

ÉTICA E SINGULARIDADE: uma leitura de John Duns Scotus

ETHICS AND SINGULARITY: a reading of John Duns Scotus

José Roney de Freitas Machado¹

Resumo: *O presente artigo tem por objetivo apresentar a compreensão de Duns Scotus sobre a singularidade e propor a dignidade do ente singular como chave hermenêutica para se pensar a ética nas relações interpessoais. Para tal, faremos um percurso que nos permitirá pôr em evidência as principais tendências da escola de pensamento franciscana, situar Duns Scotus no cerne dos debates filosóficos medievais, explicitar a sua tese do princípio de individualização, bem como apontar as consequências éticas de tal pressuposto e sugerir a figura de São Francisco como paradigma ético para o nosso tempo.*

Palavras-chave: Ética. Singularidade. Individuação. Scotus.

Abstract: *The purpose of this article is to present Duns Scotus' understanding of singularity and to propose the dignity of the singular being as the hermeneutical key to thinking about ethics in interpersonal relationships. To do so, we will take a course that will allow us to highlight the main tendencies of the Franciscan school of thought, to place Duns Scotus at the heart of medieval philosophical debates, to explain his thesis of the principle of individualization, and to point out the ethical consequences of this presupposition and to suggest the figure of Saint Francis as an ethical paradigm for our time.*

KEYWORDS: Ethics. Singularity. Individualization. Scotus.

INTRODUÇÃO

No mundo plural no qual nos situamos, a pauta da singularidade se nos mostra urgente. Ora, pois, se por um lado, a contemporaneidade tem como uma de suas principais nuances a multiplicidade de tendências, por conseguinte, certa aversão a

¹ Licenciado em Filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino: Faculdade dos Religiosos de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte; MG – ISTA. Graduado em Teologia pelo ISTA de Belo Horizonte. Pós-graduado em Espiritualidade Franciscana pela Escola de Teologia e Espiritualidade Franciscana de Porto Alegre (ESTEF). Atualmente está realizando o processo de seleção para o Mestrado em Psicologia na UFSJ.

grandes sínteses e/ou generalizações², por outro, persistem tendências massificantes decorrentes do processo de mundialização, ao mesmo tempo em que reemergem posturas conservadoras oriundas de alas reacionárias da sociedade³ que se contrapõem às prédicas da diversidade. Portanto, discutir a ética das relações interpessoais desde esse ponto de tensão é imprescindível.

A fim de oferecermos parâmetros para tal empresa, travaremos diálogo com um dos mais distintos pensadores da Idade Média: John Duns Scotus. A ontologia escotiana, dentre outros postulados, afirma o primado da singularidade. Ela sustenta que o ser em sua suma vigência é o ser individual, a substância primeira em sentido verdadeiro e próprio, isto é, o indivíduo.

O princípio de individuação de Duns Scotus segue na contramão das discussões metafísicas concernentes ao seu contexto epocal, pois pensa o indivíduo como fundamento metafísico de si, por conseguinte, reconhece sua autonomia em relação ao universal, credita-o essência e o assente como quem, no ato mesmo de existir, realiza plenamente o seu próprio ser.

Com efeito, a tese de Scotus se contrapõe de maneira sutil ao universalismo abstrato e irrestrito e se volta para o mundo da concretude (real); mundo este no qual, sobremaneira, a individualidade se fenomeniza em incontáveis rostos, em inúmeras subjetividades que, integradas em seus respectivos grupos de pertença, reivindicam para si e para os seus reconhecimento e respeito.

1 A ESCOLA DE PENSAMENTO FRANCISCANA

O pensamento dos mestres franciscanos caracteriza-se por uma síntese de elementos extraídos de várias fontes filosóficas: Platão, Agostinho, Aristóteles, Avicena e sobretudo a Revelação Bíblica. As doutrinas da escola franciscana tratam de questões inerentes aos seguintes domínios: epistemologia (teoria da iluminação divina e o conhecimento imediato de si e das coisas individuais sem recorrer ao processo de abstração); ontologia (a concepção unívoca do ser e a negação da distinção real entre essência e existência); cosmologia (a doutrina do hilemorfismo

² Vide Éticas Universalistas.

³ Como instituições religiosas, políticas, militares, dentre outras.

universal – todas as coisas são constituídas de matéria e forma – e a negação da eternidade do mundo); antropologia (a teoria da pluralidade das formas); teologia natural (a doutrina da evidência imediata da existência ou da indemonstrabilidade). (MONDIN, 1980, p.168).

Os principais expoentes da escola franciscana situam-se nos séculos XIII e XIV; são eles: São Boaventura, Alexandre de Hales, Guilherme de Ockham, Roger Bacon, Pedro Olivi e Jonh Duns Scotus, cuja tese acerca da singularidade será abordada neste artigo.

2 DO ENTE UNÍVOCO À PRÉDICA DA SINGULARIDADE

Duns Scotus nasceu em 1266, no povoado de Duns (Escócia), período no qual Santo Tomás de Aquino e São Boaventura estavam no auge de suas produções científicas. Em 1278, vestiu o hábito franciscano e estudou teologia em Northampton (Inglaterra). Em 1291, foi ordenado Sacerdote, e até o ano de 1296, aprofundou os seus estudos em Paris. De 1300 a 1302, estudou e trabalhou em Oxford (onde se deparou com o rigor do procedimento demonstrativo empirista) e na Universidade de Paris, de 1302 a 1303 (aqui, viu-se de frente com as polêmicas tomistas-averroístas e agostinianas). Em 1305, licenciou-se em teologia, tornando-se regente no estúdio dos Frades Menores, depois na Colônia. Morreu em 1308 (REALE, 2003, p. 277).

O pensamento de Scotus propõe uma delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa da filosofia e da teologia (segundo ele, estas áreas divergem quanto ao seu objeto de estudo, muito embora a filosofia sirva de auxílio à teologia). (REALE, 2003, p. 278).

No íterim das discussões metafísicas dos séculos XIII e XIV, nas quais as categorias para se referir ao Ser se multiplicavam por demais, Duns Scotus sugere que, para se evitar equívocos, os conceitos complexos sejam analisados, distinguidos e reduzidos a conceitos mais simples. Assim, o pensador estabelece três distinções conceituais básicas: a real, a formal e a modal (REALE, 2003, p. 279). Ao realizar tal feito, o conceito mais simples ao qual Scotus chega é o de “ente unívoco”, a saber, fundamento de sua metafísica. Esse conceito poderia ser aplicado a tudo o que existe de maneira unívoca (única), ele conteria a máxima universalidade e a mínima

especificidade (KING, 2013, p. 40). O ente unívoco teria duas naturezas, uma finita (aquela que não precisa de demonstração – os objetos do mundo) e uma infinita (aquela que carece de demonstração por não se apresentar diretamente aos sentidos). (SCOTUS, 1979, p. 339).

Não obstante, Scotus rejeita a experiência empírica como necessária, pois está convencido de que ela não é capaz de demonstrar aquilo que não afeta esteticamente o sujeito (aquilo que não aguça a sua sensibilidade), logo, não pode fazer demonstrações do ente infinito. Por essa razão, sua reflexão irá partir não da existência das coisas, mas da possibilidade de sua existência, entendendo que só existe o que é possível, caso contrário, não existiria (antes de existir, uma coisa deve ser possível, sua existência deve ser presumível no terreno das possibilidades). (REALE, 2003, p. 282).

Em última análise, o que Scotus propõe é uma redefinição do argumento ontológico de Santo Anselmo, segundo o qual não se pode pensar Deus enquanto onipotente sem que ele realmente exista. (Proslogion; cap. II). Partindo do pressuposto de que não existe contradição entre o ser e a infinitude, porque a infinitude é algo que não repugna a razão, portanto, é inteligível, algo que se pode compreender, o Doutor Sutil atesta que o que está na mente está no Ser, neste caso, em Deus (a infinitude), pois o que a mente pensa não pode ser maior que o Ser, logo, deve corresponder àquilo que é o próprio Ser. Em outros termos, se, por um lado, a finitude é considerada uma imperfeição, uma limitação do ser, por assim dizer, por outro, a infinitude é pensada como uma perfeição, um modo intrínseco de Ser, e não se pode pensar a perfeição sem que ela exista de fato (SCOTUS, 2013, p. 318).

Deste modo, uma vez que a facticidade do real tem como agente condicionante o “possível”, então, urge, pois, haver uma “primeiridade causal” que, não apenas presumível, mas efetivamente sendo, respalde dita possibilidade ontológica. Para o teólogo, essa causa primeira é o ente infinito, isto é, Deus (porque Deus é, tudo é possível).

Doravante, Scotus reage contra os universais, os conceitos totalizadores que pretendem reduzir a multiplicidade ao uno. O problema dos universais serviu de palco para praticamente todas as discussões filosóficas e teológicas da Idade Média. A grande polêmica em torno dos universais era: se eles tinham algum suporte na

realidade; se tal suporte era corpóreo ou incorpóreo; e ainda, se fosse de natureza incorpórea, se eles existiam a parte das coisas sensíveis, unidos a elas ou se trata de generalizações meramente intelectuais (PORFÍRIO, 1994, p. 49-51).

Acerca do referido problema, três soluções fundamentais foram propostas: o nominalismo, o realismo e o conceitualismo. Para o nominalismo, o universal é um puro nome, um *flatus vocis* (pura emissão fonética). Já o realismo postula que os universais existem objetivamente, seja na forma de realidades em si, transcendentem em relação aos particulares (como em Platão), ou como imanentes encontrados nas coisas individuais (como para Aristóteles). O conceitualismo, por sua vez, afirma que os universais são apenas conteúdos de nossa mente, inteligíveis ou conceitos, representações do intelecto que deriva das coisas e dessas guarda alguma semelhança. Haveria, pois, uma quarta vertente, denominada realismo moderado – na qual se inclui Santo Tomás de Aquino. Nesta abordagem, admite-se que os universais existam antes das coisas: na razão divina, bem como nas coisas, no mundo criado a partir das ideias divinas, e ainda, na consciência humana que é capaz de abstrair dos objetos sua forma, o conceito (MARÍAS, 2015, p.143-147).

Nesse ínterim, Duns Scotus é axiomático ao reputar que o particular é a realidade última do ente, ou seja, que todo ente é e se distingue do outro (este ser e nenhum outro – esta pedra, esta mesa, este homem). Com efeito, o que Scotus intui é que não se pode conceber o Ser (essência) separado da existência (presença). (FIGUEIREDO, 2004, p. 162). Assim, aplicando tal raciocínio à antropologia, Scotus reitera que o homem é um todo no todo, não a parte de um todo (REALE, 2003, p. 280). Com isso, o teólogo/filósofo considera a dignidade do particular em relação ao universal, já que, no indivíduo, o universal e o particular se identificariam. Tal posição scotista, por sua vez, é entendida por muitos como o fortalecimento do nominalismo e a derrocada do realismo moderado.

3 O PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

Quando nos deparamos com uma pessoa, é natural que a consideremos uma singularidade, alguém distinto de uma representação coletiva. Pôr-se diante de um “não eu”, de uma alteridade, por assim dizer, é fazer a experiência de um ente singular

irredutível. Este é o pano de fundo desde o qual Jonh Duns Scotus aborda a problemática da individuação. Neste ponto, o filósofo franciscano busca identificar quais são as condições necessárias que possibilitam o universal se tornar um individual, contrair-se em um ser único, diferente dos demais, em um ente singular possuidor de identidade e dignidade próprias (CEREZER, 2013, p. 227). Em última instância, Scotus elabora uma teoria da identidade que pretende esclarecer o que faz uma coisa ser aquilo que é, semelhante às demais, ao mesmo tempo em que diferente das outras e idêntica a si mesma.

Para problematizar em profundidade a questão, Scotus parte da seguinte pergunta: "A substância não será ela (*ex se*), por si mesma, a partir da sua natureza (*ex natura sua*), indivídua, quer dizer, singular"? (FERNANDES, 2016, p. 371). Essa pergunta se desdobra em tantas outras que, seguindo o mesmo raciocínio lógico, pretendem pôr em evidência a premissa do princípio de individuação.

Assim, considerando todas as implicações metafísicas que poderiam decorrer de sua hipótese, Scotus estabelece as devidas distinções entre os conceitos de universal – abstração do intelecto, seu modo de compreender as semelhanças essenciais entre as coisas – e natureza comum – semelhança real entre as espécies (ABBAGNANO, 2000, p. 111-113); esclarece que a individuação não pode ser considerada uma antítese (negação do universal); mostra a inviabilidade da singularidade enquanto acidente (algo não necessário, exterior à essência), uma vez que os acidentes só podem ser singulares em uma substância que já é singular; bem como recusa a solução de Santo Tomás de Aquino de que a individuação se dá pela determinação da matéria em distintas proporções (quantidade de matéria). (SCOTUS, 2013, p. 151-166; FERNANDES, 2016, p. 372-374).

Deste modo, tendo que o princípio de individuação não pode ser antitético, accidental, tampouco extrínseco à substância, Scotus deduz que ele deve ser um princípio positivo e intrínseco, isto é, inerente à natureza do Ser unívoco finito. Para trazer à fala tal compreensão, Duns Scotus recorre à categoria de *haecceita*. Segundo o filósofo, a *haecceidade* consiste no processo de contração da natureza comum em uma singularidade, isto é, diz respeito à atualização formal última do ser, que, por sua vez, culmina em um ente real, concreto, unificado, integrado, ou seja, em um indivíduo que existe, é atual e difere dos demais (RAEYMAEKER, 1968, p. 190). Em

última análise, *haecceitas* é o princípio por meio do qual a conaturalidade ontológica do sujeito (a sua essência ou natureza geral) se autoafirma numa singularidade indivisa que sustenta o seu próprio ser; a saber, na pessoa humana.

4 A DIGNIDADE DO SINGULAR COMO PONTO DE PARTIDA PARA A ÉTICA

A consequência ética do pressuposto da singularidade, embora não dita claramente pelo doutor sutil – uma vez que o assunto em questão se insere no amplo arco das reflexões metafísicas concernentes à problemática dos universais, portanto, refere-se a uma controvérsia de cunho ontológico e/ou ontogenético (diz respeito à gênese da individualidade) – é a de que cada ser humano, singular, portanto, livre, possui valor em si mesmo e é responsável pelo seu próprio ser no aqui e agora do tempo, do espaço e da história. Ademais, ao destacar a individuação, Scotus antecipa a compreensão de que a pessoa humana não cabe em definições generalistas e essencialistas, pois se constitui uma existência completa que subsiste por si mesma em sua singularidade e unidade irrepetível.

Não obstante, uma vez que o indivíduo humano é entendido pelo filósofo/teólogo franciscano como pessoa (FERNANDES, 2016, p. 36-37), ser de relação, e esse estado pressupõe a interação entre alteridades que, embora se reconheçam partícipes de uma mesma “humanidade”, distinguem-se umas das outras como singularidades, o problema da individuação acaba por ganhar repercussão ética. Neste campo, a noção de dignidade da pessoa tem como exigência interna o reconhecimento entre singularidades irredutíveis que se diferenciam umas das outras, e como tais, possuem valor em si mesmas.

Neste sentido, a tese de Scotus vem ao encontro de um pré-requisito ético imprescindível: a hospitalidade. Segundo Derrida (DERRIDA, 2003, p. 15), a hospitalidade é o acolhimento integral da subjetividade alheia, da alteridade, do “estrangeirismo” do outro, por assim dizer. Por sua vez, Lévinas também nos recorda que a hospitalidade é o princípio e o fim da ética (LÉVINAS, 2005, p. 33).

Com efeito, a subjetivação não nos isola em um ego solipsista (separado de tudo e de todos) que basta a si mesmo; ao contrário, ela nos projeta em direção ao mundo, convoca-nos a ser-com os outros, por conseguinte, à solidariedade e ao

cuidado. Não obstante, cuidar pressupõe acolher o outro em sua incondicional irrepetibilidade e inalienável dignidade. Portanto, é neste ponto que a concepção de Duns Scotus acerca da singularidade se nos afigura um importante referencial teórico para pensarmos a convivialidade humana.

Nessa perspectiva, importa recordar que aquilo que o doutor sutil especula em termos filosóficos pode-se verificar na existência fáctica de um homem histórico que colocou a pergunta pelo sentido do ser em primeira pessoa, singularizou-se, e, ao fazê-lo, conformou-se à sua verdade mais intrínseca, educou o seu olhar para a alteridade, reconhecendo na figura do outro um irmão, um sujeito de valor que merece consideração e cuidado: Francisco de Assis.

5 SINGULARIZAÇÃO: O ENCONTRO COM O “LEPROSO” COMO INTERPELAÇÃO ÉTICA

Segundo o autor e professor Olinto Antônio Pegoraro (PEGORARO, 1079, p. 46-47), a angústia é um elemento indeterminado, algo que nos ameaça, não obstante, não se encontra em parte alguma, senão na própria estrutura ontológica do ser-aí. Em outros termos, a angústia revela a precariedade do ser da presença que, lançado no mundo, não é assegurado por qualquer essência definidora (identificado por isso ou aquilo), mas sim aberto às múltiplas possibilidades de ser. Diante da angústia, por vezes, o ser-aí tenta mentir para si mesmo, e ao se ocupar das atividades do cotidiano, empreende desesperada fuga de si, decai-se, nega a sua condição de ser aberto, renuncia à sua liberdade, por conseguinte, à reponsabilidade pela sua própria existência, o que Heidegger chama de existência inautêntica (HEIDEGGER, 2012, § 34 – § 39; p. 469-505).

A maior parte das pessoas, por força da própria cultura, vivem na esfera da inautenticidade, identificam-se com os seus papéis sociais, com a sua profissão, com a posição que ocupam na sociedade, com os discursos ideológicos correntes, assim por diante. Com o jovem Francisco não foi diferente.

Nascido na cidade de Assis nos idos de 1181/1182, num primeiro momento, Francisco gozou de uma vida cômoda e despreocupada, uma vez que seu pai, Pietro de Bernardone, tinha muitas provisões. Como qualquer jovem assisense de classe

abastada, Francisco adequou a sua vida social às aspirações comuns de sua época, dentre as quais, tornar-se cavaleiro. Após empreitada bélica malsucedida (a guerra entre Assis e Perugia), Francisco caiu na prisão e foi acometido por grave enfermidade. Doravante, ao ser liberto e recobrar o seu estado de saúde, o jovem de Assis já não era o mesmo. Tomado por grande inquietude existencial, Francisco se mostrava incerto quanto a que rumo dar à sua própria vida. Ainda assim, sua busca acabou levando-o a aderir ao exército que Conde Gentile estava organizando a fim de rumar para as Cruzadas (Guerra Santa em defesa dos interesses da Igreja). Porém, uma intuição interior, por assim dizer, acabou por dissuadi-lo de seguir (LE GOFF, 2011, p. 59-62; Il Cel, 3-7).

Desse ponto em diante, Francisco se imbuí de seu processo de conversão, ou melhor, de seu itinerário de singularização. Ele se deparou com o nada mais nadificante, com a angústia mais angustiante. Em termos heideggerianos, o Jovem de Assis teve a sua situação invertida: do ser-aí perdido no meio dos entes intramundanos à circunstância de um ente intramundano isolado, insignificante, reconduzido à autenticidade de seu ser lançado no mundo (HEIDEGGER, 2012, § 40, p. 535-536). Seu anseio por respostas o direcionou a realizar inúmeras experiências, dentre as quais, a mais significativa, possivelmente, foi o encontro com o leproso.

A Legenda Maior de São Boaventura (um dos biógrafos de São Francisco) relata de maneira poética e com maestria teológica, o encontro de Francisco com o leproso. (LegM 1, 5). Não obstante, mais que a plástica da linguagem empregada pelo autor, interessa-nos os aspectos fulcrais do relato: a atitude de Francisco de vencer-se a si mesmo (o seu orgulho, egocentrismo e preconceito), aproximar-se do leproso, abraçá-lo, dar-lhe esmolas e desferir-lhe um beijo; ora, pois, tais gestos, em última instância, revelam que Francisco reconheceu naquele homem cheio de úlceras a dignidade de pessoa. Tal encontro quebrou a assimetria existente entre os dois, permitindo que o excluído fosse incluído; pois convenceu Francisco de que o rosto de Jesus se revela naqueles que vivem às margens das estruturas de amparo (HINRICHSEN, 2016, p. 82-89).

Com efeito, a imagem do leproso causou em Francisco ruptura ética, interpelou-lhe, falou-lhe à consciência. Portanto, o trauma do encontro, a superação dos preconceitos, bem como a realização da proximidade possibilitaram ao Jovem de

Assis compreender que o outro não é algo com o qual devemos nos ocupar (como nos ocupamos dos objetos utilizáveis do mundo), mas sim, alguém com o qual devemos nos preocupar; ou seja; alguém que merece o nosso apreço, estima, respeito, acolhida e cuidado.

A experiência da alteridade realizada pelo "Homem de Assis" nos revela que a única maneira, senão, a via mais privilegiada para se quebrar a "autorreferencialidade", escapar da armadilha da autossuficiência egoica e efetivamente se singularizar é a da saída de si para o encontro com a subjetividade alheia. Ora, pois o outro não é uma abstração, mas sim uma realidade concreta, pessoa que, concomitantemente, revela-se e nos revela, dá-se e nos convida à relação; e, ao fazê-lo, figura-nos a beleza do "Ser" que é presença e pluralidade de existências, portanto, expressão máxima de um nós inter-relacional que jamais confunde as partes, mas as considera, cada qual, em sua totalidade e valor próprios; o que significa dizer que, verdadeiramente, somos quando o outro é.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer que a premissa da singularidade proposta por Duns Scotus encontra na figura de Francisco de Assis uma de suas mais bem-acabadas realizações. Nele, a recíproca do "auto" e do "alter" reconhecimento evidencia que o ser humano indiviso e irrepetível, torna-se mais íntegro (inteiro) na medida em que se descobre capaz de estabelecer relações humanizantes com o seu semelhante, com aquele que, embora compartilhe consigo de uma natureza comum, da condição ontológico/existencial de ser-aí (*Dasein*), por assim dizer, porta a dignidade de ser outro, e no ato mesmo de se revelar outro (distinto, diferente), traz em seu rosto a inscrição de seus direitos, isto é, um apelo à abertura ética por excelência.

Francisco mirou no rosto do outro, descobriu a norma, superou julgamentos precipitados e acomodações de sua consciência, experimentou o amargo de suas percepções equivocadas acerca da vida e do ser humano se converter em doçura, porquanto, ninguém mais lhe mostrou o que ele deveria fazer.

Com efeito, Francisco compreendeu que a pessoa humana singular é um ente de valor. Interpelado desde a sua própria existência a "tornar-se aquilo que é"

(devolver-se a si mesmo; individualizar-se, por assim dizer), ele reconciliou-se consigo, assimilou a grandeza da alteridade, assentiu a dignidade alheia, acolheu o outro em um “lugar” neutro, sem projeções ou preconceitos. Portanto, o homem de Assis se nos apresenta como paradigma ético para o nosso tempo na medida em que nos evidencia aquilo que há de mais original e constitutivo no campo da eticidade: o reconhecimento do outro como fator predominante das relações intersubjetivas.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. “Cap. XX – **João Duns Escoto**”. *In*: Historia da Filosofia – Volume IV. Lisboa: Editorial Presença, 3 ed, 2000. p. 102-125.

CEREZER, Cristiano. O problema da individuação em Duns Scotus: uma introdução. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 5, n. 11, p. 225-245, jul. 2013.

DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. Tradução: Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DUNS SCOTUS/ Thomas William (org); Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

FERNANDES, Marco Aurélio. Heidegger, Scotus e o indivíduo. **SOFIA**, Vitória (ES), vol. 5, n. 2, p. 352- 382, ago./dez. 2016.

FIGUEIREDO, Gonçalo José Gomes. **De Fruitione**: Fruição e metafísica no pensamento de João Duns Scoto. Lisboa: Universidade do Porto, 2014. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/79887/2/35172.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2018.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. João Duns Escoto. *In*: **Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura**. Lisboa: Ed. Verbo, 1968. vol. 7: p. 928-935.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução crítica: Fausto Castilho [Cf. Sein und Zeit. Frankfurt am Main, 1977]. Petrópolis: Vozes; Campinas: Unicamp, 2012.

HINRICHSEN, Luís Evandro. **O Cuidado segundo a Vocação Evangélica de São Francisco de Assis**: contribuições dos Estudos Franciscanos à reflexão sobre o Cuidado e suas implicações Éticas. Porto Alegre: PUCRS, 2016.

HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2010.

KING, P. Scotus sobre a Metafísica. *In*: WILLIAMS, Thomas (org.). **Duns Scotus**. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 35-96.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução: Marcos de Castro. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LÉVINAS, Emanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. (1991). Tradução: Pergentino Pivatto (coord.). 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p.589.

MONDIN, B. **Introdução à Filosofia**: problemas, sistemas, autores e obras. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

PEGORARO, Olinto Antônio. **Relatividade dos modelos**. Petrópolis: Vozes, 1979.

PORFÍRIO. **Isagoge**: introdução às categorias de Aristóteles. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

RAEYMAEKER, Louis de. **Filosofía del Ser**: ensayo de síntesis metafísica. Madrid: Editorial Gredos, 1968, pp.176-277.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica. São Paulo: Paulus, 2003. v.2: p.335.

SANTO ANSELMO. **Proslogion seu Alloquium de Dei existentia**. Tradução: José Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.