

RAZÃO E FÉ: UMA INTRODUÇÃO BRASILEIRA A JOÃO DUNS ESCOTO

CEZAR, R. C. *Compreender Scotus*. Coleção leituras filosóficas. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 143 p. ISBN 9788515041480.

I. Muitos têm sido os volumes de introdução à obra de João Duns Escoto (c. 1265-1308) dados a público desde fins da década de 1990¹. Por outro lado, pequena tem sido a repercussão dessas publicações em língua portuguesa². Precisamente por isso, a contribuição de Cesar Ribas Cezar, pela publicação de *Compreender Scotus*, à literatura de introdução ao pensamento do Doutor Sutil em português é importante. Para além disso, porém, o texto resenhado se mostra relevante por oferecer uma interpretação de Duns Escoto que não somente dialoga com outras leituras atuais deste último, mas que também desenvolve certos elementos interpretativos que

¹ BOULNOIS, O. *Duns Scot. La rigueur de la charité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998; CROSS, R. *Duns Scotus*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1999; WILLIAMS, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; INGHAM, M. B., DREYER, M. *The Philosophical Vision of Duns Scotus. An Introduction*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2004; SONDAG, G. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005; HONNEFELDER, L. *Johannes Duns Scotus*. München: Beck, 2005; MERINO, J. A. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007; e ALLINEY, G. *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*. Bari: Edizioni di Pagina, 2015² [2012]. Dentre todas essas introduções, cabe destacar a de Richard Cross (1999) como a única com um enfoque primordialmente teológico, o que lhe fornece um aspecto singular quando comparada aos outros textos que sempre, de uma maneira ou de outra, privilegiam os aspectos filosóficos da especulação de Duns Escoto (mesmo que com a preocupação de mostrar os resultados teológicos desta última).

² Até onde pude consultar, somente os livros de Williams (ed., 2003), Honnefelder (2005) e Merino (2007) ganharam traduções para o português, seja no Brasil ou em Portugal: WILLIAMS, T. (org.). *Duns Scotus*. Trad. C. T. Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013; HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*. Trad. R. H. Pich. São Paulo: Loyola, 2010; e MERINO, J. A. *João Duns Escoto. Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*. Braga: Editorial Franciscana, 2008.

já vêm sendo trabalhados por Cezar em alguns de seus outros escritos. Essa coerência entre a apresentação global do pensador escolástico que vemos aqui e os posicionamentos teóricos a seu respeito que lemos em textos anteriores do autor de *Compreender Scotus* nos fornece uma interessante ocasião para a avaliação pontual da posição de Cezar com respeito à filosofia do Doutor Sutil.

Dito isso, pretendo a seguir, após realizar uma descrição geral do caminho percorrido no livro (item II.), me voltar (no item III.) para um elemento que me pareceu basilar na interpretação da obra de Duns Escoto que aí lemos. Podemos adiantar que esse elemento é a noção de indução, que já vem sendo estudada há algum tempo por Cezar e, de fato, oferece um interessante viés de interpretação da doutrina da inteligência e, mesmo, da ética do Doutor Sutil. Em seguida, farei algumas observações acerca da tradução de *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, q. única, anexada pelo autor ao volume (item IV.). A essas quatro etapas deverão se seguir algumas notas finais.

II. A decisão de se produzir um livro de introdução a um pensador tão prolífico como João Duns Escoto põe o problema do caminho a ser seguido para a apresentação de sua obra. Ao que parece, o fio condutor escolhido por Cezar para sua exposição foi a tensão, necessariamente inerente ao pensamento do Doutor Sutil, entre filosofia e teologia, entre uma ciência puramente racional e uma ciência que possui por base a fé. Mais do que isso, a obra de Duns Escoto é observada em seu livro a partir da problemática relação entre razão e religião, bem como do ponto de vista da questão da possibilidade de se defender racionalmente a necessidade de uma religião para o homem.

Com efeito, essa opção fica clara já na introdução ao livro (pp. 7-14), cujas primeiras quatro páginas (pp. 7-10) são dedicadas à descrição de uma pretensa posição escolástica estritamente filosófica contrária à necessidade de uma fé cristã. Essa posição é reconstruída a partir de determinados artigos das famosas condenações de Paris de 1277, promulgadas pelo então bispo Estêvão Tempier, com base no trabalho de uma comissão de mestres de teologia. A reconstrução perpetrada por Cezar parece ter duas finalidades. Em primeiro lugar, ela prepara o terreno para o restante do livro ao mostrar como determinadas posições filosóficas possuem relevantes (por vezes, inesperadas) consequências teológicas e religiosas. Nesse sentido, esse início do livro é muito interessante por mostrar a que ponto ciência e religião estavam ligadas no pensamento universitário de fins do século XIII por meio da noção de uma teologia científica universitária. Em segundo lugar, Cezar busca, em tal reconstituição, mostrar como essa posição filosófica rechaçada por Estêvão Tempier culmina em uma rejeição da necessidade de uma fé cristã que se cristaliza na conclusão de que a felicidade humana é completamente desatrelada da fé e, mais, de que a oração é não somente inútil, mas deletéria para tal felicidade (pp. 9-10).

Ou seja, para Cezar, encontramos naquelas posições condenadas em Paris uma tentativa de negação racional de qualquer teologia que se apresente como ciência fundamentada na fé e, para além disso, da própria religião cristã. O grande problema dessa discussão inicial acerca das condenações de Paris é o reduzido material bibliográfico angariado por Cezar para desenvolvê-la³.

Por isso mesmo, o passo seguinte de seu estudo apresenta importantes dificuldades. Com efeito, após apresentar sua reconstrução da posição condenada em fins do século XIII, o autor afirma que essa condenação ainda constitui o pano de fundo das discussões universitárias quando, já na década de 1290, Duns Escoto começa sua produção escrita. Essa perspectiva não é distinta daquela cuidadosamente defendida por Olivier Boulnois no seu *Duns Scot*: para este comentador, todo o prólogo da *Ordinatio*⁴ é uma grande resposta à posição condenada⁵. O problema surge quando Cezar afirma que o “pensamento <de Duns Escoto> é essencialmente uma resposta cristã a Averróis. Ele não busca, entretanto, defender as verdades cristãs rejeitando a filosofia e a razão natural. Pelo contrário, para ele, se a razão natural demonstra algo, isto é pura e simplesmente a verdade, e se algo contradiz esta verdade isto é pura e simplesmente falso” (pp. 12-13). Como se vê neste trecho, a posição condenada em 1277 e rejeitada por Duns Escoto é identificada com o pensamento de Averróis – de fato, para Cezar a origem das teses condenadas pode ser “encontrada em Averróis, pensador nascido em Córdoba, atual Espanha, em 1126, e falecido no Marrocos, em 1198” (p. 10). A essa afirmação se segue uma rápida exposição dessa filosofia pretensamente defendida pelo pensador andaluz e condenada em Paris um século depois (pp. 10-12). A dificuldade aqui é que os estudos

³ Em sua discussão sobre as condenações parisienses de 1277, a bibliografia de apoio de Cezar parece ser composta tão somente de dois volumes (p. 11, nota 3): COPPLESTON, F. *A History of Philosophy. Vol. II: Medieval Philosophy from Augustine to Duns Scotus*. New York: Doubleday, 1993 [1950]; e REALE, G., ANTISERI, D. *História da Filosofia. Vol. 2: Patrística e Escolástica*. Trad. I. Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. Tão interessantes quanto sejam essas duas histórias da filosofia medieval, é necessário destacar que hoje possuímos à nossa disposição muitas obras de grande qualidade acadêmica precisamente voltadas para o texto das Condenações de 1277 e para seu contexto (histórico, filosófico, teológico e sociológico). Alguns poucos exemplos destas obras são: HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain-la-Neuve – Paris: Publications Universitaires – Vander-Oyez, 1977; BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990; LIBERA, A. de. *Penser au moyen âge*. Paris: Seuil, 1991; *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, trad., introd. et commentaire par D. Piché. Paris: Vrin, 1999; PUTALLAZ, F-X. “Censorship”. In: PASNAU, R. (ed.) *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 99-113. A consulta a uma bibliografia deste tipo – mais voltada para a própria condenação de 1277 – teria permitido a Cezar desenvolver de maneira muito mais interessante essa parte inicial do seu livro, que como veremos fornece toda a base para o desenvolvimento posterior deste último.

⁴ Esse texto, importante para a compreensão do pensamento de Duns Escoto, possui uma tradução para o português: JOÃO DUNS SCOTUS. *Prólogo da Ordinatio*. Trad., introd. e notas de R. H. Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS – Editora Universitária São Francisco, 2003 (Coleção Pensamento Franciscano 5).

⁵ *Duns Scot. La rigueur de la charité*, 1998, pp. 27-72.

mais contemporâneos quanto ao tema são unânimes em afirmar que as teses condenadas *não* podem ser encontradas em Averróis. E, se houve uma batalha filosófico-teológico-institucional contra um pretenso *averroísmo* em fins do século XIII, a imagem deste último como posição unificada, coerente e institucionalmente estabelecida foi mais resultado da propaganda contrária a ele do que propriamente de uma defesa positiva⁶. Lembrando as palavras de Boulnois, o averroísmo é antes um fantasma que ronda a faculdade de teologia do que propriamente uma posição com defensores palpáveis⁷. Nesse ponto, é temerário atribuir a Duns Escoto a intenção fundamental de responder a Averróis, dado o fato de que, segundo as pesquisas atuais, a conflituosa situação na faculdade de teologia de fins do século XIII possui contornos muito menos nítidos e se mostrava muito mais complexa do que deixa transparecer uma centralização do problema em torno unicamente da obra de Averróis.

Se nesse ponto acredito que a argumentação de Cezar é problemática, nem por isso sua conclusão geral deixa de ser válida: o problema dos limites entre filosofia, teologia e religião tal como postos no contexto das condenações de 1277 parece ser, de fato, o centro da reflexão de Duns Escoto. Dito isso, o autor tem razão em destacar a importância da defesa da fé cristã na obra do Doutor Sutil e o fato de que essa defesa, longe de exigir uma rejeição da razão, passa justamente pela busca racional da verdade (pp. 12-13). Aliás, é pela própria especulação racional que se estabelece a necessidade da fé: “Uma crítica rigorosa da razão nos mostra que as crenças centrais do cristianismo são racionalmente possíveis. E não só isso, que algumas delas podem ser rigorosamente demonstradas, como a existência de Deus, o ente infinito, e a contingência do mundo. Mas essa mesma aplicação rigorosa dos critérios de racionalidade também mostrará que outras crenças centrais do cristianismo, como a imortalidade individual, não podem ser demonstradas pela razão natural. Elas são o objeto da fé, pois, mesmo não sendo contrárias à razão natural, estão além do que pode ser estritamente demonstrado por ela” (p. 13). Não sei até que ponto a expressão ‘crítica rigorosa da razão’ é feliz no que diz respeito a um autor escolástico, dada a carga que essa expressão adquire a partir de fins do século XVIII. Mas esse não é o ponto principal aqui. O mais importante é notar a concepção fundamentalmente racional de religião que Cezar lê, a meu ver acertadamente, em Duns Escoto. Este último busca uma fé que, mesmo não sendo completamente demonstrada pela razão, igualmente não se contraponha a esta. Essa leitura dá o tom do restante do livro, é seu *Leitmotiv*.

⁶ Sobre isso, cf. LIBERA, A. de. “Introduction”. In: THOMAS D’AQUIN. *L’unité de l’intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Texte latin, trad. e introd. par A. de Libera. Paris: Flammarion, 1994, pp. 9-73; e o, mais recente, BIANCHI, L. *Pour une histoire de la “double vérité”*. Paris: Vrin, 2008.

⁷ Duns Scot. *La rigueur de la charité*, 1998, p. 30.

Daí compreendemos que os passos seguintes de Cezar sejam o estudo (cap. 1) da possibilidade de um conhecimento certo, (cap. 2) da prova da existência de Deus de Duns Escoto – o que, como vimos, constitui aquele conteúdo de fé que podemos racionalmente demonstrar – e da metafísica que lhe subjaz, (cap. 3) da ética racional que podemos estabelecer a partir daquele conhecimento racional sobre Deus e (cap. 4) daquilo na fé que, não podendo ser demonstrado racionalmente, ainda assim não se opõe a razão. Aliás, quanto à caracterização do pensamento de Duns Escoto como um todo tal como Cezar o lê, o título do quarto capítulo não poderia ser mais significativo: “fé racional” (p. 81). De fato, na leitura do autor, toda a obra do Doutor Sutil se apresenta como uma grande defesa racional da fé cristã. Com essas observações, podemos agora nos voltar para cada capítulo em particular.

No primeiro capítulo, a possibilidade de conhecimento certo para o homem é abordada a partir de uma leitura de *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4. Após discutir alguns pressupostos da argumentação de Duns Escoto (pp. 15-17), Cezar percorre seus principais argumentos em favor de que possuímos conhecimentos evidentes [i] dos nossos próprios atos (pp. 17-19), [ii] dos primeiros princípios e das conclusões que deles se derivam (pp. 19-21), [iii] sobre o mundo exterior à nossa mente (pp. 21-29). Inserida na discussão deste terceiro campo de conhecimentos evidentes surge aquilo que, a meu ver, constitui o núcleo do primeiro capítulo com respeito ao restante do livro, a saber, a discussão a respeito do conhecimento indutivo (pp. 25-30). A indução ressurgirá repetidamente em diversos trechos do livro como ferramenta basilar para o desenvolvimento da filosofia do Doutor Sutil e, como dito, nos voltaremos mais atentamente para ela no próximo item⁸.

Dada essa possibilidade de se conhecer com certeza, o autor se pergunta sobre um conhecimento em particular: “Somos capazes de saber com certeza que Deus existe?” (p. 33). Essa pergunta, que abre o segundo capítulo, não é sem razão, pois se pudermos conhecer com certeza a existência de Deus, esse conhecimento não somente nos permitirá constituir uma ética racional, mas também nos dará uma base sólida para a defesa racional da fé, o ponto onde Cezar pretende chegar em sua leitura do Doutor Sutil. Sendo assim, todo esse capítulo 2 será uma cuidadosa abordagem de certos pontos da obra de Duns Escoto que permitam uma reconstrução daquele conhecimento sobre Deus que ele considera que podemos atingir naturalmente. Destarte, após notar que o melhor conceito de que dispomos, apesar de sua imperfeição, para falar da realidade divina é ‘ente infinito em ato’ (pp. 33-37) – de fato, “[d]izer que Deus existe é

⁸ A fundamental distinção entre ‘conhecimento abstrativo’ e ‘conhecimento intuitivo’ termina não sendo estudada nessa exposição da doutrina da intelecção de Duns Escoto. Por outro lado, essa temática já foi abordada pelo autor em outro trabalho: CEZAR, R. C. *O conhecimento abstrativo em Duns Escoto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

dizer que há um ente infinito em ato, dizer que Deus não existe é dizer que em ato só existem entes finitos” (p. 34) –, o autor se volta [i] para a prova causal de que há um ente primeiro tal como ela surge em *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1-2 (pp. 37-45)⁹. Em seguida, estudam-se as provas [ii] da infinitude desse ente primeiro a partir do mesmo texto (pp. 45-49) e [iii] da unidade divina, agora com base em outros trechos da obra do Doutor Sutil (p. 50)¹⁰. Este último tema leva à consideração (pp. 50-55) da necessária finitude da criação e, no contexto do estudo da ação criadora voluntária, à consideração da vontade e do intelecto como dois princípios fundamentais, relacionados embora distintos, da ação divina: “[s]e Deus criou o mundo por um ato de sua vontade livre, então ele é inteligente, pois todo ato de vontade pressupõe um ato do intelecto” (p. 54). Destaque-se a centralidade que recebe, aqui, a leitura de *Questões sobre a Metafísica* IX, q. 15, texto em que vontade e intelecto (considerado como natureza) ganham o estatuto de potências fundamentais (p. 54), e *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, que tem por tema a imutabilidade divina (pp. 50-53) e cuja tradução é apresentada como anexo ao volume (ver item IV. desta resenha, adiante). No fim, Cezar lembra que, não obstante possamos conhecer racionalmente a existência de Deus enquanto ‘ente infinito em ato’, “há muito mais desconhecido do que conhecido na realidade divina, e que permanece desconhecido mesmo depois da revelação divina. Há muita teologia negativa em Duns Scotus” (p. 56)¹¹.

Se essa conclusão aponta para claros limites em nosso conhecimento, ela lembra que não somente há conhecimento certo, mas há conhecimento certo sobre Deus possível para nós. Se os limites de nosso conhecimento apontam para a necessidade da revelação e da fé, o conhecimento que podemos naturalmente atingir sobre a realidade divina, ainda que incompleto, é suficiente para o estabelecimento de uma “ética racional”, estudada no terceiro capítulo.

⁹ Esse texto está traduzido para o português em: DUNS SCOT. “A existência de Deus. *Ordinatio* I, parte 1, qq. 1-2”. Trad. de C. A. R. do Nascimento e R. Vier. In: *Os Pensadores. Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*. São Paulo: Abril, 1979, pp. 279-307. Como vemos, Cezar opta por estudar a discussão sobre o ser do ente primeiro tal como Duns Escoto a desenvolve na *Ordinatio*. Outra opção – igualmente válida –, seria seguir a argumentação encontrada no *Tratado sobre o Primeiro Princípio* (cujo texto, aliás, se aproxima bastante daquele da *Ordinatio*). Esse tratado foi traduzido para o português: JOÃO DUNS ESCOTO. *Tratado do Primeiro Princípio*. Trad. e introd. por M. S. de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1998. Uma introdução filosófica a esse texto pode ser lida em GUERIZOLI, R. *A metafísica no Tractatus de Primo Princípio de Duns Escoto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999 (Coleção Filosofia 96).

¹⁰ Um dos textos utilizados por Cezar nesta etapa pode ser encontrado vertido para o português em: DUNS SCOT. “A unicidade de Deus. *Ordinatio* I, parte 1, q. 3”. Trad. de C. A. R. do Nascimento e R. Vier. In: *Os Pensadores*, 1979, pp. 309-318.

¹¹ Essa curta referência à teologia negativa, nos remete a CEZAR, R. C. “Teologia Positiva e Teologia Negativa em Duns Escoto”. In: DE BONI, L. A. (org.). *João Duns Scotus 1308-2008. Scotistas lusófonos*. Porto Alegre – Bragança Paulista: EDIPUCRS – EST Edições – Universidade São Francisco, 2008, pp. 186-197. Nesse artigo, Cezar busca mostrar como, apesar da conhecida crítica à teologia negativa que encontramos em *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, ainda assim é possível encontrar elementos de uma tal teologia negativa na obra de João Duns Escoto.

Esse estudo da ética de Duns Escoto é interessante por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a ética era, de fato, uma preocupação central para o Doutor Sutil (que, lembremos, é conhecido por propor que até mesmo a teologia é, principalmente, uma ciência prática). Por isso mesmo, um segundo aspecto relevante desse terceiro capítulo é que ele resulta de longos anos nos quais Cezar tem lidado com temáticas éticas da filosofia de Duns Escoto¹². O ponto central deste capítulo é a tentativa de mostrar que “[p]odemos sim estabelecer de modo puramente racional um conjunto de normas ou regras morais” (p. 57), mas que esse conhecimento puramente racional das normas morais exige um conhecimento puramente racional de Deus como aquele apresentado no capítulo anterior. Essa conexão entre a ética racional e o conhecimento racional sobre Deus tem por base o fato de que o ser das coisas e, portanto, o ‘ser bom’ que podemos a elas atribuir dependem, em última instância, tão somente da ação voluntária pela qual Deus livremente as cria: “<...> se ‘elas são porque Deus quer’, então ‘elas são boas porque Deus quer’, pois ser bom é ser” (p. 61). Essa centralidade de Deus para a ética, entretanto, possui uma interessante consequência. Ainda que ela diga respeito a normas morais humanas, a ação ética possui, para Duns Escoto, o próprio Deus como fundamento enquanto a origem de tudo o que é bom e como fim último, enquanto aquilo por cujo amor atingimos nossa perfeição (p. 79). Destarte, ao mesmo tempo em que essa ética racional fundamenta nossa ação moral, ela põe um problema, pois aparentemente o conhecimento racional que possuímos de Deus e a ética racional que derivamos desse conhecimento excluem a necessidade da fé: “[s]e a razão, a luz natural do ser humano, mesmo em sua condição atual, é capaz de saber que Deus existe, que ele deve ser amado por si mesmo e quais ações neste mundo nos levam a conhecê-lo e a amá-lo, então para que precisamos da fé cristã?” (p. 79).

O quarto e último capítulo do livro se volta exatamente para esse problema, mostrando a necessidade que, segundo Duns Escoto, o ser humano possui de uma ‘fé racional’, expressão que surge como o próprio título do capítulo. À primeira vista, esse título não deixa de parecer incômodo, principalmente uma vez que o próprio Cezar descreve a noção de fé do Doutor Sutil dizendo que ela “não é um sentimento, nem um ato de vontade, nem uma aposta, nem um salto no absurdo, mas um ato pelo qual o intelecto humano dá assentimento a verdades suficientemente convincentes, mesmo que não tenham sido produzidas pelo intelecto agente a partir das imagens sensíveis” (pp. 82-3). Onde, a pergunta: como um conhecimento

¹² Sua tese de doutoramento já possui como tema central problemas éticos do pensamento do Doutor Sutil: CEZAR, R. C. *Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 2003 (publicado em Kevelaer: Butzon & Becker, 2004). Anos depois, Cezar voltou à ética em *Scotus e a liberdade. Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Trad. e introd. de C. R. Cezar. São Paulo: Loyola, 2010.

que não é produzido como nossos demais conhecimentos racionais pode ser, ele também, racional? A resposta que Cezar tentará fornecer para uma dificuldade deste tipo é mostrar que, para Duns Escoto, a fé cristã é racional na medida em que não entra em conflito com aquilo que pode ser conhecido racionalmente (por experiência ou demonstração). Mais do que isso, a verdade da fé cristã pode ser persuasivamente (ainda que não demonstrativamente) defendida. Nas palavras do autor, a “verdadeira fé, portanto, é racional. Ela não só não pode contradizer nada que conheçamos usando nossa luz natural, mas também deve ser confirmada por persuasões positivas que levem o intelecto a dar seu assentimento” (pp. 93-4). Para essa descrição da fé como racional, são fundamentais *Lectura III*, d. 25 e o, já citado, prólogo da *Ordinatio*.

Antes, entretanto, de expor essa ‘justificação da fé cristã’, que constitui o segundo item deste capítulo 4 (pp. 92-104), Cezar se debruça rapidamente sobre o ‘conteúdo da fé cristã’ (pp. 83-92). Aí, ele mostra como o fundamental na fé cristã é a “revelação da existência da vida eterna e do modo de alcançá-la” (p. 92). Com efeito, aquela ética racional que vimos no capítulo 3 nos mostrava como as normas morais devem ter Deus por fundamento e direção, porém elas não podiam nos levar à conclusão de que atingir Deus é obter a salvação e, portanto, a vida eterna. Esse último passo só pode ser dado pela revelação cristã e, mais do que isso, pela fé nessa revelação. Entretanto, essa fé que um ser humano pode vir a possuir na revelação não é fruto unicamente de sua ação natural. Pelo contrário, ela surge em última instância como um dom de Deus, pelo qual cada homem individualmente pode vir a ser agraciado com uma disposição e docilidade para a recepção da revelação (p. 103). Ora, se a fé é um necessário complemento à nossa ética racional e só nos pode ser dada gratuitamente por Deus, então “não existe nada mais útil para a plena felicidade humana do que a oração. Parece, ao contrário do que afirmavam os averroístas, que não há nada mais importante nesta vida do que rezar” (p. 104).

Com essas frases, Cezar conclui o livro e, ao fazê-lo, parece querer delimitar também um campo de reflexão na obra de Duns Escoto. Esta última, nesse caso, seria uma grande defesa da fé frente ao averroísmo, no âmbito do projeto lançado pelo bispo Estêvão Tempier quando das condenações de 1277. Como vimos acima, a exposição de Cezar parte da negação da necessidade de uma religião pelos averroístas e, notamos agora, encontra no Doutor Sutil, ao fim, uma defesa da necessidade (ética) da religião em face daqueles que subtraíam a ela qualquer necessidade. Mas quão acertada seria essa interpretação? Parece haver boas bases textuais para uma leitura da obra de Duns Escoto à luz do ambiente universitário que envolvia as condenações de 1277 – principalmente, se levarmos em consideração o, já citado, prólogo da *Ordinatio* (no que Cezar segue Boulnois de perto, como já foi mencionado aqui). A meu ver, se há uma falha fundamental

na argumentação de Cezar, ela é a ausência de qualquer discussão mais precisa ou rigorosa acerca daquela que ele afirma ser a posição condenada pelo bispo Tempier – o famigerado ‘averroísmo’. Com efeito, seria uma opção válida para Cezar simplesmente avaliar a obra de Duns Escoto de um ponto de vista exclusivamente interno (o que, por si só, já demanda grande esforço e perspicácia). No entanto, ao buscar fatores externos que a tenham condicionado historicamente, o livro de Cezar termina por reclamar uma justificação histórica (que, em última instância, derivaria para uma reflexão filosófica, teológica e, até mesmo, sociológica acerca de comunidades científicas) para o pensamento do Doutor Sutil, embora nem mesmo comece a preparar as bases dessa justificação. Esse problema se torna mais grave, quando notamos a grande atenção acadêmica – histórica, filosófica, teológica e sociológica – que as condenações de 1277 (e a própria noção escolástica de condenação¹³) tem recebido nos últimos anos¹⁴.

Se retomo agora, ao final dessa sinopse do livro, um problema que já havia apontado no início é somente para mostrar como a interessante – instigante, mesmo – interpretação interna que Cezar oferece do pensamento de Duns Escoto termina sendo perpassada por uma grave dificuldade, quando o autor decide justificá-la a partir de fatores históricos externos à própria obra do Doutor Sutil. Não nego que Cezar possa ter razão ao apontar as disputas derivadas das condenações de 1277 como um dos principais fatores motivadores da filosofia e teologia de Duns Escoto; pelo contrário, essa parece ser uma posição bem plausível. Porém, ela exige muito mais do que simplesmente ser afirmada (em particular, a própria noção de ‘averroísmo’ não pode ser utilizada atualmente sem maiores explicações).

III. Nesse ponto, como dito, gostaria de chamar a atenção do leitor para um elemento recorrente na apresentação do pensamento do Doutor Sutil proposta por Cezar, a saber: a noção de indução. Parece-me que a maneira como tal noção é utilizada neste livro merece destaque, uma vez que é sintomática de desenvolvimentos recentes no estudo historiográfico da obra de Duns Escoto.

A indução surge pela primeira vez em *Compreender Scotus* ainda no primeiro capítulo quando, no contexto do estudo da resposta de Duns Escoto ao céptico, Cezar apresenta a defesa de que ‘temos alguma certeza sobre o mundo exterior à nossa mente’ (cf. p. 21). Precisamente, a indução aparece quando somos lembrados de que “também somos levados a duvidar de nossa capacidade de conhecer o mundo exterior pela dificuldade de justificar a indução, pois grande parte dos nossos conhecimentos sobre o mundo é obtida através da indução” (p. 25, grifo meu). Essa passagem tem duas

¹³ Remeto novamente a PUTALLAZ, F-X. “Censorship”, 2010.

¹⁴ Cf., acima, a nota 3.

afirmações: a primeira, é a derivação da dificuldade de justificativa do conhecimento sensorial a partir da dificuldade de justificativa da indução; a segunda, mais importante, é a afirmação do caráter basilar da indução para a formação de uma “grande parte dos nossos conhecimentos”. Tão banal quanto essa segunda tese pareça para um leitor atual, a atribuição dessa posição a Duns Escoto – isto é, atribuir-lhe a defesa de que uma grande parte dos conhecimentos humanos se deriva da indução – é muito polêmica. Basta lembrarmos de que para Étienne Gilson, em seu clássico “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, o único conhecimento digno de ser denominado ‘ciência’ seria, segundo Duns Escoto, a ‘ciência dedutiva *a priori*’¹⁵. Até onde sei, a primeira resposta convincente à leitura de Gilson foi fornecida já em 2007, quando Dominique Demange publicou seu *Jean Duns Scot*¹⁶. Nesse livro, Demange argumenta, contra Gilson, que Duns Escoto não somente abre espaço para um conhecimento indutivo, mas para além disso admite conhecimentos silogísticos científicos de caráter indutivo. Em particular, Demange deixa claro como a experiência sensível pode ser a origem de conhecimentos silogísticos tão científicos quanto qualquer conhecimento dedutivo, de maneira que afirmar a possibilidade de indução se torna a afirmação da possibilidade de uma ciência que tome por base a experiência sensível. Segundo Demange – e, nisso, Cezar parece segui-lo –, uma tal ciência obtida por indução a partir da experiência sensível é plenamente possível para o Doutor Sutil¹⁷.

De fato, Cezar não poderia ser mais claro em apontar a fundamental relação entre experiência e indução ao descrever esta última como o conhecimento pelo qual, a “partir da observação de um número limitado de fatos formulamos leis universais, isto é, proposições que dizem que os fatos do mundo ocorrem sempre da mesma maneira” (p. 25). A ‘observação’ a que se faz referência aqui é uma ‘observação’ por experiência sensível. E o grande problema está em explicar como é possível passar a experiência de um número limitado de casos para uma lei universal. Como Cezar destaca muito bem com base em *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, segundo Duns Escoto, “dispomos de um princípio que justifica a passagem do ‘muitas vezes’ para o ‘sempre’, a saber, ‘tudo que resulta o mais frequentemente de uma causa não livre é o efeito natural desta causa’ <...>. Assim, se observamos que dois fatos ocorrem numa associação frequente, isto é, que a associação continua

¹⁵ GILSON, É. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1927), pp. 89-149 (cf. especialmente, p. 129). Esse texto está traduzido para o português: GILSON, É. *Por que são Tomás criticou santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. T. J. R. Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

¹⁶ DEMANGE, D. *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*. Paris: Vrin, 2007. Cf. tb. a resenha deste livro por STORCK, A. “Resenha de: DEMANGE, D. *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Paris, Vrin, “Sic et non”, 2007, 474p.”. *Translatio. Caderno de resenhas do GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga* 1 (2009), pp. 16-21 (disponível online em: <https://gtfilosofiamedieval.wordpress.com/resenhas/>).

¹⁷ DEMANGE, *Jean Duns Scot*, 2007, pp. 152-159.

a ocorrer apesar da variação das circunstâncias, então podemos concluir que esta associação não é acidental, mas constante. Se, além disso, não reconhecemos nenhuma vontade livre agindo nestes fatos, então podemos concluir que um fato é a causa natural do outro e, portanto, que sempre que um ocorre o outro também ocorrerá” (p. 27). Essa passagem fornece aquilo que, para Duns Escoto, seria a chave para a indução: a frequência da associação entre dois fatos e o caráter natural (não-volitivo) de ambos. Se observamos frequentemente eventos com tais características, estamos autorizados a concluir a universalidade desses eventos.

O que torna esse tema especialmente interessante no caso do livro ora resenhado é que Cezar não somente afirma a possibilidade de um conhecimento indutivo em Duns Escoto, mas se vale dessa noção para esclarecer diversos momentos do pensamento do Doutor Sutil – em particular, diversas etapas da constituição de sua ética racional. Assim, a indução reaparecerá como o fundamento a partir do qual é possível para o homem chegar a um conhecimento da própria natureza humana: “[a]través do processo racional da indução, somos capazes de descobrir que indivíduos de um grupo, mesmo sendo diferentes uns dos outros enquanto indivíduos, são iguais sob certos aspectos. Reconhecemos que eles possuem uma mesma natureza, a chamada ‘natureza humana’” (pp. 61)¹⁸. Mais adiante, reencontramos a indução como o conhecimento que nos permite a formação de regras morais (pp. 78-9). Talvez seja essa fecundidade da indução no campo da ética em Duns Escoto que tenha levado Cezar a seu estudo mais detalhado em outros trabalhos¹⁹. Em todo caso, apontar a indução como elemento basilar de uma ética racional no Doutor Sutil parece ser um dos elementos mais promissores do livro resenhado.

IV. Volto-me agora para uma rápida consideração acerca do anexo do livro, onde encontramos, como já foi dito, a tradução para o português de *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, q. única (pp. 113-143). Nesse trecho de sua obra, Duns Escoto discorre acerca da imutabilidade de Deus. A edição base para a tradução é a chamada Vaticana²⁰. Cezar reproduz a paragrafação proposta pelos editores, bem como os subtítulos adicionados por estes últimos (ainda que eles possuam por vezes uma ou outra modificação do tradutor) e muitas das notas presentes no aparato de citações e de remissões da Vaticana. Além disso, algumas inserções do tradutor com o

¹⁸ A complexa noção de ‘natureza’ formulada por Duns Escoto também foi estudada por Cezar em “O conceito de natureza comum em Duns Escoto” *Veritas* 41.163 (1996), pp. 447-456.

¹⁹ Cf. CEZAR, R. C. “Indução e causalidade em Duns Escoto”. *Cognitio* 8.2 (2007), pp. 299-314; e “Induktion und Kausalität bei Duns Scotus”. In: HONNEFELDER, L. et al. (eds.). *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die Philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into his Philosophy. Proceedings of the “Quadruple Congress” on John Duns Scotus*. Part 3 (Archa Verbi 5). St. Bonaventure – Münster: The Franciscan Institute – Aschendorff, 2010, pp. 307-325.

²⁰ IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*. Vol. IV. Studi et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, pp. 279-328.

intuito de facilitar a leitura e compreensão do (por vezes) lacônico latim de Duns Escoto são apresentadas entre colchetes (lembramos que Gilson já declarava considerar difícil o latim escolástico do nosso Doutor Sutil²¹). Como foi notado acima, esse texto apresentado em anexo foi importante para Cezar no segundo capítulo de seu livro, onde *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, surge como passagem fundamental para a descrição do ato criativo de Deus como voluntário e livre. Além disso, esse texto ainda se mostra relevante para a afirmação da perene e imutável perfeição de Deus, independentemente de seu ato de criação (p. 54). Sendo este um anexo ao livro, contento-me com esta rápida descrição da tradução apresentada por Cezar, que vem certamente enriquecer o corpo, ainda reduzido, de textos de Duns Escoto vertidos para o português.

V. Concluindo, acredito que o livro de Cezar surge como uma boa introdução em português ao pensamento de João Duns Escoto. Se ele faz escolhas, é porque de fato elas são necessárias em face da imensidão do trabalho produzido pelo Doutor Sutil. Assim, certamente não passa despercebida, por exemplo, a ausência de um estudo das noções de ‘conhecimento abstrativo’ e de ‘conhecimento intuitivo’. Entretanto, fica claro que essas ausências em nada desestabilizam a apresentação da obra proposta por Cezar, que tem por fio condutor geral a caracterização da filosofia de Duns Escoto como a formulação racional da necessidade de uma teologia e, para além disso, de uma religião. O ponto mais fraco nessa interessante apresentação é a ausência de remissões a uma literatura mais ampla – essa falta é sentida, em especial, nos desenvolvimentos iniciais (e basilares para o livro) acerca das condenações parisienses de 1277 e de sua relevância para o pensamento do autor estudado, como vimos.

Ademais, acredito que por vezes Cezar gasta sem necessidade algum tempo tentando defender uma pretensa atualidade de Duns Escoto que, a meu ver, se mostra um tanto descabida. Isso ocorre, por exemplo, quando ele busca comparar a noção de conhecimento do mestre escolástico com aquelas de David Hume e Immanuel Kant (pp. 29-32), o que resulta em formulações superficiais das posições dos dois últimos. Mais do que isso, o próprio Cezar admite que não há qualquer base textual para tal comparação, sendo necessário ‘reconstruir a posição’ de Duns Escoto, embora “[e]videntemente ele nunca” tenha colocando “o problema do conhecimento deste modo” (p. 30), isto é, tal como Hume ou Kant o puseram. Outra ocorrência semelhante tem lugar quando Cezar tenta interpretar a ‘teoria da evolução’ à luz da noção de natureza comum de Duns Escoto (p. 39, nota 10). Além de resultar, mais uma vez, em uma descrição superficial da noção contemporânea de ‘evolução’, a meu ver esse tipo de aproximação

²¹ GILSON, É. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 2005 [1952], p. 626.

mais atrapalha do que ajuda um leitor de Duns Escoto ou qualquer outro autor escolástico²².

Apesar desses problemas, acredito que *Compreender Scotus* de Cesar Ribas Cezar é uma interessante introdução ao pensamento do Doutor Sutil. Clara o bastante para ser acompanhada pelo leitor iniciante, mas igualmente instigante para o leitor mais familiarizado com a obra de Duns Escoto. Em particular, reitero, merece relevo a já destacada relevância dada por Cezar à noção de indução, não somente no campo da ciência especulativa tal como descrita pelo Doutor Sutil, mas principalmente naquele da ciência prática desenvolvida por este último.

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva
Doutorando – USP/CAPES

²² Essas tentativas de aproximação (indevida, a meu ver) entre elementos do pensamento de Duns Escoto e certos temas próprios da contemporaneidade não são estranhas à literatura recente sobre o Doutor Sutil. O caso mais alarmante e sintomático das dificuldades e perigos envolvidos nessas aproximações me parece ser uma passagem na qual Gérard Sondag afirma que “a genética moderna parece ter confirmado que o homem é a causa ‘mais perfeita’ no engendramento da criança [*la génétique moderne paraît avoir confirmé que l’homme est cause ‘plus parfaite’ dans l’engendrement de l’enfant*]” (“Introduction”. In: DUNS SCOT. *L’image*. Introd., trad. et notes par G. Sondag. Paris: Vrin: 1993, p. 99, note 34)! Apesar de Sondag afirmar na mesma página não “querer modernizar Escoto a todo preço [*sans vouloir moderniser Scot à tout prix*]”, é justamente isso que ele faz – e a um preço demasiado alto. Em um pensamento metafísico e hierarquizante como aquele que lemos em muitos escolásticos – dentre os quais, Duns Escoto –, é perfeitamente cabível buscar uma ordem de perfeição e superioridade entre duas causas que agem para o mesmo fim, como a mulher e o homem na geração de uma criança. No entanto, isso é completamente descabido na ciência contemporânea, onde justamente se privilegia a quantificação em detrimento da qualificação, não havendo qualquer espaço para uma hierarquização de perfeições. Por isso mesmo, parece-me extremamente problemático buscar aproximações deste tipo.