

ELEMENTOS DA TEORIA DO CONHECIMENTO EM DUNS SCOTUS¹

OLIVEIRA, Iuri Coelho.

Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência – PIBID

Centro Universitário Franciscano – UNIFRA

Curso de Filosofia

iurioliveira11235813@gmail.com

CENCI, Márcio Paulo.

Professor de Filosofia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA

Doutorando no Programa de Pós Graduação em Filosofia PUCRS com bolsa CAPES-PROSUP

mpcenci@gmail.com

RESUMO: Objetiva-se, no presente texto, desenvolver alguns pontos relativos ao conhecimento humano segundo a concepção do filósofo e teólogo escolástico João Duns Scotus (1255/6-1308). A questão na qual desenvolve essa temática (*Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 4) está inserida na investigação dos limites do conhecimento humano, bem como implica as possibilidades do mesmo diante das condições em que o homem se encontra para conhecer. Para Henrique de Gand (1240?-1293), também teólogo e filósofo de grande autoridade da época, para o qual conhecimento certo e infalível derivaria apenas da iluminação divina, pois dada a transitoriedade dos elementos componentes do conhecimento humano, somente através dessa intervenção ocorreria um conhecimento em sentido estrito. Scotus, por seu turno defenderá a plena possibilidade de o homem conhecer sem preponderância da “iluminação especial da luz incriada”.

Palavras-chave: Conhecimento Humano; Duns Scotus; Henrique de Gand; Iluminação Divina.

INTRODUÇÃO

No que concerne ao conhecimento humano, ao longo da história da filosofia sempre houve quem discutisse sua possibilidade além de buscar descrever seu processo, ou seja, se é válido apenas em algumas situações, ou se somente sob certas condições há tal validade e verdade, enfim, sempre se tentou mensurar até que ponto o que se entende por conhecimento é algo digno de crédito, etc. Não é diferente no contexto medieval e, mais propriamente com o frade franciscano João Duns Scotus (1255/6-1308)². Em sua época uma grande autoridade, Henrique de Gand (1240?-1293)³, havia defendido, apoiando-se em

¹ Uma primeira versão desse texto, na qual se fez relação com santo Agostinho, foi apresentado no V Ciclo de Palestras: Filosofia e demais saberes. Como se trata de uma pesquisa em desenvolvimento é fácil perceber a semelhança entre ambos. No entanto a este foram acrescentadas algumas sugestões originadas das discussões daquela ocasião.

² Cf. acerca da biografia de Scotus: DE BONI, Luis Alberto. ‘Sobre a vida e a obra de Duns Scotus’. In: _____; PICH, Roberto Hofmeister (Orgs.). *Veritas*. Porto Alegre. v. 53 n. 3 jul./set. 2008 p. 3-31.

³ Cf. a respeito de Henrique de Gand: CARVALHO, Mário Santiago de. *Contra fundamenta Aristotelis. Horizontes da problemática monopsiquista: Henrique de Gand em 1286*. pp. 90-105. In: STEIN, Ernildo; PIERPAULI, José Ricardo et al(Orgs.). **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007. 320 p.. Disponível também em: www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/o_que_significa_pensar. Acesso em 08/11/10, às 11h 27min.

santo Agostinho – outra grande autoridade⁴ –, que o homem só conhece pela iluminação especial da luz incriada alguma verdade certa e infalível. Scotus, no entanto, diverge dessa postura ante o conhecimento, segundo qual não haveria propriamente um conhecimento humano, mas qualquer afirmação relativa ao conhecimento basear-se-ia na legitimidade conferida por Deus apenas. O desenvolvimento da questão ora em trabalho constará, então, de quatro partes: (i) resumo da opinião de Henrique; (ii) o conhecimento dos primeiros princípios e das conclusões que se lhes seguem; (iii) conhecimento pela experiência; (iv) conhecimento de nossos próprios atos.

I. Resumo da opinião de Henrique

Segundo Henrique de Gand, o conhecimento humano depende de uma iluminação especial da luz incriada. Tomando como base o que fora designado pela tradição como iluminação divina (noção que, aliás, não recebera tratamento sistemático⁵), invoca-a por meio de uma série de passagens de textos agostinianos. O franciscano Duns Scotus, por sua vez, se opõe a Henrique, e defende a possibilidade do conhecimento sem a intervenção daquela luz.

Três razões sustentariam a posição de Henrique. A primeira centrava-se na coisa da qual o exemplar fora extraído; a segunda, no sujeito em que o exemplar está; a terceira, no próprio exemplar⁶. A primeira razão estaria baseada na mutabilidade do objeto, uma vez que constantemente ele muda não é possível conhecer-lhe em sentido próprio. A segunda basear-se-ia na mutabilidade da alma; ora, algo que é mutável não pode apreender qualquer dado acerca daquilo que é mais mutável que si; desse modo, a alma não pode, enquanto mutável, conhecer um objeto que é mais mutável que ela. Quanto à terceira, não há como estabelecer um critério que permita distinguir com clareza o verdadeiro do verossímil, de modo que quando se pensa conhecer algo, não há como avaliar se o conhecimento se refere a algo verdadeiro ou meramente provável. Assim, conclui-se como impossível o conhecimento da verdade certa e infalível pelos próprios recursos de que o homem dispõe, sendo necessária uma intervenção especial, concedida somente por Deus, no sentido de que Ele é a razão do conhecer e da essência criada⁷.

⁴ Quanto a Agostinho cf. sua própria biografia em: AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 22.ed. Editora Universitária São Francisco: Bragança Paulista, 2008. 367 p. Quanto ao pensamento de Agostinho, cf. o clássico: GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2010. 541 p.

⁵ Cf. nota 3 da tradução do texto scotista feita por Carlos Arthur do Nascimento (SCOT. 1989, p. 7).

⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. n. 211, (da Editio Vaticana p. 128, doravante chamada apenas ed. Vat.: e o número da página): “Sed quod per tale exemplar, acquisitum in nobis, habeatur omnino certa et infallibilis notitia veritatis de re, hoc videtur omnino impossibile, – et hoc probatur triplici ratione, secundum istos: prima sumitur ex parte rei de qua exemplar est extractum, secunda ex parte subiecti in quo est, et tertia ex parte exemplaris in se”.

⁷ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 214 (ed. Vat.: III, 130): “Ex istis concluditur quod certam scientiam et infallibilem veritatem si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo

Esse resumo scotista comporta alguns pontos consideráveis. Em primeiro lugar está o fato de que há mediação, para o conhecimento, de Deus, entendido como razão e condição de possibilidade do conhecer. Além disso, a noção de exemplar, encontra como possível sinônimo a ideia contida na expressão conceito mental, isto é, no resultado da interação do intelecto com o objeto a ser conhecido. Assim, Henrique entende que, dada a constante mudança na qual estão os objetos, é impossível conhecê-los; se a intelecto comporta similar instabilidade cognoscitiva, então ambos, em virtude dessa mutabilidade acarretam a impossibilidade de qualquer certeza, rigorosamente falando; não consiste, portanto, o conhecimento daí derivado, em uma verdade certa e infalível cognoscível. Não apenas esses dois fatos impedem tal conhecimento, mas um terceiro, a saber, a ausência de critérios para julgar com acerto acerca de algo passível de conhecimento. Nesse sentido, pode-se afirmar que o único conhecimento possível sem uma iluminação divina é um conhecimento de ordem meramente provável, o qual, porém, não preenche as exigências para se estabelecer uma verdade certa e infalível, em sentido estrito. Assim, dirá Scotus, esse conduto leva somente à “opinião dos acadêmicos”, isto é, ao ceticismo entendido como impossibilidade de conhecer qualquer dado certo, mas apenas probabilístico. Ainda que se possa considerar tal dado enquanto uma forma de conhecimento, afinal se há alguma probabilidade, há algum conhecimento, ainda assim, tal tipo de conhecimento, não se adequa à exigência da infalibilidade quanto à certeza daquilo que é conhecido. Não obstante, então, o possível conhecimento de ordem provável que daí parece surgir, essa ideia de algum modo implode o próprio ceticismo, uma vez que dele mesmo irrompe algo que lhe é contraditório e razão da ausência de atribuição de sentido ao próprio cético, ou seja, apenas uma certeza de ordem provável já comprometeria de per si a sustentação mesma do próprio cético.

Conforme estabelecida a ordem cabe expor a seguir os três tipos de conhecimento certo aos quais o homem tem acesso sem intervenção a luz incriada⁸.

II. O conhecimento dos primeiros princípios e de suas conclusões

O conhecimento relativo aos primeiros princípios depende da capacidade do intelecto para compor e dividir, isto é, à medida que os termos são apreendidos, o intelecto humano compõe as proposições, e é plenamente capaz de assentir ou não à sua verdade, uma vez

ad exemplar a re per sensus acceptum, quantumcumque sit depuratum et universale factum, sed requiritur quod respiciat ad exemplar increatum. Et tunc modus ponendi est iste: Deus non ut cognitum habet rationem exemplaris, ad quod aspiciendo cognoscitur sincera veritas (est enim ‘cognitum’ in generali attributo), sed est ratio cognoscendi ut nudum exemplar et propria ratio essentiae creatae”.

⁸ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 229 (ed. Vat.: III, 138): “Quantum ad secundum articulum – ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error academicorum – videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus praedictis dicendum est, videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et secundo de cognitis per experientiam, et tertio de actibus nostris, – utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis”.

encontre os termos reunidos. Quando, porém, os sentidos enganam, o intelecto não os tem como causa, mas como ocasião⁹, além disso, não há como haver coerência se o princípio de não contradição não é considerado¹⁰. Ainda que alguns sentidos errem e outros não, não há invalidade no juízo, porque uma vez de posse das causas que permitem atribuir verdade ao mesmo, não há como negá-lo.

Assim, o conhecimento dos primeiros princípios e das conclusões deles derivadas se baseia na apreensão de termos e formulação de proposições a eles relativas, bem como à capacidade do próprio intelecto em julgar, desde que tenha as noções que são causas da verdade da proposição¹¹. Ou ainda, a verdade da proposição, bem como a validade do raciocínio encontra sustentação na própria estrutura do silogismo perfeito, bem como na ilação do mesmo. Por exemplo, as noções de “todo” e de “parte”. Basta que o intelecto tenha acesso ao todo de algum objeto e às partes do mesmo e lhe é plenamente possível formular as proposições, pois possui as noções a elas necessárias; de modo que, uma vez delas munido, não mais depende delas para utilizá-las em diferentes objetos sem ter como exigência a presença dos objetos ante si.

Quanto a esse conhecimento, onde os sentidos têm função ocasional e não causal, cabe considerar o seguinte. Nesse sentido, o conhecimento que se tem de mediante os princípios e à sua estrutura silogística, p. ex., Scotus parece indicar que, se se possui o conceito na mente a respeito do qual se pode formular determinadas proposições e a ela atribuir determinado juízo, isso não se deve ao fato de como se vê ou de como outro sentido informa o intelecto, mas tão somente por meio dos conceitos de que o intelecto dispõe é possível formular com acerto um juízo. Ou ainda, uma vez as noções de todo e parte hauridas pelos sentidos para o intelecto, através de uma rocha e sua fração, tem-se aquelas noções; assim, uma vez tenha essas noções os juízos do intelecto cada vez que precisar a elas se referir não terá os sentidos como causa, mas apenas como ocasião, a verdade ou falsidade da proposição parece depender, não só de um ou da outra, isto é, do intelecto e da coisa, mas da relação que ambas estabelecem entre si, e dos conceitos que o intelecto passa a dispor após ter apreendido da realidade os referidos termos. Aqui se assume, talvez

⁹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 234 (ed. Vat.: III, 140): (...) quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione (...).

¹⁰ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 243 (ed. Vat.: III, 141): “(...) si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis: utpote si alicui caeco nato essent impressae miraculose in somniis species albedinis et nigredinis, et illae remanerent post, in vigilia, intellectus abstrahens ab eis componeret istam ‘album non est nigrum’; et circa istam non deciperetur intellectus, licet termini accipiantur a sensu errante, – quia ratio formalis terminorum, ad quam deventum est, est necessaria causa veritatis huius negativae”.

¹¹ Cf. DUNS SCOTUS, *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 230 (ed. Vat.: III, 139): “Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem istius veritatis”.

de modo arbitrário, como sinônimas as noções de “termo” e “conceito mental”, ambas, portanto, entendidas como o resultado da interação intelecto-objeto.

III. O conhecimento oriundo da experiência sensível

Quanto ao conhecimento pela experiência, embora não se tenha experiência de todas as coisas, mas apenas de algumas, nem sempre, mas por algum tempo, ainda assim é possível reconhecer como válido o conhecimento daí derivado, em virtude de uma proposição que repousa na alma: “Tudo que procede muitas vezes de alguma causa não livre, é efeito natural dessa causa”¹². Ainda que o intelecto recebesse os termos dos sentidos em estado de erro, a causa não livre não poderia produzir em muitos um efeito que dela não derivasse. Já uma causa casual pode causar ou não um efeito qualquer, mas não assim quanto à uma causa que cause um efeito o mais frequentemente. Contudo, esse tipo de conhecimento é o primeiro quanto à cientificidade, uma vez que o termo médio de suas conclusões depende do contato empírico com o objeto de que se trata, por exemplo, os efeitos medicinais de uma planta¹³.

São conhecimentos dessa ordem, além dos efeitos medicinais de uma planta, também todo e qualquer conhecimento que se possa inserir no âmbito do conhecimento possível sob certas condições. Veja-se que, a menção à causa natural elucida também o escopo desse tipo de conhecimento certo e infalível, porque como os eventos naturais, tais como a associação de as nuvens estarem com dada coloração e daí resultar, o mais frequentemente chuva, nesse caso, pois, conhece-se com acerto que as nuvens com aquela mesma coloração acarretam chuva. Ora, assim, mesmo que não se tenha como provar que todas as vezes que ocorreu similar evento, seguir-se-á tal consequência, ainda é legítimo afirmar que por essa via se tem um critério que permite classificar como certo esse conhecimento, se se encontrar seus pressupostos nas mesmas condições determinantes para ocorrência de um dado fenômeno. Não obstante, quanto à causa não livre, é interessante notar que ela se refere àquilo que independe do arbítrio humano, e exemplo mais próximo não há que os fenômenos naturais.

No entanto, não se trata, pois, de uma causalidade necessária, mas de uma causalidade que, sob determinadas condições causa determinados efeitos, o que não implica, portanto, necessidade em sentido estrito, mas dependência de condições bem precisas, para seguir-

¹² Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 235 (ed. Vat.: III, 142-3): “(...) per istam propositionem quiescentem in anima: ‘quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae (...)’”.

¹³ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 237 (ed. Vat.: III, 143): “Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statur in aliquo ‘vero’ ‘ut in pluribus’, cuius extrema per experientiam scitum est frequenter uniri, puta quod haec herba talis speciei est calida, – nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstratur passio de subiecto propter quid, sed statur in isto sicut primo noto, propter experientias (...) iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Et forte ibi non habetur cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis”.

se o efeito. Entende-se, então, porque Scotus menciona tal forma de conhecimento como a mais ínfima quanto ao conhecimento, pois ao contrário da causalidade da qual depende o conhecimento dos primeiros princípios e das conclusões que se lhes seguem (o qual depende apenas inicialmente dos sentidos, podendo posteriormente tê-los como ocasião), esse conhecimento pela experiência depende sempre da comprovação empírica para encontrar o termo médio de seus silogismos, enquanto os outros podem operar sem essa dependência.

Quanto a esse ponto, há menção scotista ao termo médio dos silogismos desse tipo de conhecimento. O silogismo categórico, ao qual Scotus se refere, é composto por três proposições: a primeira – chamada maior – comporta o termo maior e o termo médio, o termo maior será o predicado da conclusão; a segunda – chamada menor – comporta o termo médio e o termo menor, o qual será o sujeito da conclusão; a terceira é justamente a conclusão, a qual consiste na reunião dos termos maior e menor, possibilitada somente pelo termo médio, o qual não aparece na mesma. O exemplo clássico ilustra bem isso: “Todo homem é mortal; Sócrates é homem; Logo, Sócrates é mortal.” Nesse contexto, o termo maior é “mortal”, o menor é “Sócrates” e o termo médio é “homem”.

Quando Scotus afirma que o conhecimento pela experiência tem a própria experiência como termo médio, afirma, por outras palavras, que a reunião de um efeito medicinal a uma planta é mediado pelo experimento que se faz dessa planta sob determinadas condições; do mesmo modo que “homem”, no exemplo acima, liga Sócrates ao grupo dos “mortais”.

IV. O conhecimento de nossos próprios atos

Quanto ao conhecimento acerca de nossos próprios atos, Scotus atesta através da autoridade de Aristóteles, que na *Metafísica*¹⁴ diz que os que indagam se “todas as coisas que aparecem são verdadeiras” querem com isso questionar se há plena certeza de quando se está acordado e quando se dorme, e que buscar a razão disso é buscar a razão do que não tem razão em sentido demonstrativo, porque é algo evidente, do mesmo modo que não há demonstração do princípio de demonstração. Ou seja, o fato de estar acordado é algo tão evidente quanto um primeiro princípio¹⁵. E do mesmo modo que há certeza quanto ao fato de se estar acordado, tanto quanto de um princípio por si conhecido, assim também há certeza acerca de muitos outros atos que são realizados por qualquer homem, tais como:

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**. IV c. 5 (1010 a 7-15).

¹⁵ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 238 (ed. Vat.: III, 144-5): “(...) quod patet IV *Metaphysicae*, ubi dicit Philosophus de rationibus dicentium ‘omnia apparentia esse vera’, quod illae rationes quaerunt ‘utrum nunc vigilemus an dormiamus; possunt autem idem omnes dubitationes tales: omnium enim ‘rationem’ hi dignificant ‘esse’; et subdit: ‘rationem quaerunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principii non est demonstratio’”.

“Eu entendo” – “Eu ouço”¹⁶. Quando alguém formula tais afirmações, quem poderá duvidar que de fato não entenda o que diz entender ou ouça o que diz ouvir?

Há, no entanto, possibilidade de erro ou engano, na medida em que algum fator externo lhe possa servir de empecilho na formulação do juízo acerca de algo, tal como a distância à visão, algum defeito no órgão responsável pela informação da qual derivará o dado, e muitas outras. Nesses casos, diz Scotus, ou muitos sentidos concorrem para o juízo acerca do objeto, ou não. Se muitos concorrem, aquela proposição (“Tudo que deriva muitas vezes de uma causa não livre, tem-na como causa natural”) resolve a questão. Por exemplo, os sentidos ao depararem com um bastão submerso, podem permitir ao intelecto que o julgue quebrado, mas o intelecto pode julgar com acerto acerca de qual sentido está errado.

A ilusão a que conduz a consideração relativa ao bastão submerso permite a Scotus reforçar a argumentação da independência do intelecto de uma iluminação especial, pois comporta um raciocínio similar ao da planta medicinal. Isso porque, ainda que os sentidos errem, o intelecto possui critérios de verdade que não dependem dos sentidos, senão como ocasião. No caso do bastão submerso, mesmo a visão informando que está quebrado, por meio da proposição “nada rígido fragmenta-se no contato com algo menos rígido”, o raciocínio se segue assim: a água é menos rígida que o bastão, portanto, o bastão não está quebrado, uma vez que é mais rígido que a água.

CONCLUSÃO

A partir do exposto conclui-se que Duns Scotus legitima a possibilidade do conhecimento sem a intervenção divina, na medida em que boa parte dos distintos desenvolvimentos cognoscitivos possíveis ao homem devem-se mais ao esforço próprio e a condições favoráveis do que à intervenção divina no processo cognoscitivo. Além disso, parece haver no fundo dessas formas certas de conhecimento descritas pelo doutor Sutil, a distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo, entendendo-se o primeiro como a constatação da existência do objeto e o segundo a composição de algo como uma imagem mental, ou ainda, a distinção parece referir-se ao que Scotus designa *phantasma* e *species intelligibilis*. Essa parece referir-se à noção de ‘conceito da coisa contido no intelecto’, enquanto o primeiro seria apenas a ‘primeira afecção da coisa no intelecto’¹⁷. Esses pontos,

¹⁶ Cf. DUNS SCOTUS. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 239, (ed. Vat.: III, 145): “Et sicut est certitudo de ‘vigilare’ sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra (ut ‘me intelligere’, ‘me audire’) et de aliis qui sunt actus perfecti”.

¹⁷ Essa distinção foi indicada sobretudo pela informação que se teve a respeito da dissertação de mestrado acerca do conhecimento abstrativo (CEZAR, Cesar Ribas. **O conhecimento abstrativo em Duns Escoto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 146 p. (Coleção Filosofia: 42)), a qual contempla outros textos de Scotus (*Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 nn. 1-42, além de *Ord.* I d. 3 p. 3 q. 2 nn. 401-553), não apenas os estudo como também os textos mencionados encontram-se ao fim da mesma traduzidos. Além desse trabalho, Honnefelder (2010) possui numerosas menções ao conhecimento abstrativo, bem como ao intuitivo.

contudo, não encontrarão aqui desenvolvimento, os quais serão objeto de consideração futura, uma vez que se encontram, segundo se soube, em outros textos scotistas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos. 1998. 262 p. (Biblioteca Clásica Gredos: 200).

CEZAR, Cesar Ribas. **O conhecimento abstrativo em Duns Escoto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 146 p. (Coleção Filosofia: 42).

CARVALHO, Mário Santiago de. 'Contra fundamenta Aristotelis. *Horizontes da problemática monopsiquista: Henrique de Gand em 1286*'. pp. 90-105. In: STEIN, Ernildo; PIERPAULI, José Ricardo et al(Orgs.). **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007. 320 p. Disponível também em: www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/o_que_significa_pensar. Acesso em 08/11/10, às 11h 27min.

GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007. 949 p.

_____. **Por que são Tomás criticou santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010. 186 p. (Coleção Filosofia).

HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola. 2010. 260 p.

DUNS SCOT, John. **Escritos Filosóficos**. Trad. e notas Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier; OCKHAM, Willian of. **Seleção de obras**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1989. 172 p.

_____. **Opera omnia III Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia**. Civita Vaticana: Typis Polyglottis Vatinicanis, 1954.

WILLIAMS, Thomas (Edited by). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. New York: Cambridge University Press, 2003. 408 p. (Cambridge companions to philosophy).