

Algo semelhante acontece na área da prática teológica. A novidade dá rosto contínuo àquilo que parecia envelhecido. Está em marcha o exercício do escriba do Evangelho que sabe tirar da sua arca coisas novas e velhas para proveito de todos. A vida diária e o ministério colocam o diácono perante exigências múltiplas, complexas e desgastantes.

Nesse sentido, há que privilegiar o saber situar-se numa sociedade secular e pluralista, numa cultura de comunicação generalizada, numa releitura contínua dos textos oficiais e de autores reconhecidos.

É igualmente indispensável ajudar a saber fazer bem aquilo de que se está responsabilizado. Faz-se bem quando a dignidade brilha em toda a acção e quando o objectivo a alcançar se traduz na promoção das pessoas participantes para que realizem a vocação à santidade a que Deus as chama. No sentido de aprender a saber fazer bem, o método praxiológico pode oferecer uma boa ajuda. Este método inspira-se na praxis de Jesus (cf. Jo. 9) e inclui algumas fases ou “coordenadas de base: a observação (o olhar), a interpretação (o discernimento), a intervenção (o gesto) e a prospectiva (o horizonte de vida e de sentido)”²⁷.

Em resumo, a formação permanente é dom que o Senhor nos concede e resposta generosa que lhe damos em atitude de colaboração generosa com o Espírito Santo – o **Grande Mestre da Verdade** enviado por Jesus para nos guiar nos caminhos da vida. É Ele que suscita em nós o estudo aplicado, a oração diligente, o compromisso generoso, a fidelidade criativa, a procura confiante, a aceitação da cruz pascal e a atitude de serviço diaconal. Sem Ele, tudo entra na rotina e na superficialidade agonizantes. Com Ele, acontece a novidade permanente que revigora e abre horizontes entusiasmantes a todo aquele que se decide a ser discípulo fiel na ordem dos diáconos.

GEORGINO ROCHA

²⁷ Cf. GRAND'MAISON, Jacques – *Ouverture: Praxéologie Pastorale*. Vol. 1. Montréal: Ed. Fides, 1987, p. 7.

Vontade e Liberdade em João Duns Escoto

A obra e a figura de João Duns Escoto surgem-nos frequentemente associadas a uma relativa marginalidade e penumbra face ao núcleo doutrinal que o catolicismo preservou como marca da sua identidade desde os finais da Idade Média.

Se, já no século XIII, a obra do autor escocês se apresenta discordante em muitos aspectos essenciais do ensinamento de S. Tomás de Aquino, essa clivagem voltaria a manifestar-se mais tarde, em pleno século XX, mais particularmente entre a encíclica *Aeterni Patris* (1879) do papa Leão XIII e o Segundo Concílio Vaticano (1962-1965).

As profundas alterações culturais verificadas na Europa durante esse período suscitaram da parte do Vaticano o apelo a um centramento doutrinal e filosófico na tradição tomista, que se revelava o magistério mais seguro à constituição de uma identidade ameaçada nos seus pilares fundamentais, quer como concepção do mundo, quer como definição de um modelo antropológico e teológico.

A marcada renovação teológica operada pelo Vaticano II, ao suscitar um mais pleno exercício de liberdade de reflexão, proporcionou também um acrescido interesse pela obra de autores da tradição cristã frequentemente esquecidos, e uma renovação do estudo das fontes implicando a reconstituição dos textos originais.

No caso de Duns Escoto as incidências dessa renovação cultural foram particularmente significativas, se tivermos em conta os conteúdos mais distintivos da filosofia e da teologia escotista: a sua doutrina do primado do amor sobre a consciência, o conceito de univocidade do ser, o conceito de liberdade como aperfeiçoamento da vontade, o valor atribuído ao conhecimento intuitivo paralelamente ao conhecimento

abstractivo, o conceito de teologia como ciência preferencialmente prática que conduz ao conhecimento de Deus.

Este núcleo doutrinal e especulativo, que já nos finais da medievalidade se manifestava inovador, revelava-se então, em meados do século XX, extremamente significativo na busca de uma modernidade teológica do pensamento cristão, e particularmente, católico.¹

Por outro lado, o pensamento de Escoto, particularmente na sua configuração ontológica, e numa formulação sui-generis da noção de vontade, parecia vir ao encontro das preocupações de alguns dos mais significativos pensadores contemporâneos, como foi o caso de Max Scheler e Heidegger, que não só lhe dedicaram estudos monográficos, como incorporaram no núcleo das suas especulações alguns dos aspectos do pensamento escotista.²

Antes de mais, situemo-nos historicamente.

Após um período que se estende até finais do sec. XIX, durante o qual se pensou que João Duns Escoto pudesse ter nascido na Inglaterra, na Irlanda ou na Escócia, é hoje um dado assente que o seu local de nascimento terá ocorrido na região de Berwick, na Escócia. A data, porém, permanece incerta embora os dados mais prováveis indiquem o período entre 23 de Dezembro de 1265 e 17 de Março de 1266, já que foi ordenado em Northampton em 17 de Março de 1291,

¹ Numa Carta publicada em 14 de Julho de 1966 conhecida pelo nome de *Alma Parens* Paulo VI escrevia o seguinte:

“Na Carta Encíclica *Aeterni Patris* do nosso predecessor Leão XIII, de feliz memória, na qual se recomenda tão vivamente o retorno à escolástica, através de S. Tomás de Aquino, contra os erros modernos, afirmando-se em seguida que Tomás de Aquino emerge claramente sobre os restantes (doutores), enumeram-se também outros doutores Escolásticos dando um relevo particular a S. Boaventura, definido posteriormente por S. Pio X como o segundo príncipe da escolástica, em relação ao qual, como é comumente considerado, João Duns Escoto foi o aperfeiçoador.

(...) Nós estamos intimamente persuadidos que o precioso tesouro teológico de João Duns Escoto, pode fornecer lúcidas armas para dispersar a nuvem de ateísmo que ofusca a nossa era”.

² O pensamento de Duns Escoto terá influenciado mais determinante Max Scheler particularmente no que se refere à sua teoria da vontade, sendo de destacar a obra *Vom Ewigen im Menschen*, (GW, 5, 1968) como a que aborda mais explicitamente o tema. As noções escotistas de analogia e unicidade do ser certamente se terão repercutido na ontologia heideggeriana, embora este tenha estudado particularmente o pensamento de Escoto em *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tubingen 1916.

com 25 anos de idade, tendo provavelmente entrado para a ordem franciscana com a idade mínima de 15 anos no convento de Dumfries.

A sua carreira académica, desenvolvida entre 1291, data da ordenação, e 1308, data da sua morte, oferece menos dúvidas aos biógrafos, já que o acervo documental é mais abundante e preciso.

Numa primeira fase, estudou na Universidade da Escócia e de Inglaterra, entre 1291 e 1293, e após se ter revelado aluno brilhante, foi enviado para a Universidade de Paris, como era costume na ordem franciscana.

Permanecendo em Paris entre 1291 e 1293, regressa temporariamente a Inglaterra, e, em Oxford e Cambridge, como bacharel de teologia, comenta as *Sentenças* de Pedro Lombardo, referência paradigmática da teologia escolástica da época. Regressa novamente a Paris e, no ano de 1305, obtem o grau de Doutor parisiense ao que se segue um breve período de leccionação como mestre regente de teologia na Universidade de Paris.

Em 1307 é transferido para o Colégio franciscano de Colónia, onde viria a falecer no ano seguinte.

A obra que nos deixou é imensa incluindo textos de gramática, lógica teologia e metafísica, embora só a partir de 1927 tenha sido objecto de um estudo crítico e de restituição fidedigno. O intenso trabalho de uma comissão de estudiosos, sediada primeiro em Florença, depois em Roma, viria a publicar os 15 volumes do *Opus Oxoniense*, tal como hoje é conhecida a totalidade do legado literário do mestre escocês.

Neste breve texto deter-nos-emos num dos aspectos essenciais do pensamento escotista, o primado da vontade sobre o intelecto, e a íntima relação entre vontade e liberdade. Terá sido aliás este núcleo temático que levou alguns dos mais proeminentes historiadores da filosofia a designar Duns Escoto como o “Kant da filosofia escolástica”³

De um modo geral, a filosofia escolástica é unânime a considerar o intelecto e a vontade como as duas faculdades por excelência da

³ A expressão que já não é recente e que, tal como é comumente aceite, aproxima o pensamento de Escoto da noção Kantiana de primado da razão prática, é retomada por Bernardino Bonansea no excelente estudo *L'Uomo e Dio nel pensiero di Duns Scotus*. Milano: Jaca Book, 1991, p. 7.

alma humana, e também aquelas que são dotadas de maior especificidade. A divergência entre os diferentes autores surge no modo como ambas são integradas na “totalidade” da alma, e no tipo de relação que estabelecem entre si.

S. Tomás de Aquino e Henrique de Gand apresentam propostas paradigmáticas, Henrique de Gand ao afirmar que o intelecto e a vontade, agindo de modo diverso, apelam para princípios operativos diversos, logo não se podem identificar com a alma, enquanto o aquinista sustenta que ambos não se podem realmente distinguir da alma, como dois acidentes em relação a uma substância, já que tal destruiria a unidade essencial de uma substância espiritual.

Duns Escoto propõe uma solução intermédia apresentando intelecto e vontade não como dois princípios operativos distintos, mas duas faculdades ou potências, presentes na alma, mas formalmente distintas dela⁴.

Como oportunamente comenta Bernardino Bonansea a relação entre a alma e as suas faculdades é idêntica à relação entre o “ser” e as suas “propriedades transcendentais”, já que a distinção formal que afecta intelecto e vontade, não colide com a unidade essencial da alma, que as contém de “modo unitivo”⁵.

Numa primeira aproximação, esta constatação parece atenuar, ou, pelo menos, reenviar para um plano distinto, a clássica e talvez exageradamente emblemática distinção entre o voluntarismo escotista e o intelectualismo tomista. No entanto, vejamos mais de perto como Escoto equaciona a questão da vontade.

O autor escocês define a vontade como *appetitus intellectivus*, ou *appetitus rationalis* ou *appetitus cum ratione liber*⁶.

Nesta diversidade de definições pressupõe-se uma distinção interna à própria vontade. A vontade teria uma dupla actividade, ou se

se quiser, duas tendências: uma passiva, que consistiria na inclinação natural para atingir um objecto desejado, outra activa, sediada no próprio acto livre de querer. Assim, a tendência passiva, seria por ele mesmo apelidada vontade natural, no sentido em que apenas segue as inclinações naturais⁷, enquanto a activa, fundadora das decisões livres, será a faculdade que melhor define a própria vontade⁸. Ambas coexistem, constituindo uma unidade, embora formalmente distintas. Além disso, esta distinção, gradativa no interior da própria vontade, apresenta-se coerente com a própria onto-teologia escotista, já que a “vontade natural”, anterior ao exercício do intelecto, tende para ou deseja apenas bens particulares, enquanto a vontade livre, associada ao exercício do intelecto é a única que pode conduzir o homem a Deus, o bem infinito, e, como tal, garantir ao homem uma felicidade plena.

A questão é pois mais complexa do que aparentaria uma simples oposição intelecto/vontade, já que esta última necessita do exercício do intelecto para se manifestar na sua plenitude de vontade livre.

No entanto a posição de Duns Escoto é bem diferente da defendida por S. Tomás.

Segundo este, a vontade tende pela sua natureza (*naturaliter*) ao bem supremo, assim não há lugar para uma distinção entre apetite natural e vontade livre, já que esta última é uma espécie de expansão ou generalização da primeira. Nesse sentido, residiria no intelecto a capacidade de discriminar os bens particulares do bem geral ou infinito e, como tal, de fazer, ou não, participar o homem do bem supremo que é Deus.⁹

Escoto inverte a valência e a determinação recíproca na relação entre intelecto e vontade.

Partindo da tese agostiniana de que nada determina a vontade senão a própria vontade, Escoto argumenta que reside exclusivamente na vontade o fundamento da decisão livre de optar pelo particular ou pelo geral, pelo finito ou pelo infinito, e, como tal, de atingir ou não a felicidade.

⁴ Lê-se no *Opus Oxoniense II, d.16, q.un., n.18* o seguinte: “(Intellectus et voluntas) non sunt partes essentielles animae, sed sunt unitive contenta in anima quasi passiones eius, propter quas anima est operativa; non quod sint essentia eius formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive”

⁵ Lê-se também no *Opus Oxoniense n.17; XIII, p.43 b*: “Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni aliorum, sic anima continet potentias iste (intellectum et voluntatem) unitive, quamquam formaliter sint distinctae”

⁶ Cf. *Opus Oxoniense III, d.17, q.un., n.2*.

⁷ “Voluntas naturalis secundum formale, quod importat non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia qua tendit in perfectionem” *Opus Oxoniense IV, d.49, q.10, n.2*.

⁸ “Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recepiendi in quantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi” *Opus Oxoniense I, d.17, q.3, n.5*.

⁹ Cf. *Opus Oxoniense IV, d.49, q.10*.

A vontade apresenta-se assim como fundadora da relação entre o homem e Deus, mesmo que para isso necessite do intelecto para se manifestar como vontade livre. Aliás, aí não residiria nenhuma contradição, pois, como vimos, intelecto e vontade são faculdades formalmente distintas mas de uma mesma essência.

Esta formulação merece que se levantem algumas questões pertinentes.

E se a vontade quizer simultaneamente duas coisas diferentes?

E se a vontade optar livremente pelo mal?

Escoto admite que a vontade possa buscar um mal, que se apresenta como bem aparente, ou um mal que contradiga um bem que simultaneamente procura, e isto não só por uma utilização deficiente do livre arbítrio, mas também por uma má utilização do intelecto no discernimento dos bens a atingir.

Num caso extremo, a vontade pode conduzir o homem a odiar Deus, não porque Deus seja passível de ser odiado, mas pelo prazer aparente que esse ódio pode provocar numa criatura mortal.

No entanto, e neste aspecto o *Doctor Subtilis* é inequívoco: de um ponto de vista formal, o ódio a Deus é impossível, sendo apenas possível ao homem odiar as penas ou sofrimentos decorrentes da justiça divina¹⁰. Nesse sentido, a vontade como capacidade racional e livre é inevitavelmente perfectiva, e encontra em Deus ou no bem absoluto o seu objecto supremo, e, atendendo a que ela é um dinamismo que só se efectiva quando atinge o seu objecto, Deus será também a determinação que dá conteúdo pleno à sua existência formal.

Estamos no momento de verificar como o primado da vontade em Escoto atinge a própria essência divina, manifestando-se como uma espécie de arque-dinamismo da Primeira Causa.

Segundo o nosso autor, que aqui utiliza uma conceptualização tipicamente aristotélica, o Primeiro Motor, fonte de todo o movimento consiste na “essência divina”, e o primeiro mobil, ou “movido”, no “entendimento divino”. Assim, o primeiro acto de Deus, que é também o acto fundador de toda a criação, consistiria no conhecimento da sua

¹⁰ Cf. *Opus Oxoniense II, d.6, q.2, n.13.*

própria essência, ou seja, na operação e no movimento imanente a si mesmo, de um conhecimento eterno e perfeito.

No entanto esse conhecimento, ou intelecção absolutamente puro e perfeito, produz-se engendrando o próprio Verbo divino. Assim não estamos perante uma intelecção puramente estática e auto-contemplativa, mas num conhecimento que sendo absolutamente primeiro, em todos os sentidos, é já produção, engendramento, ou simplesmente *motio* do Verbo Divino¹¹. Dito de outro modo o primeiro acto de intelecção é já um acto de produção e de expressão, enquanto criador do Verbo.

Detenhamo-nos um pouco no tema fulcral da vontade divina.

Numa perspectiva mais imediata, se quisessemos falar de vontade teríamos de nos situar, num plano de vontade natural, e do mesmo modo, a Vontade Divina seria uma acção espontaneamente decorrente da própria essência divina, não ultrapassando o quadro da Necessidade.

Mas por outro, ao criar e conhecer todos os seres e todos os inteligíveis contingentes, Deus fá-lo de uma forma absolutamente livre. Isto é, o amor divino, confunde-se com a vontade livre de Deus, no momento em que se exterioriza ou se “desdobra” no universo criado. Portanto, o amor eterno e a vontade infinita de Deus são um e mesmo gesto, uma e mesma realidade. Como afirma Étienne Gilson “toda a teologia de Duns Escoto é marcada por esta tese, verdadeiramente capital, de que o primeiro acto livre que se encontra na totalidade do ser é um acto de amor”¹².

Será bem compreensível entender agora que para Duns Escoto seja através da vontade livre que, prioritariamente, o homem possa conhecer Deus, e, por outro lado, que essa mesma vontade encontre na Vontade divina o seu destino perfectivo, e a realização plena, quer de um ponto de vista ontológico, quer existencial, da sua própria liberdade.

¹¹ “Primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui...; motio omnino prima est elicere, vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna, et huic proxima est gignere Verbum” *Quod.*, XVI, n.14.

¹² Sobre esta questão remetemos para a clássica mas sempre actual obra de Étienne Gilson – *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: ed. Jean Vrin, 1952, particularmente p. 576 ss.

Como já referimos, Duns Escoto demonstra que Deus seja dotado de vontade, ao provar a infinitude de Deus, onde simultaneamente comprova que o intelecto e a vontade divinos são idênticos à sua essência.

No entanto, sendo uma das características da divindade a sua absoluta simplicidade, também a sua vontade é una e simples. Assim, quando Deus quer algo, a sua vontade manifesta-se também com absoluta necessidade. Portanto, mesmo querendo objectos distintos ou até opostos, a vontade divina é una, simultaneamente necessária e livre. Por outro lado, ela é formalmente infinita querendo todos os objectos, leia-se, toda a criação, com um amor infinito quer na sua intensidade quer na infinitude de objectos que abranje.

Outro dos seus atributos é a sua eternidade e imutabilidade, pois “quer” os seus objectos através de uma produção eterna, independentemente da existência actual desses mesmos objectos no tempo. Assim, a vontade divina, não muda com a circunstância temporal da produção ou criação dos seres, já que eles são queridos desde toda a eternidade, independentemente da vontade divina se “actualizar” no momento da criação.

Finalmente, e referindo um atributo extremamente significativo no contexto deste trabalho, a vontade divina age sempre de modo sumamente racional, ou utilizando a própria terminologia de Escoto, de modo “ordenado e correcto”. Isto significa que a totalidade da criação, embora seja resultado da acção de uma vontade una e simples, não é uniformemente “amada”, já que a finalidade querida por Deus é distinta para os diferentes seres da criação. Assim se explica o papel privilegiado do homem, como centro da criação, e a sua predestinação à salvação e participação na glória divina.

A tese da absoluta racionalidade da vontade divina seria aliás o melhor argumento a contrapor àqueles que, apressadamente interpretam o pensamento de Escoto como uma forma de voluntarismo anti-racional, ou despido de exigências de racionalidade.

Como vemos, os atributos da vontade divina colocam a vontade humana a uma distância qualitativamente infinita, no entanto, não podemos esquecer que para Escoto a vontade divina é a matriz e a origem da vontade humana, logo esta encontrará naquela o seu horizonte de perfectibilidade, particularmente no que se refere ao exercício conjugado de racionalidade e liberdade, podendo mesmo afirmar-se que ambas só se aperfeiçoam na sua relação recíproca.

É aliás através da racionalidade que o homem discerne Deus como primeiro dos bens, e pode assim conduzir a sua vontade tendo em vista aproximar-se Dele.

A interdependência entre vontade e intelecto atinge, pois, em Deus, a sua mais perfeita expressão.

Nesse sentido, a vontade divina não necessita de uma lei ou regra externa para agir e se manifestar, como acontecerá com o homem, cuja liberdade se exprime necessariamente entre as determinações e condicionalismos de uma racionalidade reflexiva, não necessariamente coincidente com a sua vontade e de uma lei ou norma moral que, na sua interpelação, é constitutiva dos seus conteúdos de consciência, logo, de racionalidade. Assim, só em Deus a vontade é um poder autodeterminante, só Nele há uma absoluta coincidência de potências, uma absoluta convergência de finalidades, cabendo ao homem a árdua tarefa de procurar unir aquilo que em si não está totalmente unido, de procurar de forma itinerante e mediatizada atingir os fins supremos através da rede complexa de finalidades que tecem a realidade.

No entanto, apesar de a vontade se manifestar como poder autodeterminante em Deus, unindo, na simplicidade divina, intelecto, vontade e amor, Duns Escoto não deixa de afirmar de modo “subtil” que “a vontade divina quer necessariamente a sua (de Deus) própria bondade e, no entanto, é livre de não a querer”¹³.

Estamos perante uma formulação tipicamente escotista que apesar de procurar apresentar uma configuração unitiva de todos os poderes e faculdades em Deus, reserva para a liberdade divina um lugar de excepção como se fosse uma espécie de arque-fundamento, de algo que está para além da necessidade com que Deus age. Estaríamos assim paradoxalmente perante uma liberdade inata absolutamente necessária, que nada tem de contingente.

Nesta linha de ideias, um tema que reflecte de modo particularmente sensível a questão da relação entre conhecimento e vontade divinos é o tema da preciência de Deus dos acontecimentos contingentes futuros.

A questão ocupou quase toda a intelectualidade medieval, particularmente no período escolástico, e é precisamente posicionando-se

¹³ Cf. *Quodl.*, Q.16, n.8.

em relação às teses de S.Boaventura e S.Tomás de Aquino que Duns Escoto a vai procurar elucidar.

Colocando a questão de forma explícita, “se Deus tem um conhecimento determinado de todas as coisas em relação a tudo o que concerne a sua existência”, Escoto começa por refutar a tese boaventuriana, segundo a qual, a certeza do conhecimento divino, no que se refere às coisas na sua existência, isto é, em todas as vertentes da sua existência actual, reside na perfeição das ideias na mente divina, que tem a capacidade de as representar quer no seu estado ideal, quer na sua realidade concreta.

Uma tese que reduza ao conhecimento ou ao intelecto divino toda a circunstancialidade da existência concreta será estranha ao pensador escocês que a rebate com vários argumentos.

Em primeiro lugar, porque as componentes ideais de um ser apenas se referem à sua existência possível. Desse modo não existiria em Deus a distinção entre um ser possível e um ser actual, sendo igualmente necessárias formas de conhecimento e de existência distintas.

Por outro lado, todo o envolvimento circunstancial que rodeia uma existência concreta, necessita de algo mais do que o conhecimento da sua possibilidade. A solução encontra-a Escoto mais uma vez na autonomia e “liberdade” da vontade divina que, manifestando-se como “consciência livre”, decide da existência ideal dos seres e do modo como essa virtualidade é actualizada numa existência concreta.

A tese tomista é a segunda a ser rebatida por Escoto. De acordo com S.Tomás, Deus conhece absolutamente todas as realidades contingentes futuras, pois todo o devir temporal está contido na eternidade divina. S. Tomás explicita: como num círculo, o centro está presente em qualquer uma das partes, assim, no instante atemporal de eternidade estão contidos todos os momentos que constituem o fluxo do tempo.¹⁴

Escoto encontra nesta posição uma dificuldade análoga à de S.Boaventura: um indivíduo pode estar presente desde a eternidade na mente divina, mas como saberá Deus que em determinado momento ele fará isto ou aquilo, se isso depende da sua decisão numa circunstância actual? A questão terá de elucidar-se, mais uma vez, por uma preferência dada ao entendimento da vontade como capacidade de decisão livre e racional.

¹⁴ Cf. *Sum. Theol. I, Q.14, a.13c.*

Por outro lado, Escoto argumenta que se deve distinguir claramente um acto de conhecimento que se refere a um objecto necessário, como a essência divina, e um acto cujo efeito é contingente como todos os acontecimentos relativos à criação. Mas então como se pode entender o encadeamento causal desde a primeira causa até às causas secundárias, cuja linearidade, em S.Tomás, é garantia de que os atributos divinos afectam ordenada e proporcionalmente toda a criação?

A posição de Escoto é mais uma vez subtil. Os acontecimentos factuais são resultado de causas secundárias, mas também da causa primária, e não de uma forma indirecta. O que significa que a acção de Deus não se restringe a um conhecimento necessário e essencial das coisas contingentes, mas que simultaneamente actua livre e voluntariamente, no tempo, ou seja nos diferentes “presentes”¹⁵. Assim, embora não exista contradição entre inteligibilidade e “realidade” ou “actualidade”, esta não pode se explicada essencialmente por aquela, mas pela vontade divina.

A posição de Escoto evidentemente não resolve algo que, na nossa opinião, será sempre da dimensão do mistério, mas ajuda a compreender a relação que estabelece entre vontade e inteligibilidade. Procurando nunca destituir o carácter essencial desta, acaba por colocar a vontade, mormente a vontade divina, como uma espécie de determinação em última instância que embora não afecte o carácter essencial da inteligibilidade divina, impede que se afirme com S.Tomás ou S.Boaventura que a existência esteja absolutamente contida no intelecto divino.

Após estas considerações voltemos à questão que nos ocupa, a vontade e liberdade humanas, mas não sem antes recordar que, com a mesma intensidade e primazia doutrinal com que Duns Escoto afirma que Deus age criando *liberalissime* e *rationabilissime*¹⁶, afirma simultaneamente que o ser na sua manifestação plena é caridade, ou ainda mais enfaticamente, “Deus é caridade”.

Desse modo, embora entre a essência divina e a natureza humana exista uma distância qualitativa infinita, o elo de união ao mesmo tempo mais sensível e mais essencial, reside no exercício da

¹⁵ Cf. *Opus Oxoniense I, d.39, Q.un., n.12.*

¹⁶ Cf. *Ordinatio, III, d.3, Q.un., n.6.*

caridade de uma forma livre, o que pressupõe, como vimos de uma forma consciente e racional.

Por outro lado, e numa formulação sempre cara à escola franciscana, Cristo surge como o mediador ontológico entre o humano e o divino, pois é através dele que a liberdade humana e a liberdade divina entram em comunhão, ou em diálogo, já que pela sua existência concreta a essência do divino se circunstancializou, “conformando-se” a todas as restrições, limitações e todo o dramatismo da existência humana.

Cristo surge assim como a possibilidade de configuração de um horizonte de perfectibilidade para a liberdade humana, mas também como a expressão mais lídima da liberdade divina no seu acto criador, e no gesto redentor face à criação.

Duns Escoto não deixou de interrogar-se sobre aquilo que em linguagem contemporânea nós designaríamos “situação” humana, que assim surge como a condição à-priori a partir da qual se exprime e se exerce a vontade e a liberdade no homem.

A riquíssima tradição medieval que tanto especulou sobre a noção de “pessoa” humana, ou mais precisamente natureza humana, acabara por fixar duas conceptualizações paradigmáticas, a de Boécio, que definia o homem como *substantia individua*, e a de Ricardo de S. Victor que o define como *existentia incomunicabilis*.

Além do que os dois conceitos significam explicitamente na sua expressão, a noção boeciana de *substantia individua* remete-nos para uma concepção de “pessoa” como última realidade concreta individual, última numa escala descendente de perfeição do “ser”, enquanto a noção ricardina dá um relevo particular à dimensão existencial do homem, como ser “ex-sistente”, mas cuja existência só adquire sentido na dependência singular em relação a Deus, e enquanto tal se exprime como existência incomunicável, ou irredutível. A preferência de Escoto vai claramente para a segunda conceptualização.

Num recente e valioso artigo Giovanni Lauriola¹⁷ revela um texto do *Ordinatio* ainda não disponível em edição crítica onde

¹⁷ LAURIOLA, Giovanni – *Il Concetto di persona in Duns Scotus come scelta ermeneutica*. In *VIA SCOTI: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*, Roma, Ed. Antonianum, 1995, p. 997- 984.

Escoto afirma explicitamente: “ad personalitem requiritur ultima solitudo”¹⁸.

Esta definição, na linha da *existentia incomunicabilis* ricardina, confirma a concepção de uma *pessoa* autónoma, livre e responsável, fundamentando-se estes atributos na relação singular com o divino. Por outro lado a expressão tipicamente escotista de *ultima solitudo* terá de ser entendida à luz da noção de *haecceitas*, como princípio de individuação de toda a realidade, pela qual, e de um modo tão heiddegeriano, Escoto insiste na existência singular, individualizada do homem, como que incrustada no “coração do real”¹⁹. Individuação e plenitude de ser, pela própria mão da existência, afastando qualquer tendência essencialista serão talvez as características da pessoa humana que mais revelam a sua íntima ligação à “vontade divina”.

Todavia a concepção da pessoa humana como *ultima solitudo* poderá proporcionar uma leitura que a aproxime de uma acepção solipista ou egocêntrica. Escoto insiste que a matriz desta definição se centra na relação inalienável entre o homem e Deus²⁰. E, nesse sentido, o homem participa privilegiadamente do mistério trinitário, o que faz dele um ser simultaneamente único e insubstituível e um ser vocacionado para a relação, ou mesmo comunhão, com os outros seres.

A pessoa como *ultima solitudo* é pois ontologicamente determinada pela condição de *essere in se*, mas também *essere in alio*. E é, aliás, essa condição, constituindo o limite metafísico do ser humano, que faz dele um ser capaz de reversibilizar, ou “devolver”, o amor divino manifestado na criação e, à sua maneira, aspirar e tender para o ser infinito.

A liberdade humana não só se configura a partir da vontade e liberdade divina, como vimos anteriormente, mas encontra na condição existencial de *essere in se* e *essere in alio* os seus parâmetros de actuação e realização.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 997.

¹⁹ A expressão pertence a GILSON, – *Jean Duns Scot*, p. 466.

²⁰ Duns Escoto define um conjunto de dependências do homem em relação a Deus, *actualis, aptitudinalis* e *potentialis*. Esta última, que poderíamos traduzir por dependência potencial, adquire um relevo particular já que nela se radica a ligação ontológica profunda entre o homem e Deus. Sobre o tema referimos novamente o texto de Giovanni Lauriola, pgs. 978 ss.

Uma condição sempre oscilante e tensional que faz do homem um ser inconcluso, aspirando ao reencontro com a sua matriciação no amor divino.

Bibliografia de Referência

- BELMOND, Séraphin - *Études sur la philosophie de Duns Scot. Dieu, existence et cognoscibilité*. Paris: ed. Beauchesne, 1913.
- BETTONI, Efrem - *Duns Scoto filosofo*. Milano: ed. Vita e pensiero, 1966.
- BONANSEA, Bernardino - *L'uomo e dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: ed. Jaca Book, 1991.
- CARVALHO, Mário Santiago - Para a história da possibilidade de liberdade - João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Henrique de Gand. *Itinerarium*, 40 (1994).
- GILSON, Étienne - *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: ed. Jean Vrin, 1952.
- HOMO ET MUNDUS: Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis Salmanticae. Setembris 1981*. Roma, 1984.
- No Sétimo Centenário do Nascimento de Escoto. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 23 (1967).
- VIA SCOTI: Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*. Roma: ed. Antonianum, 1995.
- WOLTER, Allan B. - *The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*. Washington: The Catholic University of America Press, 1946.

JOSÉ ACÁCIO CASTRO

Liturgia e Estética (a memória e o ritmo)

*Ce qui vient au monde pour ne rien troubler
ne mérite ni égards ni patience.*

René Char

*Doesn't man prefer his prison to discovery
of a new space?*

W. Burroughs

À partida, a questão da liturgia e da estética estaria resolvida: a liturgia foi estética até à chegada da estética (séc. XVIII); a Reforma do Vat. II e o seu esforço de refontalização (Escritura/Patristica) reduziram a liturgia a uma pedagogia e a estética desertou esse lugar. Veremos como o latim, o gregoriano, o hieratismo, asseguravam esse lugar de “um não sei quê” estético; quando a instrução chega, a estética parte. O espírito da liturgia e o espírito da estética deixaram de comunicar. A finalidade da liturgia não é o êxito estético mas a participação de todo um povo e a sua cultura. Não escreveu Santo Ambrósio que os cristãos cantam (entenda-se: mal) mas que o Espírito harmoniza as suas vozes? Que os cristãos cantem, mesmo se a arte nem sempre lá está. Importante é que a assembleia cumpre o seu ofício.

Podia falar do mal-estar ressentido por cada um de nós diante desta prática - andamos nisto há séculos. Nem os fiéis, nem os peritos estão satisfeitos com a situação. A questão, aqui como em tudo, é conciliar o sopro e a forma.