

ITINERARIUM

João Duns Escoto

(1308 - 2008)

Número Especial
comemorativo do VII Centenário
da morte do *Doutor Subtil*

Alessandro Ghisalberti

Cruz González-Ayesta

Dominique Demange

Francisco León Florido

Gonçalo Figueiredo

José Maria Costa Macedo

José Maria Silva Rosa

José Meirinhos

Manuel Lázaro Pulido

Maria Leonor L. O. Xavier

Maria Manuela Brito Martins

Mário Santiago de Carvalho

Roberto Hofmeister Pich

Santiago Escobar Gómez

ITINERARIUM

Revista Quadrimestral de Cultura

publicada pelos Franciscanos de Portugal

Ano LV - 2009

ITINERARIUM

Revista Quadrimestral de Cultura

Ano LV – Número 196 – Setembro - Dezembro de 2009

Director	Manuel Barbosa da Costa Freitas
Vice-Directores	Joaquim Carreira das Neves António de Sousa Araújo
Direcção Redacção	Largo da Luz, 11 1600-498 LISBOA Telefone: 217 140 515 Email: itinerarium@sapo.pt
Edição Administração	Editorial Franciscana Ap. 1217 - Montariol 4711-856 BRAGA Email: edfranciscana@editorialfranciscana.org
Propriedade	Província Portuguesa da Ordem Franciscana
Grafismo	Aristides Dourado
Impressão	Jorge Fernandes Lda. Rua Quinta do Conde de Mascarenhas, 9 2825-259 CHARNECA DA CAPARICA
PO ISSN	0021-3209
Depósito Legal	212222 - III - 58
Tiragem	400 exemplares

Toda a correspondência - pedidos de permuta, revistas em regime de permuta, obras para revisão e colaboração solicitada - deve ser dirigida à Direcção. Encomendas de números avulsos e pagamentos de assinaturas devem ser dirigidos à Administração.

JOSÉ MEIRINHOS / MANUEL LÁZARO PULIDO João Duns Escoto e a Filosofia	301 - 310
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO ' <i>Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva</i> ' Originalidade e novidade em Filosofia	311 - 327
DOMINIQUE DEMANGE Structure et unité de la science selon Duns Scot	329 - 356
ROBERTO HOFMEISTER PICH <i>Cognitio intuitiva</i> e modalidades epistémicas	357 - 391
MARIA MANUELA BRITO MARTINS A composição do ens finitum e infinitum e os predicáveis em Duns Escoto <i>Infinitum non repugnat enti</i>	393 - 409
JOSÉ MARIA COSTA MACEDO Individualidade e individuação em Duns Escoto	411 - 421
MANUEL LÁZARO PULIDO El ser unívoco, profundidad ontológica de la analogía estética. La metafísica franciscana	423 - 439

João Duns Escoto e a Filosofia

- Introdução -

por

José Meirinhos / Manuel Lázaro Pulido

(Gabinete de Filosofia Medieval - Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

ALESSANDRO GHISALBERTI Il rinnovamento del concetto di libertà in Duns Scotto	441 - 455
CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA A paradox in Scotu's account of freedom of the will	257 - 479
GONÇALO FIGUEIREDO Liberdade e necessidade em Escoto	481 - 494
JOSÉ MARIA SILVA ROSA Da metafísica da contingência à <i>existentia</i> como liberdade em Duns Escoto	495 - 511
MARIA LEONOR L. O. XAVIER A subtil influência de Anselmo na filosofia do Doutor Subtil	513 - 531
SANTIAGO ESCOBAR GÓMEZ Elementos de filosofia árabe en el pensar de Duns Escoto	533 - 548
FRANCISCO LEÓN FLORIDO Claves escotistas en el pensamiento político moderno: distinción formal e potencia absoluta	549 - 561
JOSÉ MEIRINHOS João Duns Escoto - <i>vita brevis, ars longa</i>	563 - 591

Para as efemérides da Filosofia Medieval um dos acontecimentos intelectuais mais marcantes em 2008 foi, sem dúvida, a passagem do VII centenário da morte do pensador João Duns Escoto. Um pouco por todo o mundo a comunidade académica organizou iniciativas em torno do mestre franciscano, realizando encontros de estudos e seminários, abrindo projectos de investigação, publicando livros e números especiais de revistas científicas. O Gabinete de Filosofia Medieval do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto associou-se a estas celebrações com o colóquio internacional *João Duns Escoto (c. 1265-1308) e as origens da Filosofia Moderna*, co-organizado com a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (PUCRS) e a Família Franciscana Portuguesa. O encontro decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto de 12 a 14 de Novembro e envolveu diversas actividades sobre Duns Escoto: para além do próprio colóquio internacional, um laboratório de iniciação à investigação¹, uma exposição bibliográfica², o lançamento e apresentação de obras³. Nestas iniciativas participaram es-

¹ Laboratório de investigação: *Introdução à investigação sobre João Duns Escoto: obras e pensamento* (FLUP, 12 de Novembro 2008), coord. de José Meirinhos, com a participação de Roberto Hofmeister Pich e Cruz González Ayesta.

² Exposição Bibliográfica: *João Duns Escoto (c. 1265-1308) e os escotistas. Obras e estudos*, Biblioteca da FLUP, 12 a 29 de Novembro de 2008, catálogo publicado em J.F. Meirinhos (coord.), *João Duns Escoto (c. 1265-1308). Subsídios bibliográficos*, GFM, Porto 2008, pp. 31-51.

³ Apresentação, no final do primeiro dia de colóquio, de obras recentes publicadas por alguns dos participantes no colóquio, ou editadas pelas entidades co-organizadoras: João Duns Scotus, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, ed. e trad. Roberto Hofmeister Pich, EDIPUCRS, Porto Alegre 2008 (apresentada por César Ribas Cezar); Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Trad., introd. y not. de Cruz González Ayesta, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007 (apresentada por Manuel Lázaro Pulido); Dominique DE-

cruzar-se fortuito do motivo das causas segundas como no universo aristotélico.

Com esta questão XVI, Escoto dá-nos conta da originalidade e da modernidade do conceito de liberdade. Afasta-se do determinismo e necessitarismo grego, e apresenta a liberdade para além de um mero indeterminismo, pela autodeterminação livre e racional até ao bem, «sendo de todo indeterminada, ela pode agir ou não agir, ou agir em sentido contrário: a escolha ou a recusa, mesmo diante do sumo bem, dependendo exclusivamente de si, e isto simplesmente *quia voluntas est voluntas*, não necessita de nada extrínseco a ela (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn 20-41; *Rep. par.*, II, d. 25, q. un, n. 20)»²¹.

Socorre-se para superar o determinismo grego, da rectidão anselmiana e, sobretudo, da distinção entre natural e voluntário. De facto, para o filósofo franciscano «a liberdade não é oposta à necessidade (como se viu no amor de Deus), mas à natureza, isto é, à causa determinante»²².

Essencialmente a vontade divina e o acto da vontade é vida, vida livre que se converte na máxima aspiração humana. Deus é essencialmente amor, e também o homem, criado à sua imagem, é ontologicamente constituído na sua raiz por um chamamento ao amor; segundo Duns Escoto, mais que a inteligência, o núcleo essencial da pessoa consiste na vontade com a qual livremente se orienta a si própria e para seguir o amor fonte (*Ord.*, I d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 75-110; d. 10, q. un; *Rep. par.*, IV, d. 49, qq. 1-4; *Quodl XVI*).

²¹ A. POPPI, «Duns Scotus», cit., cols. 3151-3152.

²² Ibid.

Da metafísica da contingência à *existentia* como liberdade em João Duns Escoto

por

José Maria Silva Rosa

(Universidade da Beira Interior, Covilhã)

Ao Professor

Manuel Barbosa da Costa Freitas, OFM,
com grata memória

Nota Introdutória

Hannah Arendt, no estudo que dedica a João Duns Escoto em *The Life of Mind*¹, afirma que «é difícil pensar num outro filósofo (...) que ainda “precise [tanto] de ser descoberto e ajudado pela nossa atenção e compreensão”». Esta afirmação² vem na página 145 do segundo volume³ que, como se sabe, é dedicado ao *Querer (Willing)*, e no qual a autora desenvolve uma *História da Vontade* precisamente a partir do ponto de vista da sua contingência histórica e inscrição mundana.

Efectivamente, o que interessa a H. Arendt é a liberdade *in-der-welt-sein*, liberdade como aparição pública no mundo, como capacidade política de falar e de agir concretamente, de iniciar novos processos históricos e de instaurar a novidade, ou seja – e cito-a de novo – de «chamar à existência o que não existia»⁴.

Mas como não é propriamente o acolhimento do pensamento de Duns Escoto na própria reflexão da autora que nos interessa focar neste estu-

¹ Vol I. *Thinking*; Vol. II, *Willing*. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.

² H. ARENDT está, ela própria, a citar E. BETTONI, *Duns Scotus. The basic principles of his philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1961, p. 188.

³ Da tradução portuguesa: *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, Instituto Piaget, Lisboa 2000.

⁴ *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo 2000, p. 198. A expressão é de São Paulo na *Carta aos Romanos* 4, 17: «... et vocat quae non sunt tamquam ea quae sunt».

do, sublinho tão-só a afirmação, que aparece na página seguinte, a qual, como *provocação*, nos coloca no centro do tema que nos traz *aquí e agora*. Segundo a autora, «a simples verdade é que a quinta-essência do seu pensamento – a contingência, [que é] o preço pago de bom grado pela liberdade – não teve nem antecessores nem sucessores».

Talvez hoje o asserto não seja tão indiscutível como no tempo em que H. Arendt escrevia, tanto mais que após a declaração de Escoto como Beato por parte da Igreja houve uma espécie de corupio serôdio – como se, lamentavelmente, a sua elevação aos altares tivesse operado um rebate de consciência em certo pensamento pseudo-católico. Enfim, ninguém duvidará, creio, de que a reflexão de Duns Escoto, indómito no seu estilo, dificilmente se deixará domesticar ou anexar por qualquer água benta ou lógica paroquial. Mas isto não deixa de ser também um alerta quanto ao sentido das muitas efemérides escotistas que se têm vindo realizar neste ano [2008].

Seja como for, polémicas e altares à parte, a verdade é que a metafísica da contingência, no que respeita a um novo entendimento desta e à sua valorização positiva, constitui uma das grandes novidades escotistas. A afirmação respeitante à inexistência de sucessores, contudo, resta por provar, tanto mais que, parece-nos, a autora não busca onde poderia encontrar e, ademais, está ela própria apostada em evidenciar *pro domo sua* essa lacuna. E quanto a antecessores: se deixarmos de lado a tese *da criação contingente*, por parte de Deus, e a olharmos apenas como condição de possibilidade que permite ao homem instaurar novidade no mundo, não podemos deixar de considerar a afirmação de Santo Agostinho, que a autora também muito aprecia e sempre sublinha, segundo a qual «para que houvesse um começo, foi criado o homem antes do qual ninguém existiu»⁵. Aliás, nem é de espantar o veio agostiniano presente em Escoto, tanto mais que, no plano metodológico, ele é um dos mais fiéis continuadores do *modus operandi* do bispo de Hipona, revelado na *Epistula* 143, 2: «Confesso que me esforço por pertencer ao número daqueles que escrevem progredindo e progridem escrevendo»⁶. Esta forma de pensar e

⁵ *De Civitate Dei*, XII, 20, 4: «Hoc [initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit».

⁶ «Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt».

progredir como que fazendo variações sobre um tema, está bem patente em Escoto no seu modo heurístico e crítico de pensar, tentando dar sempre a interpretação o mais razoável possível daquilo que os pensadores anteriores haviam dito. Podemos dizer que o mestre escotês quer experimentar de novo e recomeçar em si próprio (*experimur in nobis*) todas as possibilidades do pensar enquanto tal. Sente-se nos seus textos uma genuína *Efahrung des denken*, uma entrega total à *experiência do pensar*. E não há verdadeira *Efahrung*, quer dizer, *viagem do pensamento*, sem a abertura a todas as possibilidades com que o *homo viator in statu isto* se depara.

Com efeito, frente ao modo de *ser necessário* e ao modo de *ser real*, foi a modalidade do *ser possível* (tudo o que é possível não é *um nada*, logo não é contraditório que seja), no horizonte do ser Infinito, um dos maiores fascínios do génio reflexivo de João Duns Escoto⁷. Mas importa notar a correlação: o *ser ontologicamente possível* é também, e primeiramente, o *ser possível* para o pensamento. Donde o seu espanto filosófico: porque é que ao intelecto não repugna a noção de infinito?⁸ E uma das respostas será: porque no homem há algo que é capaz de dar esse salto sobre o *abyssus conscientiae*⁹ e orientá-lo para além da sua finitude: tal é o poder da vontade¹⁰, porque – e voltamos a Agostinho, já não em termos de método, mas em termos doutrinários – «os homens são vontades» / «homines sunt voluntates», ou ainda melhor: «nada está tão no poder da vontade como a própria vontade» / «nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est»¹¹. Para o dizer também *ipsis verbis* com João Duns Es-

⁷ Cf. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, V, q. 3, nn. 26-29; vide R. H. PICH, «A questão 15 do livro IX das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* de Duns Scotus: Introdução, estrutura e tradução», *Veritas* 53 (2008) 118-157.

⁸ Cf. *Tractatus de Primo Principio*, IV, n. 131.

⁹ «Abismo da consciência»: expressão conhecida de Agostinho de Hipona, em *Confessiones*, X, 2, 2: «Et tibi quidem, domine, cuius 'oculis nuda' est abyssus humanae conscientiae...». A expressão também encontrou eco em M. Heidegger, no comentário que faz ao livro X de *Confissões*, no seu curso sobre «Augustinus und der Neoplatonismus», no semestre de Verão de 1920, na Universidade de Freiburg.

¹⁰ Cf. *Tractatus de Primo Principio*, IV, n. 80.

¹¹ Agostinho de Hipona, *Retractiones*, I, 9, 3.: 1, 22, 4; cf. *De Libero arbitrio*, 3, 3, 7: *Contra Adimantum Manichei Discipulum*, 26-27. João Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 25, q. 1, n. 2:

coto: «Sola voluntas libera est»¹². Contudo, para podermos avaliar o alcance desta afirmação, que é como que a causa final desta nossa leitura, convém pensá-la e situá-la no horizonte mais amplo da metafísica da contingência.

1. A Metafísica da Contingência

Para Duns Escoto, «a contingência é o traço mais típico do mundo. (...) [É] neste horizonte comum, [que] a liberdade aparece como um capítulo autónomo, expressão de um ser que existe no mundo das criaturas mas que, ao mesmo tempo, é capaz de o transcender»¹³. Ele é, pois, «o único pensador para quem a palavra "contingente" não tem nenhuma associação depreciativa: «Digo que a contingência não é meramente uma privação ou um defeito do Ser como a deformidade (...) que o pecado é. Preferentemente, a contingência é um modo positivo do Ser, tal como a necessidade é um outro modo»¹⁴. Todavia, «a contingência é mais nobre que a necessidade»¹⁵, afirma Escoto.

Como se sabe, tradicionalmente, tópico do *modo de ser contingente* era tematizado e compreendido sempre por contraposição com o *modo de ser necessário*. Algumas vezes a esta contraposição associava-se a contraposição entre o passado (encarado como necessário) e o futuro (visto como contingente)¹⁶. A novidade de João Duns Escoto em relação

«Nihil est tam in potestate nostra quam ipsa voluntas: igitur ex hoc potest haberi quod nulla actio in nobis est ita in nobis sicut volitio voluntatis».

¹² *Ordinatio*, II. d. 16, q. un., n. 17: «Só a vontade é livre». Cf. *Ordinatio*, I, d. 1, p. 2., q. 2, n. 91; *Additiones magnae* d. 25, q. 1, p. 281: «voluntas. cum sit libera...», at alii. O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 1996, p. 23, certamente por lapso, indica para a expressão «sola voluntas libera est» *Metaph.*, IX, q. 15, n. 12 (cf. Juan Duns Escoto, *Naturaleza y Voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, intr., trad. y not. de C. GONZÁLEZ-AYESTA, Universidad de Navarra, Pamplona 2007).

¹³ O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 18; cf. na íntegra a q. 15 das *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX.

¹⁴ H. ARENDT, *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, cit., pp. 151-147.

¹⁵ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 44: «Haec enim nobilior est contingentia necessitate, sicut tactum est in V in quaestione mota cap. 'De necessario'».

¹⁶ Cf. C.G. NORMORE, «Duns Scotus's Modal Theory», in Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160 (espe-

a essa tradição reside em cunhar um sentido muito seu: a contingência é mais nobre, também porque não se opõe à necessidade¹⁷. Ela emerge antes no horizonte do ser possível (ou seja, no horizonte do Infinito¹⁸). Assim, é entendida como *aquilo que, ao acontecer, poderia não acontecer ou então acontecer de modo diferente*. É pois a categoria da possibilidade que, por esse viés, vem para o centro – e com ela as noções de novidade, alteridade e diferença. Uma das passagens canónicas a este respeito encontra-se na *Ordinatio* I, Distinção 2: «Não chamo 'contingente' aquilo que não é necessário (*non-necessarium*) ou que não existiu sempre (*non-sempiternum*), mas o que pode ser oposto ao que é feito, quando este se faz (*sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit*). Por isso digo que uma coisa é causada contingentemente, e não que uma coisa é contingente»¹⁹.

Joaquim Cerqueira Gonçalves, em artigo recente sobre Escoto, afirma que este esclarecimento final e aparentemente suplementar – *disse, portanto, que 'algo é causado contingentemente', mas não que 'algo é contingente'* – tem como intenção deliberada evitar o equívoco de uma *Divindade contingente*. Deus não é um ser contingente, mas cria de modo contingente. O que é que isto quer dizer e a que é que se opõe? Antes de mais, *ad intra*, quer dizer que Deus é radicalmente livre para ser Deus e, por conseguinte, opõe-se *ad extra* à introdução de todo e qualquer necessitarismo na criação do mundo por parte do Criador: em Deus é uma perfeição não causar nada necessariamente²⁰.

cialmente pp. 130-137).

¹⁷ Cf. *Tractatus de Primo Principio*, IV, n. 59.

¹⁸ *Ordinatio*, I. d. 3, p. 1, qq. 1-2, p. 1, n. 58: «Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia 'infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitati».

¹⁹ *Ordinatio*, I. d. 2, p. 1, qq. 1-2, p. 1, n. 86; *Tractatus de Primo Principio*, IV, n. 56: «Ad secundum dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit. Ideo dixit "aliquid contingenter causatur" et non "aliquid est contingens"».

²⁰ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 44: «... scilicet quomodo perfectionis est in Deo nihil necessário causare».

Escoto quer deixar claro que Deus, ao criar, não está preso a qualquer necessidade prévia que condicionasse o acto criador (podemos referir aqui a propósito o fundo anti-gnóstico de todo o pensamento franciscano). Ao criar (*quando illud fit*), Deus podia criar ou não criar. Assim, a criação emerge do querer de Deus, que elegeu este mundo entre outros mundos possíveis, i.e., entre um infinito de possibilidades. A contingência radical de todos os entes criados é, pois, a expressão exuberante da liberdade e da bondade de Deus, que quer que aqueles entes venham a ser e não fiquem no nada; o mundo criado é pois o termo próprio de uma volição (e na qual a intelecção está presente, se bem que como *principio natural* de produção²¹). «(...) Tanto a produção contingente do mundo como o exercício da liberdade humana só são possíveis, se Deus pudesse criar contingentemente, i.e., se a gama de possibilidades dessa acção for infinita, pois, caso contrário, o que é criado se-lo-á necessariamente»²².

Note-se, por conseguinte, que o discurso escotista sobre contingência não é um hipotético *ludus* lógico em que, num mero *experimentum mentis*, nos divertíssemos a lançar hipóteses inviáveis, como por vezes acontece quando os filósofos se entusiasмам a retroprojectar no pensamento de Deus, antes da criação do mundo, a necessidade ou a não-necessidade da criação. Não há em Escoto, parece-nos, nenhuma pretensão de ser o secretário pessoal de Deus, *nos esplendores da eternidade, antes da aurora*.

E isto porque ele parte do dado, do acto do *haver ser*. Ora se há ser²³, «tudo o que podemos dizer sobre o que está em acto é que obviamente isso não era impossível»²⁴. A contingência é, pois, uma afirmação que pretende dar conta de um dado de facto da experiência comum, e que não carece de demonstração porque é evidente (tal como os primeiros princí-

²¹ Cf. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36: «... et quod intellectus est idem principium [productionis] cum natura».

²² J.C. GONÇALVES, «A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto», in L.A. DE BONI (org.), *João Duns Escoto (1265-1308). Escotistas Lusófonos*, EdPucrs et alii, Porto Alegre / Bragança Paulista 2008, p. 183.

²³ E há: *es gibt!* E um Fernando Pessoa diria, em toada escotista (?), que «ser possível haver ser é maior que todos os deuses».

²⁴ H. ARENDT, *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, cit., p. 151.

pios do pensar²⁵). Que *dado imediato* é esse? E que para quem age sem constrangimento exterior, a acção é sempre acompanhada da consciência de que se poderia ter agido de outro modo. Cada um experimenta «que, quando quer, [*quando illud fit*] pode não querer ou querer de outra maneira»²⁶. E se houver alguém que negue a contingência, então, conforme a famosa passagem, seja sujeito à tortura até que reconheça que é possível desistir-se dela, confirmando *de facto* o que negam. «Os que negam o primeiro princípio [i.e., que algum ser é contingente] devem se chicoteados ou queimados até que admitam que não é a mesma coisa ser queimado e não ser queimado ou ser chicoteado e não ser chicoteado»²⁷.

* * *

Mas deixemos o exemplo e coloquemos a questão de um ponto de vista radical, como que suspendendo o mundo: aqui, face à *vexata quaestio* «porque é que Deus criou o mundo?» Duns Escoto só pode responder «porque a vontade o quis»²⁸ e «não há nenhuma outra causa senão porque a vontade é vontade»²⁹. Mais simplesmente Deus «quer porque quer» («vult quia vult») e quer «porque é bom» («quia bonus»), pois «Deus caritas est»: e isto não é contraditório. O mundo não é visto assim como o efeito, *effectum*, de uma causa, à maneira do operar próprio da natureza, mas antes querido, *volitum*, expressão de um acto de infinita liberdade pessoal, no sentido para que aponta a mundividência bíbli-

²⁵ Cf. *Ordinatio*, I, d. 38, n. 2. *Ordinatio*, II, d. 1, q. 2, n. 91: «Indisciplinati est quaerere omnium demonstrationes: principiorum enim non est demonstratio. Et eodem de contingentibus». Donde que a diferença entre os dois princípios activos – a natureza determinada *ad unum oppositorum* e a vontade livre *simul ad opposita* – também seja um dado imediato que não carece que se lhe encontre causa: «dici potest quid huius nulla est causa». *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 24. 39.

²⁶ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 30: «Experitur enim qui vult se posse non velle sive nolle, iuxta quod de libertate voluntatis alibi diffusius habetur». H. ARENDT, *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, cit., p. 142: «Só o eu que quer sabe que “uma decisão efectivamente tomada não precisava de ser tomada e que podia ter sido feita uma escolha diferente da que foi efectivamente feita”».

²⁷ *Ordinatio*, I, d. 29, qq. 1-5, n. 13.

²⁸ *Ibid.*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 299: «Quare voluntas voluit hoc».

²⁹ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 29: «Ubi? Quare voluntas illud volit? Nulla erit alia causa nisi quia est voluntas». Cf. também O. TORISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 57, *passim*.

ca do *Livro do Génesis* e do *Livro da Sabedoria*. «A Infinitude vem, por isso, em apoio da contingência», a qual «reside prioritariamente na causa primeira, o que só tem sentido se esta for infinita, [i.e., se se situar] no arco de infinitas possibilidades, já que, não sendo estas em número infinito, as que receberam a existência seriam inevitavelmente marcadas pela necessidade»³⁰.

Mas se a afirmação da contingência no modo de causação próprio da indeterminação da vontade (e que por isso é *capaz de opositos*) é o que nos permite salvaguardar a liberdade de Deus ser Deus (*potentia dei absoluta*), ela é não só o traço característico por excelência do termo desse agir, i.e., a contingência marca todos os seres finitos *in radice* na medida em que não têm em si o seu princípio de ser, pois, sendo, poderiam não ser, mas também muito especialmente constitui a *indeterminação* própria da liberdade humana.

Ora neste âmbito intra-mundano, o tópico da contingência radical, escotisticamente aplicada ao âmbito mais restrito da acção humana, ganha maior clareza e inteligibilidade se for projectada, por um lado, contra o pano de fundo da necessidade da natureza e das suas estruturas estáveis e previsíveis, as quais patenteiam a inevitabilidade e irreversibilidade dos eventos que a constituem e, no pólo oposto, se for vista à luz da *visée d'infini* que perpassa por dentro a própria vontade humana. Tal confronto deverá permitir revelar e precisar melhor o nosso tópico da *existentia* como liberdade.

2. A *existentia* como liberdade para agir

Quando falamos aqui da *existentia* não estamos a querer dizer, como é evidente, que toda a existência ôntica no homem seja liberdade. A escola franciscana, bem na linha agostiniana, e ao contrário de uma certa tradição criticada por H. Arendt, não retira a liberdade do mundo, bem pelo contrário, inscreve-a na história, na sociedade, na carne do mundo. O homem está todo ele *in-der-welt-sein*: é um ser no mundo. O que significa

³⁰ J.C. GONÇALVES, «A questão da Onto-Teologia...», cit., p. 184; cf. M.B.C. FRITAS, «De argumentatione Duns Scoti pro infinitate Dei», in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, Commissionis Scotisticae, Roma 1968, pp. 427-434.

que já pela sua dimensão corpórea e sensitiva, já pela sua dimensão psíquica e afectiva, e até pela sua dimensão intelectual, é um ser da natureza. Mas dizer que o homem é um ser da natureza não equivale a dizer que (todo) ele é natureza, ou que é sobretudo natureza.

De facto, vemos que *por natureza* os nossos olhos apetezem naturalmente a luz, que os nossos ouvidos apetezem os sons, que a sede *quer* naturalmente ser saciada, que a inteligência quer naturalmente compreender – conforme a capitular da *Metafísica* de Aristóteles: «Todos os homens desejam por natureza conhecer»³¹ – e, enfim, que *todos os homens desejam ser felizes*³². O intelecto, pois, entra também na lógica das potências operativas naturais e necessárias: encontra-se *naturalmente* ordenado ao conhecimento e à contemplação da verdade, em relação à qual não é livre, mas determinando. Ele, porque «cai sob a natureza, não tem em seu poder inteligir e não inteligir»³³. Mas acolher e assimilar os objectos pela mente não é, porém, para a Escola Franciscana e para Escoto em particular, a capacidade que melhor exprime o homem *qua talis*. Se para Aristóteles o intelecto era caracterizado como o poder humano mais excelente, capaz de assimilar intencionalmente o mundo (e assim poder *a alma ser todas as coisas*³⁴) e alcandorar-nos à vida contemplativa, para João Duns Escoto, tal faculdade, apesar da sua imensíssima grandeza, não exprime a *haecceitas*, i.e., a singularidade humana *hic et nunc*, pois é determinada por um princípio genérico de necessidade natural e, deste modo, «o intelecto não causa senão sob o pressuposto da vontade que decidiu pô-lo em movimento, pelo que a actividade causal do intelecto está em poder da vontade»³⁵.

³¹ *Metafísica*, 980 a.

³² Cf. CICERO, *Hortensius*, frag. 58, Grilli; frag. 36, Müller; Séneca, *De Vita beata* 1, 1; 8, 2; Agostinho de Hipona, *De Beata vita*, 2, 10; *Contra Academicos*, 1, 2, 5; *De Libero arbitrio*, II, 9, 26; 10, 28; *Confessiones*, X, 21, 31-23, 33; *De Civitate Dei*, X, 1; XIX, 1, 3; *De Trinitate*, XIII 5, 8; 8, 11; 20, 25.

³³ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36: «Prima comparatio est essentialior. patet. Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim [intellectus] ex se determinatus ad intelligendum et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa ubi potest habere contrários actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire.»

³⁴ *De Anima*, III, 430a 15.

³⁵ *Ordinatio*, II, d. 37, q. 2, n. 1: «Non tamen intellectus causat nisi voluntate causante, ita quod causatio eius est in potestate voluntatis.» *Ordinatio*, II, d. 29, n. 3: «Si est appetitus non li-

Importa assim aprofundar esta noção de *voluntas*. Mas antes, e para melhor compreendermos a importância decisiva que Escoto lhe atribui, apuremo-la de novo, como dissemos, frente à noção de *natura*. Esta, na medida em que também é uma expressão do ser – que podia não ter vindo a ser – é contingente. E se veio a ser na sua *entidade* é porque, antes de ser, não era impossível (ou seja, não era contraditória), como já se disse. Por outro lado, na medida em que é *natura*, diz o reino da necessidade, segundo a qual tem sempre de operar de um modo determinado e não de outro.³⁶ Natureza é «o que nasce para ser assim», «para *ter de ser* assim»³⁷. Em suma: na natureza, a contingência refere-se ao plano ontológico do seu ser; a necessidade exprime-se nela pelo operar determinado e invencível.

Sublinhe-se bem: a necessidade não caracteriza o ser dos entes finitos como tais (estes, no seu o ser, são todos entes contingentes), mas antes determina o que neles é o operar natural e irresistível, pois *toda a causa natural age por necessidade*³⁸. A necessidade no mundo (e não do mundo) é um capítulo particular dentro da lógica mais ampla da contingência, a qual abrange e todos os entes finitos. «A liberdade e a contingência constituem [assim] um binómio cuja exploração nos qualifica a nós próprios e ao mundo»³⁹. A contingência é o traço comum entre o homem e a natureza. A necessidade distingue esta daquele; a liberdade distingue aquele desta. O mundo é o teatro desta distinção na relação. Por outras palavras, «no primeiro caso [i.e., no que se refere à natureza] há contin-

ber, naturale est ei summe ferri quantum postest: sicut talis appetitus... non est in potestate sua eius actus, ita non est in potestate eius intensio acutus, quin agat quantum potest». Esta é uma ideia essencial da antropologia agostiniana, como se pode ver em *De Trinitate*, XII, 15, 25 («*Voluntas utrumque iungebat*»), segundo a qual é a vontade a faculdade por excelência que move (ou fixa, v.g., na atenção) e une outras faculdades, como a sensibilidade, a memória e a inteligência.

³⁶ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 23-24; *Ordinatio*, Prologus, n. 73.

³⁷ Note-se que *natura* é o participio futuro do verbo *nascor* (nascer), conjugando ideia de que *algo nasce para ser assim* e não de outro modo (a natureza não *delira!*). Assim a *natura* surge como que um *destino inamovível* que marca cada ente desde o seu *vir à luz* da manifestação.

³⁸ *Questiones Subtilissime in Metaphysicam Aristotelis*, VI, 2, 7: «Causa autem naturalis determinata est, quia ex necessitate naturae producit quod producit. In hoc distinguitur a uoluntate.» (cf. *Tractatus de Primo Principio*, II).

³⁹ O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 16.

gência e necessidade; no segundo [no que se refere à vontade] há contingência e liberdade. No primeiro, a contingência refere-se ao estatuto ontológico das criaturas, no sentido em que o seu ser se deu, mas poderia não dar-se – pois foi causado de modo contingente –, enquanto a necessidade se refere ao conjunto circunscrito de possibilidades operativas nas quais tal estatuto ontológico se exprime»⁴⁰.

E suma: a contingência é o hífen, o traço de união dos entes; a necessidade e a vontade são o traço distintivo. A liberdade não se opõe pois à contingência, bem pelo contrário: esta é condição ontológica daquela ou, para o repetirmos com H. Arendt, «a contingência é o preço a pagar pela liberdade»⁴¹. Aquilo a que a liberdade se opõe é à *natura*, i.e., ao que vem a ser carregando *ex se* um quase-destino para ser tal, ou seja, que *ab intrinseco* tem um princípio para agir de modo determinado. Aquilo que, ao invés, não é determinado *ab intrinseco* é livre. Nas *Questões sobre a Metafísica de Aristóteles*, Escoto afirma-o assim: «O modo de produzir uma acção própria (*modus eliciendi operationem*) não pode ser senão duplice (*non potest esse nisi duplex*): com efeito, ou a potência é determinada a partir de si (*ex se*) para o agir, de tal modo que por si não possa não agir, desde que não haja impedimentos do exterior (*non impeditur ab extrinseco*); ou tal potência não é a partir de si (*ex se*) determinada a agir de um certo modo, mas pode praticar este acto (*agere hunc actum*) ou o acto oposto, ou prosseguir ou suspender a acção iniciada. A primeira potência diz-se comumente natureza (*natura*); a segunda diz-se vontade (*voluntas*). Donde que a primeira divisão dos princípios activos é entre a natureza e a vontade»⁴².

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁴¹ H. ARENDT, *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, cit., pp. 151, 147; p. 153: «os opostos decisivos não são a liberdade e necessidade, mas sim a vontade e a natureza — Vontade *ut natura*, Vontade *ut libera*.» O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 24: «A liberdade a respeito de actos opostos leva o sinal da contingência ontológica, porque implica mutabilidade e passividade, em linha com a estrutura temporal que os actos opostos comportam».

⁴² *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22-23: «Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum uel oppositum actum; agere etiam uel non agere. Prima potentia communiter dicitur "natura", secunda dicitur "voluntas". Unde prima divisio principiorum activorum est in natura et voluntatem».

Mas se a *phýsis / natura* consiste na trama de regularidades necessárias no operar, importa reiterar que é aí, e não fora do mundo, que começamos a exercer a nossa vontade. Por exemplo, dissemos acima que quando temos sede *queremos* água. O que é que significa aqui verdadeiramente *querer*? Na sua fenomenologia da vontade, Escoto distingue duas dimensões volitivas: a «voluntas ut natura» ou «voluntas commodi»⁴³ que nos reconduzem e consentem com a lógica necessária da natureza. A «affectio commodi» quer dizer que somos afectados pelo que nos é adequado; tal afecção está para a vontade «como a gravidade para os corpos». Por isso acrescenta Escoto que só com esta vontade não há maneira de salvar a liberdade: «nullo modo salvat libertatem» porque a «voluntas ut natura», i.e., a vontade natural, não se exerce propriamente no domínio do bem e do mal, mas tão-só e apenas no âmbito variável do útil ou do prejudicial⁴⁴, quando prossegue as inclinações naturais (como os desejos corporais ou até mesmo o desejo natural de felicidade, como acima referimos).

Ora antes e acima desta «voluntas ut natura» está o que Escoto chama «voluntas iustitiae», «vontade de justiça» que é inata à vontade livre: «affectio iustitiae est libera innata voluntati». Esta *voluntas*, enquanto livre, é a faculdade de se poder subtrair todas as determinações. Pode transcender a natureza e suspender a inclinação natural. A liberdade exprime a transcendência do homem face à necessidade natural. Mas, em razão dessa mesma transcendência, ele também pode suspender a natureza de outro modo: escolhendo *livremente* o que ela lhe apresenta *naturalmente*. É o poder último de dizer *sim!* ou *não!*⁴⁵. Este *velle* ou *nolle* elícitos e originários é que constituem o homem como responsável pelas suas decisões.

Poderíamos esclarecer com Maurice Blondel (que é um daqueles autores onde H. Arendt poderia ter procurado...) que *voluntas ut natura* seria, para este autor, a *volonté voulue*; e a *voluntas ut libera* a *volonté voulante*. E se o quiséssemos dizer ainda na expressão de Leonardo Coim-

⁴³ *Reportata Parisiensis*, III, d. 26, q. un., n. 19.

⁴⁴ Cf. O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 63.

⁴⁵ Mas o *não!* pressupõe um *sim!* anterior.» *Ordinatio*, II, d. 6, q. 9, n. 3: «Omne *nolle* praesupponit aliquod *velle*».

bra, diríamos: «a árvore entrega suas sementes ao capricho do vendaval; o homem escolheu a inclinação a que obedece»⁴⁶.

A existência humana consiste nesta decisão indeclinável e é acima de tudo por ela como *voluntas ut libera* que o homem é dito *pessoa*, ou seja, para Escoto, seguindo Ricardo de São Vítor, *uma existência incomunicável de natureza intelectual*⁴⁷.

É enquanto *incommunicabilis existentia* que Escoto afirma que a pessoa é *ultima solitudo*⁴⁸ ou a negação de qualquer dependência, precisando porém, para que não se pense que a negação está em primeiro lugar, que «uma negação não pode subsistir por si mesma, mas implica uma afirmação que exprime a índole desta pessoa. A pessoa é pois constituída por uma afirmação, mais do que por uma negação»⁴⁹. *Imperium in imperio*, «a pessoa é constituída pela última *perfectio formae* ou *entitas positiva*, *hacceitas* que a torna [única e] irrepitível»⁵⁰.

A este propósito, um dos aspectos (que acima não mencionámos) na teoria da criação livre, e por isso contingente, por parte de Deus, é a afirmação de que Deus cria em concreto, seres singulares, e não ideias gerais ou espécies. Deus nunca cria em geral. O singular concreto é o termo da criação. «De todos os entes principalíssimos, é o individuo que mais corresponde à intenção de Deus»⁵¹. Se fizermos agora a transposição, aplicando-a a este tópico antropológico, diremos que uma liberdade quer sempre outra liberdade ou então que um *abyssus abyssum invocat*, como canta o salmista (Sl 42, 7).

⁴⁶ *A alegria, a Dor e a Graça*, in *Obras de Leonardo Coimbra*, Vol I. Lello & Irmão, Porto, 1983, p. 488.

⁴⁷ *De Trinitate*, IV, 22: «Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia.» (cf. M. B. da COSTA FREITAS, «A pessoa e o seu fundamento ontológico em Escoto», *Itinerarium* 6 (1960) 184-195; Id., «Natureza e fundamento ontológico da pessoa em Duns Escoto», *Revista Portuguesa de Filosofia* 50 (1994) 155-163.

⁴⁸ *Ordinatio*, III, d. 2, q. 1, n. 17: «Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae?» (cf. d. 1, q. 1, n. 4).

⁴⁹ *Ibid.*, d. 1, q. 1, n. 8.

⁵⁰ O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 61.

⁵¹ *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 251: «In principalissimus autem entibus est a Deo principaliter intentum individuum.» (*apud. Johannes Duns Scotus, Le principe d'Individuation* [éd. G. SONDAG] Vrin, Paris 2000, p. 246).

Deste modo, por mor da sua singularidade, cada ser, de modo especial a *Pessoa*, é uma realidade última – «ultima realitas entis» –, subtraído a qualquer lógica categorial que o pudesse subsumir. *Toda a entidade individual é radicalmente diferente de qualquer outra*. A tónica posta no primado do singular reitera a afirmação de que o ser não é uma *noite de gatos pardos*, que absorva os entes num todo genérico (como certa exegese da doutrina da *univocidade do ser* pretendia). Cada ser é uno, único e irrepitível, por via da sua «differentia individualis» ou «haecceitas»⁵². Os entes «não são fragmentos desgarrados de um todo do qual poderiam ser deduzidos ou ao qual poderiam ser reconduzidos»⁵³, o que *a fortiori* é válido para a *Pessoa*.

Ora, se toda a *Pessoa* como *existência incomunicável* não é jamais participável, podemos dizer que é na *voluntas ut libera* que tal *ex-istentia* encontra a sua expressão mais plena, o seu desabrochamento perfeito como algo que *ex-iste*, i.e., que é em si e por si. É nesse *êk-stase* que, sem deixar de se vincular ao ser (o *sistere* do *ex*), a *pessoa é fora de série*⁵⁴. Se há na *pessoa* uma *ultima solitudo*, solidão derradeira, em que ela é absolutamente ímpar e onde não pode ser substituída por nada nem ninguém, é precisamente na liberdade dessa vontade aberta aos possíveis tanto do amor como do ódio⁵⁵.

Sublinha Hannah Arendt, tentando interpretar o pensamento de Escoto, que «o preço da liberdade da vontade é ser livre em face de todos os objectos; o homem pode [inclusive] “odiar Deus e encontrar satisfação em tal ódio”, porque um certo prazer (*delectatio*) acompanha cada volição. A liberdade da vontade não consiste na selecção de meios para um fim determinado – *eudaimonia* ou *beatitudo* ou *bem-aventurança* – por

⁵² *Ordinatio*, III, d. 3, q. 6, n. 18; Cf. G. SONDAG, *Duns Scot: la métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005.

⁵³ O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 28-29.

⁵⁴ Cf. o nosso estudo «Da relacional antropologia franciscana», in L.A. DE BONI, *João Duns Escoto (1308-2008)*, cit., pp. 281-290.

⁵⁵ Cf. F. LEÓN, «*Odium Dei*: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008) 261-275; G. PIZZO, «'Malitia' e 'odium Dei' nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scot», *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 81 (1989) 393-415.

que esse fim já está dado pela natureza humana; [ela] consiste em afirmar ou negar livremente ou em odiar seja o que for»⁵⁶.

Nesta experiência abissal que causa arrepios, neste fundo demoníaco – a liberdade face a si própria como liberdade (a lembrar o luciferino «não te servirei!»⁵⁷) –, possibilidade a que a *pessoa* como tal não pode eximir-se, patenteia-se a transcendência radical face a tudo o que é *natureza*, e que é nela o traço do Infinito.

Se, como se disse supra, ao «ente não repugna a infinitude»⁵⁸, esta não se fecha como noção negativa e limitativa – *o não-finito* –, mas pode ser entendida positivamente como aquilo que excede o ente finito sem qualquer proporção determinada ou determinável⁵⁹. Se Escoto aplica isto sobretudo a Deus, «ens nobilissimum», tal indeterminação é também, *mutatis mutandis*, na *pessoa humana* a referida *indeterminação por excesso* (ou indiferença em relação a opostos⁶⁰), donde o carácter radicalmente em aberto, imprevisível e indeduzível do acto livre que pode começar algo e inserir a novidade no mundo: «há outro [tipo de indeterminação]

⁵⁶ H. ARENDT, *A Vida do Espírito*, Vol. II - *Querer*, cit., p. 148; p. 143: «É por causa da sua liberdade que os homens, embora parte integrante do ser criado, podem enaltecer a criação divina, porque se um tal enaltecimento derivasse da sua razão então ele não seria mais do que uma reacção natural causada pela harmonia com todas as partes do universo...».

⁵⁷ Jr 2, 20: «Non serviam».

⁵⁸ *Tractatus de Primo Principio*, IV, n. 131: «Aliter arguitur et est idem: cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia, si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum.» (cf. *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, q. 1, nn. 43-64; q. 9, n. 138).

⁵⁹ *Quodlibeta*, q. 5, n. 3: «Excedit quocumque ens finitum non secundum aliquam determinatam proportionem seu determinabilem». (Cf. *Tractatus de Primo Principio*, IV, 132).

⁶⁰ *Ordinatio*, I, d. 39, q. un., n. 17: «Voluntas volens 'a' potest non velle 'a'» (cf. *Ordinatio*, IV, suppl. d. 49, q. 10, n. 10). *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 45: «Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum et amandum et odiendum), et secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad objecta opposita ut libere tendat in ea, et tertio est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alias potentias executivas.»; *Ordinatio*, II, d. 25, q. un., n. 7: «In potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti.» *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 31-32, 34; *Tractatus de Primo Principio*, IV, n. 93: «...sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit.» E. BETTONI, *Duns Scotus*, cit., p. 76: «A característica essencial dos nossos actos volitivos é (...) o poder de escolher entre coisas opostas e revogar a escolha uma vez que tenha sido feita.» Cf. M. KOBAYASHI, «Création et Contingence selon Descartes et Duns Scot», in J. BIARD – R. RASHED, *Descartes et le Moyen Âge*, Vrin, Paris 1997, pp. 75-89.

de superabundante suficiência, que procede da ilimitação da actualidade, seja em sentido absoluto seja num certo sentido. (...) O indeterminado do segundo modo [indeterminação de superabundante suficiência] pode determinar-se a si mesmo. (...) A indeterminação que corresponde à vontade não é como a indeterminação da matéria, nem imperfeita, já que a vontade é activa, mas é excelente em perfeição e poder, não ligada a um acto determinado»⁶¹.

A liberdade de qualquer vontade só é possível nessa *visée d'infini*. A abertura ao infinito, que parecera arrepiar negativamente a filosofia grega⁶², não aniquila ou humilha aqui a razão natural, mas antes enriquece-a e abre-a aos possíveis, inclusive ao seu próprio sacrifício (o que não é contraditório) quando entre os possíveis elege um, e não morre de fome, à semelhança do 'Burro de Buridan'⁶³. Tal como não foi impossível que, pelo querer de Deus, tudo tenha vindo contingentemente à existência (pelo contrário: era possível, e o que é possível *pode realizar-se* ou *não realizar-se*), assim também a liberdade da vontade abre ao homem o horizonte dos seus possíveis, inclusive o do acolhimento do dom de ser «*capax Dei*»⁶⁴ – ou então, no plano diametralmente oposto, como dissemos, a possibilidade de rejeição desse dom: «*capax diaboli*». Tal conflito sempre possível, entre uma *simbólica* e uma *diabólica*, só cessará na plenitude, quando a vontade livre se transformar em *amor*⁶⁵. Mas nem mesmo

⁶¹ *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 31, 32, 34: «est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo. (...) secundo modo indeterminatum potest se determinare. (...) Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis. Nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum».

⁶² Cf. a conhecida obra de R. MONDOLFO, *O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica*, (trad. port. L. DARÓS) Mestre Jou, São Paulo 1968.

⁶³ H. ARENDT, *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, cit. p. 154: «A vontade humana é indeterminada, aberta a contrários, e por isso intermitente apenas enquanto a sua única actividade consiste em formar volições; no momento em que cessa de querer e começa a agir sobre uma das propostas da vontade, ela perde a sua liberdade – e o homem, o possuidor do eu que quer, fica feliz com a perda tal como o burro de Buridan estava feliz por resolver o problema de escolher entre os dois fardos de palha seguindo o seu instinto: deixa de escolher e começa a comer».

⁶⁴ *Ordinatio*, I. d. 1, q. 1, n. 13.

⁶⁵ H. ARENDT, *A Vida do Espírito*. Vol. II - *Querer*, cit., p. 156.

no estado beatífico, na transformação da faculdade da vontade em pura actividade, o homem perderá a possibilidade de continuar a dizer *sim!*

E concluímos como começámos, com uma referência da autora de *Willing*: «A ideia de que podia existir uma actividade que encontra o seu repouso em si mesma é surpreendentemente original – sem precedentes ou seguimentos na história do pensamento ocidental – tal como a preferência ontológica do contingente sobre o necessário e do existente particular sobre o universal (...). Em Escoto encontramos não simples inversões conceptuais, mas clarividências genuinamente novas, que provavelmente podem ser todas explicadas como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade»⁶⁶.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 158.