarnação é o ato supremo do poder criador de Deus. Ela não pode, pois, ser algo como uma espécie de correção de um fracasso, como uma nova criação devido ao pecado que marcou a primeira. Como se poderia, pois, dizer que “um bem tão grande, o bem supremo entre os seres, só tenha sido ocasionado graças a um bem menor”? (Scotus, *apud Merino*, p. 144). Não se pode, pois, dizer, que Cristo tenha sido previsto como que sob a condição do comportamento do homem. Não, ele haveria de existir mesmo que anjos e homens não fossem criados. Deus poderia remir a humanidade de muitas maneiras, mas seu amor infinito não poderia encontrar na criação maior correspondência a seu amor do que assumindo o homem Jesus na pessoa do Verbo.

O segundo tema que nos interessa é mariológico: a doutrina da Imaculada Conceição. A tradição cristã, desde sempre, reservou um lugar especial a Maria na história da salvação. No Oriente, desde o século VII comemorava-se a concepção de Maria como santa e imaculada. No século XII, no ocidente, também se começou a argumentar em favor da concepção imaculada de Maria, mas isso foi combatido por grandes homens da Igreja, como santo Anselmo e são Bernardo. No século XIII, santo Alberto tomava como herege quem defendesse a doutrina da imaculada Conceição; Tomás de Aquino, diferente do mestre, julgava que Maria foi concebida em pecado – pois só Cristo esteve livre dele – mas, pela graça divina, foi purificada ainda no ventre da mãe. Entre os franciscanos não se pensou diferente: Maria foi purificada antes de

nascer, mas foi concebida em pecado (Olivi chegou mesmo a taxar de hereges os imaculistas).

Scotus iniciou a defesa de sua teoria ao discordar de Henrique de Gand, e afirmar que Deus pode infundir a graça em uma alma, no instante mesmo da concepção, de modo a que ela não venha a ter o pecado original. Isto feito, era preciso responder aos argumentos de várias proveniências, que afirmavam Maria ter sido concebida em pecado. O primeiro deles, conhecido como 'teoria física', afirmava que o pecado original se transmite e se comunica mediante a geração natural, devido à concupiscência que atingiu a humanidade. Scotus argumenta que o pecado original é uma realidade de ordem moral que, portanto, reside na alma e não no corpo, e consiste na ausência daquela justiça que a alma teria, caso Adão não tivesse pecado. Ora, Deus pode tanto conferir esta justiça no momento da circuncisão ou do batismo, como na gestação ou no instante primeiro da existência. Nos primeiros casos, contrai-se o pecado, no terceiro, é-se preservado dele. Ora, por que Deus não poderia fazer com que aquela que seria sua mãe, a *Theotokos*, fosse preservada do pecado original? A 'tese ontológica', defendida, entre outros, por Boaventura, baseava-se no princípio de que o ser precede as qualificações que o acompanham. Isto é, o ser da natureza é anterior ao ser da graça; antes é preciso existir, depois se recebe a graça. Scotus não nega o princípio, mas afirma que nada impede a Deus de fazer com que, no mesmo instante da concepção, a graça divina também seja infundida, de tal modo que o ser da existência e o ser – ou estar – livre do pecado original coincidam. Enfim, a 'teoria teológica', apoiada em São Paulo, afirmava a redenção universal por parte de Jesus, o que implicava a imputação universal do pecado original para todos os homens, exceto para Jesus Cristo. Scotus enfrenta essa afirmação dizendo que um redentor perfeito e todo-poderoso pode não somente curar o mal, mas também preveni-lo. Esse grau mais perfeito de mediação Cristo o reservou para sua mãe, tendo em vista que, pela união hipostática, ela era mãe de Deus, e a Deus convinha que ela fosse imaculada. Nem por isso Cristo deixa de ser mediador e redentor universal. Sete séculos e meio depois, após debates por vezes calorosos, Scotus viu sua tese assumida pelo papa Pio IX.

Uma tradução para o português desta obra do Prof. José A. Merino seria muito bem-vinda e supriria uma lacuna nos estudos scotistas.

Luis Alberto De Boni
PUCRS

VOS, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006. i-xii + 654 p.

I. Neste volume extenso, A. Vos, professor de Teologia Sistemática e História da Teologia na Universidade de Utrecht, Holanda, oferece uma apresentação abrangente da filosofia de Scotus: todas as áreas das suas percepções filosóficas são contempladas, de temas tradicionais até tópicos específicos de lógica, *ars obligatoria*, linguagem e física – em geral ausentes em outras monografias introdutórias, mesmo nas mais recentes¹. O livro contém 16 capítulos (p. 13-616), uma Bibliografia detalhada (p. 617-644) e Índices de nomes e assuntos (p. 645-654).

II. Contudo, a opção por tal completude temática torna difícil preservar a unidade da obra. A noção que seria o melhor candidato à desejada estrutura sistemática, a saber, a teoria da “contingência sincrônica” em instantes de tempo e, respectivamente, da realidade, partindo da causalidade livre da vontade como potência racional, pode ser criticada *quanto a essa capacidade* de desempenhar tal papel: deveria ser a teoria scotista da contingência sincrônica *o ponto de partida e a chave* para a “teia coerente” de idéias inovadoras sobre lógica, conhecimento e ontologia, isto é, para a “renovação da filosofia” efetuada por Scotus (p. viii)?

III. Independentemente disso, deve-se elogiar a clareza e riqueza de informação que o leitor adquire ao checar os Capítulos 1-3 (p. 13-147), a Primeira Parte do livro, dedicada à vida e à obra de Scotus. Contemporaneamente, é a exposição mais extensa e atualizada da sua biografia, pondo ênfase no seu crescimento como monge franciscano em Oxford e de acordo tanto com a “espiritualidade” oxoniense quanto com a “esfera de debate” em questões de lógica e “métodos analíticos” (p. 15-56). O autor insiste que Scotus foi um “filho de Oxford”.

IV. A razão por que o pensamento de Scotus é primariamente oxoniense é fácil de apreender. A. Vos enfatiza desde o início que já a “obra juvenil” *Lectura I-II* (1297-1298), composta em Oxford, onde o Doutor Sutil adquiriu uma visão de mundo cristã e franciscana que não mudaria mais tarde, tem a marca de uma “revolução científica”: *Lectura I d. 39* é a primeira e permanente exposição da contingência sincrônica, o “cerne ontológico”, o “centro teórico”, a “chave hermenêutica” (p. 387) que permearia todo o seu sistema – deixando de lado a influência recebida de Pedro João Olivi² e enfatizando que não há motivos para alegar uma cisão entre aquelas lições e o ensino de *Ordinatio I* e *Reportatio examinata I*³. Contingência sincrônica

¹ Cf., por exemplo, HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005, 192p.; SONDAG, G. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, 238p.

² Cf. DUMONT, S. D. “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”, in: *Modern Schoolman* 72 (1995), p. 149-167; NICKL, P. “Einleitung”, in: PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Über die menschliche Freiheit*, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Peter Nickl, Freiburg: Verlag Herder, 2006, p. 22-23 (notas 51 e 52).

³ Cf. SÖDER, J. R. “Einleitung”, in: *Johannes Duns Scotus, Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I* 38-44, Lateinisch-Deutsch, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von J. R. Söder, Freiburg: Verlag Herder, 2005, p. 9-32.

como nova chave lógica e ontológica, unida às teorias da vontade e da realidade, revelam a tendência de A. Vos – além do tema da alegada *primazia teórica* dessa teoria – de ver a noção scotista de contingência não (só) como a “força motora ou a inspiração central” da sua obra, mas como a ferramenta para entender corretamente a fé cristã e renovar “o todo da teologia sistemática e da filosofia”. Trata-se de “pensamento cristão numa nova chave teórica” (p. 571). Ver-se-á abaixo que o autor resiste em identificar em Scotus qualquer tipo de crítica *filosófica* estrita a teses das tradições greco-árabes (mesmo que, de fato, a análise scotista da contingência sincrônica em instantes de tempo, em *Lectura* I d. 39 n. 32-61, possa perfeitamente ser vista como amostra de argumentos inteiramente *racionais*). É em torno desses dois eixos, o da primazia teórica da contingência sincrônica e o do sentido da atividade filosófica *como tal* para Scotus, que concentro as minhas observações, não inserindo reflexões sobre “Questões lógicas” (Capítulo 4, p. 151-195) e “*Ars obligatoria*” (Capítulo 5, p. 196-222). Do mesmo modo, ficam de fora críticas – substanciais, eu creio – ao Capítulo 8: “Epistemologia” (p. 302-333), ao Capítulo 9: “Argumento, prova e ciência” (p. 334-361) e ao Capítulo 10: “Física” (p. 362-396), no último caso sobre “leis da natureza” em *Ordinatio* I d. 44⁴.

V. A. Vos está certo em apontar para *Lectura* I d. 39 n. 47-51 como o *locus classicus* da distinção de Scotus entre contingência diacrônica e sincrônica (cf. Capítulo 6: “Artifícios conceituais”, p. 223-263). Scotus rompe com a tradição na análise de proposições *de possibili* e temporalmente indeterminadas através do desenvolvimento de um novo *sensus divisus* (cf. p. 241s.) ligado a uma simultaneidade de contingência fatural e possibilidade não-realizada de opostos⁵. A base ontológica para esse novo *sensus divisus* se encontra na combinação de uma potência causativa livre e o seu ato: entre eles há uma relação estrutural – não temporal! – de anterioridade (a *potência* relacionada *com* o ato e/ou efeito oposto) e posterioridade (o ato da vontade *efetivado* acidentalmente) como estrutura ontológica interna de um mesmo instante de tempo indivisível ou do “agora” presente de uma volição fatural. Todo ato fatural da vontade pressupõe ao mesmo a possibilidade (potência) de um ato dela mesma, que é a possibilidade (a potência) para um ato ou efeito oposto ao mesmo tempo, dado que o ato fatural segue acidentalmente a natureza da potência da vontade. A idéia revolucionária de “estruturalmente antes” ou “antes por natureza” (“estruturalmente posterior” ou “posterior por natureza”), expressa na diferença entre uma seqüência *duratione* e uma seqüência *naturaliter*, é afirmada também nas fontes paralelas de *Ordinatio* I d. 39 e *Reportatio examinata* I d. 38-40 – A. Vos, contudo, não faz uso, certamente por razões de prazos editoriais, da recente edição de J. R. Söder da

⁴ Também esses tópicos apresentam ramificações da contingência sincrônica, dado que A. Vos afirma que ela tange criticamente uma abordagem de conhecimento em termos puramente analítico-necessitaristas. Cf. sobre eles PICH, R. H. “*Philosophia Christiana* and Synchronic Contingency. Discussion Article of VOS, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, i-xii + 654 pages, ISBN-10 0 7486 2462 7, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 90 (2008)”, [no prelo].

⁵ A. Vos se alia à visão de S. Knuuttila sobre a teoria da contingência de Scotus como uma crítica à “interpretação estatística da modalidade” na tradição aristotélica, embora não concorde que haja qualquer traço de uma teoria de mundos possíveis nos textos de Scotus (p. 296s.).

Reportatio examinata I d. 38-44⁶, isto é, da última versão de Scotus do “tratado sobre a contingência”, onde a idéia de uma seqüência concebida *naturaliter* ou o artifício de *instantia naturae* entre potência-e-ato-da-potência também é afirmada clara e coerentemente⁷.

VI. O autor parece entender que o todo da *Lectura* I d. 39, na medida em que é uma teoria geral da contingência sincrônica (também chamada de “contingência estrutural” por causa dos “momentos estruturais” detectados na realidade instantânea da potência-da-vontade-quer-algo (cf. *Lectura* I d. 39 n. 90)), não como uma *prova* da liberdade⁸, mas sobretudo como a *assunção* da possibilidade e atualidade da liberdade, elaborando o que é o agir livremente em termos (p. 238s.), assim eu o expresse, de condições necessárias e suficientes (p. 239s.)⁹. Não creio que isso se passa necessariamente assim para Scotus. Primeiramente, Scotus toma a contingência fatural de estados de coisas causados pela vontade – basicamente de volições – como um *evidentissimum* a modo de experiência ou “prova” *a posteriori*. E, no nível de proposições descritivas de estados (internos) imediata e inequivocamente constatados, vê a contingência nas coisas como uma verdade tão imediata como uma proposição *per se nota*¹⁰. Afinal, encontra-se em Scotus tanto uma abordagem de proposições contingentes descritivas (inclusive de volições) *per se notae*¹¹ quanto a constatação da (boa ou própria) disposição das potências que geram atos-estados descritos como proposições *per se notae* como sendo ela mesma um *per se notum*¹².

⁶ Cf. SÖDER, J. R. (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus: Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*, Freiburg: Verlag Herder, 2005, p. 33-207.

⁷ Cf. *Reportatio examinata* I d. 39-40 q. 1-3 n. 44 (ed. Söder (2005): 88); *ibidem*, n. 56 (ed. Söder (2005): 94).

⁸ Ainda um outro ponto sobre a teoria scotista da contingência sincrônica e os usos que A. Vos dá a ela deveria ser focado aqui: o autor não relaciona *sistematicamente* aquela teoria a uma teoria formal da liberdade da vontade e da ação livre (cf. p. 239s.). De qualquer modo, no Capítulo 11: “Individualidade, indivíduos, vontade e liberdade” (p. 397-430), o autor insere a passagem decisiva de *Lectura* II d. 25 n. 69-74 para provar a *via media* na causalidade dos atos da vontade, a saber, na concausalidade de vontade e intelecto, garantindo operações independentes a cada potência – no que tange os seus efeitos – e uma coordenação essencial que, para as produções *ad extra*, dado que conhecer não acarreta agir ou escolher, deve assumir a vontade como *causa principalior*. Nesse sentido, A. Vos indica que a vontade que julga o bem apresentado a ela para agir, isto é, a vontade que escolhe, quer “pelos padrões da contingência sincrônica” (p. 416-421).

⁹ Ainda que, contrariamente a isso, o autor afirme na p. 427 que “o perfil da sua [de Scotus] teoria da vontade segue da anatomia do querer tal como é demonstrado na realidade”.

¹⁰ Cf. *Lectura* I d. 2 p. 1 q. 1 n. 56 (ed. Vat.: XVI, 131); *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 40 (ed. Vat.: XVII, 491); *Reportatio examinata* I d. 39-40 q. 1-3 n. 26-30 (ed. Söder (2005): 76-80).

¹¹ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 169 (ed. Vat.: I, 112-113); I d. 3 p. 1 q. 4 n. 238-245 (ed. Vat.: III, 144-148); I d. 8 p. 2 q. un. n. 299-300 (ed. Vat.: IV, 324-325).

¹² Scotus rejeita toda dúvida definitiva sobre a disposição própria das potências da alma, portanto, sobre a possibilidade de conhecimento certo com relação aos atos dessas potências; cf., por exemplo, *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 254 (ed. Vat.: III, 154): “Sed adhuc instatur, contra certitudinem dictam de actibus, hoc modo: videtur mihi quod videam vel audiam, ubi tamen nec video nec audio; igitur de hoc non est certitudo”. Cf. também *ibid.*, n. 256 (ed. Vat.: III, 155-156): “– Si autem admittis aliquam propositionem esse per se notam – et circa quamcumque potest potentia indisposita errare, sicut patet in somniis, – ergo ad hoc ut aliqua cognoscatur per se esse nota, oportet quod possit cognosci quando potentia est disposita et quando non, et per consequens potest haberi notitia de actibus nostris quod potentia est ita disposita, quod illa est per se nota quae apparet sibi per se nota”.

Em segundo lugar, a conclusão de que no “agora” da volição há uma realidade efetivada que deveria ser descrita como combinando estruturalmente contingência fatural e pura possibilidade poderia ser pensada como uma conclusão a partir da análise da constatação empírica de que o que segue da vontade – de qualquer ato dela em qualquer instante – não pode senão ser concebido *como acidentalmente e não essencialmente* efetuado por ela. Ora, é introspectivamente evidente à mente que o sujeito, como uma potência volitiva para efeitos externos, pode sempre mudar os seus atos e efeitos, portanto, o conteúdo dos seus atos e efeitos. Do contrário, o que uma vez ela quis, ela teria de querê-lo em qualquer outro instante e situação onde esse item aparece como um objeto de volição. E esse é um modo empírico para sustentar que a vontade não é uma potência “natural”, se com ‘naturalis’ se quer significar ‘essentialis’ (p. 426s.). Afinal, uma ato da vontade é sempre ‘accidentalis’ enquanto a vontade é capaz de efeitos opostos. Não é razoável argumentar que, se um ato da vontade é acidental num momento e situação, portanto também em quaisquer momentos e situações diferentes, então ele tem de ser visto conclusivamente como um ato *fatural acidental* de uma potência *permanente para o oposto* em qualquer momento e situação particular de atualização?

VII. O papel notável da teoria da contingência sincrônica como explicada basicamente acima é ainda mais sensível no Capítulo 7: “Ontologia” (p. 264-301). Isso tem a ver com uma explanação desapontadora da Primeira Filosofia como *scientia transcendens*, algo que Scotus certamente vê como ciência do conceito mais comum do “ente” (*ens*) e das suas determinações transcendentais, especialmente nos seus comentários às *Sentenças*. O desapontamento tem pouco a ver com a suspeição que A. Vos lança à tese de que ‘*transcendens*’ em *Quaestiones super libros Metaphysicorum* já pudesse ter o claro sentido de ‘*ens*’ como primeiro conceito transcendental e, nessa condição, de primeiro sujeito/objeto da metafísica (p. 266-268). Surpreendente é que no seu capítulo sobre ontologia, A. Vos nada tem a dizer – ou não tem nenhuma ênfase particular a pôr – sobre a determinação, por Scotus, do primeiro objeto da metafísica e da possibilidade mesma da metafísica como uma *nova* interpretação quando comparada à característica “onto-teologia” da especulação metafísica da Antiguidade Tardia e como um entendimento decidido e coerente de metafísica, não só como ontologia ou “a ciência do ente *qua* ente”¹³, mas mais especificamente como “ciência dos transcendentais” (*scientia transcendens*). Afinal, pressupondo uma “crítica aos [limites] da razão” e uma conseqüente “crítica da metafísica” que a justifica como uma teoria dos transcendentais – e não do Ente Transcendente –, Scotus traça o caminho, através da razão, para uma abordagem científica unificada da realidade como um todo e para o “objetivo” da metafísica, isto é, para o conhecimento de Deus. E esse conhecimento pela via da metafísica é teorizado tanto

¹³ Reconhece-se hoje que já se pode encontrar um entendimento da metafísica como “a ciência do ente *qua* ente” em interpretações do século 12, no início da redescoberta e recepção de Aristóteles no Ocidente Latino. Cf. HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005 (também para literatura sobre este assunto).

por meio da construção de um argumento cosmológico *a posteriori* a favor da existência de Deus, na dependência de modalidades reais, quanto através da construção de um conceito natural de *ens infinitum* para conceber Deus como sujeito/objeto na teologia natural e nas proposições teológicas reveladas e para prover um operador modal para os atributos predicados dEle adequadamente¹⁴. A propósito, A. Vos não oferece relato algum das “perfeições puras” como conceitos transcendentais próprios ao discurso filosófico sobre Deus.

VIII. Pondo de lado os detalhes de inovação e precisão de Scotus no que concerne à definição dos conceitos transcendentais¹⁵, para o projeto de Filosofia Primeira esquematizado acima foi decisivo obter a determinação de *ens* e dos atributos transcendentais. Através da redução formal-analítica de todos os conceitos ao conceito de ente como o primeiro conhecido, predicado *in quid*, o intelecto humano pode atingir tanto “ente” como o conceito quididativo mais comum, um conceito puramente determinável, como também conceitos não-analisáveis puramente determinantes que são predicados *in quale*, a saber, (i) “diferenças últimas” (*ultimae differentiae*)¹⁶, (ii) “propriedades [convertíveis] do ente” (*passiones entis*)¹⁷, (iii) “perfeições puras” (*perfectiones simpliciter*)¹⁸ e (iv) “propriedades disjuntas” (*passiones disjunctae*)¹⁹. E se a pesquisa posterior prova como inquestionável que a divisão “infinito”-“finito” é a *primeira divisão* real-conceitual, de maneira que ‘ente’ é indiferente a esta ou aquela determinação²⁰ – em que um *transcendens* é um conceito predicável ou do ente como tal na sua indiferença à *prima divisio* ou uma perfeição própria do ente infinito, dado que desse modo transcende a divisão categorial²¹, e todos os conceitos predicáveis tanto de Deus quanto das criaturas, sendo comuns a eles, são por necessidade previamente atribuíveis ao ente na sua indiferença à *prima divisio* e, pois, antes que caiam na divisão categorial²² –, é simplesmente incorreto *não estruturar* os modos causais-existentes “necessidade”-“contingência” *dentro desta estrutural geral da metafísica*²³. Diferentemente do que é o caso no uso dado

¹⁴ Esta estrutura fundamental da metafísica de Scotus foi analisada com rigor excepcional por HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff, 1979, 21989; *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce)*, Hamburg: Felix Meiner, Hamburg, 1990; *La métaphysique comme science transcendentale entre le Moyen Âge et les Temps modernes*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002; *Duns Scotus*, (cf. nota 13).

¹⁵ Cf. sobretudo DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115 (ed. Vat.: IV, 206-207).

¹⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 131 (ed. Vat.: III, 81).

¹⁷ Id. *ibid.*

¹⁸ Cf., por exemplo, DUNS SCOTUS, *De primo principio* IV concl. 3 (ed. W. Kluxen (1974): 64-66); *Quaestiones quodlibetales* q. 1 n. [8] 19-23 (ed. F. Alluntis (1968): 14-17).

¹⁹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115 (ed. Vat.: IV, 205-207). Cf. HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*, p. 56s.; Id., *Scientia transcendens*, p. 56-199.

²⁰ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 141 (ed. Vat.: IV, 223f.). Cf. HONNEFELDER, L. *Ens in quantum ens*, p. 365-390; Id., *Scientia transcendens*, p. 108s.

²¹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115 (ed. Vat.: IV, 205-207).

²² Id. *ibid.*, n. 113 (ed. Vat.: IV, 205-206).

por Scotus à metafísica para o discurso sobre Deus, A. Vos ergue o debate acerca da “univocidade conceitual” muito brevemente (p. 285-288) – isso ocupa Scotus extensamente em textos centrais como *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-3 e *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 1-3 – , e a exposição dos “termos transcendentis (sic!)” é enormemente abreviada (p. 288-292). Aqui, muito embora o autor indique corretamente elementos definitórios de um *transcendens*, (a) no aspecto de exceder a classificação categorial no sentido aristotélico e (b) no aspecto de ser comum a todas as coisas, lembrando, porém, que ‘*transcendens*’ não é entendido como co-extensivo com “ente” (cf. *Lectura* I d. 8 n. 110), ele falha em ler em *Ordinatio* I d. 8 n. 113 – como já indicado acima – as duas “condições suficientes” para ser um conceito *transcendens*²⁴.

IX. De acordo com isso, um ponto fraco no relato daquilo que é a chave-hermenêutica, segundo A. Vos, para entender o pensamento de Scotus, ou seja, a contingência sincrônica real de opostos em cada instante de tempo relativo a um ato da vontade, reside no fato de que ele *não estrutura* a “contingência” dentro da metafísica como *scientia transcendens* – dentro do fundamento mesmo das determinações modais de existência que é, a saber, a noção de “possibilidade”. Certamente no nível metafísico (teísta) a contingência sincrônica é precedida pela apreensão intelectual e conexão “neutra” de fatos proposicionais possíveis (cf. *Lectura* I d. 39 n. 93), e verdades contingentes objetivamente determinadas são dependentes da livre decisão de Deus de introduzir, na realidade, termos específicos combinados não-necessariamente (p. 270-271). Com correção, o autor vê na lógica *de re* da contingência sincrônica – de *volição atual* possível e de *volição possível* possível – a acepção da *pura* potência da vontade como uma *potentia realis* na causalidade e fatualidade dos seus atos, a ser estabelecida não sobre as análises lógico-semânticas das alternativas, mas dividindo o presente-agora em “instantes de natureza” (p. 268-273). É também inquestionável que, em relatos acerca do conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes, a teoria scotista da contingência (cf. *Lectura* I d. 39) força uma nova reflexão sobre a imutabilidade divina, onde necessidade acarreta, sim, imutabilidade, mas imutabilidade não acarreta necessidade (p. 495). E no Capítulo 13: “A teoria filosófica de Deus” (p. 465-507), ainda que não encontremos uma análise de como o objeto (natural) da metafísica – *ens inquantum ens* – está cogentemente ligado com o objetivo da metafísica – Deus como o Primeiro Ente ou a Primeira Causa –, encontramos na ênfase no “atualismo” da prova de Scotus a favor da existência de Deus um belo entendimento de como, em *Lectura* I d. 2 p. 1 e *Reportatio examinata* I d. 2 p. 1, o argumento muda da mera fatualidade de proposições contingentes sobre coisas *efetuadas* para a necessidade modal da possibilidade inerente em coisas *efetíveis*, tornando, pois, possível uma demonstração (p. 485-488). Mas, o ponto

²³ Em verdade, ainda no Capítulo 7 (p. 273-279), A. Vos oferece uma boa abordagem sobre a distinção – antes “modal” do que “formal” – entre essência e existência, a qual tem uma relação importante como a ontologia da contingência, dado que a existência, para Scotus, pode de fato ser ligada à discussão sobre os “modos do ente”.

²⁴ Cf. MÖHLE, H. *Der Tractatus de Transcendentibus des Franciscus de Mayronis*, Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2004, p. 17-18. Cf. também GRACIA, J. J. E. “Scotus’s Conception of Metaphysics: The Study of the Transcendentals”, in: *Franciscan Studies* 56 (1998), p. 164-166.

importante é questionar, se o pensamento da noção cristã de Deus, o da liberdade e o da responsabilidade individual – e não o da radical contingência sincrônica, que é como tal *uma noção filosófica* desenvolvida por Scotus – não são *motivações* cristãs que impulsionaram Scotus a um decisivo novo começo na concepção racional do mundo *dentro da* tradição aristotélica em filosofia, começo esse centrado na metafísica como Primeira Filosofia e estendido a uma perspectiva de conhecimento, ética e antropologia coerente com ela. Ao invés de ver na contingência sincrônica um “recomeço para a ontologia” e um “reinício para toda a filosofia e teologia sistemática” (p. 571), creio que é mais justo para com Scotus afirmar que a contingência sincrônica é uma abordagem com motivação cristã e ao mesmo tempo com o rigor da razão natural acerca da potência da vontade, das ações e da realidade assim efetivada, que se encaixa no eixo do seu pensamento filosófico, a saber, o seu novo relato da doutrina do ente como tal e das suas determinações modais. Que *sistematicamente* é a contingência sincrônica que *se encaixa nessa* abordagem transcendental-metafísica da realidade, e não o contrário, isso pode ser confirmado ainda através de três observações sobre a natureza da “contingência” para Scotus: (a) como contingência “sincrônica”, ela é concebida junto com a pura reflexão de como um ente necessário como tal (isto é, Deus) pode realmente agir externamente de um modo não-necessário²⁵; (b) ela é definida, em termos metafísicos, como um modo do ente; (c) ela é metafisicamente explanada pela fundamental noção modal scotista que é a *possibilidade* e pela *prima divisio diijuncta* que é aquela entre *infinitude* e *finitude* (cf. abaixo).

X. Para ver esses pontos, é importante lembrar que, para Scotus, “ente” é explanável em oposição a “não-ente” e junto com “possibilidade”²⁶. A metafísica se relaciona com o *ens* na medida em que *ens* designa o que existe ou pode existir. Isso significa que a metafísica apreende o ente com respeito ao que é necessário nele ou intrínseco à possibilidade da sua quiddidade. De acordo com isso, todo criável na mente divina deve possuir uma *ratitudo* que pertence formalmente a ele, dando a um ente possível, por causa do seu conteúdo mesmo, uma *non repugnantia* lógico-ontológica à existência: um *possibile formaliter ex se* é anterior ao *ens in potentia* e ao *ens in actu*, ainda que seja “originalmente” (*principiative*) dependente do intelecto de Deus no seu ser-conhecido²⁷. Scotus foi o primeiro a pensar num conceito de possível em que

²⁵ Cf. DUNS SCOTUS, *Lect.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 271 (ed. Vat.: XVII 102); *De pr. princ.* IV 4 n. 55 (ed. W. Kluxen (1974): 68).

²⁶ Cf., por exemplo, ALANEN, L. and KNUUTTILA, S. “The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors”, in: S. Knuuttilla (ed.), *Modern Modalities*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 32s.; WERNER, H.-J. *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*, Bern – Frankfurt: Herbert Lang – Peter Lang, 1974, p. 204s. Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 36 q. un. n. 60-61 (ed. Vat.: VI, 296).

²⁷ Cf. HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*, p. 80s.; NOONE, T. B. “Aquinas on Divine Ideas: Scotus’s Evaluation”, in: *Franciscan Studies*, 56 (1998), p. 307-324; KNUUTTILA, S. “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, in: HONNEFELDER, L. et alii (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 137-140. Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 36 q. un. n. 26-66 (ed. Vat.: VI, 281-298); *Lectura* I d. 43 q. un. n. 1-20 (ed. Vat. XVII: 529-534), *Ordinatio* I d. 43 q. un. n. 1-19 (ed. Vat.: VI, 351-361); *Reportatio examinata* I d. 43 q. 1-2 n. 1-27 (ed. Söder (2005): 166-188).

a possibilidade está fundada no conteúdo do próprio possível. E a esse novo conceito de possibilidade Scotus vincula o seu novo conceito de contingência. “Necessário” e “contingente” são ditos de um ente no que concerne à *sua relação com a existência*²⁸. O *non-repugnans ad esse* é dividido em *necessarium* e *contingens*, dado que ele diz uma não-contradição como tal. *Ens* como *hoc cui non repugnat ad esse* não apenas transcende as determinações categoriais, mas também precede os modos “contingência” e “necessidade”. Dessa maneira, um ente contingente é necessário na *non-repugnantia ad esse*, mas contingente *no ser real*. E – como já indicado no § VI – se há certeza da contingência no mundo, a única explanação convincente *última* para ela, contra o necessitarismo greco-árabe, repousa na Primeira Causa da cadeia total de causas, a qual deve agir contingentemente²⁹. Dado que a origem da contingência reside na potência da Primeira Causa capaz de agir livremente – *na vontade* autodeterminante de Deus –, o contingente, independentemente do material e do temporal, é aquilo cujo oposto pode acontecer *exatamente* no instante em que ele acontece³⁰ (a contingência *sincrônica* na origem causal do ato da vontade aparece aqui). Mas, apesar disso, entre as determinações transcendentais disjuntivas, a *prima divisio* é *infinitum-finitum*³¹. Afinal, o que é finito em sua própria plena concebibilidade não pode senão possivelmente existir sob a contingência. Assim, a teoria do ente e a da contingência comportam tratamentos *específicos*, mas a segunda teoria não pode ser entendida sem a primeira, e a primeira teoria é tanto original quanto estruturante – portanto, o “reinício” – para um desejável “sistema” scotista de ontologia.

XI. Como já apontado, A. Vos enfatiza a “noção cristã de Deus” como a força que dá o impulso à principal realização teórica de Scotus, a saber, a idéia da contingência sincrônica – afinal, ela se aplica à causalidade racional e livre da vontade divina no que concerne a tudo o que é diferente de si. A oposição fundamental a essa única “perspectiva válida” (cf. *Lectura* I d. 8), a saber, o “necessitarismo” (p. 521-522) ou a idéia de que Deus como a Primeira Causa causa necessariamente o que quer que seja que causa, deveria ser vista então como a forma básica de como Scotus representa os “filósofos” greco-árabes, cuja atividade e tradição intelectual é propriamente chamada de “*philosophia*”. Para A. Vos, especialmente no Capítulo 14: “João Duns, Aristóteles e a filosofia” (p. 511-539), isto é, no começo da terceira parte do volume ou “III. Pano de fundo e plano de frente [*foreground*]: filosofia antiga e moderna” (Capítulos 14-16, p. 509-616), é correto afirmar que Scotus não vê a si mesmo como um filósofo, mas como um teólogo, e que para ele “a filosofia [...] nem mesmo é uma abordagem válida” (cf. p. 513s.). Passagens como essa são repetidas ao longo do livro, por exemplo: “Em geral [para Scotus], a filosofia está errada”; “para

²⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 115 (ed. Vat.: IV, 206s.)

²⁹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1-2 n. 81 (ed. Vat.: II 177); *De pr. princ.* IV 4 n. 56 (ed. Kluxen: 68); *Ord.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 250-306 (ed. Vat.: IV 294-328); *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 38-61 (ed. Vat.: XVII 490-500).

³⁰ Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1 n. 86 (ed. Vat.: II, 178).

³¹ Isso foi belamente explanado em HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*, p. 88-94. Cf. também DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 2 n. 32-38 (ed. Vat.: IV, 165-168).

o seu [de Scotus] pensamento, *philosophia* é imponente inverdade [*impressive untruth*]” (p. 300), etc. Além disso, o discurso de que o pensamento de Scotus é radicalmente oposto à *filosofia antiga* e que a teologia e a *filosofia* são “diametralmente opostas uma a outra” é repetido freqüentemente (p. 528-529). Independentemente disso, não há dúvida de que Scotus vê a metafísica como uma abordagem válida da realidade e para adquirir conhecimento de Deus como a sua Primeira Causa (p. 300) – uma abordagem que chamaríamos hoje de “filosófica”. Mas, pressupondo-se as suas motivações cristãs, sobretudo a contingência sincrônica como a alegada chave hermenêutica para a sua obra intelectual, a metafísica de Scotus pareceria para ele mesmo como uma bem desenvolvida “*philosophia christiana*”, “num longo processo de contínua emancipação” para com a “*philosophia*” tradicional ou antiga. Nesse sentido, deveríamos antes entender a história da filosofia medieval de Agostinho a Duns Scotus como “o nascimento daquela alternativa” (cf. p. 570, também todo o Capítulo 15: “Dilemas históricos com respeito ao pensamento de Duns Scotus”, p. 540-572).

XII. Mas, mesmo se é correto afirmar que Scotus vê a si mesmo, com efeito, como um teólogo e é ele mesmo crítico à *philosophia*, a sua distância para com a filosofia antiga ou a filosofia aos olhos de um pensador medieval cristão tal como expressa em termos de uma oposição diametral com a teologia é simplesmente errada, porque é sobre-enfatizada. Uma lição inquestionável tirada do Prólogo de Scotus à *Ordinatio* é que há um domínio definível do “sobrenatural” – que pertence à teologia como tal –, cujo significado é essencialmente a origem ou a causalidade de atos, eventos, conteúdos e verdades na(s) revelação(ões) através de um ente infinito e livre como agente, o qual é, então, incapaz de causar alguma coisa *ad extra* num modo natural³². Precisamente no Prólogo, Scotus engajara-se numa discussão de quatro argumentos de “*philosophi*” que, nas suas convicções, mostravam tendências averroístas em sentido geral³³. Eles não apenas negavam o sobrenatural e qualquer tipo de necessidade condicional de verdades sobrenaturais, para que o ser humano atingisse o seu fim último, mas também entendiam essa postura deveras negativa como algo demonstrável pela razão³⁴. No modo como Scotus rejeita tais posições averroístas que tentam provar o *que elas não podem provar*, ele claramente contrasta a atitude daqueles filósofos com a de Aristóteles e defende o *Philosophus* na medida em que este mestre da Antigüidade restringe metodologicamente o alcance (e o limite) do empreendimento racional àquilo que é acessível à experiência sensória e ao que é evidente à razão³⁵. Essa é uma atitude *pro statu isto* fundamental com respeito à “filosofia” e com respeito ao *Philosophus* que Scotus jamais descarta como equivocada ou como estando em oposição à verdade da teologia. Afinal de contas, o que é

³² Cf. DUNS SCOTUS, *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 57-65 (ed. Vat.: I, 35-40).

³³ Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 6-11. 72-89 (ed. Vat.: I, 5-8. 44-54).

³⁴ Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 5 (ed. Vat.: I, 4-5). Sobre o caráter dessas teses “averroístas”, cf. PICH, R. H. “Duns Scotus’s Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach”, [no prelo].

³⁵ Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 43 (ed. Vat.: XVI 18); *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 40 (ed. Vat.: I 22-23).

realmente verdadeiro, evidente e demonstravelmente conclusivo com a e através da razão jamais pode expressar uma contradição concreta com a teologia, e a teologia por sua vez jamais se encontra em contradição *com esse* mérito da razão natural. A teologia antes se relaciona com isso tal como uma “adição” de verdade – o que, naturalmente, não é nenhuma “duplicação” da verdade³⁶. O *filósofo cristão* que, portanto, procede epistemicamente de modo bem fundamentado tem a permissão de falar sobre essa adição sem negar – *salva veritate et evidentia* – em domínios práticos e teóricos aquilo ao que a teologia adiciona alguma coisa, assim como no caso da “felicidade natural” do ser humano encontrada na vida teórica³⁷, na análise e nas determinações modais de “ente” (*ens*) acessíveis à razão na metafísica, e no conhecimento definitório de essências ou “espécies naturais” como *homo*, *equus* e *pinus*. Nesse sentido mais amplo de “filosofia” – como um procedimento legítimo e baseado em evidência, respectivo às questões fundamentais da realidade como um todo, bem como do conhecimento e da ação –, Scotus é definitivamente *a favor* do *Philosophus* e da *philosophia*.

XIII. Qualquer leitor desse amplo volume terá a oportunidade de aprender sobre “Estruturas a questões éticas” (Capítulo 12: p. 431-464) do pensamento scotista, as quais envolvem problemas espinhosos sobre a interpretação do sentido da lei natural como tal, bem como tópicos relacionados à “falácia de [Anthony] Quinton”, de acordo com a qual “as coisas são boas porque Deus as quer, e não vice-versa, de modo que a verdade moral não é acessível à razão natural” (p. 451s.). A. Vos encontra uma clara refutação para essa falácia, onde o bem necessário não pode ser querido contingentemente, e o bem contingente pode apenas ser constituído por Deus. No Capítulo 16 (“Filosofia numa nova chave – extrapolações e perspectivas”: p. 573-616), os principais aspectos da exposição inteira são sublinhados – contendo também observações intrigantes acerca do debate concernente à influência da teoria “scotista” da contingência sincrônica na teologia reformada clássica (p. 608-614). É um livro absolutamente respeitável, que todo estudante e todo especialista na obra e no pensamento de Scotus, todo estudioso da filosofia medieval e todo amante da história das idéias deveria ler com cuidado e apreço.

Roberto Hofmeister Pich
PUCRS

³⁶ Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* prol. p. 1 q. un. n. 37 (ed. Vat.: XVII 16); *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 74-75, p. 45-46.

³⁷ Cf. *Ordinatio* prol. p. 1 q. un. n. 14 (ed. Vat.: I, 10), bem como as passagens referidas nas últimas duas notas.

LÚLIO, Raimundo. *Quatuor libri principiorum*. Raimundi Lulli Opera Latina 12-15, vol. XXXI. Maria Asunción Sánchez Manzano (ed.). Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis CLXXXV. Turnhout: Brepols, 2006. XLVIII+580 p.

Um projeto de envergadura, que há anos vai se realizando, é o da edição da obra completa, a latina e a catalã, de Raimundo Lúlio. Faz parte dele o recente volume intitulado *Quatro livros dos princípios (Quatuor libri principiorum)*, cuja edição foi preparada por M. A. Sánchez Manzano, professora de Filologia Latina na Universidade de León.

Uma constatação, que hoje tomamos como óbvia, mas que foi de grande importância nos estudos do pensamento medieval, foi a de que não se pode falar propriamente de 'Filosofia Medieval', como se todos os pensadores daquela época pudessem ser lidos à luz de um só deles. De fato, apesar do uso da mesma linguagem, dos temas comuns e mesmo da cosmovisão cristã que os marcava na Europa latina, é preciso falar em 'Filosofias Medievais'. Essa observação foi utilizada, por exemplo, ao se comparar o pensamento de Tomás de Aquino com o de Duns Scotus. Imagine-se então, se tentarmos comparar os dois autores precedentes com Raimundo Lúlio: aí se vê, com ainda maior nitidez, que as Filosofias Medievais são mais policromáticas do que se pode supor num primeiro momento.

Ora, Tomás e Scotus encontram-se em toda e qualquer História de Filosofia. Mas que acontece com Lúlio? Trata-se de um ilustre desconhecido para inúmeros historiadores, que se contentam, na maior parte dos casos, em fazer alguma referência a ele, ou nem mesmo isso.

O pensador catalão não fez o curso regular de Filosofia e de Teologia em uma universidade. Pelo contrário, após o que chama sua 'conversão', retirou-se para solidão por cerca de nove anos a fim de tomar conhecimento da ciência de seu tempo. Daí, o modo singular de sua produção intelectual. Lúlio conheceu, e bem, a Lógica aristotélica com seus desenvolvimentos medievais, e valeu-se dela muito bem. Aristóteles, Porfírio, Boécio, Pedro Hispano, são-lhe familiares. Mas os caminhos lulianos não são os da Lógica Moderna do século XIII: ele segue suas próprias trilhas, como se pode ver na *Ars magna*, na *Ars generalis ultima* e na *Arbor scientiae*, por exemplo. Ele desenvolve uma lógica que, por vezes se torna difícil de acompanhar e crê que, graças a ela, é possível montar um sistema argumentativo capaz de demonstrar, anselmianamente, como verdades necessárias, os ensinamentos da fé cristã.

Lúlio foi, em primeiro lugar e acima de tudo, um missionário cristão, dedicado à conversão de maometanos e judeus. Por isso, na trilha de R. Bacon, deu importância ao conhecimento das línguas dos infiéis e fundou colégios para ensiná-las a futuros missionários. E, com seu intuito missionário, compôs boa parte de sua imensa obra, talvez a maior produzida por um autor medieval.

No presente volume são apresentados quatro livros, que tratam dos princípios das ciências ensinadas então nas universidades: Teologia, Filosofia, Direito e

Medicina. Nessa ordem eles são apresentados na edição crítica, embora, é provável, assim não tenham sido escritos originariamente. O autor as divide em duas partes: são superiores a Teologia e a Filosofia, sendo inferiores a Medicina e o Direito; o Direito é subalternado à Teologia e a Medicina à Filosofia; mas esta, por sua vez, é colocada sob a Teologia. Contudo, há uma harmonia entre as ciências e desse pressuposto se deve partir.

O modo de argumentar mantém-se dentro daquilo que Lúlio se propôs já na *Ars compendiosa inveniendi veritatem* e em outras obras. Em vez de utilizar conceitos, ele se vale de letras que os representam e, depois, cria conjuntos de tais letras, procurando mostrar a veracidade que nelas se encerra. São fundamentais para Teologia, Filosofia e Direito, as letras A (Deus), S (alma), T (princípios), V (virtudes e vícios), X (predestinação), Y (verdade) e Z (falsidade). As demais letras do alfabeto possuem um significado diferente em cada ciência. Assim, B significa a divina essência para a Teologia; a causa primeira para a Filosofia e a forma para o Direito. G significa os sacramentos, a matéria-prima e o direito natural, respectivamente. Desses princípios, reconhecidos por todos, pode-se deduzir a unidade do saber. Depois, aplicando-se as regras que possibilitam as diversas combinações entre eles, encontra-se o caminho para as verdades que o homem pode conhecer nesta vida.

Para as três disciplinas (Teologia, Filosofia e Direito) o autor inicia explicando as distinções de cada uma das 16 demais letras; segue-se uma segunda parte com câmaras formadas por conjuntos de letras (são sempre 120 câmaras). Numa terceira parte, seguem-se 20 questões que se levantam; e na quarta, as regras dos princípios de cada uma das ciências (o Direito inverte as partes 3 e 4 e a Filosofia possui uma quinta parte, dedicada às questões que são resolvidas pela Filosofia).

O livro da Medicina ignora a distinção entre letras fundamentais e demais letras e divide-se simplesmente em 10 distinções.

A intenção do autor, e isso fica bem claro na presente obra, é colocar os conceitos fundamentais de cada ciência, e o faz valendo-se das letras do alfabeto. Depois, graças à *ars combinatoria* (a técnica ou arte da combinação) podem se construir os princípios de todas as ciências e demonstrar-lhes a unidade. Para explicar seu trabalho, vale-se de figuras geométricas, de flores, de árvores, como bem se pode ver em algumas das ilustrações que a editora coloca no texto.

Lúlio pode parecer estranho para muitos; seguramente não para Nicolau de Cusa ou Giordano Bruno, nem para os conhecedores de Leibniz, que também se houve com um alfabeto do pensamento humano e que tomou do autor medieval outras interessantes propostas, como a da possibilidade de encontrar através de tais meios lógicos uma forma de reconstituir a unidade religiosa do mundo ocidental. De forma semelhante, o aspecto matematizante da arte combinatória haveria de atingir, a seu modo, autores do século XIX, como Frege.

Sílvia Contaldo

PUCMG

BAYONA AZNAR, Bernardo. *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid/Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007. 380 p.

O autor (=BB) deste livro já é conhecido por suas traduções ao castelhano – junto com Pedro Roche (P&M, XXVIII, p. 125) – de texto de Marsílio de Pádua (MP) e por seus artigos sobre as idéias políticas medievais, pensamento marsiliano e, em geral, pensamento político. Agora, em quase 400 páginas ensaia uma tese de longo alcance em que não só inclui sua própria exegese sobre tópicos teóricos e conceituais concernentes ao pensamento de MP como *sistema*, mas também reconstrói suas *investigações históricas* sobre o périplo, a fortuna de teoria política do paduano e sua recepção na Europa até meados do século XVIII. As três coordenadas temáticas em torno do que o livro aborda são, como seu título – *Religião e poder* – o indica: 1) o poder, 2) a nova relação que MP estabelece entre poder e religião, e 3) as consequências dessa nova relação que BB chama de “*a primeira teoria laica do Estado*”. O tamanho do livro me obriga a limitar meu comentário apenas a alguns de seus temas.

BB organiza seu livro em três partes.

A primeira (*O Objetivo Político de MP*) é, principalmente, de caráter propedêutico, reconstrói a biografia de MP, seu itinerário intelectual, seu entorno cultural e sua formação filosófica e científica. Em seguida, sintetiza o programa marsiliano de destruição do poder papal, enuncia as dificuldades dessa tarefa face à consolidação das doutrinas teocráticas e papais culminantes no *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano e na bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII, e resume a crítica de MP à *plenitudo potestatis*, tanto em termos teóricos e doutrinais como históricos, (a *Donatio Constantini*). Depois, passa a tratar da coerência do tratado marsiliano. Primeiro, mostra a continuidade entre o *Defensor pacis* e o *Defensor minor*. Com respeito a isso afirma, como já o tinha feito em sua edição desta última obra, que este tratado de MP traslada “*os princípios gerais sobre a comunidade e sobre o caráter não jurisdicional do sacerdócio, expostos no Defensor pacis, aos limites concretos do governo imperial*” (p. 70). Em seguida, mostra a continuidade entre os *Defensores* e o *Tractatus de translatione Imperii*, fruto da polêmica de MP com Landolfo Colonna que, num tratado homônimo tinha argumentado historicamente que a legitimidade da *translatio imperii* não reside na *auctoritas* do Império, mas na do Papado. Neste caso, MP também recorre à provas históricas para mostrar que “*ao papa não compete nenhuma função decisiva na transferência do poder*” (p. 76) mas que o protagonista dessa transferência foi o povo romano (p. 77). O último capítulo alude ao impacto causado pela obra de MP tanto a seus destinatários (o Imperador e o Papa), como no que concerne às coordenadas provenientes do papado e às críticas que foram feitas da parte dos teóricos do poder papal, em especial, Álvaro Pais.

A segunda parte (*A unidade do poder e o governo da Igreja*) é a mais extensa e, teoricamente, a mais sólida. Nela BB interpreta os temas nucleares da teoria política marsiliana. Primeiramente faz uma espécie de toponímia da comunidade política

(*politeia, civilitas, civitas, regnum, respublica*, etc.) e justifica o uso que, em cada caso, MP faz desses termos. Em seguida, passa a um ponto crucial do pensamento marsiliano, que chama de a *criação e o funcionamento do Estado* e que trata o que MP designa por origem e causa da comunidade civil. Em minha opinião, este tema, junto com o da primazia da totalidade dos cidadãos sobre alguma de suas partes – que MP trata quando se ocupa do problema da sanção da lei –, constituem os dois temas mais relevantes do tratado. Com respeito à origem do Estado, BB insiste na distância do *Defensor pacis* do naturalismo aristotélico, a função que MP atribui à razão humana na constituição do Estado e a relação entre a estrutura de divisão das partes – própria da comunidade civil – e o fim para o qual ela nasceu. Apesar disso, destaca a função do povo ou *universitas civium* e se detém no status ontológico dessa *universitas*: embora MP privilegie a unidade do todo sobre suas partes, sem embargo, não teria logrado – nem teria proposto – definir teoricamente o status ontológico dessa *universitas*. Em seguida, passa ao capítulo melhor acabado de todo o volume no qual analisa a teoria sobre a lei, e, haurindo-se numa exaustiva análise da bibliografia sobre o tema, BB sustenta que MP privilegia primeiro: “o critério de justiça [...] não radicaria tanto na conformidade de seu conteúdo [da lei] com a reta razão ou lei natural [...] mas antes na legitimidade da origem, no fato de expressar a vontade do legislador humano” (p. 127); daí que “a melhor lei é a feita por todos” (p. 126), pois “MP está mais preocupado em determinar a quem compete governar [...] ao invés de saber qual é o conteúdo da lei” (p. 134). BB também é exaustivo em sua reconstrução dos argumentos em favor da soberania popular. A análise do legislador – *universitas civium aut eius valentior pars* – lhe permite transitar até os argumentos em favor da soberania popular e até a análise e refutação das críticas contra a mesma, refutação essa certamente necessária no contexto medieval no qual a soberania popular ainda era um conceito *in nuce* que ainda esperava uma fundamentação como a que MP lhe oferece. Quando se ocupa da integridade do Estado, BB afirma que “o verdadeiro poder ou *iurisdictio* é a autoridade para julgar, e o propósito de MP é ressaltar a unidade da jurisdição para impedir que haja jurisdição sacerdotal própria” (p. 168) e, com isso, MP “esboça um governo forte e atribui um ingente peso ao príncipe [...]” (p. 169). Em seguida a analisar a indivisibilidade do poder – creio que BB alude aqui à indivisibilidade da soberania – passa a tratar do princípio de representação política. Todos os estudiosos do pensamento de MP tiveram dificuldades ao considerar as relações entre o povo e sua representação na *valentior pars*. O próprio BB chama de “enigma” a passagem da multidão à *valentior pars*. Esse enigma torna a aparecer quando BB se ocupa com a representação no tocante ao Imperador, pois, se de um lado tinha dito que MP se distancia da *lex regia de translatione imperii* (p. 133), no entanto, parece apoiar-se nele para interpretar uma espécie de transferência de todos os cidadãos ao povo romano e deste ao Imperador (p. 185). Os dois últimos capítulos, mais próximos da *Dictio II*, concernem à eclesiologia, o penúltimo à Igreja e ao clero e o último ao governo da Igreja.

A brevidade de minha análise da terceira parte (*A difusão das idéias de MP*) não significa que ela assumia uma importância menor em relação às duas anteriores. De

fato, se percebe aqui um esforço particular para rastrear a presença do pensamento de MP inclusive em regiões européias que até agora não tinham merecido atenção suficiente. Com efeito, para além de reconstruir a presença de MP em Oresme, Wyclif e nos conciliaristas, resulta de particular interesse a relação que BB estabelece entre MP, o Galicanismo e a Reforma no centro da Europa e Inglaterra até Hobbes.

Sem duvida, resulta em tarefa difícil resumir num julgamento conclusivo os méritos deste trabalho que sintetiza não só erudição, mas também capacidade de solução e apresentação clara de problemas teóricos. Em primeiro lugar, tenha-se presente que, com exceção da grande quantidade de artigos escritos em espanhol sobre o tema, nos encontramos perante a primeira monografia de envergadura sobre o pensamento político de MP. Em segundo lugar, o livro de BB é uma interpretação do pensamento político de MP em sua totalidade, não só circunscrito ao *Defensor da paz*. E, por último, se trata duma leitura do pensamento de MP que acentua permanentemente o significado político de sua obra mais que sua relevância filosófica. Como o expressei em meu comentário à versão espanhola do *Defensor Menor e do Tratado sobre a translação do Império*, agora, temos novamente uma obra aguardada, no idioma castelhano.

Francisco Bertelloni

Universidade de Buenos Aires

TRADUÇÃO DE

José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza