

Juliano Ribeiro Almeida

**UNIVOCIDADE E DIFERENÇA:
A CONTRIBUIÇÃO DE DUNS SCOTUS
PARA UMA TEOLOGIA DECOLONIAL**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

Juliano Ribeiro Almeida

**UNIVOCIDADE E DIFERENÇA:
A CONTRIBUIÇÃO DE DUNS SCOTUS
PARA UMA TEOLOGIA DECOLONIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Almeida, Juliano Ribeiro

A447u Univocidade e diferença: a contribuição de Duns Scotus para uma teologia decolonial / Juliano Ribeiro Almeida. - Belo Horizonte, 2020.

216 p.

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia decolonial. 2. Decolonialidade. 3. Univocidade. 4. Diferença. 5. Scotus, Duns. I. Tavares, Sinivaldo Silva. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 23

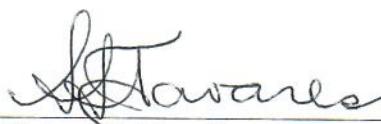
Juliano Ribeiro Almeida

**UNIVOCIDADE E DIFERENÇA: A CONTRIBUIÇÃO DE DUNS SCOTUS PARA
UMA TEOLOGIA DECOLONIAL**

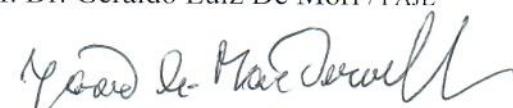
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia.

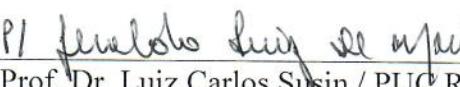
Belo Horizonte, 08 de maio de 2020.

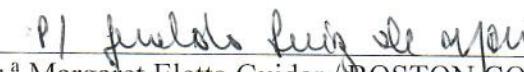
COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE


Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE


Prof. Dr. Luiz Carlos Susin / PUC RS


Prof. Dr. Margaret Eletta Guider / BOSTON COLLEGE (USA)

RESUMO

No curso dos séculos passado e presente, advertimos no bojo da teologia cristã quatro “viragens”: antropológica, histórico-social, ecológica e decolonial. Concatenadas entre si, as sucessivas viragens assumem e transcendem as anteriores mediante ampliação de horizontes e radicalização de perspectivas. A extensão e a profundidade de tais transformações revelam tratar-se de mudança de método, mais que de conteúdo, demandando, de consequência, novo paradigma teológico, tecido pelos fios de uma epistemologia outra com respeito àquela da modernidade colonial: autoritária, universalizante, excludente da diversidade. Sustentada pelo sistema da analogia do ser, de inspiração tomasiana, a epistemologia moderno colonial tem justificado distintas formas de colonialidade: do pobre, da mulher, do negro, da Terra etc. É em tal contexto que se situa esta tese que tem por objetivo apresentar o pensamento filosófico e teológico de João Duns Scotus (1266-1308) e, ao mesmo tempo, propô-lo como eventual alternativa diante do impasse em que se encontra a teologia atual. O Doutor Sutil propõe o primado da singularidade sobre os universais, da vontade sobre o intelecto, da liberdade sobre a necessidade e da caridade sobre a verdade. Contrariamente à tradição tomista, sustenta com contundência a univocidade do ser, concebendo, portanto, a diferença como causa e perfeição do ser, e não como seu efeito e perigo. Reputamos que tais posições epistemológicas, em diálogo com os desafios postos pelo “nosso tempo”, criariam as condições para a emergência de um novo paradigma teológico capaz de colaborar decisivamente com a desconstrução da colonialidade global. Ademais, o cristocentrismo cósmico de Scotus desarticula o afã antropocêntrico e subjetivista da teologia transcendental. Com efeito, encontramo-nos diante de narrativa primigênia e, portanto, desvinculada da doutrina do pecado original, que sustenta a relationalidade de todas as criaturas e a primazia de Cristo que recapitula e eleva todas elas à condição de co-amantes de Deus. Constatamos, ao final, a surpreendente atualidade desse ilustre pensador franciscano, dada a relevância de suas opiniões filosóficas e teológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Scotus. Univocidade. Diferença. Antropologia. Decolonialidade.

ABSTRACT

Over the course of recent centuries, four turning points in Christian theology can be observed. These interconnected turning points are anthropological, the socio-historical, ecological and decolonial. Each of these successive turning points has superseded and transcended the previous one by broadening horizons and radicalizing perspectives. The breadth and depth of such transformations reveal that what is at stake is a change in method rather than in content. As a consequence, such change demands a new theological paradigm, an epistemological weaving made up the interwoven threads of diversity, a weaving distinct from the authoritarian, universalizing, and exclusionary threads of colonial modernity. Inspired and sustained by the colonial epistemology of modernity, the Thomist system of analogy of being has contributed to countless oppressive forms of coloniality affecting, among others, the poor, women, black people, the Earth, etc. It is from within the context of coloniality that this dissertation introduces the philosophical and theological thought of John Duns Scotus (1266-1308). Given the impasse in which contemporary theology currently finds itself, this dissertation also advances the thought of the Subtle Doctor as an alternative theological vision that proposes the primacy of singularity over universals, of will over intellect, of freedom over necessity, and of charity over truth. In contrast to the Thomist tradition, the Scotist tradition strongly supports the univocity of being, whereby it conceives of difference as the cause and perfection of being, and not as an effect and danger. Taking into consideration some of the distinctive epistemological positions presented by Scotus, and setting them in dialogue with certain challenges posed by our time, the conditions are optimal for the emergence of a new theological paradigm capable of decisively collaborating with the deconstruction of global coloniality. Finally, the cosmic Christocentrism of Scotus dismantles the anthropocentric and subjectivist appeal of transcendental theology. Indeed, we find ourselves faced with a primordial narrative and, therefore, disconnected from the doctrine of original sin which sustains the relationality of all creatures. Mindful of the primacy of Christ that recapitulates and elevates all of the faithful to the condition of co-lovers of God, it is noteworthy to recognize the surprising timeliness of this notable Franciscan thinker, John Duns Scotus, especially given the relevance of his philosophical and theological opinions.

KEYWORDS: Scotus. Univocity. Difference. Anthropology. Decoloniality.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de João Duns Scotus utilizadas

a) Comentários às *Sentenças*, de Pedro Lombardo¹

<i>Lec.</i>	<i>Lectura</i>
<i>Ord.</i>	<i>Ordinatio</i>
<i>Rep. Par.</i>	<i>Reportatio Parisiensis</i>
<i>Rep.IA</i>	<i>Reportatio examinata I-A</i>

b) Tratados filosóficos

<i>De primo princ.</i>	<i>Tractatus de Primo Principio</i>
<i>Met. Scot.</i>	<i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>

Demais obras utilizadas

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma
<i>AP</i>	<i>Carta Apostólica Alma Parens</i> (Paulo VI)
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticus</i> (Tertuliano)
<i>Categ.</i>	<i>Categorias</i> (Aristóteles)
<i>CV</i>	<i>Carta Encíclica Caritas in Veritate</i> (Bento XVI)
<i>De Anima</i>	<i>Quaestiones Disputatae de Anima</i> (Tomás de Aquino)
<i>De cor. grat.</i>	<i>De correptione et gratia</i> (Agostinho)
<i>De doc. ch.</i>	<i>De doctrina christiana</i> (Agostinho)
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i> (Tomás de Aquino)
<i>De Incarn.</i>	<i>Oratio de Incarnatione Verbi</i> (Atanásio de Alexandria)
<i>De lib.</i>	<i>De libero arbítrio</i> (Agostinho)
<i>De pers.</i>	<i>De persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium</i> (Boécio)

¹ João Duns Scotus deu alguns cursos em que comentou as *Sentenças*, de Pedro Lombardo, grande manual de teologia usado naquela época; os dois mais importantes foram dados em Oxford e em Paris: o comentário de Oxford é conhecido como *Opus oxoniense* – conforme a edição de Wadding (1639), reimpresso por Ludovicum Vivès (1891-1895) – ou ainda *Ordinatio*, nome com o qual foi publicado na edição crítica, chamada “Vaticana”, das Obras Completas pela *Commissione Scotistica Internationalis*; o comentário de Paris é conhecido como *Opus parisiense* ou *Reportata Parisiensia*, pois, na verdade, consiste em relatórios das aulas dadas pelo Doutor Sutil, anotados por alunos. Contudo, há uma versão desse texto chamada *Reportata Examinata*, que teria sido editada, corrigida e aprovada pelo próprio Scotus. A obra *Lectura* foi escrita também em Oxford como base para a *Ordinatio*, e também compõe as Obras Completas da edição crítica vaticana.

<i>De Trin. Aug.</i>	<i>De Trinitate</i> (Agostinho)
<i>De Trin. Rich.</i>	<i>De Trinitate</i> (Ricardo de São Vítor)
<i>De verit.</i>	<i>Questiones Disputatae de Veritate</i> (Tomás de Aquino)
DM	Documento de Medellín (CELAM, 1968)
DV	Constituição dogmática <i>Dei Verbum</i> , Concílio Vaticano II (1965)
EG	Exortação apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> , Francisco (2013)
EN	Exortação apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> , Paulo VI (1975)
GS	Constituição pastoral <i>Gaudium et Spes</i> , Concílio Vaticano II (1965)
HG	Carta encíclica <i>Humani Generis</i> , Pio XII (1950)
ID	Bula <i>Ineffabilis Deus</i> , Pio IX (1854)
LG	Constituição dogmática <i>Lumen Gentium</i> , Concílio Vaticano II (1964)
LS	Carta encíclica <i>Laudato Si'</i> , Francisco (2015)
<i>Met.</i>	Metafísica (Aristóteles)
QA	Exortação apostólica pós-sinodal <i>Querida Amazônia</i> , Francisco (2020)
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones Quodlibetales</i> (Tomás de Aquino)
<i>S.c.G.</i>	<i>Summa contra gentiles</i> (Tomás de Aquino)
<i>S.Th.</i>	Suma Teológica (Tomás de Aquino)
<i>Sent. Eth.</i>	<i>Sententia libri Ethicorum</i> (Tomás de Aquino)
<i>Sent.</i>	<i>Scripta supra libros Sententiarum</i> (Tomás de Aquino)
<i>Vulg.</i>	Versão <i>Vulgata</i> da Bíblia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A “VIRAGEM ANTROPOLÓGICA E SEUS DESCOBRIMENTOS	
NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA	11
1.1 A “viragem antropológica” na teologia europeia contemporânea	11
1.1.1 Karl Rahner	12
1.1.2 Johann Baptist Metz	21
1.1.3 Jürgen Moltmann	26
1.1.4 Edward Schillebeeckx	28
1.2 A “viragem histórico-social” nas teologias ditas “contextuais”	34
1.2.1 O “não-homem” como interlocutor da Teologia da Libertação	
latino-americana	35
1.2.2 A “mulher” como interlocutora da Teologia Feminista	38
1.2.3 O “negro” como interlocutor da <i>Black Theology</i>	42
1.3 A “viragem ecológica” e a Ecoteologia	47
1.4 A “viragem decolonial”	55
1.5 Os desafios à teologia no nosso tempo	62
2 A “TEO-COSMO-ANTROPOLOGIA” DE DUNS SCOTUS	65
2.1 A primazia do singular sobre o universal	68
2.1.1 Situando a questão dos universais na Escolástica	68
2.1.2 <i>Haecceitas</i>: do universal ao singular	70
2.1.3 Consequências antropológicas da <i>haecceitas</i>	75
2.2 O caráter existencial da personalidade	79
2.2.1 O conceito de pessoa em Boécio e em Ricardo de São Vítor	80
2.2.2 A pessoa como existência incomunicável	83
2.2.3 <i>Ultima solitudo e relatio trascendentalis</i>	87
2.3 Da natureza à liberdade	93
2.3.1 O primado da vontade sobre o intelecto	94
2.3.2 O primado da liberdade sobre a necessidade	109
2.3.3 O primado da caridade sobre a verdade	112
2.4 A cristologia cósmica de Scotus	115
2.4.1 A contingência e a liberdade divina na Encarnação	116

2.4.2	A predestinação de Cristo à suma glória	123
2.4.3	A união hipostática: o Deus-homem como <i>Condilige</i>	127
2.4.4	A Redenção para além da libertação do pecado	129
2.4.5	O primado de Cristo na criação	131
2.5	Um novo paradigma a partir do pensamento escotiano	137
3	A CONTRIBUIÇÃO DE SCOTUS PARA UMA	
	TEOLOGIA DECOLONIAL	144
3.1	Duas teorias, dois paradigmas	144
3.1.1	A teoria tomasiana da analogia do ser	145
3.1.2	A teoria escotiana da univocidade do ser	147
3.1.3	Univocidade e secularização	154
3.2	A analogia como fundamento da modernidade-colonialidade	155
3.3	A necessidade de se decolonizar o ser	160
3.4	Univocidade e diferença	165
3.5	O paradigma da relacionalidade na metafísica escotiana	170
3.6	Uma gnosiologia não excludente	176
3.7	Mais vontade, liberdade e caridade por uma teologia decolonial	184
3.8	<i>Haecceitas</i> de Jesus, o “universal concreto”	187
	CONCLUSÃO	192
	REFERÊNCIAS	200

INTRODUÇÃO

Debruçar-se sobre a obra de um pensador medieval ajudaria a fazer teologia com os pés bem fincados no século XXI? Esse foi o desafio que nos propusemos neste trabalho de doutoramento. Considerando que as teologias que marcaram maior presença nos últimos concílios ecumênicos e magistérios pontifícios são decisivamente influenciadas pelo tomismo ou neotomismo, uma empreitada que aponte a necessidade de revisões nesse percurso deve, no mínimo, revisitar a Escolástica para individuar as bases do problema e, então, encontrar outros caminhos possíveis. Somos de opinião de que João Duns Scotus seja o filósofo e teólogo mais capacitado para apresentar alternativas em relação a Tomás de Aquino por ter se distanciado dele historicamente, feito outras escolhas e seguido outros caminhos em tantas questões. Em vista da elaboração de uma teologia que pretenda ser relevante, depois da grande crise da chamada *metafísica da identidade ou da presença*, no dizer de Lévinas e Derrida, é necessário buscar outras fontes se se quiser beber de outras águas.

No Primeiro capítulo, traçaremos, a partir da obra de Karl Rahner, um dos maiores teólogos católicos do século XX, o itinerário do que se convencionou chamar de *viragem antropológica* da teologia, herdeira direta do antropocentrismo da modernidade. Ficará cada vez mais evidente o quanto a teologia chamada transcendental é devedora de Tomás de Aquino. A ideia de *sujeito* autorreflexivo e autorrealizado, que emerge a partir da necessidade de uma antropologia mais otimista em face dos horrores do nazifascismo, desenvolve-se a partir da teoria tomista do conhecimento: Deus surge como o próprio pano de fundo da experiência transcendental humana, do qual não se pode fugir, ainda que num arranjo secularizado. Assim, torna-se impossível pensar Deus sem implicar automaticamente o ser humano. O método transcendental acaba promovendo um antropocentrismo que, ao deslocar o ser humano para fora da criação, cria as condições para que se torne predador e usufrutuário. Mas essa prerrogativa não é atribuída a todos os seres humanos, igual e indiscriminadamente. Há uma hierarquia, uma determinada ordem, estabelecida a partir de uma gradual e progressiva participação à “imagem e semelhança” de Deus: os que correspondem mais plenamente ao ideal de humanidade têm o direito de colonizar a terra, a ciência, a religião, o mercado etc.; aos demais, cabe o fardo de se submeter aos vários tipos de colonização, juntamente com a Terra. É o que se percebe – e também indicamos nesta seção – nas teologias ditas “contextuais” que foram emergindo como desenvolvimento e crítica da própria viragem antropológica, como necessidade de uma guinada histórico-social e ecológica. A partir daí, a lógica perversa que subjaz à própria modernidade começa a ser desmascarada pela assim

chamada *viragem decolonial* da teologia. Este capítulo termina revelando a necessidade de um novo paradigma para uma nova teologia, que seja capaz de encampar essas duas viragens, colaborando na libertação humana integral, fugindo da ênfase ao essencialismo e ao universalismo, resgatando a singularidade e a diferença.

No segundo capítulo, intenção nossa é articular algumas concepções filosóficas e teológicas de Scotus de modo a salientar a sistematicidade e integralidade de seu pensamento. O fio que nos conduz por entre os meandros sutis de seu pensamento é seu método, objeto de nosso maior interesse. Esta seção nos apresenta o pensamento de Scotus, sempre que possível, comparando-o, num crescente paralelo, com o de Tomás de Aquino, que é o sustentáculo do paradigma que reputamos em crise. Nossa intuito, contudo, não é contrapor o tomismo ao escotismo, mas desenvolver a tese que sustentamos: o fundamento de toda a obra inovadora de Scotus é sua teoria da *univocidade* da predicação do ser, contraposta à teoria da *analogia* que, no entanto, foi adotada pela Igreja e pela modernidade. De fato, Scotus nos parece tão inovador por termos sido formados segundo a convicção de que o tomismo é “a” filosofia e “a” teologia por excelência e, por essa razão, consideradas “oficiais” pela Igreja.

No Terceiro e último capítulo, nosso objetivo é demonstrar que *analogia* e *univocidade* são dois *paradigmas* distintos responsáveis por duas correntes diferentes de epistemologia, filosofia e teologia. Demonstraremos que a noção escotiana de univocidade contém em si o antídoto para a tentação de se pretender colonizar a verdade – que então aparece como absoluta e intolerante – e a diversidade – vista como ameaça à identidade. Por essa razão, propomos aos teólogos contemporâneos Scotus como interlocutor e sugerimos sua obra como importante contribuição ao debate teológico vigente. O nome de Scotus encontra-se, geralmente, ligado a um aspecto específico e pontual de sua vasta obra: a opinião teológica acerca da Imaculada Conceição de Maria. Obedecendo, porém, à delimitação que fizemos, tal discussão não aparecerá no texto a não ser *en passant*. Nossa intenção, de fato, é investigar o tronco principal da teologia escotiana que é claramente o Cristo, aclamado por ele como Primaz de toda a criação e Redentor universal. Maria só se torna objeto de investigação para Scotus em razão de sua total dependência da redenção operada por Cristo em favor da humanidade e de todo o universo. Trata-se, na verdade, do que denominamos *teo-cosmo-antropologia*, i.e., uma teologia que parte de Deus, que é essencialmente amor, o supremo Amante que deseja amados e, por isso, predestina Seu Filho a ser o supremo Co-amante. Este, pela Encarnação, abarca em si todo o cosmos nessa resposta de amor a Deus. Para isso, e em função disso, é que cada uma das criaturas foi desejada e predestinada, em sua singularidade e irrepetibilidade. E, sendo a humanidade o ponto de inserção do Verbo eterno na história do

universo, a pessoa humana, criada à imagem do mesmo Verbo, é dotada de vontade e intelecto para ser a cuidadora de todo o criado. Como se vê, não há espaço na obra de Scotus para aquele antropocentrismo exagerado que tem caracterizado a modernidade. Em seu lugar, Scotus desenvolve um cristocentrismo cósmico. A antropologia teológica tem, sim, lugar no pensamento de Scotus, mas integrada como um capítulo singular da teologia da criação. Cristo, como Primaz, é mostrado aqui como o maestro dessa imensa e belíssima orquestra que oferece a Deus um hino de louvor universal.

No decorrer da tese, utilizamos o codinome *Scotus* ao invés do nome próprio *João Duns*. Embora o termo seja um gentílico – “escocês” –, é por ele que o Doutor Sutil é mais conhecido, ainda que haja um importante teólogo homônimo seu, de quatro séculos antes, Scotus Erígena. Preferimos a versão latina do nome, *Scotus*, às alternativas *Scot*, *Scoto* e *Escoto* (do Francês, Italiano e Espanhol, respectivamente), também usadas na Língua portuguesa. Optamos pela distinção entre conceitos *escotianos* – do próprio *Scotus*, encontrados em seus textos autógrafos – e *escotistas* – i.e., de seus discípulos ou estudiosos de todas as épocas. Para estabelecer um paralelo com essa nomenclatura preferimos usar, referindo-nos a Tomás de Aquino, o termo *tomasiano* (e não “tomásico”, mais comum) ao nos reportarmos ao que o próprio Doutor Angélico escreveu, e *tomista* à escola que se desenvolveu a partir do pensamento de Tomás.

Nesta pesquisa, foram utilizadas as fontes primárias de *Scotus*, em Latim. Portanto, é nossa a tradução desses textos para o Português. Para dirimir dúvidas, quando necessário, latinistas foram consultados; e, nesse trabalho, foram utilizadas, a título de confirmação, traduções de textos escotianos e escotistas para diversas línguas modernas, especialmente o Inglês.

1 A “VIRAGEM ANTROPOLÓGICA” E SEUS DESDOBRAMENTOS NA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Esta tese pretende propor um caminho à teologia contemporânea. Este primeiro capítulo apresentará o marco situacional da teologia atual, visto como resultado da chamada “viragem antropológica” na teologia, projeto empreendido por Karl Rahner e alguns outros importantes teólogos do século XX. A teologia transcendental rahneriana surge da tentativa de se empregar a filosofia kantiana, sob as exigências da modernidade, na compreensão de quem seja o ser humano à luz da fé cristã, especialmente no encalço da tradição tomista.

Especialmente na Primeira Parte da Constituição *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo moderno, do Concílio Vaticano II, percebe-se a influência do trabalho de Karl Rahner, então perito conciliar. Ao pretendermos tratar das principais tendências da teologia contemporânea, é necessário lançar um olhar sobre a chamada “viragem antropológica” na teologia no século XX, empreendida principalmente por Rahner. Faremos isso verificando alguns textos importantes do próprio Rahner e também os de alguns outros teólogos que seguiram, mais ou menos claramente, esta perspectiva antropológica, e indicaram a necessidade de se ampliarem seus horizontes. Por fim, consignaremos os desafios lançados à antropologia teológica pelas teologias ditas “contextuais”¹, pela Ecoteologia e pelos estudos mais recentes sobre as consequências da colonização no sul do mundo, chegando ao ponto de constatarmos uma nova viragem que se há de empreender na teologia do nosso tempo: a viragem decolonial, com seu apelo à libertação da própria teologia, para que esta possa colaborar efetivamente na libertação de todos os tipos de oprimidos.

1.1 A “viragem antropológica” na teologia europeia contemporânea

A partir de meados do século XX, vão surgindo na Europa algumas iniciativas de diálogo da teologia com a modernidade. Fomentando os movimentos que alavancaram o Concílio Vaticano II (principalmente o bíblico, o patrístico, o litúrgico e o ecumênico), alguns teólogos lançaram-se na empreitada de uma releitura de Tomás de Aquino para os novos tempos, passando ao largo do neotomismo cimentado pelo Vaticano I. Veremos

¹ Referimo-nos a essas teologias serem “ditas contextuais” como forma de contestação do modo como a teologia europeia se impõe como “a” teologia por excelência, sem mais, fazendo com que outros pontos de partida teológicos soem como apenas parciais.

primeiramente como se deram as contribuições de Karl Rahner, de Johann Baptist Metz, de Jürgen Moltmann e de Edward Schillebeeckx à viragem antropológica.

1.1.1 Karl Rahner

Em 1936, o jesuíta alemão Karl Rahner (1904-1984) concluiu sua tese filosófica na Universidade de Freiburg, na Alemanha, intitulada *Esírito no mundo*, que, no entanto, não foi aceita por seu orientador, que discordava daquela abordagem da teoria do conhecimento de Tomás de Aquino a partir da perspectiva da filosofia moderna; por isso, a tese não chegou a ser defendida. Porém, a obra foi publicada, mesmo assim, em 1939. Tendo sido aluno de Heidegger, Rahner interessa-se pela filosofia de Immanuel Kant, de quem toma o método transcendental, que desempenhará um papel central em sua nova área de pesquisa: a teologia. Para isso, conta com a ajuda da teologia dos jesuítas Joseph Maréchal e Pierre Rousselot, que, no início do século XX, ousavam interpretar Tomás de Aquino à luz do método transcendental de Kant². Em sua tese, Rahner defende a ideia kantiana das “raízes originariamente antropológicas do conhecimento”³, segundo a qual, na modernidade, para se chegar ao ser, deve-se lançar mão não tanto da metafísica – pelo menos em seu significado clássico, escolástico – mas principalmente de uma gnoseologia. Portanto, note-se que “o método transcendental não proporciona diretamente nenhum conteúdo (a palavra ‘método’ já sugere isto mesmo); é mais uma maneira determinada de interrogar”⁴.

Seguindo a equiparação feita por Anton Losinger, “se a forma medieval de pensamento era espontaneamente teológica, a forma contemporânea é espontaneamente antropológica”⁵. Rahner acaba por fundamentar a espiritualidade do ser humano não na dimensão religiosa, e sim na sua capacidade *a priori* de conhecer. A tese levantada por Rahner em *Esírito no mundo* é, fundamentalmente, a de que o ser humano é “espírito” no sentido de aberto à transcendência por sua própria capacidade de conhecer o mundo. Diz

² Porém, “o transcendental rahneriano é essencialmente diferente do transcendental kantiano. Kant admite apenas um transcendental no plano horizontal: o sujeito humano é dotado de estruturas *a priori* que garantem a validade universal do conhecimento científico, mas proíbem percorrer a via metafísica até Deus; Rahner – na linha da filosofia transcendental tal como foi elaborada pelo jesuíta belga Joseph Maréchal, sobretudo na obra *O ponto de partida da metafísica* – admite, ao invés, um transcendental em linha vertical, que funciona como transcendental também em linha horizontal: a abertura para a infinitude do mistério é a condição da possibilidade da experiência humana” (GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 228).

³ LOSINGER, Anton. *The anthropological turn: the human orientation of the theology of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 9.

⁴ WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner*: introducción a su pensamiento teológico. Barcelona: Herder, 1982, p. 32.

⁵ LOSINGER, 2000, p. 9.

Rahner: “O ser humano existe como a ‘pergunta pelo ser’. Para poder ser ele mesmo, o ser humano pergunta pelo ser em sua totalidade”⁶.

Em 1941, Rahner publica sua segunda obra, *Ouvinte da palavra*, na qual reafirma e amplia sua intuição original: “a essência do ser humano é abertura absoluta ao ser em geral, ou, para dizer-lo com uma palavra, o ser humano é espírito. Esta é a primeira tese de uma antropologia metafísica”⁷. Rahner explica que, para Tomás de Aquino, a essência do ser é conhecer e ser conhecido. O ser e o conhecer têm uma mesma origem⁸. Portanto, o conhecimento não é intencional, ou seja, o intelecto não se estende à coisa mesma para conhecê-la, fora de si mesmo, como sugere o método fenomenológico. Ao contrário, “o ser é estar consigo”⁹, sintetiza Rahner. Conhecer, para o Aquinate, é *reditio subiecti in seipsum*, um retorno do sujeito a si mesmo. Assim Rahner interpreta esta máxima: “Tudo aspira a retornar a si mesmo [...]. Todo fazer e agir, desde o puramente material até a vida interna do Deus Trino, não são senão variações deste único tema metafísico, deste mesmo sentido do ser: possessão de si, subjetividade”¹⁰.

Para Rahner, o ser humano é *sujeito* precisamente enquanto faz a experiência de ser criatura. De fato, *sujeito* é, literalmente, aquilo que é “posto debaixo”¹¹, no sentido de subordinado ou submetido, como particípio do verbo sujeitar. Portanto, dizer que o ser humano é sujeito significa afirmar, em primeiro lugar, que ele é o produto de uma ação de Alguém; daí a percepção de sua criaturalidade, ou, como afirma Rahner, experiência de ser “produto do que lhe é radicalmente estranho”¹². Em segundo lugar, dizer que o ser humano é sujeito ou subjetividade significa que ele é o “tema”¹³ por excelência da Revelação divina. De fato, Rahner afirma que o ser humano “enquanto sujeito é evento da absoluta autocomunicação de Deus”¹⁴. Portanto, assim como se diz que Deus é, por um lado, o objeto da teologia e, por outro, seu verdadeiro sujeito, assim também o ser humano é, a um só tempo, seu sujeito e objeto. É isso também o que Rahner quer dizer quando afirma que toda teologia é também uma antropologia, como veremos a seguir. Nisto exatamente consiste o caráter

⁶ RAHNER, K. *Espírito en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963, p. 74.

⁷ RAHNER, K. *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967, p. 55.

⁸ “*Idem est intellectus et quod intelligitur*” (*S.Th. I*, q. 87, a. 1, ad 3), isto é, “o intelecto e o que é inteligido são o mesmo”.

⁹ RAHNER, 1967, p. 60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ A palavra *subiectus*, em latim, é composta pelo prefixo *sub* seguido de *iectus*, que é o particípio do verbo *jacio, jacere*, que significa “lançar”.

¹² RAHNER, K., *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 43.

¹³ Vale notar os sentidos da palavra inglesa *subject*, que significa tanto “sujeito” quanto “tema”, tópico que é “submetido” à discussão. O mesmo se observa no Francês e em outras línguas.

¹⁴ RAHNER, 2008, p. 158.

transcendental da antropologia de Karl Rahner: Deus não é um mero objeto entre outros do conhecimento humano, mas a própria condição de possibilidade de o ser humano conhecer de modo geral. De acordo com Weger,

Tal “viragem até ao sujeito”, iniciado já por Descartes e consumado por Kant, consiste no abandono de um ingênuo realismo do conhecimento. [...] Cada vez que o homem conhece algo, não se limita a conhecer a “realidade pura” (a famosa “coisa em si”), mas em seu conhecimento e juízo vai também incluído um fator subjetivo¹⁵.

O ser humano é “o ser de transcendência à medida que todo o seu conhecimento e ato de conhecer se fundam na *pré-apreensão* do ‘ser’ em geral, em um saber atemático mas sempre presente acerca da infinitude da realidade”¹⁶. E, segundo a doutrina tomasiana da *analogia entis*, o “ser em geral” é Deus, sendo que toda a realidade dele participa analogamente. O ser humano experimenta sua transcendência quando se sente interpelado pelo ser, e “não pode conceber-se como sujeito no sentido de sujeito *absoluto*, mas somente no sentido de alguém que recebe o ser e, em última instância, graça”¹⁷. E esta graça divina, para Rahner, é um “existencial sobrenatural”, no sentido de que “diz respeito a todos os homens, afirmação que expressa um existencial de toda e cada pessoa humana”¹⁸.

Em *Ouvinte da palavra*, Rahner investiga se é possível ao ser humano receber verdadeiramente alguma Revelação de Deus e, se sim, qual a sua condição de possibilidade. Ele afirma que a unidade entre ser e conhecer, no ser humano, é o pressuposto para que aconteça esta autocomunicação divina. “Em todas as instâncias em que se diz que a mente conhece algo, incluindo o âmbito teológico, a questão sobre o objeto do conhecimento também significa, desde o início, uma questão sobre o horizonte e as condições presentes no sujeito cognoscente”¹⁹. Para que seja possível a Revelação como autocomunicação do Logos ao ser humano, é necessário, primeiro, que o próprio ser humano enquanto unidade de ser e conhecer seja também logos, palavra; e, segundo, que o ser humano possua “uma abertura para a autoexpressão da absoluta apreensão do ser por meio da palavra clara”²⁰.

O ser humano é espírito enquanto julga o mundo conhecido e o percebe como diverso de si mesmo, tendo-o como *objecum*, isto é, algo que está à sua frente. “O ser humano é um sujeito diante de um objeto; [...] e nesta saída apreendente das coisas, o ser humano retorna

¹⁵ WEGER, 1982, p. 33-34.

¹⁶ RAHNER, 2008, p. 47.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁹ LOSINGER, 2000, p. 5.

²⁰ RAHNER, 1967, p. 71.

tão plenamente a si mesmo [...] que se acha em si mesmo como sujeito em contraposição a esta outra coisa conhecida que está à sua frente”²¹. Pelo juízo, o ser humano refere o sabido ao objeto, o predicado ao sujeito. E pela abstração, o intelecto agente capta o geral nos particulares, tendo como sua condição de possibilidade a “antecipação”, isto é, a capacidade *a priori* que o espírito tem de estender-se a algo mais que o particular.

Esta estrutura fundamental do ser humano, afirmada por ele implicitamente em cada um de seus conhecimentos e em cada uma de suas ações, é o que com uma palavra designamos como sua espiritualidade, sua natureza espiritual. O homem é espírito, quer dizer, o homem vive sua vida em um contínuo tender para o absoluto, em uma abertura para Deus²².

O próprio Rahner apresenta, então, uma possível objeção à sua tese: da maneira como a questão se coloca, fica parecendo que a Revelação não seria nada mais que o “desenvolvimento imanente da abertura do ser, que se dá sempre e de antemão no espírito enquanto tal, [...] a realização de sua potencialidade infinita”²³. Assim, o que a teologia chama de Revelação não seria mais que a “espiritualização progressiva do homem conforme a sua intrínseca lei ‘natural’”²⁴. Ou seja, ele está convencido da “correspondência entre o conteúdo da Revelação e as estruturas *a priori* da capacidade humana de compreender as coisas em geral”²⁵. Em outras palavras, o chamado de Deus ao ser humano para a salvação sobrenatural “é uma determinação permanente e entitativa de todos os homens, de modo que a autoexperiência do homem é experiência de Deus”²⁶.

Rahner já se antecipa em responder a esta objeção, sabendo que ela certamente virá de seus críticos. De fato, veremos logo à frente nesta seção o desenrolar da crítica levantada por Metz. Rahner afirma, então, que se o ser humano, pela sua transcendência, está em si mesmo e pode conhecer o ser em geral, isso significa que ele é capaz de conhecer a Deus, que é o ser em sentido próprio. “Se no mesmo momento em que está diante de Deus e pela mesma razão de estar diante dele, o homem já está diante do Deus de uma possível autorrevelação, na realidade produz-se sempre algo assim como uma revelação, isto é, o falar ou o silêncio de Deus”²⁷. Rahner está entendendo Revelação aqui não como eventos históricos pontuais, e sim como uma característica da própria relação do ser humano com Deus. O ser humano é

²¹ *Ibid.*, p. 74-75.

²² *Ibid.*, p. 89-90.

²³ *Ibid.*, p. 97.

²⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵ LOSINGER, 2000, p. 2.

²⁶ WEGER, 1982, p. 102.

²⁷ RAHNER, 1967, p. 120.

fundamentalmente ouvinte da palavra de Deus justamente porque é espírito que ouve o falar ou o silêncio de Deus, sendo este absolutamente livre para falar ou calar quando quiser, mas que se autocomunica de uma forma ou de outra. “A revelação, neste sentido, ocorre necessariamente (não apenas poderia ocorrer)”²⁸. O que me parece não respondido nesta teoria é em que consistiria o caráter autônomo e gratuito da Revelação, pois, uma vez que se afirma a liberdade de Deus em revelar-se, ao invés de se falar em “revelação necessária”, não se deveria resguardar a contingência desta autocomunicação? Aí é que se encontra o cerne da antropologia transcendental de Rahner: Deus, simplesmente existindo, e por ser ato puro, já é autocomunicação àquele ser criado à sua imagem, que, por sua vez, também simplesmente existindo, já é ouvinte da palavra, ou seja, receptor desta autocomunicação de Deus.

O Concílio Vaticano II corrobora a ideia rahneriana de que a Revelação não seria tanto a comunicação de ideias a respeito de Deus quanto o próprio Deus comunicando-se a si mesmo: “Aprouve a Deus na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo” (DV, n. 2); “oferece aos seres humanos um testemunho perene de si mesmo” (DV, n. 3); “pela revelação divina quis Deus manifestar e comunicar-se a si mesmo” (DV, n. 6). Novamente se percebe aqui a unidade entre ser e conhecer. Da parte de Deus, a Revelação é um “estar em si mesmo” que se dá a conhecer ao ser humano. E da parte deste, toda experiência de Deus é, de certa forma, uma sua autoexperiência. Por isso, “a experiência de Deus tem necessariamente sua base na experiência que o ser humano faz de si mesmo”²⁹. Assim, Rahner fundamenta toda a história da salvação na experiência do eu, da *reditio in seipsum*: o ser humano, experimentando a sua própria subjetividade, é palavra; e, apenas por isso, é capaz de reconhecer a palavra de Deus. Este ciclo da subjetividade, que, para Rahner, está na base da possibilidade da Revelação, é já a base também da filosofia moderna. É assim que se dá a chamada viragem antropológica da modernidade, inclusive na teologia.

Rosino Gibellini situa a chamada viragem antropológica como evolução daquilo que foi, desde a década de 1930, a *teologia querigmática*. Na mesma época em que os teólogos dominicanos franceses propunham a reforma da teologia acadêmica, os teólogos jesuítas de Innsbruck, na Áustria, pensavam a renovação da teologia a partir da pregação, em vista de um anúncio mais eficaz do Evangelho. Um dos maiores expoentes da teologia querigmática era Hugo Rahner, irmão mais velho de Karl Rahner. Enquanto Hugo propunha essa teologia a serviço do anúncio, formalmente distinta da teologia científica, Karl defendia uma teologia que fosse tanto mais querigmática quanto mais propriamente teologia fosse. “Um dos motivos

²⁸ *Ibid.*, p. 121.

²⁹ LOSINGER, 2000, p. 26.

predominantes dos teólogos querigmáticos era o de assumir ‘o ponto de vista do homem’ (*die Sicht vom Menschen her*); na teologia de Karl Rahner este ‘ponto de vista’ não se tornará o ponto de vista de um novo tipo de teologia, e sim da teologia *tout court*³⁰.

Rahner, ao propor que toda a teologia fosse revista a partir do paradigma antropológico, vê-se inevitavelmente no importante debate que vinha sendo feito na teologia católica em meados do século XX. Qualquer teologia que tome a antropologia como seu ponto de partida é confrontada com este sério problema: a “descontinuidade interna entre as estruturas *a priori*, a subjetividade humana [...] e os conteúdos da Revelação”³¹; em outras palavras, a relação entre os conceitos teológicos de natureza e de graça.

Teólogos franceses como o jesuíta Henri de Lubac (1896-1991) e o dominicano Yves Congar (1904-1995) empreendiam, àquela época, uma tentativa de renovação da teologia pelo retorno às fontes patrísticas, num movimento que eles mesmos denominavam *ressourcement*, mas que fora pejorativamente chamado de *nouvelle théologie*. Henri de Lubac, em seu livro *Sobrenatural*³², defendia que todos os seres humanos são *por natureza* orientados para Deus; e que esse desejo da visão beatífica já seria efeito da graça incriada; e não seria possível sequer imaginar a natureza humana sem a graça. Rahner, apesar de concordar com essa intenção de superar o extrinsecismo do conceito tradicional de graça, discorda da afirmação de que essa orientação para Deus está no ser humano *por natureza*. Para Rahner, a orientação para Deus não faz parte da essência humana, mas é causada por Deus na existência humana, embora antes do aparecimento da liberdade pessoal. Rahner, atento à encíclica *Humani Generis*³³, de Pio XII (1950), defende que a ideia de natureza pura e sem a graça é necessária para resguardar o próprio conceito de graça, uma vez que, do contrário, esta deixaria de ser vista como oferecida gratuitamente por Deus e necessariamente acolhida pelo ser humano, ainda que atematicamente.

De acordo com Losinger, a posição de Rahner na discussão sobre a relação natureza-graça é a seguinte: “considerando a maneira como o ser humano é constituído transcendentalmente – constituição que é desde o princípio e sempre predisposta pela graça – um ser humano nunca é apenas um ser humano ‘puramente’ natural, mas sempre [...] sob a realidade e a dinâmica da graça divina”³⁴, que Rahner chama de “existencial sobrenatural”. Isso é verificável sobretudo na Encarnação do Verbo. Ora, se a partir da união hipostática,

³⁰ GIBELLINI, 2002, p. 217.

³¹ LOSINGER, 2000, p. 35.

³² Cf. LUBAC, Henri de. *The mystery of the supernatural*. New York: Crossroad Herder Book, 1998.

³³ Pio XII corrige aqueles que “desvirtuam o conceito de gratuidade da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar seres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica” (HG, n. 26).

³⁴ LOSINGER, 2000, p. 37.

tendo assumido a humanidade, Deus permanece sendo humano para todo o sempre, isso significa que, por toda a eternidade, a teologia é também uma antropologia. “A graça em todos nós e a união hipostática somente em Jesus Cristo, ambas só se podem pensar conjuntamente e significam na sua unidade uma única e livre decisão de Deus de estabelecer a ordem da salvação sobrenatural, de comunicar-se a si próprio”³⁵. O mesmo movimento da autocomunicação divina que em Jesus de Nazaré chama-se união hipostática, em todos os outros seres humanos chama-se graça.

Em 1962, no prólogo do livro *Antropocentrismo cristão*, de seu ex-aluno Johann Baptist Metz, Karl Rahner fala de um ponto de viragem da mentalidade cosmocêntrica para a antropocêntrica³⁶, entendendo antropocentrismo não como contraposto a teocentrismo, mas sim como superação de uma subjetividade vazia que seria “mera peça de uma natureza coisificada”³⁷. Percebe-se, assim, antes e nos albores do Concílio Vaticano II, o movimento teológico que se convencionou chamar de “viragem antropológica”.

Em 1967, Rahner publicou no manual *Mysterium salutis* um importante capítulo sobre o lugar da antropologia na teologia. Segundo ele, “a antropologia [...] não é um campo objetivo a mais entre outros campos semelhantes na teologia”³⁸, mas sim o próprio lugar da teologia, que abarca toda ela, de modo que “nenhuma teologia pode afirmar coisa alguma acerca de Deus sem dizer, já nisso mesmo, algo acerca do ser humano e vice-versa”³⁹. A antropologia não deveria ser um tratado autônomo dentro da teologia, pois é antes uma dimensão da teologia em geral do que um seu objeto particular. Em 1966, numa conferência em Chicago intitulada *Teologia e antropologia*, Rahner já havia dito que “a questão do ser humano e sua resposta não pode ser considerada como uma área de estudo separada de outras

³⁵ RAHNER, 2008, p. 242.

³⁶ Neste livro, Metz sintetiza assim a passagem da forma antiga grega para a escolástica tomasiana de pensamento: “O pensamento grego é antropocêntrico quanto ao conteúdo, ou seja, onticamente, no que diz respeito à hierarquia dos seres (antropocentrismo material); mas é cosmocêntrico-objetivista quanto à forma, ou seja, ontologicamente, no que diz respeito à concepção do ser (cosmocentrismo formal). O pensamento tomasiano, por sua vez, é teocêntrico quanto ao conteúdo, ou seja, onticamente, com relação à hierarquia dos seres (teocentrismo material); mas é antropocêntrico quanto à forma, ou seja, ontologicamente, com relação à concepção do ser e, portanto, rege-se pelo modo de ser próprio do ser humano, pela “subjetividade” (antropocentrismo formal). Em resumo: a forma de pensamento grega é cosmocêntrica, e a tomasiana é antropocêntrica” (METZ, J. B. *Antropocentrismo cristiano*: sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino. Salamanca: Sígueme, 1972, p. 65-66).

³⁷ RAHNER, K. Prólogo. In: METZ, 1972, p. 26.

³⁸ RAHNER, K. Fundamentos de la protología y de la antropología teológica. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Ed.). *Mysterium salutis*: manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977. v. II, p. 341.

³⁹ *Ibid.*, p. 342.

áreas teológicas quanto a seu alcance e à sua temática, mas como o todo da própria teologia dogmática”⁴⁰.

O ser humano, como objeto de conhecimento, não é simples coisa entre outras coisas, conversível em mero objeto de investigação. O que Karl Rahner pretende não é afirmar o tratado da antropologia como central na teologia – até porque isso faria de tal tratado não mais que um entre outros –, mas propor o *caráter* antropológico transcendental de toda a teologia; ou seja, que todos os tratados da inteira teologia cristã só podem ser lidos do ponto de vista antropológico, porque todo discurso sobre Deus (*theo + logia*) pressupõe necessariamente a reflexão sobre a capacidade humana de receber a Revelação de Deus. Para Karl Rahner, ao nos perguntarmos sobre qualquer tema teológico, perguntamo-nos também sobre as condições *sine qua non* de seu conhecimento no teólogo. Tais condições existem *a priori* no ser humano e expressam também algo sobre o próprio ser humano. Como explica Manfredo A. de Oliveira, para Rahner, “na essência de todo e qualquer conhecimento espiritual, portanto também do conhecimento teológico, a pergunta pelo objeto do conhecimento implica necessariamente a pergunta pela essência do sujeito cognoscente”⁴¹.

Assim, Rahner pretende fazer uma teologia imbuída de caráter transcendental. Como sintetiza Mário de França Miranda acerca desta ideia de Rahner, “no conhecimento, não só se nos mostram as características do objeto conhecido, mas também o sujeito que conhece se encontra implicado, já que o conhecimento depende de sua estrutura essencial”⁴². Ora, todo conhecimento, ao perguntar-se pela essência do objeto cognoscível, já se pergunta também sobre a essência do sujeito cognoscente, “visto que este deve levar consigo *a priori* o horizonte da possibilidade de seu conhecimento e nele vêm dadas *a priori* as estruturas – também ‘transcendentais’ – do objeto”⁴³. Da mesma forma, Deus não é um objeto entre outros no âmbito experimental do ser humano, mas a razão originária e o futuro absoluto de toda a realidade. Por isso, Deus só pode ser captado como o horizonte absoluto da transcendência do ser humano, a condição de possibilidade de o ser humano conhecer algo. Nisto consiste a

⁴⁰ RAHNER, K. Theology and anthropology. In: *Theological investigations*. v. 9. New York: Herder and Herder, 1972, p. 28. Franco Giulio Brambilla discorda desta afirmação de Rahner, argumentando que também o discurso sobre Deus acompanha toda afirmação teológica, mas isso não impedi o surgimento de um tratado específico sobre Deus (cf. BRAMBILLA, F. G. *Antropologia Teologica: chi è l'uomo perché te ne curi?* Brescia: Queriniana, 2005, p. 121-122).

⁴¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Teologia e modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R.; TABORDA, F. (Org.) *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 27.

⁴² MIRANDA, Mário de França. *O mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 115.

⁴³ RAHNER, 1977, p. 343.

dimensão transcendental antropológica de toda a teologia, sem a qual, pensa Rahner, esta não poderia ser levada a sério.

Para Rahner, o ser humano não é um elemento a mais no mundo das coisas, mas sim “o sujeito de cuja liberdade subjetiva depende o destino de toda a realidade”⁴⁴. Já que o cerne da fé cristã está na proclamação de que o homem Jesus de Nazaré revela plenamente Deus, então, a fim de que o teólogo acesse tal revelação sobre quem Deus é, faz-se necessário primeiramente buscar compreender o que “homem” significa. A humanidade de Cristo não é, portanto, um instrumento extrínseco de que Deus se serve nesta revelação, mas sim aquilo em que Deus se converte, sem deixar de ser Deus. O que a tradição tomista chama de “potência obediencial” para a união hipostática e para a graça não é um elemento acrescentado à natureza humana, mas a própria natureza humana. Em Cristo “coincidem interpelante e interpelado, palavra pronunciada e escuta absoluta”⁴⁵, em virtude de sua dupla natureza na união hipostática. Assim, a partir da Encarnação, “a antropologia deve ser interpretada sempre como cristologia deficiente e a cristologia, como origem e termo da antropologia”⁴⁶.

No seu *Curso fundamental da fé*, de 1976, Rahner afirma que “ser pessoa significa, então, a autoposse de um sujeito como tal em relação consciente e livre para com o todo”⁴⁷. Nas 20 páginas de seu ensaio *O “mandamento” do amor em relação aos outros mandamentos*, em um dos vários volumes de suas *Investigações Teológicas*, Rahner usa 15 vezes o termo *autorrealização*, além de 19 vezes a palavra *realização*. Segundo ele, “quando a pessoa se possui completamente, se empenha completamente e se compromete totalmente em sua liberdade, lá encontra-se o amor, pois tudo isso só pode ser feito através do amor. No amor, a pessoa se realiza completamente”⁴⁸. Expressões como essas, de intenso senso poético e místico, não são raras nos escritos rahnerianos. Elas falam da pessoa humana como um ser integrado, autônomo, autorrealizado, responsável, dono de si, pleno de amor... Uma das críticas comumente atribuídas à antropologia teológica de Rahner é a de ser idealista ao falar de um ser humano por demais abstrato, não condizente com o da experiência da realidade, tão marcado por limitações e sofrimentos. Diz-se que esse otimismo do “homem autorrealizado” de Rahner teria influenciando mesmo a constituição *Gaudium et Spes*⁴⁹. É nesse sentido que

⁴⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 350.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ RAHNER, 2008, p. 44.

⁴⁸ RAHNER, K. The “commandment” of love in relation to the other commandments. In: *Theological investigations*. v. 5. Baltimore: Helicon Press, 1966, p. 443.

⁴⁹ Brambilla vê na Primeira Parte da constituição *Gaudium et Spes*, do Vaticano II, uma “aproximação otimista em relação às instâncias do mundo contemporâneo; [...] o risco de um concordismo apressado e de uma sujeição ao espírito do tempo” (BRAMBILLA, F. G. *Antropologia Teologica*. Brescia: Queriniana, 2005, p.

lançaremos agora um olhar sobre alguns teólogos europeus contemporâneos de Rahner, dos mais influentes do século XX, que procuraram dar ao caráter antropológico da teologia uma orientação mais comprometida com a história e mais atenta às diversidades e contradições: Metz, Moltmann e Schillebeeckx.

1.1.2 Johann Baptist Metz

Em seu importante livro *Teologia do mundo*, de 1968, Johann Baptist Metz (1928-2019) afirma que o início da era moderna se dá na passagem da compreensão do mundo como natureza para a compreensão do mundo como história. Na antiguidade, o mundo do ser humano era total dependência da natureza, e uma natureza com aspectos divinos. O ser humano sentia-se circundado por uma natureza que lhe era sempre maior e indomável; tudo estava organizado debaixo de ordens preestabelecidas. Com o advento da modernidade, a natureza, de soberana sobre o ser humano que era, passa a ser submetida a ele. Mas Metz explica que esse movimento que colocou o ser humano no centro que antes pertencia à natureza divinizada nasce precisamente do espírito cristão. Portanto, uma certa secularização foi decorrente do próprio surgimento do cristianismo com sua afirmação da não-divindade do mundo enquanto tal. Como também expressou Schillebeeckx, “a ‘laicidade’, a ‘secularização’ é propriamente um sucesso interior do cristianismo e da Igreja”⁵⁰. O próprio fato de as sociedades ocidentais hoje, tão secularizadas como são, oferecerem políticas públicas de promoção humana e serviço social é sinal evidente de que “a caridade cristã se secularizou”⁵¹.

Porém, segundo Metz, esse processo de secularização significou a “hominização” do mundo, mas não sua “humanização”. A hominização foi o processo pelo qual a espécie *Homo sapiens* adaptou-se à natureza para dominá-la; já a humanização é o processo inverso: o ser humano é que adapta a natureza a si mesmo, transformando-a em seu mundo, um mundo humanizado⁵². No mistério da Encarnação, observa Metz, o Verbo se fez não qualquer matéria, ou matéria em geral, mas sim *um ser humano*. Portanto, “o ser humano e só o ser humano é o lugar no qual Deus assumiu e aceitou irrevogavelmente o mundo e a história do

25). Na intenção de evidenciar que a Igreja à época do Vaticano II não é mais antimodernista como ao tempo do Vaticano I, os padres conciliares, na visão de Brambilla, teriam se deixado levar por certo ímpeto de simpatia para com o projeto da modernidade, dando a impressão de que o houvera abraçado indistintamente.

⁵⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios y el hombre*. Salamanca: Sígueme, 1969, p. 25.

⁵¹ *Ibid.*, p. 35

⁵² Segundo Alberto V. Flores, hominização corresponde ao “processo biológico-material do ‘fazer-se homem’” e humanização é o “processo pessoal-espiritual do ‘fazer-se ser humano’” (FLORES, A. V. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 121).

“mundo”⁵³. Assim, a Encarnação é a *humanização* de Deus e não sua *hominização*. Mas o processo histórico de expansão da fé cristã acaba sendo a abertura à realidade de um mundo à disposição do ser humano. Metz chega a afirmar que “o mundo hominizado aparece como um mundo *desumanizado*”⁵⁴; ou seja, a hominização é uma ameaça ao verdadeiramente humano.

Em *A fé em história e sociedade* (1977), Metz critica, na teologia de seu mestre Karl Rahner, as teorias que chama de “transcendental-idealistas”, propondo-se a fazer, por sua vez, uma teologia fundamental com “ponto de partida como que pós-idealista, narrativo-prático”⁵⁵. De fato, já o título da obra aponta para uma outra direção teológica: *história e sociedade* seriam justamente os conceitos concretos que, segundo Metz, faltam à teologia transcendental rahneriana. Para Metz, a ideia de sujeito transcendental, na teologia de Rahner, é por demais abstrata, fora da realidade concreta vivida no dia a dia pelas pessoas do nosso tempo.

A diferença do discípulo Metz em relação ao seu mestre não era, contudo, meramente filosófica ou metodológica, mas sobretudo teológica. Enquanto a essência do cristianismo, para Rahner, consistiria no mistério da Encarnação do Verbo por meio da união hipostática, para Metz, “a fé cristã articula-se como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. No centro desta fé está a recordação do Senhor crucificado, uma *memoria passionis determinada*, na qual se funda a promessa de liberdade futura para todos”⁵⁶. A cruz de Jesus Cristo carrega a memória perigosa da opção decidida que ele fez pelos pequenos e pobres, incomodando os ricos e poderosos. Metz denuncia que o cristianismo eurocêntrico consiste numa mensagem de “consolo que, no fim, não consola *ninguém*, pois pretende consolar a *todos* do mesmo modo”⁵⁷, desconsiderando as enormes discrepâncias de injustiça e desigualdade social que existem entre as pessoas concretas. Segundo Metz, a teologia não pode falar do ser humano “em geral”, porque este não existe. O ser humano necessariamente situa-se num dos lados da história, numa determinada posição social, à qual a teologia não pode ficar indiferente, sob pena de deixar de ser cristã.

Para Metz, um cristianismo fixado apenas na consideração da união hipostática com sua dedutível consequência para a dignidade da humanidade como um todo corre o sério risco de reproduzir a hipocrisia dos profetas e sacerdotes que “curam a desgraça [...] do meu povo de modo superficial, dizendo ‘Paz! Paz!', quando não há paz” (Jr 8,11), não levando a sério os dramas da existência humana marcada pelo pecado que a desumaniza. A essência do

⁵³ METZ, *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970, p. 88.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁵ METZ, J. B. *A fé em história e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 184.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 133.

cristianismo não está na ambição moderna pela emancipação existencial e autonomia psicológica do ser humano. Trata-se, na verdade, de muito mais do que isso!

História da emancipação sem história da redenção desmascara-se, deste modo, como história abstrata dos sucessos, como história abstrata dos vencedores – por assim dizer, como história da liberdade dividida ao meio com um mecanismo perfeito de justificação e de desculpa para o *homo emancipator* como sujeito da história⁵⁸.

Este aspecto da crítica teológica de Metz ao otimismo antropológico da modernidade foi inspirador para a Teologia da Libertação, que, na América Latina daquela época, desenvolvia-se a todo vapor. Para Metz, é escandaloso “o fato de a Igreja reunir em si infelizes e espectadores da infelicidade, muitos sofredores e muitos desinteressados, e o fato de ela chamar à totalidade *communio* dos fiéis”⁵⁹. A Igreja, se quer ser coerente com o seu Fundador que fez distinção entre a oferta da pobre viúva e a dos ricos no Templo (cf. Lc 21,1-4), não deve pretender uma união fictícia, dentro dos templos, de pessoas que, na sociedade, vivem tão separados pelas drásticas desigualdades sociais.

Talvez o ponto pelo qual a teologia de Karl Rahner tornou-se mais conhecida – e igualmente polemizada – é a sua teoria dos “cristãos anônimos”⁶⁰, pela qual ele praticamente identifica a fé cristã necessária à salvação com o caráter transcendental do ser humano. Bastaria a uma pessoa de qualquer religião – ou mesmo sem convicção religiosa – entender-se como verdadeiramente humana e buscar, com boa vontade, a verdade em sua própria religião, para participar do cristianismo, embora de forma anônima. O cristianismo seria intrínseco à natureza humana dotada da graça⁶¹, sendo esta um “existencial sobrenatural”, outro conceito central da teologia rahneriana, como vimos.

Muitas foram as críticas à teoria do “cristão anônimo” no meio teológico. Para Hans Küng, por exemplo, ela faria do cristianismo um “luxo religioso” e da ética cristã “um artigo supérfluo”⁶², esvaziando todo o caráter de “boa nova” do Evangelho, o que seria uma solução fictícia para o problema das religiões. Schillebeeckx objetou alegando que, com tal teoria,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁰ “Quando havemos que ter em mente [...] a necessidade da fé cristã e a vontade salvífica universal do amor e da onipotência de Deus, só podemos reconciliá-los ao dizer que, de alguma forma, todos os seres humanos devem ser capazes de ser membros da Igreja; e esta capacidade deve ser entendida não meramente no sentido de uma possibilidade abstrata e puramente lógica, mas sim como algo real e historicamente concreto, [...] num cristianismo não oficial e anônimo que pode e deve ainda ser chamado cristianismo num sentido significativo, mesmo que não possa e não queira descrever-se a si mesmo como tal” (RAHNER, K. *Anonymous Christians*. In: *Theological investigations*. v. 6. Baltimore: Helicon Press, 1969a, p. 391).

⁶¹ Esta ideia encontra certa ressonância patrística no “*anima naturaliter christiana*” de Tertuliano (160-220): “a alma é cristã por natureza” (*Apol.*, XVII; ed. Migne, p. 377).

⁶² Cf. KÜNG, H. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 80.

“não damos validade ao outro enquanto *outro*, mas o absorvemos de antemão, dando uma interpretação cristã de sua atitude vital. Tal postura tornaria impossível qualquer diálogo”⁶³.

Metz, por sua vez, também critica esta teoria perguntando:

A doutrina transcendental da fé, que está na base da teoria do cristianismo anônimo, não tem, demasiadamente, os traços de uma gnoseologia elitista-idealista? A “massa” da gente é salva em virtude da sua *fides implicita* e do seu comportamento de boa-fé. A realidade como tal (*die “eigentlichen” Zusammenhänge*) só é sabida pelos poucos dotados com o “alto dom dos sábios”. [...] Afinal, o saber *pleno* e *explícito* (!) da fé é, ele mesmo, um saber prático, ele fica, na sua especificidade, incomensurável em relação às formas de conhecimento puramente científicas e filosófico-idealistas. [...] A identidade histórica do cristianismo não é vinculada aqui a uma estrutura antropológica básica do homem, em consequência da qual o homem “sempre já” está – *nolens volens* – em Deus?⁶⁴

Para Metz, a teoria dos cristãos anônimos tenta explicar a identidade histórica do cristianismo de modo a-histórico, puramente idealista, privilegiando o abstrato em detrimento do concreto, preferindo falar de *historicidade* e não diretamente de *história* humana. Assim, o cristianismo perderia seu caráter narrativo para exercer apenas o cogitativo. É então que Metz conta a fábula da lebre e do ouriço-cacheiro para ilustrar o que considera o grande equívoco desta teoria rahneriana: o ouriço, de pernas tortas, propõe uma corrida como desafio à lebre; ele fica parado numa extremidade do campo e coloca sua esposa, igual a ele, na outra extremidade, de modo que a lebre, pensando ser o mesmo ouriço que “já está sempre lá”, corre até cair morta de cansaço.

Segundo Metz, a opção pela lebre seria a de assumir o campo da história, que deve ser trilhado verdadeira e esforçadamente; trata-se da opção que desmascara a segurança idealista diante da ameaça ao cristianismo, que é o “truque-de-ouriço teológico que garante a identidade e a vitória sem a experiência da corrida (isto é, também sem a experiência da ameaça e da possível derrota)”⁶⁵. O correr, sob o risco de cair morto, faz parte da segurança da identidade sem subterfúgios; este correr histórico não pode ser compensado transcendentalmente por coisa alguma⁶⁶. De acordo com J. A. Colombo, “a exigência de uma mediação sócio-histórica da fé cristã na práxis específica da solidariedade para com os

⁶³ SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970, p. 129.

⁶⁴ METZ, 1980, p. 187-188.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁶ Juan Luís Segundo cita o escritor francês ateu Jean Giono, que afirmou, referindo-se aos cristãos: “não quero ser um desses homens que atravessam o campo de batalha com uma flor na mão” (SEGUNDO, A *concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 40). J. L. Segundo responde que o cristianismo, ao contrário, “tira a flor da mão do homem e o introduz nessa luta de vida ou de morte. O cristão será julgado conforme sua posição nele” (*Ibid.*, p. 41).

sofredores é atenuada. A graça [...] é como o ouriço: ela já é sempre reivindicada no mundo na subjetividade do sujeito, sem ter que ‘correr a corrida’”⁶⁷.

Assim, a lógica do ouriço-cacheiro é uma tautologia, como diz Metz, pois nele um ouriço é igual ao outro, o começo igual ao fim, tudo já está dado desde o início, nada há a se fazer.

Assim, impõe-se a suspeita de que a transcendentalização do sujeito cristão poderia ser guiada por uma tendência de alívio e de imunização. Pela transcendentalização não deve ser conferida ao cristianismo uma espécie de onipresença, que o retira, em última análise, daquela ameaça radical no campo da História? Pela transcendentalização do sujeito cristão não é quebrada a ponta à luta histórico-apocalíptica do cristianismo e da sua identidade, não é retirada, antes do tempo, a tensão a esta luta?⁶⁸

Enfim, eximir-se de ter que correr de verdade e optar comodamente pela trapaça do ouriço-cacheiro significa apresentar o cristianismo como um transcendental com pretensões de uma universalidade desconectada do concreto da vida e da história. “O *logos* convidativo do cristianismo não força, ele tem primariamente estrutura narrativa em intenção prático-libertadora”⁶⁹. Metz quer frisar que a universalidade da oferta de salvação no mistério de Cristo é um convite e não uma imposição que prescinda da liberdade humana.

Assim, enquanto na teologia de Rahner tem-se a impressão de que, pelo mistério da Encarnação, tudo já está feito e o ser humano, pela sua própria transcendentalidade, “já está sempre lá”, queira ou não queira, exerça ou não exerça historicamente a práxis proposta pelo cristianismo, para Metz, por sua vez, a essência do cristianismo é a narração e a “memória perigosa” da paixão de Jesus Cristo, identificada com o processo histórico-libertador de todos os sofredores, de todos os tempos e lugares. “Metz discorda de que o sujeito como sujeito de conhecimento seja uma abstração, pois aquele sujeito já é sempre mediado pela história e pela sociedade”⁷⁰ e, portanto, a teologia transcendental deve voltar a considerar isso, saindo da idealização de um sujeito autorrealizado, já com tudo pronto.

⁶⁷ COLOMBO, J. A. Rahner and his critics: Lindbeck and Metz, *The Thomist*, Washington D.C., v. 56, n. 1, Jan. 1992, p. 91.

⁶⁸ METZ, 1980, p. 191-192.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 194-195.

⁷⁰ COLOMBO, 1992, p. 92.

1.1.3 Jürgen Moltmann

Coligado a J. B. Metz nesta crítica à falta de apelo à história na antropologia transcendental de Karl Rahner encontra-se Jürgen Moltmann (1926-), para quem a forma como Rahner identifica humanidade com cristianismo e natureza com graça, como na teoria do cristianismo anônimo, longe de ser favorável a uma antropologia ponderada, eleva-a à condição de totalitária e triunfalista. Moltmann afirma que, no fim, para Rahner, “ser um humano torna-se a universalização da particularidade de ser um cristão; e ser um cristão torna-se a particularização da universalidade de ser um humano”⁷¹.

Assim, de acordo com o método transcendental rahneriano, a graça seria a realização da natureza, e o cristianismo, a realização da humanidade. “Isso não faz uma distinção expressa entre graça e glória, entre história e nova criação, entre a igreja e o reino de Deus, entre ser um cristão e a realização do ser humano”⁷², afirma Moltmann. Logo, faltaria escatologia a Rahner. E já que no sistema moltmanniano o cristianismo é fundamentalmente uma escatologia, a graça não seria o aperfeiçoamento da natureza, como insiste Rahner de acordo com a tradição tomista, mas sim a preparação desta para o *eschaton*, mediante a história. Moltmann afirma que esta forma de pensar de Rahner poderia facilmente levar a fé cristã a um triunfalismo e à presunção escatológica, pois pressupõe que a glória está já escondida na graça. Moltmann pretende afirmar que graça e glória têm o mesmo conteúdo, mas estão distanciados pela história.

No livro *O caminho de Jesus Cristo* (1989), Moltmann faz uma comparação entre a cristologia dos primeiros concílios, que chama de “veteroeclesiástica”, com a cristologia desenvolvida ao longo da Idade moderna, evidenciando de forma muito perspicaz a chamada viragem antropológica que estamos analisando neste capítulo. Para Moltmann, “cristologia antropológica nada mais é do que *jesulogia*”⁷³, no sentido de que o que está no centro não é mais, como na cristologia das Idades antiga e medieval, o Cristo Verbo encarnado e exaltado, mas sim o homem Jesus de Nazaré e seu caráter de realização máxima da humanidade. O papel que antes desempenhavam a *essência* e a *natureza* de Cristo no debate cristológico é transferido, na modernidade, para a *consciência* e a *subjetividade* de Jesus. De Jesus não se diz mais ser o “homem-Deus”, mas o “homem de Deus”. Em decorrência disso, a busca pela

⁷¹ MOLTMANN *apud* VANDERVELDE, G. The grammar of grace: Karl Rahner as a watershed in contemporary theology, *Theological Studies*, Santa Clara, n. 49, 1988, p. 453.

⁷² *Loc. cit.*

⁷³ MOLTMANN, J. *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 87.

verdade dá lugar à pergunta pela *utilidade* da fé cristológica, como se percebe claramente na filosofia da razão prática de Kant.

Uma das teologias apontadas por Moltmann como tipicamente modernas é a cristologia ascendente de K. Rahner, que afirma que toda antropologia é uma cristologia deficiente e toda cristologia é uma antropologia levada ao ponto máximo⁷⁴. Assim, quando Deus pretende se autocomunicar, surge o ser humano. Esta autocomunicação divina coincide com o que a teologia clássica chamou de graça incriada, e é ontológica no ser humano (“existencial sobrenatural”), operando nele a divinização: para Rahner, como vimos, o que faz o ser humano ser capaz de reconhecer Jesus como Deus é condição de possibilidade do próprio conhecimento humano em geral. Então, Jesus Cristo é a realização da própria essência humana, e a união hipostática do Verbo com a natureza humana é da mesma ordem que a inclinação para a visão beatífica, que a graça incriada imprime na natureza humana, i.e., a potência obediencial.

Rahner, assim, “identifica a ‘ideia de Cristo’ com ser o homem bem-sucedido. [...] O interesse de Rahner nesta cristologia antropológica é, antes de mais nada, *apologético*: deve-se despir o ser cristão de sua estranheza religiosa num mundo humanista”⁷⁵. Exatamente como Metz observara, esta antropologia/cristologia transcendental moderna “tem por referência soteriológica a autoexperiência existencial do indivíduo, não, porém, as condições exteriores da sociedade que provocam estas experiências e crises interiores. Nesse sentido ela deve ser considerada idealista”⁷⁶. Moltmann acusa este método de Rahner de promover a privatização da religião, já que “não tem mais a intenção nem está apta para questionar as condições sociais e os limites políticos desta experiência da subjetividade dos homens modernos. Ela se acomoda sem contestação às necessidades da ‘religião burguesa’ da sociedade moderna”⁷⁷.

Assim, Moltmann percebe a insuficiência desta teologia transcendental dominante do século XX europeu no que diz respeito à necessidade de se responder às grandes crises geradas pela modernidade, que tem deixado tantas vítimas, desconsideradas no otimismo ingênuo da viragem antropológica. Afinal, se o ser humano adulto – para tomar uma expressão de Bonhöffer – é o cristão anônimo autorrealizado rahneriano, como foi possível que, ao invés de produzir o paraíso terrestre, tal ser humano, em pleno século XX, produzisse genocídios como Armênia, Auschwitz, Hiroshima-Nagasaki, URSS, Camboja, Ruanda etc.?

⁷⁴ Cf. RAHNER, 1977, p. 350.

⁷⁵ MOLTMANN, 1992, p. 96.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁷ *Loc. cit.*

1.1.4 Edward Schillebeeckx

O teólogo dominicano Edward Schillebeeckx (1914-2009), professor na Universidade Católica de Nijmegen, nos Países Baixos, foi, tanto quanto Rahner, um dos teólogos mais ativos nos bastidores do Concílio Vaticano II. Começa sua carreira no âmbito da teologia dogmática, pesquisando especialmente sobre sacramentologia e eclesiologia, mas no fim da década de 1960, atento ao grande movimento antropológico no seio da teologia, que estava se dando então, passa a se dedicar mais à cristologia e ao ecumenismo.

Pesquisando o desenvolvimento do dogma, que chama de “maturação gradual da tradição”, embora ainda resguardando a “natureza fechada da revelação e o caráter imutável do dogma”⁷⁸, Schillebeeckx defende que o papel do teólogo seja o de ir reformulando a consciência da fé da comunidade cristã em sintonia com seu tempo. Assim, já no início de seu trabalho, ele fala da tarefa da teologia como sendo *hermenêutica*.

Em 1965, no livro *Deus e o homem*, Schillebeeckx escreve que Cristo não revelou própria e diretamente *Deus* ao ser humano, mas sim revelou o que é um *homem* entregue completamente a Deus. “Revelou-nos [...] o rosto de um homem verdadeiramente religioso. E assim, como por um rodeio, nos mostrou quem é Deus”⁷⁹. Como se vê, Schillebeeckx se mostra fortemente influenciado pela viragem antropológica. E diz mais: “O ser humano, e só ele – nem o mundo, nem Deus – é o *sujeito* responsável pela existência humana. Pode-se inclusive afirmar que ele é o sujeito *último*, que, portanto, leva só e pessoalmente a responsabilidade de sua ação”⁸⁰. “O caráter livre da resposta ao convite divino, por definição, forma parte da revelação. Creiamos ou não creiamos, nosso destino está em nossas mãos”⁸¹. Note-se como tais expressões estão em sintonia com o que Karl Rahner estava, no mesmo período, escrevendo.

Particularmente a partir de 1967, Schillebeeckx, com o intenso contato que tem com o conceito de secularização à época, nos diálogos com os teólogos da morte de Deus nos Estados Unidos e com capelães universitários na França, desenvolve um método explicitamente hermenêutico de se fazer teologia⁸². Os conceitos centrais responsáveis por esta mudança na teologia de Schillebeeckx são os de *história* e *hermenêutica*, uma vez que ele é, em sua teologia, reconhecidamente influenciado pelo filósofo protestante alemão Hans-

⁷⁸ HILKERT, Mary Catherine. Hermeneutics of history in the theology of Edward Schillebeeckx. *The Thomist*, Washington D.C., v. 51, n. 1, jan. 1987, p. 104.

⁷⁹ SCHILLEBEECKX, 1969, p. 24.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁸¹ *Ibid.*, p. 78.

⁸² cf. HILKERT, 1987, p. 107.

Georg Gadamer (1900-2002), cuja obra é considerada referência no assunto. Schillebeeckx então migra de uma teologia fundamental tomista para uma exegese bíblica, e da questão do dogma para a da experiência humana como ponto de partida da investigação teológica.

Em 1974, ele escreve o primeiro livro de uma trilogia sobre Jesus, propondo uma cristologia hermenêutica. Nele, põe-se a refletir não sobre conceitos abstratos, mas sobre os sofrimentos concretos das pessoas de seu tempo. A partir daí é que, segundo ele,

vai surgindo um projeto antropológico, uma imagem do que se considera uma existência humana autêntica, feliz e boa. O desejo humano de felicidade e salvação, que sobrevive sempre a todas as críticas, inclui inevitavelmente, sob diversas formas, o profundo matiz de “redenção ou libertação de” [...]. A maneira como um povo entende a salvação permite descobrir, por assim dizer, a história de seus sofrimentos, mesmo que não disponhamos de outras fontes para seguir sua trajetória⁸³.

Eis justamente o que faltava à teologia transcendental: sem perder o ideal de uma existência autorrealizada, Schillebeeckx aborda abertamente a dura realidade dos homens e mulheres de sua época, o que muitos insinuam faltar a Rahner. A ideia da experiência concreta como ponto de partida para a reflexão teológica está lançada. Segundo Schillebeeckx, já nas primeiras gerações do cristianismo, diferentes eram as expectativas de salvação, dependendo do povo que recebia o evangelho: os judeus da Palestina ou os da diáspora, os gregos, os romanos, os sírios etc. Por isso, diferentes cristologias foram sendo formuladas. A partir das experiências objetivas de necessidade de libertação que um determinado povo tem, e das experiências pessoais e comunitárias que vai se fazendo a partir da história e da mensagem de Jesus de Nazaré, vão-se formulando os dogmas cristológicos. Porém, “não são as expectativas prévias de salvação que *determinam quem* é Jesus, mas sim o contrário: a história singular e concreta assume essas expectativas, mas as transforma, reestrutura e corrige”⁸⁴. A cristologia proposta por Schillebeeckx é antropológica, histórica e hermenêutica. Nela, ele não quer repetir uma metafísica clássica, que parte de conceitos predefinidos que sejam aplicados a Jesus, pois está convencido de que os dogmas cristológicos são autênticas testemunhas da tradição vinda de Jesus e do movimento iniciado por ele; porém, tais dogmas subsistem em formulações que são circunscritas em determinadas épocas e culturas. Logo, o dogma é a verdade em que se deve com justiça crer, mas a teologia há que se ver com a questão da linguagem na qual o dogma é anunciado.

⁸³ SCHILLEBEECKX, E. *Jesus: la historia de un viviente*. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1981, p. 15.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

Ao longo da história da Igreja, a figura histórica do homem Jesus de Nazaré – que Schillebeeckx chama de “fenômeno Jesus” – foi se tornando cada vez mais estranha às culturas onde ela ia sendo anunciada. E na modernidade, muito mais! Por isso, para Schillebeeckx, o Evangelho não é tanto uma *mensagem* quanto uma *experiência* que se torna tradição. “Quem não percebe esta distinção porá a norma da fé cristã não em Jesus Cristo, mas sim numa parcela concreta da cultura religiosa [...]; e não se tratará mais da fé em Jesus de Nazaré”⁸⁵, e sim da hegemonia de uma determinada cultura sobre as outras. “O problema hermenêutico consiste em como traduzir à nossa cultura contemporânea (criticamente considerada) o que [...] se revela como oferta real de salvação em Jesus Cristo. [...] Quem perde isto de vista transforma o *kerigma* num mito”⁸⁶. Para Schillebeeckx, a autorrevelação de Deus em Cristo não se dá somente na inspiração do escritor sagrado, situado que está num contexto socioeconômico-cultural específico; “a interpretação que parte da situação atual é também um elemento constitutivo do que chamamos revelação divina da salvação em Jesus Cristo”⁸⁷. A revelação acontece não em eventos pontuais isolados, mas na história como um todo, ou seja, no momento e no lugar da codificação do dogma e também nos da sua decodificação pela tradição, em cada geração. Entender isso é vital para a religião cristã.

O cristianismo somente se manterá vivo e será verdadeiro se cada época se pronunciar novamente a favor de Jesus de Nazaré partindo de sua própria relação com Jesus Cristo. É impossível, pois, fixar “primeiro” a essência da fé cristã e depois, “em segunda instância”, interpretá-la de forma adequada ao nosso tempo. [...] Afirmar a universalidade ao mesmo tempo em que se nega o problema hermenêutico [...] não é um caminho válido nem uma autêntica possibilidade⁸⁸.

Enquanto no primeiro livro da trilogia, Schillebeeckx escreve sobre a experiência do Jesus histórico, no segundo, em 1977, ele se volta para o *Cristo* da fé, refletindo sobre o binômio graça-salvação. Mais uma vez, o conceito de experiência é central. “A ‘graça’ deve expressar-se em termos de encontro e experiência, e nunca à margem do fato concreto e libertador do encontro”⁸⁹. A experiência do “homem novo” que os primeiros cristãos fizeram iniciou-se no encontro concreto com a pessoa de Jesus de Nazaré, especialmente na experiência de intimidade deste com seu Abba e na da comunidade dos discípulos após o evento pascal. Logo, se a transformação do sentido da vida, experimentada pela comunidade primitiva, é também conteúdo da revelação, então a mesma experiência, feita pelos leitores de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 541.

⁸⁹ SCHILLEBEECKX, E. *Cristo y los cristianos*: gracia y liberación. Madrid: Cristiandad, 1982, p. 13.

hoje do evangelho, também o é. “A história de Jesus não acaba depois de narrarmos tudo o que disse o Novo Testamento. Nós mesmos não estamos implicados pessoalmente nessa história, nós que devemos transmiti-la aqui e agora às gerações vindouras? Ou bastará para isso dedicar-nos a vender Bíblias?”⁹⁰.

De acordo com Schillebeeckx, “o ser humano é um ser enredado em histórias. Seu próprio *ser* é uma história, um acontecimento histórico, não algo simplesmente *dado*. E não lhe é possível manifestar esse ser senão no curso de sua própria história: na história da humanidade”⁹¹. Portanto, se a cristologia é marcada pela experiência concreta, isso também se dá com a antropologia teológica. Ele está convencido de que, para questões humanas, somente respostas que sejam também de fato humanas são convincentes. Em vista disso, desenvolve uma dialética negativa para evidenciar experiências contrastantes com a humanidade. É o que significa o que ele chama de *humanum*: não uma natureza humana estática, abstrata, dada pronta aos indivíduos humanos, mas algo observável na história e na experiência.

Ao invés de recorrer a um esquema positivista, ou a uma definição filosófica de ‘natureza humana’ (por exemplo, aristotélico-tomista [...]), devemos recorrer ao que chamaríamos de *constantes antropológicas*, [...] que indicam, em linhas muito gerais, uns impulsos, orientações e valores humanos *permanentes* [...], umas condições constitutivas que é preciso determinar continuamente (analisando e interpretando a situação específica de cada momento) e que toda práxis humana deve pressupor⁹².

A partir da experiência do que seja perceptivelmente *desumano* é que, segundo Schillebeeckx, pode-se alcançar uma compreensão autêntica do que seja *humano*. “Há, de fato, uma convergência ou correlação entre o que é afirmado na mensagem do evangelho como promessa, uma demanda e uma crítica e o que o ser humano experimenta como emancipação em sua resistência à ameaça ao *humanum* que ele está buscando”⁹³. É necessário que a mensagem cristã seja correlata às experiências não religiosas contemporâneas para se evidenciar a plausibilidade e a relevância da linguagem teológica no contexto do mundo moderno.

Diante das muitas recensões críticas aos seus dois livros anteriores, Schillebeeckx publica, em 1978, o livro *Relatório provisório dos dois livros sobre Jesus*, em que esclarece alguns pontos delicados de sua cristologia e reafirma o caráter hermenêutico de seu método.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 626.

⁹¹ *Ibid.*, p. 714.

⁹² *Ibid.*, p. 715.

⁹³ SCHILLEBEECKX *apud* BOEVE, Lieven. Experience according to Edward Schillebeeckx: the driving force of Faith and theology. *Studies in Philosophical Theology*, Leuven, v. 23, 2004, p. 204.

Ali, ele diz que, assim como o cristianismo começou como uma experiência, um encontro dos discípulos com Jesus de Nazaré, que lhes deu um novo sentido da vida, assim também, “o que uma vez foi experiência só pode ser passado à frente em experiências renovadas, como tradição viva”⁹⁴. Consolida, assim, uma espécie de viragem hermenêutica dentro da viragem antropológica. A partir desta mudança em seu método teológico, o teólogo deve procurar um “eco do evangelho” na escuta atenta da *experiência* dos seus contemporâneos, para “comprovar” a veracidade deste mesmo evangelho. Essa experiência não ameaça, portanto, o caráter de verdade da revelação; antes, o comprova.

Não importa quão absoluta e imutável seja a verdade sobrenatural, ela – como qualquer outra verdade – todavia compartilha, na forma em que chega à nossa mente, as qualidades de todas as coisas humanas. Ela tem a imperfeição, a relatividade, a possibilidade de desenvolvimento, o condicionamento histórico que acompanha toda verdade quando possuída pelos seres humanos⁹⁵.

Schillebeeckx defende então que não existe um elemento essencial imutável na fórmula do dogma, porque a revelação ocorre na história humana, e na exegese do dogma, não se deve procurar fazer uma reconstrução histórica nem uma volta ao contexto original do texto – o que seria impossível –, mas sim uma “aplicação” daquele texto ao hoje, numa nova apropriação do significado passado, em novas circunstâncias históricas e culturais. Ao mesmo tempo, o texto do passado limita e critica a compreensão atual do intérprete⁹⁶. “As novas expressões da tradição que surgem como comunidades cristãs contemporâneas ‘criam um quinto evangelho’ com suas vidas que são interpretações ortodoxas (apesar de novas) ou distorcidas da tradição”⁹⁷. Em última análise, o que tem a última palavra na comprovação de uma verdade de fé não é mais uma correta interpretação (ortodoxia), mas sim uma *ortopráxis*⁹⁸.

Assim, Schillebeeckx interessa-se cada vez mais pela política, acompanhando com atenção o que se dava à época especialmente na teologia da América Latina. A este respeito escreve Lieven Boeve:

Schillebeeckx, tanto quanto Metz, protesta contra uma teologia que estivesse orientada a um conjunto doutrinariamente puro de verdades eternas e dedutivas. [...] Contrários a uma teologia que só destacasse o bem-estar espiritual de almas individuais, ambos constroem uma teologia (também) envolvida nos âmbitos

⁹⁴ *Id. apud* BOEVE, 2004, p. 211.

⁹⁵ *Id. apud* HILKERT, 1987, p. 106.

⁹⁶ cf. HILKERT, 1987, p. 110.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 120-121.

⁹⁸ cf. SCHILLEBEECKX *apud* HILKERT, 1987, p. 112.

político e socioeconômico e nas histórias concretas de sofrimento e na resistência da humanidade que necessita e anseia por um mundo justo e liberto⁹⁹.

Enfim, diz Schillebeeckx, o que a Igreja anuncia sobre Jesus tem que ter “uma relação real com nossa experiência ordinária cotidiana com nossos companheiros no mundo”¹⁰⁰. E diante de críticas¹⁰¹ segundo a qual essa postura equivaleria a elevar experiências particulares à condição de um valor universal, Schillebeeckx responde que “uma particularidade histórica não põe um fim à universalidade; antes a manifesta. É por isso que o encontro cristão de um número de pessoas com Jesus pôde se tornar uma religião mundial com uma mensagem capaz de ser dirigida a todos os seres humanos”¹⁰². Adiante voltaremos a esse problema dos universais, central na teologia, sob o prisma de Duns Scotus.

A viragem antropológica na teologia europeia do século XX é um importante pressuposto da obra hermenêutica de Schillebeeckx; mas é também devedora dela. A contribuição de Schillebeeckx, mesmo sendo a de um pensador também europeu, é muito importante para a ultrapassagem dos limites metodológicos e das fronteiras geográficas da teologia transcendental. O próprio fato de podermos relatar toda uma antropologia teológica original a partir da cristologia de Schillebeeckx já evidencia um dos efeitos irrenunciáveis da viragem antropológica da modernidade: depois dela, mostra-se, de fato, impossível falar de Deus sem falar também do ser humano.

Porém, com as contribuições de Metz, Moltmann e Schillebeeckx, fica claro não ser mais possível falar do ser humano à luz de Deus considerando o humano apenas em seu caráter de *subjetividade*: é necessária e urgente uma abertura à ideia de *intersubjetividade* humana. Quando, ao longo desta subseção, apresentamos críticas dirigidas a alguns aspectos da viragem antropológica rahneriana, o que se pretendeu foi, partindo das conquistas decisivas desse método teológico, propor alternativas de ampliação de seu alcance, em atenção às demandas do nosso tempo. É importante ressaltar a impossibilidade de se voltar atrás naquilo que Rahner desenvolveu, se se quiser uma teologia capaz de dialogar e contribuir com o mundo diante dos desafios contemporâneos. Mas é necessário ir decisivamente além disso, abandonar o referencial exclusivamente europeu, romper limitações metodológicas que já não dão conta da diversidade que vivemos no nosso tempo.

⁹⁹ BOEVE, 2004, p. 201.

¹⁰⁰ SCHILLEBEECKX *apud* BOEVE, 2004, p. 202

¹⁰¹ Antoon Vergote criticou o que considerava uma absolutização da experiência na teologia de Schillebeeckx. Segundo ele, não é a experiência que produz fé, mas a fé que produz experiência. Trata-se de “um equívoco tentar solucionar a crise do cristianismo na Europa ocidental apelando para ‘fé baseada na experiência’. Pois fé é algo por si mesmo e não um produto de uma experiência” (*apud* BOEVE, 2004, p. 220).

¹⁰² SCHILLEBEECKX *apud* BOEVE, 2004, p. 218.

Uma teologia decolonial começa, aqui, a se demonstrar urgente. Para se chegar a ela, contudo, são necessários alguns passos, na história e na metodologia.

1.2 A “viragem histórico-social” nas teologias ditas “contextuais”

Com a contribuição importante dessas teologias europeias que acabamos de visitar, começam a se fazer necessários não apenas desdobramentos da chamada viragem antropológica, mas também algumas rupturas. A modernidade europeia não deu conta de fazer a passagem da subjetividade à singularidade e à diversidade; faltou-lhe avançar para além das pretensões universalizantes do método analítico moderno. E mesmo os humanismos, se não fizerem esta viragem ao singular, continuarão sob o risco de totalitarismos. Percebe-se, assim, que o problema que permanece intocável ao longo do desenvolvimento de uma antropologia teológica europeia é a ausência da emergência do singular em face dos universais. Se o ser humano é condição de possibilidade de se fazer teologia, como demonstrou Rahner, primeiramente há que se libertar a teologia, para que esta possa de fato servir o ser humano necessitado de libertação. Juan Luis Segundo afirma, neste sentido, algo semelhante ao que vimos sobre o método transcendental rahneriano de se fazer teologia: que na realidade latino-americana “a libertação não pertence tanto ao conteúdo quanto ao método que se usa para fazer teologia”¹⁰³ e que “o único que pode manter indefinidamente o caráter libertador de uma teologia, não é seu conteúdo, mas seu método”¹⁰⁴. É nesse sentido que pretendemos propor, nos capítulos seguintes, o método de Scotus como contribuição importante a uma teologia que faça frente à nova colonialidade global.

O pensamento de Tomás de Aquino, indicado por Leão XIII como remédio imbatível contra os erros do “modernismo”, estava, na verdade, no bojo das maiores contribuições para o desenvolvimento da modernidade, como vimos ao abordarmos o conceito tomista de subjetividade. Contribuindo decisivamente para a introdução do essencialismo aristotélico na filosofia europeia, o Aquinate é um dos maiores responsáveis pelo predomínio do conceito de universal no ocidente. Rahner, também neste sentido, era um tomista. O próprio pensamento eurocêntrico é universalista. Por isso, é necessária uma guinada histórico-social na teologia. É o que pesquisaremos a partir de agora.

Vamos nos limitar a analisar quatro tentativas – dentre as muitas outras possibilidades – de elaboração de teologias a partir dos que não foram levados em conta na teologia

¹⁰³ SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 11.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 46

transcendental antropocêntrica e eurocêntrica: os pobres, as mulheres, os afrodescendentes e a Terra. Tratam-se de novas teologias, feitas na perspectiva da fronteira com as antropologias não teológicas (filosófica, social, cultural, de gênero etc).

1.2.1 O “não-homem” como interlocutor da Teologia da Libertação latino-americana

Nesta que podemos chamar nova fase da viragem antropológica, ocorre a passagem do existencial para o político. Afinal, tornar-se “homem autorrealizado”, na América Latina, não passa primeiramente por questões psicológicas, mas mais básicas: econômicas; tem a ver com subsistência, direitos civis, liberdade, cidadania.

O peruano Gustavo Gutiérrez (1928-) é considerado o pai da Teologia da Libertação latino-americana. De fato, foi ele quem batizou com este termo a teologia contextualizada que vinha sendo produzida na América Latina logo no pós-Concílio e em torno das primeiras assembleias da conferência do episcopado latino-americano, especialmente de Medellín e Puebla. Em sua obra inicial, que lança as bases da Teologia da Libertação, Gutiérrez se pergunta, a partir da premissa de que toda a teologia tem a salvação como seu conceito chave, “que relação existe entre a salvação e o processo de libertação do homem ao longo da história”¹⁰⁵; a que responde que “a salvação comprehende todos os homens e todo o homem; [...] a luta por uma sociedade justa inscreve-se plenamente e por direito próprio na história salvífica”¹⁰⁶. Portanto, “a vida cristã é uma páscoa, uma passagem do pecado à graça, da morte à vida, da injustiça, do infra-humano ao humano”¹⁰⁷. A verdadeira viragem antropológica, para Gustavo Gutiérrez, é o processo de conversão “condicionado pelo meio socioeconômico, político, cultural, humano, em que se desenvolve. Sem mudança nessas estruturas não há autêntica conversão. Trata-se de ruptura com nossas categorias mentais”¹⁰⁸. Ele vê na libertação do pobre, concreta e histórica, o verdadeiro antropocentrismo ao qual deve evoluir a teologia transcendental. O ser humano realizado e autônomo, sonhado por Deus na criação e idealizado por Rahner é, no contexto da América Latina, primeiramente o pobre que se liberta da opressão que o sistema capitalista lhe impõe.

No livro *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente* (1986), um estudo sobre o livro de Jó no contexto social latino-americano, Gutiérrez denuncia que a pobreza não é infortúnio natural ou acidente, mas tem causas bem identificáveis; e constata que não existe

¹⁰⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 125.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 174.

pobre pura e simplesmente: existe o empobrecido, feito tal por um sistema injusto que oprime, desumaniza e mata. “Com que palavras dizer aos que não são considerados pessoas que são filhas e filhos de Deus?”¹⁰⁹. Logo, “a massa dos pobres padece uma situação desumana, claramente imerecida. Nada pode justificar que um ser humano careça do necessário para viver com dignidade e que seus direitos mais elementares não sejam respeitados”¹¹⁰.

Então, a antropologia da Teologia da Libertação (TdL), se assim se pode nomear, é a denúncia da “não-antropologia”, ou seja, da negação do humano aos oprimidos. Gutiérrez conceitua, assim, o “não-homem” ou “não-pessoa” como sujeito da Teologia da Libertação:

Em um continente como a América Latina, entretanto, o desafio não vem em primeiro lugar do não-crente, e sim da “não-pessoa”, ou seja, daquele que não é reconhecido como pessoa pela ordem social existente: o pobre, o explorado, aquele que é sistemática e legalmente despojado de sua estatura humana, aquele que mal sabe que é um ser humano. A não-pessoa questiona especialmente não nosso universo religioso, mas nosso mundo econômico, social, político, cultural¹¹¹.

Leonardo Boff e Clodovis Boff, analisando este conceito, afirmam que, na situação política e socialmente dramática da América Latina, “o evangelho se dirige não somente ao homem moderno e crítico, mas principalmente ao ‘não-homem’, isto é, aquele a quem se nega dignidade e direitos fundamentais”¹¹². Evidencia-se, assim, esta importante guinada social na viragem antropológica: o desafio da teologia na América Latina não é o secularismo do Iluminismo europeu, mas a injusta situação em que se encontra a imensa maioria da população nos países latino-americanos, muitos deles sob ditaduras militares naqueles dias. “Seu interlocutor não é primariamente o não-crente (o povo latino-americano mantém uma forte religiosidade), mas sim o ‘não-homem’, aquele que a marginalização e a miséria mantêm numa situação subumana”¹¹³.

O próprio surgimento¹¹⁴ da América Latina e do Caribe se confunde com o processo de desumanização de povos inteiros, em benefício dos europeus. De fato, o ameríndio, “desde seu mesmo descobrimento e encontro com a civilização europeia, tem sido considerado como

¹⁰⁹ GUTIÉRREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 14.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará: confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 22. De acordo com J. L. Segundo, a chamada “primeira” TdL “procurava purificar a Teologia e a fé de elementos ideológicos imiscuídos nelas e que as tornavam opressoras e destruidoras do humano. [...] É nesse sentido uma Teologia que tem o povo como objeto de sua preocupação”; na fase seguinte, o pobre passa a ser considerado não mais como objeto, mas sim como sujeito da teologia (TABORDA, Francisco. *Métodos teológicos na América Latina*. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, n. 19, 1987, p. 296).

¹¹² BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 19.

¹¹³ GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 17.

¹¹⁴ Adiante veremos que se tratou, na verdade, da “invenção” deste continente.

‘não-homem’”¹¹⁵, não humano ou pelo menos subumano. Os exploradores europeus escravizam o índio, oprimem sexualmente a índia e impõe-lhes o batismo cristão para reconhecer sua humanidade, já que, para eles, “ser cristão era ser homem”¹¹⁶. O nativo “vai introjetar a consciência de que ‘ser homem’ significa ‘ser como o homem europeu’; e o ‘homem europeu’ experimentado pelos latino-americanos é o homem explorador, opressor, conquistador e escravista”¹¹⁷. Assim, o subcontinente latino-americano nasce dessa antropologia deformada, que se ampara na desumanização de todas as partes: “o opressor age de modo inumano, as vítimas são desumanizadas. O algoz torna-se inumano pelo mal que pratica, a vítima é desumanizada pelo sofrimento que lhe é infligido”¹¹⁸.

Assim, nas palavras de Alberto V. Flores,

se o giro antropológico da modernidade foi de Deus ao homem, dando como fruto uma “Antropologia da dominação”, o giro antropológico que está acontecendo na América Latina [...] é do homem da modernidade ao homem sem mais. [...] Este giro antropológico, este questionamento da antropologia da modernidade, não é fruto de geração espontânea, senão de um processo de conscientização¹¹⁹.

A teologia latino-americana procura fazer, então, a viragem antropológica do ser humano abstrato ao concreto, da essência à existência, do ideal ao realismo. De acordo com García Rubio, todo aquele otimismo antropológico do Renascimento e do Iluminismo transformou-se em desilusão: “Em contraste com o triunfalismo antropocêntrico da modernidade, desenvolve-se uma visão pessimista e diminuída do ser humano”¹²⁰. A TdL latino-americana não surge para dialogar com a modernidade, mas sim com o “resto” do processo desumanizador da colonização do subcontinente, o povo empobrecido e marginalizado, “em boa parte ainda pré-moderno”¹²¹. Assim, “o interlocutor da teologia latino-americana não seria mais o homem moderno e seus humanismos ou então o homem pós-moderno com seus anti-humanismos [...], mas o homem vítima do poderio expansivo da Civilização industrial e da globalização atual”¹²².

Contudo, neste processo de emancipar a viragem antropológica do eurocentrismo, é necessário aplicar sempre o método dialético, evitando deixar que o singular se torne, por sua vez, outro universal. A TdL latino-americana vai percebendo, com o passar das décadas, que a

¹¹⁵ FLORES, 1991, p. 52-53.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁸ MOLTMANN, J. Experiências de reflexão teológica. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 159

¹¹⁹ FLORES, 1991, p. 63-64.

¹²⁰ GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 45.

¹²¹ *Ibid.*, p. 51.

¹²² *Ibid.*, p. 90.

pessoa necessitada de libertação é não apenas o pobre no sentido econômico, mas o excluído em geral, isto é, as vítimas de toda forma de opressão ou colonização.

O documento final da segunda conferência geral do episcopado latino-americano, em 1968, menciona, ao lado dos economicamente pobres, os “segregados por qualquer causa” (DM, XIV, 9), ao falar daqueles por quem a Igreja fez opção preferencial. Vê-se que aí estão incluídas todas as vítimas de opressão e colonização, sejam elas quais forem. Por isso, as diversas antropologias da libertação que foram e continuam surgindo não são estanques ou isoladas umas das outras: há uma teologia ecofeminista¹²³, uma teologia da mulher negra, uma Ecoteologia dos pobres¹²⁴ e povos nativos etc. Adiante veremos como teologias do sul do mundo têm encontrado no conceito de *colonialidade* o ponto fulcral de todas as denúncias e demandas por libertação.

1.2.2 A “mulher” como interlocutora da Teologia Feminista

Elsa Tamez publicou, em 1988, o livro *Teólogos da libertação falam sobre a mulher*. Ela entrevistou, para isso, dezoito dos maiores pensadores da Teologia da Libertação latino-americana – dos quais, apenas três mulheres, é importante notar. O primeiro entrevistado, Juan Luis Segundo, menciona este paradoxo: “Se a mulher fosse indefesa como o foi em teologia, por exemplo, seria conveniente que o teólogo tratasse de resolver esse problema, mas creio que no momento atual a mulher tem muito mais a dizer, e da mesma qualidade teológica que o teólogo”¹²⁵. No entanto, ainda que defendendo uma Teologia Feminista da Libertação feita pelas próprias mulheres, J. L. Segundo discorda das feministas dos países ricos que acusam a Teologia da Libertação latino-americana de ainda não reconhecer o machismo como uma forma de opressão e colonização que deve ser prioritariamente combatida. Ele alega que “a prioridade na libertação da sociedade em que se vive é condição para que se possa verdadeiramente levantar o problema da opressão da mulher dentro dessa sociedade”¹²⁶. De acordo com essa visão, a necessidade de libertação sociopolítico-econômica não seria um tema ao lado de outros como machismo e racismo, por exemplo; antes, um pressuposto indispensável a partir do qual se poderia falar de outros âmbitos de opressão.

¹²³ Cf. GEBARA, I. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo: Doble clic, 1998, p. 33.

¹²⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1999.

¹²⁵ *Entrevista de Juan Luís Segundo*. In: TAMEZ, Elsa (Org.). *Teólogos da libertação falam sobre a mulher*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 13-14.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 14.

Na América Latina, diz a Teologia Feminista, a mulher é oprimida independentemente da classe social a que pertença, pelo simples fato de ser mulher, mas, além de ser do sexo feminino, ela pode também ser pobre e/ou indígena, negra, de religião de matriz africana, homoafetiva etc.; e quanto mais atributos de opressão ela tiver perante o padrão hegemônico na sociedade em questão, mais e mais oprimida ela será. Gustavo Gutiérrez afirma que “a mulher é duplamente marginalizada e oprimida enquanto é pobre e enquanto é mulher”¹²⁷. Até mesmo homens oprimidos por classismo ou racismo oprimem, por sua vez, a mulher, no movimento em cadeia que vai vitimando, de alto a baixo na escala social, cada vez mais intensamente.

Uma antropologia teológica feminista geralmente consiste numa abordagem sobre a natureza humana a partir do conceito bíblico e patrístico de *imago Dei*. O discurso antropológico da modernidade, cuja versão teológica encontra-se bem claramente na teologia de Karl Rahner e na da Segunda Parte da constituição *Gaudium et Spes*, não leva em conta as diferenças de gênero ao falar da natureza humana. Como Eleazar S. Fernandez afirma, o paradigma antropológico essencialista conceitua natureza humana como “aquilo que é essencialmente humano independentemente da cultura, classe, gênero ou raça. Este discurso [...] é negligenciado pela universalização do que é particular – ‘natureza masculina’ elevada ao *status* de ‘natureza humana’¹²⁸; a tal ponto que, ao mesmo tempo em que o senso comum atribui o caráter racional ao gênero masculino e o emocional ao feminino, a teologia clássica considera a imagem de Deus no ser humano como sendo a racionalidade, o que faz com que a masculinidade seja identificada mais facilmente como criado à imagem de Deus do que a feminilidade.

Também Rosemary Radford Ruether observa que, embora a cultura patriarcal cristã nunca tenha chegado a negar à mulher a condição de *imago Dei*, na prática da ortodoxia clássica vez por outra se ouvem insinuações de que a mulher estaria associada à parte inferior da natureza humana, mais propensa ao pecado e com menor espiritualidade, enquanto o homem identifica-se mais facilmente à dimensão racional e à espiritual¹²⁹. Neste mesmo sentido, Maria Clara Bingemer afirma:

Um hiato entre humanidade e feminilidade na ordem da criação e da salvação coloca o problema que a mulher não é criada à imagem de Deus, enquanto é mulher, e que em consequência, para salvar-se (isto é, para alcançar a união com Deus) precisa, de alguma forma, “deixar de ser mulher” e passar a adquirir características viris ou

¹²⁷ Entrevista de Gustavo Gutiérrez. In: TAMEZ, 1989, p. 52.

¹²⁸ FERNANDEZ, Eleazar S. *Reimagining the Human*. St. Louis: Chalice Press, 2004, p. 19.

¹²⁹ cf. RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 84.

varonis. Isto significa, em última instância, que o feminino não encontra, por via direta, nem lugar nem identidade, nem cidadania no íntimo do mistério de Deus, enquanto que o masculino, sim, o encontra¹³⁰.

Para Bingemer, é necessário que o tema da *imago Dei* seja percorrido nos dois sentidos, o descendente e o ascendente, pois, de um lado, a criatura é à imagem do Criador, mas, por outro, o Criador é “imaginado” conforme o que se considera das criaturas. “Se tanto a mulher como o homem são *teomorfos*, ou seja, formam a imagem de Deus, urge que esse Deus de quem são imagem não seja descrito nem pensado simplesmente como andromorfo, mas como *antropomorfo*”¹³¹.

Em contraposição a esta visão antropológica sexista, a teóloga Michelle A. Gonzalez assevera:

Uma noção igualitária da *imago Dei* é o fundamento das antropologias teológicas feministas. Porém, para alcançar essa visão do humano, a subjacente visão de mundo patriarcal que formou a tradição cristã deve ser desafiada e transformada. Não se pode simplesmente “adicionar” as mulheres como iguais e produzir uma antropologia igualitária. Isso iria meramente inserir as mulheres numa estrutura patriarcal mantendo tal estrutura. Em última análise, verdadeira igualdade se dará apenas com a reconstrução radical da teologia cristã à luz de intuições críticas¹³².

Portanto, a proposta de uma antropologia teológica da libertação da mulher é a reinterpretação de toda a teologia segundo a ótica não apenas feminina, mas também feminista. Retomando o surgimento da Teologia Feminista, nos Estados Unidos da América, João Guilherme Biehl considera que “a publicação do livro de Mary Daly *A Igreja e o segundo sexo* (1968) marca a derradeira arrancada do que hoje se concebe como teologia feminista da libertação”¹³³. Mary Daly (1928-2010) tentava, no início, uma visão alternativa à machista na teologia católica. Mas, após alguns anos, ela perdeu essa esperança. Por isso, no livro *Além de Deus Pai* (1973), ela adotou uma posição radicalista, chegando a afirmar que “a derrubada da tradição cristã era a solução para que se pudesse pôr fim à dominação masculina na sociedade ocidental”¹³⁴. Em 1998, Mary Daly foi aposentada compulsoriamente pelo Boston College, após uma longa polêmica envolvendo a proibição que ela impunha à entrada de homens em suas aulas.

¹³⁰ BINGEMER, Maria Clara. A Trindade a partir da perspectiva da mulher. In: BINGEMER, M. C. et al. *O rosto feminino da teologia*. Aparecida: Santuário, 1990, p. 105.

¹³¹ *Ibid.*, p. 125.

¹³² GONZALEZ, M. A. *Created in God's image*. Maryknoll: Orbis Books, 2007, p. 133.

¹³³ BIEHL, João Guilherme. *De igual pra igual: um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 69.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 81.

Já Rosemary Ruether vê a necessidade de se superar, na teologia cristã, toda a simbologia cristológica, que é intrínseca e insuperavelmente machista: “Cristo como símbolo é problemático para a Teologia Feminista. Os símbolos cristológicos foram usados para impor a dominação masculina”¹³⁵. Segundo ela, quando não é possível superar tais símbolos, uma interpretação feminista deles deve ter a consciência do quanto são parciais e fragmentários, “revelando, a partir da perspectiva de uma pessoa, circunscrita em termos de tempo, cultura e sexo, algo da plenitude que buscamos”¹³⁶. Portanto, as imagens de Jesus como Filho, Rei, Bom Pastor, Esposo etc. devem ser relativizadas, segundo esta nova perspectiva.

Elisabeth Fiorenza também tem uma visão crítica que acusa de forma generalizada toda a teologia judaico-cristã, até à viragem antropológica, de ser machista:

O “machismo e o “sexismo” são muito mais propagados que a questão da raça e da classe. Os escritores do Antigo Testamento moravam na Palestina e Agostinho, no Norte da África, mas a teologia deles não é menos machista que a de Barth ou Rahner. Hoje em dia os teólogos estabelecidos não raro sentem-se à vontade para tratar das questões racial, social e de classe, precisamente porque, como homens, pertencem ao “clube dos velhos amigos” e não são, eles próprios, nem pobres nem oprimidos. Contudo, de modo geral, não discutem os desafios da Teologia Feminista, precisamente porque se recusam a “começar em casa” e analisar sua própria práxis, como homens, numa profissão e cultura sexistas¹³⁷.

Percebe-se ainda, também aqui, aquela questão, já mencionada, sobre qual seria o tipo de opressão mais básica e amplamente difundido – e contaminador do humano – na cultura cristã ocidental. Fiorenza também propõe a revisão de toda a teologia sob esta perspectiva. Segundo ela, “a Teologia Feminista corretamente assevera que não basta incluir algumas mulheres simbólicas nas estruturas eclesiais e teológicas dominadas pelos homens. O que se torna necessário é a humanização das próprias estruturas”¹³⁸. Assim, ela evidencia que não se trata meramente de uma reivindicação política de maior presença da mulher nos centros de poder da sociedade e da Igreja, numa espécie de “política de cotas” compensadora das injustiças sistêmicas cometidas contra a mulher ao longo de toda a história do cristianismo.

A Teologia Feminista da Libertação não pretende ser apenas um discurso em defesa dos direitos e interesses de um grupo – as mulheres –, mas, antes, oferecer uma efetiva e imprescindível contribuição à teologia cristã como um todo, que deve estar em constante busca pela verdade acerca de Deus e do ser humano. Embora seja claro que essa reflexão, se

¹³⁵ RUETHER, 1993, p. 100.

¹³⁶ Loc. cit.

¹³⁷ FIORENZA, Elisabeth S. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 77.

¹³⁸ Ibid., p. 78-79.

levada a sério, terá consequências bem concretas nas relações de gênero no interior da comunidade cristã, é importante garantir a distinção entre o que seja o discurso da Teologia Feminista e a militância da causa feminista.

Parafraseando J. L. Segundo¹³⁹, para se poder falar de Teologia Feminista da Libertaçāo, é necessário primeiramente se promover a *libertaçāo da teologia* de todo vício epistemológico que a impede de unir o discurso teórico à situação concreta das mulheres.

1.2.3 O “negro” como interlocutor da *Black Theology*¹⁴⁰

Em 1970, o teólogo protestante James Hal Cone (1938-2018) lançava nos Estados Unidos da América o livro “Uma *Black Theology* da Libertaçāo”, sem sequer ter ouvido falar que, um ano antes, Gustavo Gutiérrez publicou no Peru um ensaio intitulado *Por uma Teologia da Libertaçāo*, inaugurando a expressão. Mais que uma coincidência de termos, o fato é que tanto os cristãos engajados nos movimentos sociais da América Latina quanto os militantes cristãos dos movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos procuravam, ao mesmo tempo e levados pelo mesmo contexto global, encarnar o evangelho de Cristo nas situações específicas de opressão que estavam experienciando. Na apresentação para a edição de 1986 do livro de James Cone, o educador brasileiro Paulo Freire (1921-1997) narra que, assim que o leu pela primeira vez, tratou de escrever ao autor contando-lhe as iniciativas da teologia latino-americana. Jürgen Moltmann, em *Experiências de reflexão teológica* (2004), descreve como influenciou e foi influenciado tanto pela Teologia da Libertaçāo quanto pela *Black Theology*, reconhecendo que viu nelas tanta sintonia que tentou reuni-las num mesmo projeto teológico, mas que desistiu do intento ao perceber que os autores de ambas as correntes resistiam, pelo fato de ser ele branco e europeu. De fato, “a *Black Theology* desafiava a primazia do classismo na Teologia da Libertaçāo latino-americana ao apresentar o racismo como uma forma paradigmática de opressão. Mas esta também, com exceção de poucos teóricos negros, silenciou durante muito tempo sobre a presença do classismo na experiência negra”¹⁴¹.

¹³⁹ Cf. SEGUNDO, 1978.

¹⁴⁰ O substantivo inglês *black* significa *preto(a)*, mas seu correspondente hoje, na Língua portuguesa falada correntemente no Brasil, é a palavra *negro(a)*. Optei por não traduzir expressões como *black theology* ou *black power*, uma vez que “negro(a)” como adjetivo pode ter, infelizmente, um sentido pejorativo, como em “missa negra” ou “humor negro”. Mesmo consciente de que esta depreciação de termos é consequência da própria opressão racista, preferi não correr este risco na tradução.

¹⁴¹ FERNANDEZ, 2004, p. 32.

A antropologia presente no livro “Uma *Black Theology* da Libertaçāo”, obra mais importante desta corrente, contrapõe-se fortemente à concepção otimista e idealista de ser humano que Karl Rahner desenvolvia na Europa àquela época. Cone afirma:

Embora minha perspectiva comece com a humanidade, não é a humanidade em geral, não alguma espécie abstrata de idealismo platônico. Ocupo-me da humanidade concreta, particularmente da humanidade oprimida. Nos Estados Unidos isso significa humanidade negra¹⁴².

Assim, o escopo de sua teologia é este, bem delimitado: prestar um serviço à causa da liberdade negra naquele contexto situacional do século XX nos Estados Unidos da América. Sua metodologia antropológica é concorde com tal projeto.

Reconhecendo-se também herdeiro da teologia protestante europeia, James Cone denuncia que “a teologia moderna [...] esqueceu a ênfase que Lutero pôs na depravação humana e continuou mais uma vez a apelar para a bondade humana”¹⁴³. De fato, a teologia de Martinho Lutero criticou violentamente o que considerava a pretensão voluntarista da teologia católica medieval tardia, marcada por uma visão por demais positiva do agir humano; a partir de sua bagagem agostiniana, munido da doutrina *sola gratia*, “Lutero sugere que a imagem divina na humanidade desapareceu da mesma maneira como desapareceu o mundo como paraíso original”¹⁴⁴. Segundo Cone, não só a teologia tomista falava de um ser humano idealizado e distante da realidade; também a teologia liberal, com raízes no protestantismo alemão do século XIX, omitiu-se diante dos horrores do Nacional Socialismo, o que fez com que Karl Barth começasse a repensar toda a teologia ao reler as Escrituras. O mesmo acontecia nos Estados Unidos, diante dos olhares de James Cone: embora os teólogos liberais “tenham destacado o amor a Deus e o amor ao próximo nas relações humanas, isso foi feito com uma ênfase branca. Eles destacaram o amor a Deus às custas da liberdade negra, deixando de enunciar o direito dos negros de se defender contra os racistas brancos”¹⁴⁵.

Apesar de ser um admirador de Martin Luther King, Jr., James Cone discordava da insistência deste na prática da não-violência. Segundo Cone, o que está em jogo não é uma escolha entre a luta violenta ou não-violenta, mas sim a criação de uma nova humanidade na superação da opressão. Afinal, a temática da não-violência caía muito bem segundo os teólogos brancos, que acabavam colocando a revolta violenta no mesmo nível que o racismo

¹⁴² CONE, J. H. *A black theology of liberation*. New York: Orbis, 1990, p. 19.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁴ GRENZ, S. J. *The social God and the relational self: a trinitarian theology of the imago Dei*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2001, p. 164.

¹⁴⁵ CONE, 1990, p. 83.

violento, camuflando assim o problema. Não se trata de uma luta entre iguais, mas de pura opressão entranhada na cultura. Neste sentido, James Cone se aproxima mais da forma como Malcom X – mesmo convertido ao Islã – e seu movimento *Black Power* veem a situação do racismo: não era possível tomar como ponto de partida os ideais da “igualdade” e da “unidade” entre brancos e negros, sendo que o que estava em jogo era, primeiramente, a sobrevivência dos afrodescendentes e seu reconhecimento como plenamente humanos. Cone percebe que Malcom X deixara o cristianismo exatamente por causa desse pacifismo forçado e apressado por parte da teologia liberal dos Estados Unidos.

James Cone afirma que

o aparecimento da *Black Theology* no cenário estadunidense¹⁴⁶ primeiramente se deve à omissão dos brancos adeptos de religião ao não relacionar o evangelho de Jesus à dor de se ser negro numa sociedade branca racista. [...] A *Black Theology* é uma Teologia da Libertação porque é uma teologia que surge de uma identificação com os negros oprimidos dos Estados Unidos da América, buscando interpretar o evangelho de Jesus à luz da condição negra¹⁴⁷.

Mais uma vez percebe-se o que Metz observara criticamente na teologia transcendental: uma ênfase otimista na teologia da Encarnação como o cerne do cristianismo, deixando fora de seu conteúdo principal a “memória perigosa”¹⁴⁸ da cruz¹⁴⁹. Para James Cone, a paixão de Cristo é tornada carne viva na dor dos afrodescendentes estadunidenses. Enquanto isso, todo um cristianismo branco chegava ao ponto de discordar das políticas de integração racial, cristalizando na cultura o mesmo sistema opressor que matou Jesus de Nazaré. Assim, estava claro que toda a teologia cristã precisava ser refundada, de alguma forma.

De acordo com Cone, numa sociedade branca racista, assim como não existe “justiça cega”, Deus também não pode ser cego para cor. O Deus que bíblicamente “não faz acepção de pessoas” (At 10,34), num contexto de Ku Klux Klan tem que assumir uma cor, a negra, sob o risco de permanecer “impassível”¹⁵⁰ como na recorrente imagem medieval e, assim, deixar de ser o Deus de Jesus Cristo. Para Cone, “o foco na negritude não significa que apenas negros sofrem como vítimas numa sociedade racista, mas que a negritude é um

¹⁴⁶ Tomei a liberdade de traduzir as palavras *America* e *American* como *Estados Unidos da América* e *estadunidense*, para evitar a tendência que se tem lá de omitir os outros povos e as outras partes dos continentes americanos.

¹⁴⁷ CONE, 1990, p. 4-5.

¹⁴⁸ Parafraseando Metz (cf. 1.1.2).

¹⁴⁹ Mesmo o mistério da Encarnação é alcançado pela leitura de Cone: “Deus escolheu fazer da condição negra a sua própria condição! Isto é uma continuação da Encarnação nos Estados Unidos do século XX” (CONE, 1990, p. 12).

¹⁵⁰ Cf. a influência da Teologia do Processo, inspirada na Filosofia do Processo (Alfred Whitehead), nas diversas teologias da libertação (cf. SUSIN, L. C. Teologia da Libertação: um breve percurso histórico. *Encrucillada*, Santiago de Compostela, n. 186, jan.-fev. 2014, p. 8).

símbolo ontológico e uma realidade visível que melhor descreve o que significa opressão nos Estados Unidos”¹⁵¹. Assim como no *Êxodo*, a etnia de Deus era a israelita escrava do Faraó, na América Latina as feições de Deus são as dos povos ameríndios, e nos Estados Unidos, a cor de Deus é a negra. O ser negro, que Cone chama de símbolo ontológico, na verdade, não é uma questão física, de tez, de cor, mas sim uma condição sociocultural, como *locus* da inculcação do evangelho, pois, “a menos que a revelação de Deus esteja relacionada com a libertação negra, os negros devem rejeitá-la”¹⁵². Se a mensagem cristã não se traduzir, para os oprimidos, na liberdade que tanto buscam, então tal mensagem não pode ser considerada *εναγγέλιον*, e, por isso, já não é a obra que Jesus começou a empreender.

Essa *Black Theology* da Libertação de James Cone recebeu muitas críticas por causa desta forma chocante de apresentar o problema. Acusavam-na de alimentar o ódio racial e até mesmo de se nivelar aos opressores por pregar a supremacia dos negros. Mas para Cone, tal reação era previsível. No entanto, ele deixa claro que “a *Black Theology* é a teologia de uma comunidade cujas energias diárias devem-se focar na sobrevivência física num ambiente hostil”¹⁵³, e que, por isso, não pode se dar ao luxo de procurar uma linguagem não-agressiva que todos aceitem.

A opressão e colonização racista têm trágicas implicações antropológicas, muito além de prejuízos físicos e psicológicos infligidos aos afrodescendentes vitimizados. Sua violência é sistêmica, capaz de desumanizar tanto os oprimidos quanto os opressores, exatamente como acontece com as outras formas de opressão e colonização. James Cone afirma que os negros são linchados não apenas quando são enforcados pela Ku Klux Klan: “O que dizer sobre a privação dos negros de sua humanidade ao sugerir que a humanidade branca é a humanidade como Deus a pretendeu? O que dizer sobre a ênfase liberal na bondade humana ao mesmo tempo em que os brancos faziam tudo o que podiam para destruir os negros?”¹⁵⁴. Como se vê, uma antropologia otimista e idealista inevitavelmente se ilude a respeito da humanidade, considerando-a mais humanizada do que realmente é. Todo discurso antropológico triunfalista, ao aplicar os transcendentais – bondade, beleza, verdade – pura e simplesmente ao ser humano idealizado, acaba por esconder ou, pelo menos, fingir não ver a opressão do “outro”, da diversidade.

Influenciado pelo existencialismo e pelo pós-estruturalismo, Cone afirma:

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵² *Ibid.*, p. 83.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

A pergunta sobre a pessoa humana não é respondida enumerando uma lista de características; uma pessoa não é uma coleção de características que possam ser cientificamente analisadas. Ao invés de se falar do ser humano, deve-se falar de seu estar-no-mundo-da-opressão-humana. Tendo a realidade do sofrimento humano como ponto de partida, o que pode a *Black Theology* dizer sobre a natureza humana?¹⁵⁵

De fato, uma característica geralmente comum às formas de opressão antropológica é uma fixação num certo essencialismo, uma visão de mundo obcecado pela afirmação dos conceitos de natureza comum, espécie e substância, interpretados segundo um realismo absolutista. Ora, se certo *status quo* é determinado pela primazia da natureza sobre os indivíduos, então as maiorias dominantes identificam a própria natureza consigo mesmas, fazendo restar aos “diferentes” o estigma da “subumanidade”. Uma tentativa de resposta à pergunta de Cone sobre o que pode a *Black Theology* dizer sobre a natureza humana seria: ela é a tensão entre as posturas de afirmação e a negação do humano.

A mesma indignação que, na TdL latino-americana, levou tantos militantes à luta pela justiça social, na *Black Theology* levou Cone a constatar que “nenhuma pessoa negra será boa o suficiente aos olhos dos brancos para *merecer* igualdade. Portanto, se é para os negros terem liberdade, eles terão que *tomá-la*, por qualquer meio necessário”¹⁵⁶. Em sua argumentação, Cone esbanja referências à narrativa bíblica de Moisés liderando o povo israelita no enfrentamento do Faraó e de seu sistema escravocrata, mostrando que se Israel fosse adepto de uma prática de “não-violência”, Deus não faria a libertação daquele seu povo escolhido.

Na hermenêutica da *Black Theology*, é necessário que Jesus seja visto como negro para que os negros acreditem que a libertação que Jesus propõe é a própria libertação dos negros segregados e oprimidos. A pregação das denominações cristãs afrodescendentes deve identificar o diabo diretamente com o racismo e, portanto, Cristo diretamente com o *black power*. “Se Cristo é realmente o Servo Sofredor de Deus que toma sobre si o sofrimento de seu povo, restabelecendo assim a aliança de Deus, então ele deve ser negro”¹⁵⁷. É claro que a negritude de Cristo, em questão, não é literal, mas existencialmente simbólica, pois *blackness* (“negritude”), independentemente da cor da pele que se tem, exprime a postura de ficar do lado dos negros oprimidos; e *whiteness* (“branquitude”)¹⁵⁸, a escolha por ficar do lado dos opressores.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵⁸ Estou adotando, nessas traduções livres dos termos referidos em Inglês, a distinção proposta por Edith Piza entre *branquitude* de *branquidade*. Segundo ela, *branquitude* seria um estágio da conscientização das pessoas brancas que admitem e criticam os privilégios que elas têm historicamente em relação às pessoas negras; e

Na *Black Theology*, como nas outras teologias da libertação, convence-se de que, na verdade, é impossível fazer teologia cristã com neutralidade política. Quando a defesa da paz civil conduz à neutralidade, então essa paz não coincide com o *shalom* de Deus, já que a paz verdadeira é o fruto da justiça (cf. Is 32,17). “Jesus não era a favor e contra os pobres, a favor e contra os ricos. Ele era a favor dos pobres e contra os ricos, a favor dos fracos e contra os fortes. Quem pode ler o Novo Testamento e não ver que Jesus tomou partido e aceitou livremente a possibilidade de ser mal interpretado?”¹⁵⁹, alega Cone. Propor um meio termo já significaria favorecer o lado mais forte.

A *Black Theology* estadunidense desenvolveu-se no esforço por recuperar o cristianismo das mãos dos opressores. Os opressores brancos, na evangelização dos escravos africanos e seus descendentes, utilizavam-se do preceito evangélico do “negar-se a si mesmo” (cf. Mt 16,24) para dominá-los. Assim, a expansão religiosa estava a serviço da dominação psicológica. Por isso Cone insiste em que o Cristo pregado nas igrejas de afrodescendentes deve ser negro. Afinal, “se o Messias é negro, o que significa para uma pessoa negra ter que negar-se a si mesma?”¹⁶⁰. Definitivamente, não é a mesma coisa que apresentar um Cristo de olhos azuis mandando os negros renunciarem a si mesmos e pegarem a cruz – identificada facilmente com a escravidão – para segui-lo.

A visão antropológica da *Black Theology* nos ajuda a vislumbrar a falência ou, pelo menos, a insuficiência da viragem antropológica da modernidade. “Questões de raça, etnia, escravidão e colonialismo obviamente não têm sido a maior preocupação para teólogos brancos. Esse não parece, certamente, ser o caso para pensadores contemporâneos na teologia reformada como Karl Barth e Paul Tillich ou para Karl Rahner”¹⁶¹, afirma Riggins Earl, Jr.

1.3 A “viragem ecológica” e a Ecoteologia

Outro desafio que se nos impõe na contemporaneidade é a necessidade de uma teologia que, finalmente, dê conta da questão da sustentabilidade da Terra. Como afirma Sinivaldo Tavares,

branquitude seria a atitude de pessoas brancas de reafirmarem tais privilégios e quererem perpetuá-los (cf. PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 2005, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC000000082005000100022&script=sci_arttext>. Acesso em: 29 nov. 2017).

¹⁵⁹ CONE, 1990, p. 120.

¹⁶⁰ EARL, R. R. Black theology and human purpose. In: HOPKINS, D.; ANTONIO, E. [Ed.] *The Cambridge companion to Black Theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012. p. 131.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 128.

sem querer negar os avanços alcançados pela teologia através das “viradas” antropológica e histórica, que determinaram seu percurso ao longo do século passado, a teologia, hoje, é interpelada a superar de vez todo ranço de antropocentrismo e de historicismo presentes em seu seio¹⁶².

E cada vez mais se torna evidente que a destruição dos recursos naturais é uma das nefastas consequências do antropocentrismo da modernidade.

Junto da expansão do domínio do *Homo sapiens* sobre as forças da natureza, com a Revolução Industrial a partir do século XVIII, constatam-se cada vez mais as diversas ameaças à vida no planeta: a poluição que prejudica a camada de ozônio e a qualidade do ar, o desmatamento e as queimadas que têm levado à extinção de milhares de espécies e à escassez crescente das fontes de água potável, o aquecimento global com o consequente derretimento das calotas polares e o aumento do nível dos oceanos, a urbanização desenfreada com todo o seu esgoto e lixo, a desertificação de imensas regiões, a exploração desenfreada de fontes não renováveis de energia com alterações de todo tipo nos ecossistemas e homicídios como os recentes em Mariana e Brumadinho etc.

A viragem antropológica, como vimos, apresenta uma concepção do mundo como “entorno do ser humano e como pressuposto que torna possível a história da salvação”¹⁶³, conforme define Rahner. A constituição *Gaudium et Spes* reverbera essa ideia de Rahner já no proêmio, afirmando que o mundo dos homens é “teatro da história da humanidade” (GS, n. 2), palco onde se desenrola o grande espetáculo humano. “Tudo que existe sobre a terra deve ser ordenado em função do ser humano, como seu centro e seu termo” (GS, n. 12). O ser humano é apontado não apenas como centro da criação, mas ainda como sua finalidade, a criatura para a qual e em função da qual existe todo o universo. Esta visão mostra-se hoje insustentável tanto biológica quanto teologicamente. Por isso, o Papa Francisco, na recente Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, ao invés de falar em “centralidade”, prefere falar em “primazia do ser humano” (EG, n. 55); e, na Encíclica *Laudato Si'*, afirma que “a Terra existe antes de nós e nos foi dada” (LS, n. 67), e o ser humano “é parte do mundo com o dever de cultivar as próprias capacidades para protegê-lo e desenvolver suas potencialidades” (LS, n. 78). A dignidade do ser humano como criado à imagem e semelhança de Deus coloca-o à frente das demais criaturas não como sua causa final, mas sim como seu cuidador e guardador, ou ainda como representante de seu Criador e Senhor.

¹⁶² TAVARES, S. S. Ecologia: um novo paradigma. In: TAVARES, S. S.; BRUNELLI, D. (Org). *Evangelização em diálogo: novos cenários a partir do paradigma ecológico*. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano; Vozes, 2014, p. 18.

¹⁶³ RAHNER, 1977, p. 353.

Ainda na *Laudato Si'*, o Papa Francisco concorda com a tese de que toda essa crise na ordem da criação provém de um desenfreado excesso antropocêntrico. E reconhece que “uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou por promover uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo” (LS, n. 116). Apenas esta atitude, por si só, já soa como um pedido de perdão dos cristãos por sua responsabilidade diante da situação em que se encontra a biosfera. Moltmann confessa que a crise ecológica não provém apenas da tecnologia predatória, mas sobretudo do afã pelo poder. E “na esfera da civilização cristã, este afã foi liberado de suas antigas inibições religiosas e foi reforçado por uma fé bíblica na criação equivocada e instrumentalizada”¹⁶⁴.

É necessária uma mudança de paradigma. Como assinala David Kirchhoffer,

possivelmente, o desafio primário à antropologia teológica é que a antropologia teológica do século XXI não será definida por quem ou o que a pessoa humana é (as questões clássicas de uma metafísica da substância), mas por *onde* no mundo a pessoa está. Comprometer-se com essa questão é comprometer-se com a questão das relações e da relacionalidade. Enquanto a tradição tem usualmente falado do ser humano *no mundo*, a grande descoberta da segunda metade do século XX pode ser, de fato, como Oliver Davies sugere, que nós *somos o mundo*¹⁶⁵.

Relacionalidade é o tema mais recorrente na *Laudato Si'*, e é justamente por desenvolvê-lo tão bem que este documento do magistério de Francisco vem sendo considerado uma importante referência por autoridades e ambientalistas de todo o mundo. Ao longo do texto, o Papa Francisco afirma dez vezes que, no mundo da natureza, “tudo está relacionado”¹⁶⁶. Utilizando os conceitos de “ecologia integral” e “ecologia humana”, o papa convida a repensar o lugar do ser humano na ordem da criação, e a considerá-lo não como usufrutuário dos bens da natureza, mas como parte deles.

O Papa Francisco associa-se, assim, à linha de pensamento trazida à tona, na década de 1970, pelo físico austríaco naturalizado estadunidense Fritjof Capra (1939-), que, sobretudo em seus dois primeiros livros – *O Tao da física* (1975) e *O ponto de mutação* (1982) – chamou a atenção do mundo para a urgente necessidade daquilo que, em seu sexto livro, *A teia da vida* (1996), apontou como sendo uma “mudança fundamental de visão do mundo na ciência e na sociedade, uma mudança de paradigma tão radical como o foi a revolução copernicana, [...] uma profunda mudança de percepção e de pensamento para

¹⁶⁴ MOLTMANN, J. *Dios en la creacion*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 33.

¹⁶⁵ KIRCHHOFFER, David G. Turtles all the way down?: Pressing questions for theological anthropology in the twenty-first century. In: BOEVE, Lieven; MAESENNE, Yves De; STICHEL, Ellen Van (Ed.). *Questioning the human: toward a theological anthropology for the twenty-first century*. New York: Fordham University Press, 2014, p. 185.

¹⁶⁶ Cf. LS, n. 16, 70, 91, 92, 117, 120, 137, 138, 142, 240.

garantir a nossa sobrevivência”¹⁶⁷, uma “visão de mundo que reconhece o valor inerente da vida não-humana”¹⁶⁸. De acordo com Capra, nesta questão ecológica não bastam algumas mudanças pontuais de atitude; é necessária uma mudança “da visão de mundo mecanicista de Descartes e de Newton para uma visão holística, ecológica”¹⁶⁹.

De fato, os fundadores da modernidade científico-positivista substituíram a visão de mundo que dominou o ocidente nas Idades antiga e medieval – a saber, a de um universo orgânico, vivo e espiritual – por uma noção do mundo como uma máquina. O racionalismo triunfalista do *cogito ergo sum* cartesiano estabeleceu como normativo nas ciências o pensamento analítico, que desmonta os fenômenos complexos da natureza em partes para poder explicá-los. O cosmos é visto, então, como um grande relógio desmontado pelo cientista para que este conheça o funcionamento de cada peça. Capra aponta o equívoco do pensamento analítico, propondo um câmbio para o pensamento sistêmico:

Na vida cotidiana, não nos apercebemos dessa unidade de todas as coisas; em vez disso, dividimos o mundo em objetos e eventos isolados. Essa divisão é, por certo, útil e necessária, para enfrentarmos com sucesso nosso ambiente de todos os dias. [...] Trata-se, na verdade, de uma abstração elaborada pelo nosso intelecto afeito à discriminação e à categorização¹⁷⁰.

Portanto, faz-se necessário um novo olhar que migre das partes para o todo, numa perspectiva sistêmica, orgânica e integral, que compreenda novamente a relacionalidade de todos os seres que compõem o universo dinâmico. “A concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações e de integração. Os sistemas são totalidades integradas, cujas propriedades não podem ser reduzidas às de unidades menores”¹⁷¹, pois os sistemas devem ser vistos como muito mais do que a soma de suas partes. Assim, “o que se preserva numa região selvagem não são árvores ou organismos individuais, mas a teia complexa de relações entre eles”¹⁷². Além de cada ser e de cada espécie, a própria relação entre seres e espécies também é uma realidade importante na visão sistêmica do universo¹⁷³.

¹⁶⁷ CAPRA, Fritjof. *A teia da vida*. São Paulo: Cultrix, 1996, p. 23-24.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 28

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷⁰ CAPRA, Fritjof. *O Tao da física*. São Paulo: Cultrix, 1985, p. 103.

¹⁷¹ CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. 14.ed. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 260.

¹⁷² *Loc. cit.*

¹⁷³ “A matéria não tem apenas massa e energia. Ela possui uma terceira dimensão, que é sua capacidade de permanente conexão e de troca de informação. [...] Esse caráter relacional é transversal a todos os seres” (BOFF, Leonardo. *Cuidar da terra, proteger a vida*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 44).

E os atores que se relacionam, nesta nova cosmovisão, não são apenas os do âmbito da natureza – os biológicos, físicos e químicos – mas também os das outras dimensões que compõem a vida da Terra, como diz Capra:

Vivemos hoje num mundo globalmente interligado, no qual os fenômenos biológicos, psicológicos, sociais e ambientais são todos interdependentes. Para descrever esse mundo apropriadamente, necessitamos de uma perspectiva ecológica que a visão de mundo cartesiana não nos oferece. Precisamos, pois, de um novo “paradigma” – uma nova visão da realidade, uma mudança fundamental em nossos pensamentos, percepções e valores¹⁷⁴.

Na década de 1990, as questões ecológicas até entraram na agenda da sociedade ocidental, mas sem que esta aceitasse renunciar ao paradigma moderno difundido pelo capitalismo industrial e de mercado, que prega um “desenvolvimento sustentável”, termo que, segundo Tavares¹⁷⁵, é contraditório, pois o desenvolvimento ambicionado pelo sistema capitalista neoliberal é inevitavelmente insustentável, já pressupondo a lógica da exploração da natureza com a primazia do econômico às custas do cuidado com a vida. Então, no livro *A teia da vida*, Capra se utiliza da diferenciação proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess: há uma *ecologia rasa*, que se preocupa com o ambiente, mas ainda é antropocêntrica, vendo os seres humanos como estando fora da natureza; e uma *ecologia profunda*, na qual o ser humano não está separado do seu ambiente natural, e o mundo é visto como uma rede de fenômenos interconectados. “A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos)”¹⁷⁶. Ao insistir na necessidade de se mudar a própria maneira de se pensar o universo, Capra chega a afirmar que a ecologia profunda é mesmo uma “percepção espiritual ou religiosa”¹⁷⁷, no sentido de que exige a adesão de algo mais que o racional, já que este, nos tempos atuais, está inevitavelmente contagiado pelo antropocentrismo.

Leonardo Boff tem sido uma das vozes mais veementes, em todo o mundo, na elaboração de um pensamento em crescente compromisso com a causa ecológica, e no esforço por implementar esta mudança de paradigma¹⁷⁸. Na década de 1990, ele já falava da

¹⁷⁴ CAPRA, 1995, p. 14.

¹⁷⁵ cf. TAVARES, 2014, p. 19.

¹⁷⁶ CAPRA, 1996, p. 25.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁸ “A crise é sistêmica e paradigmática. Reclama outro projeto civilizatório alternativo a este imperante” (BOFF, 2010, p. 24). Assim, a humanidade necessita “de uma nova ótica para uma nova ética” (*Ibid.*, p. 27).

necessidade urgente de uma *ética do cuidado* com a natureza. No início dos anos 2000, ele propõe uma *eco-espiritualidade*. Na década de 2010, ele passa a uma verdadeira *Ecoteologia*, procurando resgatar diversos elementos da tradição cristã que estão em sintonia com as espiritualidades holísticas das religiões orientais.

De acordo com Leonardo Boff, na mudança necessária de paradigma, é imprescindível reposicionar o ser humano, reinterpretando o significado de sua primazia na biosfera. O ser humano

é parte e parcela do universo em evolução e um elo da cadeia da vida. Quando 99,98% da Terra já estavam constituídos, ele irrompeu. A Terra não dependeu dele para elaborar a sua intrincada complexidade e rica biodiversidade. Ele é fruto desse processo e não causa dele. O antropocentrismo convencional que afirma que as coisas todas da Terra e do universo só têm sentido quando ordenadas ao ser humano, está fora de lugar. Seria desconhecer a relativa autonomia de cada coisa (por isso deve ser respeitada) e os laços de conectividade de todos com todos, fazendo que todos se ordenem a todos. Entretanto, ele possui uma singularidade: ele pode intervir intencionalmente na natureza. Por um lado, ele se encontra dentro da natureza como parte dela; por outro, ele está de frente à natureza, como quem pode intervir nela. Ele copilota, então, o processo da evolução dentro do qual ele co-evolui¹⁷⁹.

Fazendo eco à teoria do jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) de que “na consciência de cada um de nós, é a Evolução que se apercebe de si mesma, refletindo-se”¹⁸⁰, Boff afirma que “somos a Terra no seu momento de autorrealização e de autoconsciência”¹⁸¹. Logo, a única centralidade do ser humano justificada na ecologia integral é a da responsabilidade de ser a consciência e o cuidado da Terra. E para ser eficaz, esta visão holística tem que ser assumida não apenas pela sociedade civil e pelas religiões, mas principalmente pelas instâncias governamentais, pois “a democracia já não pode ser antropocêntrica e sociocêntrica, como se os seres humanos e a sociedade pudessem viver sem a natureza e fora da Terra”¹⁸². É uma questão de justiça, já que hoje está bastante pactuado que a espécie humana não é o único e exclusivo sujeito de direitos: a própria Terra deve ser respeitada em seus direitos.

É importante salientar que a “conversão” de Leonardo Boff à militância ecológica nasce de seu sólido comprometimento com a causa dos pobres. Em *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres* (1999), ele constata que “a mesma lógica do sistema imperante de acumulação e de organização social que leva a explorar os trabalhadores leva também a

¹⁷⁹ BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003, p. 47-48.

¹⁸⁰ DE CHARDIN, Pierre Teilhard. *O fenômeno humano*. 14.ed. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 244.

¹⁸¹ BOFF, 2003, p. 54.

¹⁸² BOFF, 2010, p. 46.

espoliar nações inteiras e por fim leva a depredar a natureza”¹⁸³. O paradigma da ecologia profunda e da relacionalidade de todas as coisas, com sua nova cosmovisão e sua nova proposta ética, não só é a única salvação da Terra como também é a única forma coerente de se buscar a libertação dos oprimidos e colonizados. A Terra e os excluídos estão e estarão sempre do mesmo lado; basta ver como o engajamento na preservação da floresta amazônica passa também pelo resgate da dignidade das populações indígenas e ribeirinhas, por exemplo, que são os que conservam a sabedoria ancestral de integração de todo o bioma amazônico.

Além disso, quando se fala de *crise ecológica* da civilização moderna, não se está falando apenas de uma ameaça “lá fora” com a qual podemos ou não nos engajar como voluntários nas horas vagas, mas sim de uma crise da totalidade do sistema da vida, uma crise que, no dizer de Moltmann, vai “da extinção dos bosques até à propagação das neuroses, da poluição das águas até o sentimento vital niilista de muitos habitantes das cidades massificadas”¹⁸⁴. É um problema que está não apenas ao redor do ser humano, mas também dentro dele, que não é somente produzido pela humanidade, mas também a afeta totalmente. “A crise ecológica traz consigo as crises sociais, as crises de valores e do sentido da vida da sociedade humana e inclui uma crescente instabilidade nas crises pessoais”¹⁸⁵.

Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, no livro *Há esperança para a criação ameaçada?* (2014), apresentam, mais do que um pequeno tratado de teologia da criação, uma proposta de Ecoteologia. Moltmann observa, a propósito da relação entre o ser humano e o todo criado, que

na verdade, não é a Terra que nos foi confiada, mas sim nós que fomos confiados aos cuidados dela. A Terra pode viver sem os seres humanos e tem, de fato, feito isso há milhões de anos; mas nós não podemos viver sem a Terra. Por isso é que toda concepção realista do ser humano deve começar com uma atitude de gratidão a ela. Mas é exatamente isso que a antropologia da Era Moderna tem reprimido há 400 anos¹⁸⁶.

Esta incongruência entre a antropologia moderna e o novo paradigma ecológico é o que nos interessa nesta seção. Abrem-se novos horizontes de esperança para o cosmos quando emerge uma nova forma de interpretar os textos bíblicos sobre a criação. Nela, até mesmo a primazia do ser humano é questionada. Assim, Moltmann sugere que, diante do fato de o ser humano, na ordem narrativa do Gênesis, ser criado no último dia antes do descanso de Deus,

¹⁸³ BOFF, 1999, p. 173.

¹⁸⁴ MOLTMANN, 1987, p. 36.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁶ MOLTMANN, J.; BOFF, L. *Há esperança para a criação ameaçada?* Petrópolis: Vozes, 2014, p. 19.

isto indica não que ele seja o cume da obra criadora, mas sim o mais dependente de todos os seres: “O gênero humano é aquele que, para preservação de sua vida sobre a Terra, depende da existência dos animais, das plantas, do ar e da água, da luz e dos horários do dia e da noite, do sol, da lua e das estrelas. Sem esses elementos ele não pode sobreviver”¹⁸⁷. Portanto, se não por compaixão à Terra, pelo menos por saber de sua dependência em relação a ela, o ser humano está obrigado a repensar sua maneira de explorá-la. Trata-se de uma nova “viragem”.

A própria nomenclatura forjada nas questões ambientais revela as ideias que estão por trás das atitudes. Por exemplo, quando se convencionava usar o termo “meio ambiente”, o que estava em jogo era a ideia da natureza como mera ambientação para o ser humano habitar. “Vemos a natureza somente como nosso meio ambiente humano. Então, se é assim, ainda não somos capazes de superar nossa moderna alienação da natureza. [...] Nada destrói mais a natureza do que a sua redução a mero meio ambiente do ser humano”¹⁸⁸. Já o termo *natureza* – *physis*, em grego – é um conceito que o ser humano tem em comum com todas as outras espécies, o que abre espaço para o novo paradigma da ecologia integral.

Afonso Murad explicita como esse novo paradigma contribui para uma nova antropologia: “A ecologia corrige e aperfeiçoa o antropocentrismo. O ser humano está no centro, mas junto com os outros seres, em busca da comunhão. [...] O paradigma ecológico revisa a subjetividade moderna, a partir das categorias de ‘diversidade’ e ‘interdependência’”¹⁸⁹. Assim, ao escolher falar de “aperfeiçoamento” e “revisão” do paradigma anterior, Murad reconhece que a Ecoteologia se sente mais em condições de empreender uma superação, do que uma completa ruptura.

O novo quadro situacional, que surge a partir da Ecoteologia, clama por uma inversão metodológica que considere a Teologia da Criação como um tratado não apenas anterior, como também mais amplo e mais fundamental, fazendo seguir-se a ela o da Antropologia Teológica, agora proposta como um momento da história da criação-salvação. Uma antropologia teológica que esteja situada no tratado da criação estará mais em condições de dialogar com o nosso tempo, com suas exigências de ampliação do horizonte ecológico. Mas isso desde que tal teologia da criação seja, por sua vez, vista a partir da cristologia, isto é, sob a consideração não de uma humanidade abstrata, identificada com um *universal* idealista, mas sim centrada na pessoa do indivíduo humano Jesus de Nazaré, que é o Cristo, “primogênito de toda a criação” (Cl 1,15), o princípio e o fim de todo o cosmos.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁹ MURAD, Afonso T. Ecologia, consciência planetária e bem viver. In: MURAD, Afonso T. (Org.) *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 27.

1.4 A “viragem decolonial”

Partindo da viragem antropológica e desafiada pela hermenêutica, pela guinada histórico-social e pelo novo paradigma ecológico, a teologia passa hoje por uma “viragem decolonial”. Considerando o quanto a epistemologia moderna europeia influiu na teologia ocidental, inclusive adotando-a como um de seus principais instrumentos opressores no processo de colonização, é necessário à mesma teologia voltar ao evangelho de Jesus para “proclamar a libertação aos oprimidos” (Lc 4,18). E a fim de não se fazer surda e indiferente aos apelos do pobre, do negro, da mulher e da Terra, a teologia precisa libertar-se para libertar. Por isso, em conexão direta com essas subseções anteriores, investigamos aqui a colonialidade, que se confunde com a própria modernidade e com o capitalismo. A narrativa que possibilitou às monarquias europeias forjarem a máquina da colonização, especialmente a partir de fins do século XV, não cessou com as proclamações de independência dos povos colonizados, mas vem se perpetuando através dos séculos, nos diversos outros tipos de colonização: étnica, social, cultural, de gênero, ecológica etc.

Na década de 1950, o psicanalista negro caribenho Frantz Fanon (1925-1961) começa a estudar o que considerava a “psicopatologia da colonização”. Nos anos 1970, surge no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos, liderado pelo dissidente marxista indiano Ranajit Guha (1922-), com a finalidade de analisar criticamente o eurocentrismo e seu processo colonizador. Já em 1977, o filósofo latino-americano Enrique Dussel fala, no livro *Filosofia da Libertação*, na necessidade de se “descolonizar” a filosofia, pensando a realidade não a partir do centro, mas da periferia do mundo¹⁹⁰. Nos anos 90, Dussel se une a Anibal Quijano, Walter Mignolo e vários outros pensadores da América Latina no Grupo Modernidade/Colonialidade. De lá para cá, vêm-se estabelecendo diversas distinções entre colonização, colonialidade, decolonialidade, pós-colonialidade etc.

Muito mais que preocupação com nomenclatura, a discussão em torno da preferência pelo termo pós-colonial ou pelo decolonial traz consigo algumas reflexões fundamentais: primeiramente, é necessário distinguir conceitualmente colonialismo de colonialidade, localizando aquele como apenas um fenômeno desta, como ressalta Walter Mignolo: “Denomina-se colonialidade a lógica subjacente à fundação e ao desdobramento da civilização ocidental, do Renascimento até hoje, da qual os colonialismos históricos tem sido

¹⁹⁰ Cf. DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1982.

uma dimensão constitutiva embora minimizada”¹⁹¹. Ademais, diante das trágicas e profundas marcas do colonialismo histórico, não é suficiente estabelecer a anistia geral das partes, colonizadores e colonizados, para se promover uma espécie de pacificação; de fato, se a pós-colonização arrasta atrás de si todo o paradigma da colonialidade como cultura, epistemologia, política, economia, isso significa que, da parte das vítimas, não é possível falar de “pós-colonialidade”; antes, é necessário substituir tal paradigma, daí o conceito “decolonialidade”¹⁹². Como afirma Namsoon Kang, “o pós no pós-colonialismo significa não um após cronológico, mas antes um além crítico e resistente”¹⁹³. Neste mesmo sentido é que Wonhee Anne Joh observa:

Somente quando se afirma que o “pós” no termo “pós-colonial” não denota uma pretensão forjada e intencional de que agora ultrapassamos de certa forma a colonialidade é que a teoria pós-colonial poderá oferecer uma contribuição importante para a permanente tarefa da descolonização¹⁹⁴.

Assim, não é possível superar o colonialismo encampando a visão de mundo forjada por ele; é preciso desconstruí-lo, por assim dizer, tomar consciência da lógica de seu sistema e de seu funcionamento programado à autopreservação¹⁹⁵. Não basta “virar a página”; antes, é preciso, como propôs Jacques Derrida, desconstruir o sistema opressor. Ou seja, diante do genocídio causado pelo sistema colonial, e de toda a injustiça social decorrente dele, como observa Dussel, “é necessário não só não ocultar, mas partir da dessimetria centro-periferia, dominador-dominado, totalidade-exterioridade, e a partir daí repensar todo o pensado até agora”¹⁹⁶. De fato, ao invés de uma ingênuia decretação do fim do sistema colonial, é preciso

¹⁹¹ MIGNOLO, Walter D. *The darker side of Western Modernity: global futures, decolonial options*. Durham; London: Duke University Press, 2011, p. 2.

¹⁹² Catherine Walsh explica que a preferência na tradução do inglês *decoloniality* por *decolonialidade* ao invés de *descolonialidade* não é um anglicismo: “é marcar uma distinção com o significado em castelhano do ‘des’. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; quer dizer, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e suas pegadas desistissem de existir. A intenção, ao invés, é apontar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir-se e incidir” (WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009, p. 14-15 (nota de rodapé).

¹⁹³ KANG, Namsoon. Teologia a partir de um espaço de interseção entre pós-colonialismo e feminismo: para além de etno/geocentrismo, androcentrismo, heterocentrismo. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, 2013, p. 228.

¹⁹⁴ JOH, Wonhee Anne. Tristeza e possibilidade de lamentação: uma espectralidade pós-colonial da cruz. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, 2013, p. 203.

¹⁹⁵ “Enquanto as teologias pós-coloniais criticam colonialismos históricos, [...] uma preocupação chave é com o exercício contínuo do colonialismo. Por exemplo, embora os regimes coloniais formais da modernidade europeia tenham tido um fim, isso não significa que o colonialismo não mais exista. A crítica pós-colonial exige que estejamos atentos quanto à nossa persistente capacidade para práticas colonialistas, assim como aqueles de nós que são brancos devem se comprometer com a superação do racismo que é nossa herança cultural” (DAGGERS, Jenny. A theological anthropology for human flourishing: postcolonial and feminist reflections for these troubled times. *Louvain Studies*, Leuven, v. 41, n. 2, 2018, p. 157).

¹⁹⁶ DUSSEL, 1982, p. 177.

cuidar para que ele não se perpetue sob disfarces. É o que constatava o texto de consulta aos atores envolvidos na preparação à assembleia especial do Sínodo dos bispos sobre a Amazônia (2019):

Lamentavelmente, ainda hoje existem restos do projeto colonizador que criou manifestações de inferiorização e demonização das culturas indígenas. Tais resquícios debilitam as estruturas sociais indígenas e permitem o desprezo de seus saberes intelectuais e de seus meios de expressão. O que assusta é que até hoje, 500 anos depois da conquista e depois de mais ou menos 400 anos de missão e evangelização organizada, e depois de 200 anos da independência dos países que configuram a Pan-Amazônia, processos semelhantes continuam-se alastrando sobre o território e seus habitantes, hoje vítimas de um novo colonialismo feroz com máscara de progresso¹⁹⁷.

Elaborado o *Instrumentum laboris*, lê-se também nele a denúncia da mentalidade “que persiste de várias formas até os dias de hoje, perpetuando o colonialismo”¹⁹⁸; e ele fala ainda na necessidade de se “desmascarar as novas formas de colonialismo presentes na Amazônia”¹⁹⁹.

O próprio Papa Francisco, acolhendo esta ideia, afirma na homilia de abertura do referido Sínodo que, na história da América Latina, os sinais da presença missionária da Igreja entre os povos nativos infelizmente se confundem com a exploração colonialista por parte dos impérios europeus: “Quantas vezes o dom de Deus foi, não oferecido, mas imposto! Quantas vezes houve colonização em vez de evangelização! Deus nos preserve da ganância dos novos colonialismos”²⁰⁰, reza o Pontífice. E no dia seguinte, em seu discurso inaugural na primeira sessão da assembleia sinodal, Francisco mencionou ainda o que chamou de “colonizações ideológicas que destroem ou reduzem a idiossincrasia dos povos”²⁰¹ originários da região amazônica. Essas são indicações importantes de que o tema da colonialidade entrou nas reflexões deste sínodo especial.

Também nisso Francisco está sendo coerente com o que ensinou na encíclica *Laudato Si'* sobre estarem todas as coisas inter-relacionadas: ora, a assembleia do Sínodo tem caráter

¹⁹⁷ SÍNODO DOS BISPOS. *Documento preparatório do Sínodo para a Amazônia: Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*. Roma, 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-preparatorio.html>>. Acesso em: 08 out. 2019, n. 4.

¹⁹⁸ SÍNODO DOS BISPOS. *Instrumentum laboris do sínodo amazônico*. Roma, 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>>. Acesso em: 08 out. 2019, n. 103.

¹⁹⁹ *Ibid.*, n. 104.

²⁰⁰ FRANCISCO, Papa. *Homilia na Santa Missa para a abertura do Sínodo dos bispos para a Amazônia*. Roma, 2019. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191006_omelia-sinodo-amazzonia.html>. Acesso em: 08 out. 2019.

²⁰¹ FRANCISCO, Papa. *Discurso de abertura do sínodo para a Amazônia*. Roma, 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/papa-francesco--discurso-all-apertura-del-sinodo-dei-vescovi-per.html>> Acesso em: 08 out. 2019.

essencialmente eclesial e pastoral; porém, é impossível avaliar seriamente e planejar eficazmente a evangelização na região amazônica sem referir-se diretamente a política, economia, sociologia, e sem a assessoria de biólogos, antropólogos, historiadores, ecologistas etc., já que a catequização daqueles povos originários coincidiu com sua colonização; e o próprio modo como as forças depredatórias do sistema capitalista têm lidoado com a exploração da floresta é, como vimos, consequência de toda uma exegese mal feita da narrativa bíblica da criação e sua outorga ao “domínio” humano.

No mais, o sínodo foi especialmente voltado para a Pan-Amazônia, devido à sua particular importância mundial enquanto bioma; porém, as análises ali feitas também dizem respeito, em mais larga escala, a toda a América Latina e o Caribe, e, num sentido ainda mais abrangente, às outras regiões pobres do mundo, não por mera coincidência, todas vítimas da expansão colonialista desde os inícios da modernidade europeia. Especialmente no trânsito entre os continentes africano e americano é que se dá o surgimento da modernidade. Enrique Dussel chega a afirmar, neste sentido, que “a Idade Moderna é a morte do Mediterrâneo e o nascimento do Atlântico”²⁰². O próprio mercantilismo, ancestral do sistema capitalista, robusteceu-se com a explícita exploração das colônias então recém-conquistadas, fazendo o tráfego de pau-brasil, cana-de-açúcar, ouro etc. e o tráfico de escravos, de uma extensão à outra do oceano Atlântico.

Mignolo, comentando a urgência de se desmascarar a forma oficial como ainda é contada a história da colonização das Américas Central e do Sul, bem como do Caribe, defende que se deve falar de “invenção” e não de “descoberta” da América, já que não se tratou de apresentar à Europa novas civilizações com as quais estabelecer intercâmbios, mas sim de se suprimirem as culturas, línguas, religiões e sabedorias encontradas, tornando aquelas terras uma grande extensão da Europa capitalista e cristã mediante a cruz e a espada. Segundo Mignolo, “‘descoberta’ e ‘invenção’ não são apenas interpretações diferentes do mesmo evento; pertencem a *dois diferentes paradigmas*”²⁰³, sendo o primeiro o da modernidade e colonialidade, tanto que Mignolo chega a asseverar que “não se pode ser moderno sem ser colonial”²⁰⁴, pois a modernidade e a colonialidade são como duas faces da mesma moeda; e a decolonialidade, por sua vez, é o paradigma da desconstrução da colonialidade, tendo diante de si o desafio de “decolonizar” o pensamento ocidental.

²⁰² DUSSEL, Enrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, 2013, p. 183.

²⁰³ MIGNOLO, Walter D. *The idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005, p. 3.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 6-7.

A invenção do continente americano, segundo Mignolo, foi responsável por estabelecer o próprio conceito de “ocidente” na forma de ver a posição dos continentes²⁰⁵. Tal disposição não surge de posicionamentos naturais ou geográficos, mas sim econômicos e culturais. De fato, em alguns mapas e estudos sociológicos, “a América ‘Latina’ não está no Ocidente, enquanto Austrália e Nova Zelândia estão”²⁰⁶. Isso porque o surgimento da América no *mapa mundi* “não foi uma ‘realidade objetiva’, mas uma construção semântica com enormes consequências políticas, econômicas, epistêmicas e éticas”²⁰⁷. O mesmo defende Quijano, segundo o qual o eurocentrismo é uma questão não de geografia, mas de epistemologia²⁰⁸.

Em 1490, no âmbito do Alto Renascimento, Leonardo Da Vinci desenha seu famoso *Homem Vitruviano*, que ilustra as harmônicas e simétricas proporções do corpo humano; mas não de qualquer humano, e sim de um homem robusto, jovem e branco com traços da Europa ocidental. Dois anos mais tarde, quando Cristóvão Colombo chega à ilha que denominou San Salvador, descobriu seres que lhe pareciam humanos em muitos aspectos; porém, embora trouxessem uma limitada semelhança com o Homem Vitruviano, uma pergunta sobre a plena humanidade desses habitantes das “Índias ocidentais” permanecia: eles possuíam alma e natureza humanas? Havia quem defendesse que a condição humana estaria na conformação dos nativos ao modo de vida dos conquistadores. “Como Lucas Vázquez de Ayllón concluiu, é muito melhor para eles tornarem-se homens escravos do que permanecerem bestas livres”²⁰⁹.

Depois do famoso e explosivo sermão do frade dominicano António de Montesinos²¹⁰ (1475-1540) na ilha Hispaniola – hoje Haiti e República Dominicana –, Bartolomeu de las Casas (1584-1566), que inicialmente também questionou a plena humanidade dos índios, em 1515 mudou radicalmente sua opinião. Las Casas então devotou o resto de sua vida

²⁰⁵ Vale destacar que, em seu importante livro *Orientalismo* (1978), o palestino naturalizado estadunidense Edward W. Said (1935-2003) mostra como a modernidade inventou também o conceito de “Oriente”. De fato, *occidens* e *oriens* são palavras latinas que significam, respectivamente, “onde o sol morre” e “onde o sol nasce”, antonomásias que legitimam o eurocentrismo como ponto de vista oficial. Hoje é politicamente incorreto, em Inglês, referir-se a chineses, japoneses etc. como “orientais”, como ainda fazemos em português; em seu lugar, usa-se a palavra “asiáticos”, o que ainda permanece indevido, haja vista a enorme diversidade de etnias a que se poderia atribuir tal gentílico.

²⁰⁶ MIGNOLO, 2005, p. 131.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁰⁸ cf. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 108.

²⁰⁹ HANKE, Lewis. *The first social experiments in America*. Cambridge: Harvard University Press, 1935, p. 32.

²¹⁰ “Dizei, com que direito e com que justiça vós tendes esses índios em tão cruel e horrível servidão? [...] Não são eles homens? Não têm eles almas racionais? Nãos estais vós obrigados a amá-los como a vós mesmos?” (*apud* LAS CASAS, Bartolomeu de. *História das Índias III*, v. 110, c. 4. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986, p. 13).

escrevendo e pregando para defender essa convicção: os aborígenes americanos são verdadeiramente humanos e, além disso, são pessoas, pois “têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas” (*S.Th.* I, q. 29, a. 1), como convencionado por Tomás de Aquino – o que os livra de qualquer possibilidade de serem escravizados.

Contudo, como observa Mignolo, houve também uma hierarquização dentro do próprio conceito de natureza humana: ““*humanitas* e ‘modernidade’ são conceitos que não surgem de uma ontologia”²¹¹, pois *humanitas* é atribuída apenas a ocidentais cristãos, enquanto as outras etnias só se enquadrariam no conceito *anthropos*. “Uma vez que *humanitas* é definida pelo privilégio epistêmico de conhecimento hegemônico, *anthropos* foi afirmado como a diferença – mais especificamente, a diferença epistêmica colonial”²¹². Assim, *anthropos* é o bárbaro, o primitivo, o comunista, o terrorista, o imigrante ilegal, o homossexual²¹³. Contrariamente, Bartolomeu de las Casas, em resposta ao teólogo Ginés Sepúlveda no encontro teológico em Valladolid convocado pelo imperador Carlos V em 1550, demonstra, no tratado *Em defesa dos índios*, o paradoxo antropológico que estava em jogo. Afinal, argumenta ele, de acordo com a tradição aristotélico-tomista, bárbaro é

todo homem cruel, desumano, selvagem e sem compaixão agindo contra a razão humana, a partir da ira ou de uma disposição nativa, de modo que, deixando de lado a decência, a humildade e a moderação humanas, torna-se duro, severo, violento, insuportável, cruel, e inclina-se cegamente a crimes que somente as bestas mais selvagens da floresta cometem²¹⁴.

Ou seja, para Bartolomeu de las Casas, na tragédia que os espanhóis causavam aos povos originários da América, a humanidade que deveria realmente estar em questão não é a dos aborígenes, mas a dos próprios espanhóis.

A decolonialidade começa com a consciência de que todos os padrões idealizados da espécie humana usados para medir, enquadrar e subjugar o diferente são altamente ideológicos; longe de serem dados pela natureza ou por alguma divindade reveladora, são invenções tendenciosas, forjadas por interesses culturais, econômicos, religiosos e políticos, como afirma Mignolo:

²¹¹ MIGNOLO, 2011, p. 82.

²¹² *Ibid.*, p. 85.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ LAS CASAS, Bartolomé de. *In defense of the Indians*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974, p. 28-29.

O surgimento dos indígenas na consciência europeia, a simultânea expulsão dos mouros e judeus da península ibérica no fim do século XV e a redefinição dos negros africanos na escravidão levaram a uma específica classificação e ranking de humanidade. O presunçoso “modelo” de humanidade ideal sobre o qual isso se fundamentava não foi estabelecido por Deus como ordem natural, mas de acordo com a percepção de machos cristãos, brancos e europeus²¹⁵.

Os indícios de surgimento da modernidade, que primeiro se deram no âmbito das artes com o Renascimento, logo desenvolveu sua própria epistemologia, cujas raízes, como vimos, remontam à Escolástica, mas que adquire seu *status* definitivo na Revolução Científica, especialmente com a contribuição de René Descartes (1596-1650) e sua fundamentação de um racionalismo subjetivista que faz decisivamente com que as ciências sejam tuteladas pela matemática e não mais pela teologia, sob o prisma da lógica e não mais da metafísica. A prova cartesiana do *sum* pelo *cogito* pretende sustentar que até a mais antiga das questões existenciais, neste novo estágio da maturidade humana, é respondida pela epistemologia: se eu penso, isso prova que eu existo²¹⁶. Contudo, como nota Enrique Dussel, “antes do *ego cogito* existe o *ego conquiro* (o ‘eu conquisto’ é o fundamento prático do ‘eu penso’)”²¹⁷. Ou seja, a própria modernidade já é fruto do sistema colonial, que a financia e expande.

A colonização foi o primeiro grande laboratório da ciência moderna. O desfile de aborígenes americanos diante de olhares curiosos das cortes europeias é símbolo dessa pretensa conquista do saber das metrópoles modernas: homens e mulheres são apresentados aos financiadores dos empreendimentos navais juntamente com frutas, legumes e animais igualmente exóticos aos olhares dos europeus. Os índios são, assim, apenas objetos de pesquisa científica, jamais sujeitos. “O sujeito racional é Europeu. A Não-Europa é objeto de conhecimento. Como corresponde, a ciência que estudará os Europeus chamar-se-á ‘sociologia’. A que estudará os Não-Europeus chamar-se-á ‘etnografia’”²¹⁸.

Do Renascimento, passando pela Revolução Científica, chega-se ao Iluminismo, no âmbito da filosofia. Auge intelectual da modernidade, este movimento, preconizando o triunfo da “luz” da razão sobre as “trevas” das crenças pré-científicas, sacramentou o racionalismo individualista e ao mesmo tempo reforçou o universalismo eurocêntrico, levando o pensamento moderno ao máximo de suas pretensões totalitárias. “O indivíduo do Iluminismo é, de fato, um ser do sexo masculino, branco e de classe média. Está, pois, muito longe de

²¹⁵ MIGNOLO, 2005, p. 15.

²¹⁶ O próprio nome científico da espécie humana sublinha a crença de que a racionalidade constituiria a natureza específica dos seres humanos: *Homo sapiens* significa “o homem que sabe”.

²¹⁷ DUSSEL, 1982, p. 10.

²¹⁸ QUIJANO, 2009, p. 99.

representar a ‘humanidade’”²¹⁹, como observa Boaventura Santos. E Enrique Dussel sintetiza: “os quatro fenômenos da modernidade, do eurocentrismo, do colonialismo e do capitalismo são quatro aspectos de um mesmo processo. [...] A expressão teórica clássica desta complexa realidade histórica é o Iluminismo”²²⁰.

Assim sendo, a colonialidade começa a se desenvolver com o processo de colonização surgido com a modernidade e o capitalismo, e vai muito além de tal sistema historicamente situado, chegando a tornar-se um paradigma civilizacional, como vimos. Mignolo chega a dizer que o colonialismo foi não somente a colonização de determinadas terras, povos e culturas, e não somente a colonização do saber, mas, segundo uma expressão de Nelson Maldonado-Torres, a “colonização do ser”, que consiste na ideia de que “certas pessoas não pertencem à história – de que eles são não-seres”²²¹. Daí a relevância dos estudos decoloniais, por abordarem toda forma de pensamento hegemônico que produz opressão: a colonialidade étnica (racismo), a colonialidade patriarcal (machismo e LGBTfobia), a colonialidade depredatória da Terra etc.

1.5 Os desafios à teologia no nosso tempo

No caminho trilhado até aqui, lançamos um olhar panorâmico sobre a teologia do século XX até aos dias de hoje, identificando os sinais que constatam a viragem antropológica da modernidade e seus desdobramentos na teologia contemporânea. Partindo da teologia transcendental de Karl Rahner, expressão mais evidente desta viragem na teologia cristã, e registrando os levantamentos de seus limites por parte de demais teólogos europeus e também de perspectivas extra-europeias, percebemos a necessidade de se repensar toda a teologia face à nova colonialidade global, encontrando vias alternativas ao paradigma ora em crise.

A respeito da teologia da viragem antropológica, como vimos, Metz a acusa de um idealismo exagerado ao falar do ser humano socialmente privilegiado como se fosse expressão do *status* existencial, quase ontológico, da humanidade; além de faltar-lhe comprometimento com a vida concreta e seus dramas reais; Moltmann destaca nela a ausência das perspectivas escatológica e política; Schillebeeckx, a desconsideração da história e a falta de uma abordagem hermenêutica. Tais rupturas de avanço em relação à viragem antropológica de Rahner, das quais estes autores se consideram herdeiros, são necessárias

²¹⁹ SANTOS, Boaventura de S. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013, p. 35).

²²⁰ DUSSEL, 2013, p. 185.

²²¹ MIGNOLO, 2005, p. 4.

para sua eficácia em nosso tempo, que exige uma sempre renovada capacidade de lidar com a singularidade, a diversidade e a inter-relacionalidade. Uma verdadeira viragem decolonial está em curso na teologia dos países do sul do mundo, conectando tais demandas. Um novo método teológico se faz necessário face à emergência desta nova epistemologia, sistêmica, não-hegemônica, pós-iluminista, descentralizada da Europa.

É neste contexto de ampliação de horizontes que a Teologia da Libertação latino-americana propõe o confronto do ser humano autorrealizado com o pobre que irrompe em seu contexto socioeconômico como “não-pessoa”; a Teologia Feminista afirma a necessidade de se rever toda a tradição patriarcal cristã para se romper com a colonização sexista; a *Black Theology* estadunidense defende que, frente ao racismo, somente a afirmação de um Cristo negro, que assumiu radicalmente o lado das vítimas, pode ser considerada verdadeiramente teologia cristã; a Ecoteologia, por sua vez, aponta para a substituição definitiva da racionalidade técnica pela perspectiva sistêmico-relacional como única solução para a terra ameaçada.

O que todas e cada uma dessas abordagens teológicas têm em comum é que defendem ser insuficiente apenas um “melhoramento” da situação com a atitude de inclusão de aspectos negligenciados à viragem antropológica; o que propõem é um novo paradigma que seja alternativo ao antropocentrismo moderno, face à nova colonialidade global que a teologia precisa identificar para combater se quiser ser fiel ao Evangelho. É preciso ser realista quanto à constatação de que tal mudança de paradigma não ocorrerá pela via política partidária, e muito menos pela via econômica. O capitalismo liberal até tem demonstrado disposição de incluir causas ecológicas em seus programas, já que essas são hoje parte do politicamente correto. Mas as vozes verdadeiramente proféticas que ecoam o clamor da Terra ameaçada continuam vindo do sul, da periferia, dos colonizados, como Francisco – o “papa do fim do mundo” –, o líder caiapó Raoni Metuktire e a adolescente sueca Greta Thunberg, chamada de “pirralha” por Donald Trump. O *ponto de mutação*, no dizer de Capra, já foi ultrapassado e eis que estamos às portas do *ponto de não-retorno*.

Os governos de extrema direita que ascenderam recentemente em todo o mundo estão comprovando o que o pensamento decolonial denuncia: a luta pelas questões ecológicas não é outra que aquela mesma pela libertação de todos os oprimidos pelos colonialismos. Crimes como Mariana e Brumadinho evidenciam de que lado o capitalismo está: o oposto de onde se encontram os rios, a Mata Atlântica, os assalariados, as comunidades nativas, os povos ribeirinhos. É fictício um liberalismo econômico que diz encampar a defesa dos direitos

humanos enquanto defende os interesses econômicos de mineradores, pecuaristas e madeireiros.

Defendemos a necessidade de se pensar uma teologia para o nosso tempo, que seja construída levando-se em conta este novo paradigma que surge, o do pensamento sistêmico, integral e inter-relacional, com a inclusão do singular e do diferente; um paradigma novo não apenas em seus temas, mas principalmente em seu método. Se o intelectualismo da tradição tomista, sedimentando a antropologia centrada em uma subjetividade racional – que, pela autorreflexão, está em si mesmo e se possui a si mesmo – serviu de base para o paradigma do pensamento analítico, é mister procurar um novo arcabouço metafísico e gnosiológico que dê sustentação a um projeto teo-antropológico poscartesiano.

É em vista disso que, no próximo capítulo, voltaremos nossa atenção à teologia de João Duns Scotus, que viveu e lecionou uma geração depois de Tomás de Aquino, no mesmo século XIII e no início do século seguinte. Se, como cantou Caetano Veloso, Aristóteles é o sábio “cuja cabeça sustenta ainda hoje o ocidente”²²², talvez devamos responder ao questionamento acima sobre a irrupção de um novo paradigma, não pretendendo descartar toda a tradição fundadora da nossa identidade civilizacional, mas encontrando, entre os próprios comentadores do filósofo grego, uma visão com intuições mais pareadas com o que estamos procurando. Neste segundo capítulo teremos uma visão geral das inovações que Scotus pode trazer à teologia hoje; e, no terceiro capítulo, enfim, aprofundaremos no que apontamos ser a base comum do pensamento escotiano, e que tem força suficiente para colaborar na elaboração de todo um projeto teológico decolonial.

²²² Cf. letra da música *Alexandre*, do disco *Livro*, de 1997.

2 A “TEO-COSMO-ANTROPOLOGIA” DE DUNS SCOTUS

O teólogo franciscano João Duns Scotus (1265/6-1308) nasceu em Duns, na Escócia, formou-se em Paris, Oxford e Cambridge; lecionou em Paris e, na fase final de sua curta vida, em Colônia, onde morreu e está sepultado. A santidade pessoal de Scotus é atestada e venerada desde então na Ordem fundada por Francisco de Assis, embora Scotus só tenha sido confirmado como Beato por João Paulo II em 1993. Ele é considerado, ao lado de Tomás de Aquino e Boaventura, um dos maiores pensadores da Escolástica, dos que mais influenciaram a filosofia no início da modernidade¹. Com Boaventura, é o nome mais respeitado da chamada Escola Franciscana, sendo conhecido pelo título de *Doctor Subtilis*² devido ao seu original método e sutil estilo teológico; essa fama é o que justifica que diversos exemplares da iconografia retratem Scotus com o dedo indicador da mão direita segurando algum dos dedos da mão esquerda em atitude de quem está contando ou elencando os argumentos numa discussão. Honnefelder destaca, em Scotus, o “rigor de argumentação e de exatidão de distinções, pretensão desconhecida até então entre os autores latinos”³.

Mas Scotus é também conhecido como *Doctor Ordinis*, o que fala de seu rigor ao ordenar seu pensamento, articulando com admirável coerência os diversos pontos filosóficos e teológicos, evitando cair em contradição consigo mesmo. Scotus inova em *Ordinatio* quando, no prólogo, explica e problematiza o método teológico que utilizará, postura epistemológica própria da modernidade, da qual o mesmo Scotus é, por isso, considerado um dos mais importantes precursores⁴. Conforme F. van Steenberghen, em um terço de século – da morte de Tomás e Boaventura (1274) à de Scotus (1308) – “passou-se das grandes sínteses elaboradas pelo Doutor Seráfico e pelo Doutor Angélico, à síntese, tão profundamente diversa de um e de outro, construída em alguns anos apenas pelo Doutor Sutil”⁵. Ou seja, das grandes

¹ Edith Stein escreveu, a respeito destes três escolásticos: “Considero que a grande tarefa da filosofia católica atual é abrir o conteúdo intelectual dos grandes sistemas da Idade média [...] para o pensamento filosófico vivo do nosso tempo e confrontar o pensamento dos nossos grandes santos doutores e o dos filósofos modernos” (Metafísica de la comunidad. In: *Obras completas*. v. 4. Vitoria; Madrid; Burgos: El Carmen; Espiritualidad; Monte Carmelo, 2003, p. 1007).

² O Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, Gonsalvo da Espanha, apresenta Scotus para a função de mestre na Universidade de Paris, em carta de 18/11/1304, mencionando sua “vida louvável, conhecimento excelente e habilidade sutilíssima, bem como suas demais insignes qualidades” (*apud* WOLTER, A. Introduction. In: SCOTUS. J. D. *Philosophical writings: a selection*. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1987, p. xvi).

³ HONNEFELDER, L. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 36.

⁴ “As principais teses da filosofia moderna e contemporânea já estão contidas nas filosofias de Duns Scotus, Guilherme de Ockham e Mestre Eckhart” (MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais do pensamento fenomenológico*. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 146).

⁵ VAN STEENBERGHEN, F. *La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot*. In: COMMISSION SCOTISTICA INTERNATIONALIS. *De doctrina J. Duns Scoti: Atti del Congresso Scotistico*

sumas teológicas, parte-se em Scotus para uma composição bem mais complexa, em que se dividem os argumentos não para separá-los, mas para reintegrá-los num quadro bem mais amplo.

A forma de pensamento de Scotus é complexa no melhor sentido do termo, ou seja, composta de vários veios interligados, que correspondem melhor à realidade das coisas, geralmente bem mais complexa do que ambientes acadêmicos e científicos pressupõem. E, na mesma medida em que tal complexidade a torna de mais difícil compreensão, torna-a também, por isso, de mais provável distorção. É por isso que, além de ser um ilustre desconhecido – por geralmente não ser lido em suas fontes primárias, mas por meio de intérpretes parciais – Scotus, como afirma Béraud de Saint-Maurice, “desperta, quando muito, vagas reminiscências manuálicas, em que os epítetos de adversário invejoso, de semi-herete, de destruidor de sistema, ainda flutuam como destroços nas ondas da nossa memória”⁶. De fato, durante séculos, Scotus foi acusado injustamente de ser o grande precursor de Lutero, o pai do secularismo, o destruidor da metafísica e fomentador do panteísmo. Scotus era “vítima de hábeis difamadores que acusavam a sua doutrina de conter em germe os próprios erros do modernismo, e o homem de ser adversário encarniçado de S. Tomás de Aquino”⁷. No entanto, apesar de todas essas acusações, “não há um só ponto da sua doutrina que fosse jamais censurado pela Igreja”⁸, o que garante que tais acusações não têm fundamento e se devem, em geral, a interpretações equivocadas – ou mesmo ao não recorrer às fontes primárias – da obra de Duns Scotus.

Como vimos no capítulo anterior, é urgente uma mudança de paradigma no ocidente: de um pensamento *analítico* para um pensamento *sistêmico*. Neste sentido, Scotus, ao mesmo tempo em que prepara o cimento para muitas das conquistas modernas, serve de antítese em relação a muitos dos equívocos da modernidade. Por isso, pode ser uma fonte alternativa para a teologia contemporânea. Quanto ao método de Scotus, é inegável seu prodígio na coerência com a *via media*, com tendência à ponderação, necessidade de fazer distinções sutis, não,

Internazionale. v. 1. Roma: Ercolano, 1968, p. 65. Ainda em comparação com estes dois outros doutores, afirma Allan Wolter que “o estilo [de Scotus] não tem nem a simplicidade do de Tomás nem a beleza do de Boaventura e, no entanto, por volta do século XVII ele atraía mais seguidores do que eles” (WOLTER, A. Introductory overview. In: *The philosophical theology of John Duns Scotus: writings of Allan B. Wolter edited by Marilyn McCord Adams*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015, p. 27).

⁶ SAINT-MAURICE, Béraud de. *João Duns Scot*: doutor dos tempos novos. Petrópolis: Vozes, 1947, p. 34. E ainda: ““No concílio [de Trento], noventa padres em cem eram escotistas”. Tal é a afirmação do P. Cavallera, jesuíta, profissional da questão. Na idade média e na Renascença, a doutrina de Scot é ensinada em pé de igualdade com a de S. Tomás” (*Ibid.*, p. 267-268).

⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

porém, com o intuito de separar ou fragmentar, mas justamente o contrário: unificar, ordenar, sintetizar⁹.

De fato, Scotus às vezes parece prolixo porque lê atenta e profundamente todos e cada um dos argumentos de seus oponentes, repreSENTA todos os detalhes propostos por estes, para não correr o risco de errar por não compreender seriamente o que querem dizer. Ele reproduz e reforça os argumentos da parte contrária, mostrando mais evidências que o próprio oponente conseguiu ver. Com isso, Scotus demonstra grande competência filosófica e teológica, forte honestidade acadêmica e inabalável nobreza intelectual.

Scotus se constitui mestre não apenas pela sutileza e sagacidade de sua forma de pensar, mas porque nos ensina como estudar com rigor, como analisar uma questão a partir de diversos pontos de vista, não fechados em teimosias e fundamentalismos subjetivos, mas abertos à objetividade das coisas. Ele não se preocupa em brilhar pela própria inovação: seu critério é a verdade dos posicionamentos, sejam de quem forem; por isso, toma seriamente em consideração, sem receios, ideias e argumentos tanto de doutores quanto de colegas, de alunos e mesmo de adversários.

Atentos a todas essas características, analisaremos a seguir alguns elementos do pensamento de Duns Scotus que podem contribuir para a elaboração de uma teologia que responda aos desafios deste novo paradigma esperado e demandado por nosso tempo. Começaremos pela sua originalíssima teoria sobre o princípio da individuação das substâncias, perseguiremos seu conceito de pessoa e, em seguida, faremos uma incursão pela ética escotiana em sua defesa da primazia da vontade sobre o intelecto. Por fim, chegaremos à sua cristologia, na qual harmoniza com maestria as noções de universal e particular, apresentando Cristo como o primaz de toda a criação, ponto singular onde o cosmos encontra sua consistência.

Neste trajeto, se o pensamento complexo de Scotus for comparado ao de Tomás de Aquino, isso nunca se dará no intuito de contrapô-los como baluartes de escolas arqui-inimigas e mutuamente excludentes, e sim para tornar mais compreensível a originalidade de Scotus, a fim de se perceber mais claramente como sua filosofia e teologia podem contribuir para o pensamento cristão, até aqui majoritariamente centrado no tomismo.

⁹ cf. *Ibid.*, p. 121.

2.1 A primazia do singular sobre o universal

Scotus desenvolve o conceito de *individuum*, um dos fundantes da modernidade, não enquanto instância indivisível do ser, como era praxe em sua época, mas como diferença última em relação aos outros entes, e como sua máxima perfeição. Note-se, antes de se adentrar na discussão, que Scotus fala de indivíduo no sentido de singularidade, como maior riqueza e fundamento da constituição da natureza comum, e não, como no moderno uso do termo, enquanto contraposição aos valores comunitários e sociais. É importante essa ressalva para que se responda, de antemão, às insinuações de ser Scotus o precursor do individualismo da modernidade. Ao contrário, o primado escotiano do singular sobre o universal pode nos ajudar a lidar com os desafios da diversidade, da tolerância ao diferente, da inclusão da alteridade, da sustentabilidade ecológica etc.

Em sua metafísica do “ente enquanto ente”, Scotus desenvolve grande organicidade, distinguindo não para separar as instâncias, e sim para mais coerentemente uni-las no mesmo construto. Como Merino observa:

Se na ordem lógica a contração se consegue adicionando diferenças específicas ao conceito universal até chegar à espécie última, que constitui a diferença característica do indivíduo, na ordem ontológica se segue um processo similar. À natureza comum se adicionam uma série de graus metafísicos, ou formalidades descendentes, que se escalonam até terminar no indivíduo¹⁰.

Situemos, portanto, o problema no contexto vivenciado por Scotus, a fim de, então, acessarmos sua proposta de solução.

2.1.1 Situando a questão dos universais na Escolástica

Aristóteles define substância como aquilo que existe em si mesmo e acidente como o que não tem existência própria, subsistindo na substância em que inere¹¹. Questão muito debatida entre os intérpretes escolásticos do Filósofo era a da “individuação das substâncias”: como se dá o processo pelo qual um universal se torna um particular? “Se a espécie significa a essência de tantos indivíduos ou sujeitos, tidos como cópias daquela sempre idêntica a si mesma, de que modo os indivíduos que a realizam se distinguem entre si?”¹². A individuação é o processo pelo qual uma natureza se faz singular e única. A natureza ou essência ou espécie

¹⁰ MERINO, 2007, p. 52.

¹¹ Cf. *Cat. IV*.

¹² IAMMARRONE, 2003, p. 224.

humana é a *quidditas* (quididade) da pessoa, ou seja, a resposta à pergunta *quid est*. A tradução literal de *quidditas* seria algo como “o que é”. A *o que é* de uma mulher, por exemplo, é “humanidade”, o que dá definição à mulher.

À época de Severino Boécio (480-525), a maior parte das teorias que tentavam explicar a individuação das substâncias afirmava que os *acidentes* inerem nas substâncias e as constituem indivíduas¹³. Ou seja, as características físicas de uma coisa a fazem ser singular dentro de sua espécie. Porém, Pedro Lombardo (1096-1160), o mestre das *Sentenças*, provou que isso faria com que os acidentes fossem anteriores à substância, o que seria uma contradição nos próprios termos, uma vez que, por definição, a substância precede os acidentes que nela inerem. Logo, deve haver algo na própria substância de um ente que a individua, algo anterior aos acidentes. Depois de Pedro Lombardo, convencionou-se que o princípio de individuação tinha que ser uma característica essencial do ente.

Alguns filósofos passaram então a defender que a *forma* do composto seria o princípio de individuação, por ser da ordem da essência. Assim, nos seres humanos, a alma, que é a forma substancial do corpo, seria a causa da individuação. No entanto, sendo a humanidade a forma comum dos seres humanos em geral, ela não pode ser ao mesmo tempo a causa de sua individuação, pois as pessoas humanas são *formalmente* iguais embora individualmente diferentes. Assim, essa teoria se revelaria insuficiente para resolver o problema.

Tomás de Aquino, por sua vez, tentou solucionar o problema da individuação sustentando que, em substâncias compostas, “o princípio de individuação é a matéria; [...] não a matéria considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria delimitada. Chamo ‘matéria delimitada’ a que se considera sob dimensões determinadas” (*De ente* II, 4), i.e., a matéria em que já ineriu a categoria da *quantidade*, que é o acidente que dá à substância as características materiais em geral. A forma comum *humanidade* tornar-se-ia a forma individual *alma* ao receber determinada porção de matéria quantificada. É o que foi estabelecido como 11^a das 24 teses tomistas: – “A matéria assinalada pela quantidade é o princípio de individuação, isto é, da distinção numérica, que não pode estar em espíritos puros, de um indivíduo para o outro na mesma natureza específica”¹⁴.

O nosso Doutor Sutil, João Duns Scotus, também apresentou sua própria contribuição ao problema da individuação. Na terceira distinção do segundo livro da *Lectura*, para abordar a então polêmica questão a respeito da diferenciação dos entes espirituais (se os anjos podem

¹³ Cf. KING, Peter. The problem of individuation in the Middle Ages. *Theoria*, Hoboken, v. 66, 2000, p. 164.

¹⁴ “*Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica*” (AAS 6 [1914], p. 385).

ou não ser tidos como indivíduos dentro de uma espécie), Scotus trata primeiramente da individuação dos entes compostos, perguntando “se a substância material por sua própria natureza é ‘esta’, a saber, singular e individual”¹⁵. Sua resposta é que a substância material não é um *isto* por sua própria natureza, mas em virtude de algum fator que precisa ser averiguado.

2.1.2 *Haecceitas*: do universal ao singular

Scotus refere-se à hipótese de Tomás de Aquino para a individuação das substâncias compostas, contrapondo-se a ela. Ele alega que, se a matéria delimitada pela quantidade fosse a causa da individuação, uma substância realmente existente não poderia permanecer sendo a mesma tendo uma quantidade agora e outra depois, como acontece na rarefação do ar, por exemplo. Na *Lectura*, ele diz: “É impossível que ‘esta água’, sob esta quantidade, seja não-esta, permanecendo esta mesma e não havendo mudança substancial em volta dela; logo, pela quantidade, que é posterior, ela não pode ser singular”¹⁶. E na *Ordinatio*: “Uma substância existindo em ato, não havendo mudança substancial alguma nela, pode sem contradição estar sob outra e outra quantidade. [...] Na rarefação, permanece a mesma substância, mudada a quantidade”¹⁷. O Doutor Sutil apresenta também outro argumento, referindo-se ao mistério da transubstancialização na Eucaristia: não há contradição em uma substância mudar-se em outra conservando a mesma quantidade; logo, se a matéria quantificada causasse a individuação de uma substância, seria impossível que a substância do pão se mudasse na do corpo de Cristo sem qualquer mudança nos acidentes; e, no entanto, “aquele [pão] transubstancializado permanece com a mesma quantidade”¹⁸. Seria uma contradição se a substância fosse formalmente um *isto* por meio de algum acidente, pois com um acidente após o outro, a

¹⁵ “utrum substantia materialis ex natura sua sit ‘haec’, scilicet singularis et individualis” (*Lec. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 1).

¹⁶ “‘haec aqua’, sub quantitate, incompossibile sit quod sit non-haec, hac ipsa manente et non facta mutatione substanciali circa ipsam; et ideo per quantitatem, quae posterior est, non potest esse singularis” (*Lec. II*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 107).

¹⁷ “substantia actu existens, nulla substanciali mutatione facta in ipsa vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate; [...] manet igitur in rarefactione eadem substantia, mutata quantitate” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 77).

¹⁸ “ille transubstantiatus est manente eadem quantitate” (*Ibid.*, n. 81). Obs.: Scotus aceita o dogma da transubstancialização, mas não por estar tal mistério implícito na narrativa da instituição – ele argumenta – e sim porque a autoridade da Igreja assim o definiu, assistida que é pelo Espírito Santo. O Doutor Sutil discorda da argumentação de Tomás de que qualquer outro modo de presença real seria impossível. Para Scotus, seria ortodoxo sustentar a consubstancialização (cf. *Ord. IV*, d. 10, q. 2-3, n. 376-449). De fato, Tomás alega que se na Eucaristia houvesse coexistência das substâncias do Corpo de Cristo e do pão, “haveria aí uma substância criada, que não poderia receber o culto de adoração de latrícia” (*S.Th. III*, q. 75, a. 2). Scotus opina que essa argumentação “não parece eficaz”.

mesma substância, não mudada substancialmente, seria duas substâncias ao mesmo tempo, o que seria um absurdo¹⁹. De fato, como nota Joseph Owens, “se a individuação dependesse das dimensões [da coisa], ela seguiria mudando incessantemente a cada instante da existência da coisa. A coisa se tornaria um indivíduo novo e diferente diante de cada mudança em espaço e tempo”²⁰.

Scotus sustenta o ensinamento de Aristóteles de que a substância precede os acidentes: “A substância é naturalmente anterior a todo acidente, de acordo com o Filósofo”²¹; portanto, a substância primária é um *isto* naturalmente antes de ser determinada por qualquer acidente. A substância é a causa da própria quantidade. Se a causa é anterior ao efeito, então a substância é anterior à quantidade. A partir dessas constatações é que Scotus desenvolve uma solução muito peculiar, sua própria teoria do princípio de individuação. Segundo ele, a individuação acontece por meio de uma propriedade intrínseca à substância, mas distinta da natureza. Uma coisa é individual não por meio de algum universal, pois universais são apenas conceitos, mas por meio de sua *estidade*, isto é, sua condição de “esta” coisa particular. Vejamos o que significa isso. Um dos conceitos mais explorados pelos escotistas é o de *haecceitas*. Segundo Allan Wolter, “Scotus parece ter preferido ‘*differentia individualis*’ a ‘*haecceitas*’ para o nome apropriado daquilo sobre o que ele estava falando”²². Este termo costuma ser aportuguesado por “heceidade”, ou traduzida literalmente como “estidade”. Vem do pronome demonstrativo latino *haec*, que significa *esta* [coisa] (no nominativo feminino singular) ou *estas* [coisas] (no nominativo plural neutro), e que, por sua vez, traduz a expressão grega *tode ti*, usada por Aristóteles para se referir a “isto”, “este algo”.

Aristóteles fala de substâncias primárias e secundárias. Substâncias primárias são coisas singulares, realmente existentes. Substâncias secundárias são conceitos que definem as coisas existentes, agrupando-as em espécies. Enquanto as substâncias secundárias expressam a *quididade* das coisas (de *quid*, “o que”, donde o substantivo “oqueidade”), as substâncias primárias expressam sua *estidade*. Duns Scotus fala geralmente em *natura communis* (“natureza comum”) ou *quidditas* (“oqueidade”) para designar as substâncias secundárias e em *differentia individualis* (“diferença individual”) para designar substâncias primárias.

¹⁹ “succedente accidente accidenti, eadem substantia non mutata esset successive duae substantiae” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 79).

²⁰ OWENS, J. Thomas Aquinas. In: GRACIA, J. *Individuation in Scholasticism*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 183.

²¹ “substantia est prior naturaliter omni accidente, secundum Philosophum VII Metaphysicae” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 82).

²² WOLTER, A. John Duns Scotus. In: GRACIA, 1994, p. 291.

Para Scotus, a unidade da natureza é diferente da ideia comum de unidade: “a unidade da natureza de uma pedra, por si mesma, é menor que uma unidade numérica”²³. De fato, o termo *um* contém a ideia de *ser* e vice-versa. Esses são conceitos correlatos, pois se algo tem unidade, pressupõe-se que esta coisa necessariamente tem ser e existência; ou se uma coisa realmente existe, ela necessariamente não é nada e não é outra coisa; portanto, tal coisa tem unidade. Se a natureza tem ser, logo, ela deve ter unidade. Mas, para Scotus, se a natureza tem unidade e, ao mesmo tempo, não pode ter quantidade – uma vez que natureza pertence à categoria de substância e não de acidente –, então deve haver um modo atípico de unidade que não seja numérica, já que o numeral nas substâncias, de acordo com Aristóteles, relaciona-se com quantidade. A conclusão a que Scotus chega é que “esta unidade [...] não é unidade numérica, mas menos que numérica, pois, de outro modo, o primeiro em qualquer gênero que é a medida dos outros, seria um numericamente, o que evidentemente é falso”²⁴. Portanto, “a unidade da natureza é menos que numérica”²⁵. Ter unidade permite à natureza ser divisível em partes, que são os indivíduos; porém, esta unidade não é numérica, pois não tem quantidade. Os indivíduos, por sua vez, têm unidade numérica e, por causa disso, não podem ser divididos. A divisão, no caso de um homem, destruiria a unidade, por ela ser numérica. E a natureza ter “unidade menos que numérica” significa que ela é formalmente distinta da “estípide”, que tem unidade numérica.

Se a forma não incluísse a noção de unidade em si mesma, ela não seria real. Essa unidade torna possível comparações entre indivíduos dentro da espécie. Para Aristóteles, são três as comparações baseadas em unidades: identidade é unidade de substância, semelhança é unidade de qualidade e igualdade é unidade de quantidade²⁶. Assim, há unidades reais na categoria da substância, não dependentes dos acidentes nem da matéria. Natureza é substância e, portanto, tem unidade, embora não seja uma unidade numérica, pois não tem quantidade. As ideias de semelhança e diferença são reais e pressupõem a noção de unidade, pois elas são comparações entre unidades. De acordo com Scotus, se toda unidade real fosse numérica, então toda diversidade real seria numérica e toda abstração seria mera ficção. A natureza de uma coisa implica unidade, mas, se ela fosse numérica, essa unidade seria transferida para todos os singulares da espécie, e estes não seriam verdadeiramente indivíduos, e sim, cópias de uma matriz.

²³ “*unitas naturae lapidis de se est minor unitate numerali*” (*Lec. II*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 9).

²⁴ “*haec unitas [...] non est unitas numeralis, sed minor est unitate numerali, quia aliter primum in genere quocumque quod est mensura aliorum, esset unum numero, – quod patet esse falsum*” (*Ibid.*, n. 15)

²⁵ “*Minor ergo est unitas naturae quam unitas numeralis*” (*Ibid.*, n. 17).

²⁶ “Idênticas são as coisas cuja substância é uma só; semelhantes são as coisas que têm a mesma qualidade, e iguais são as coisas cuja quantidade é igual” (*Met. V*, 15).

Perguntando-se se a individuação se daria por matéria, forma ou composto, Scotus conclui que por nenhum deles, pois estes são da ordem da natureza; ou seja, cada um deles “não inclui sua entidade (pela qual formalmente é ‘esta’) enquanto é natureza”²⁷. Aquilo pelo qual algo se faz “este” é uma entidade individual formalmente distinta²⁸ tanto de sua essência quanto de suas partes, o que significa que o “ser singularidade” não pode ser diferenciado do “ser natureza” com a mesma clareza com que se distingue uma coisa da outra:

“esta entidade” [...] é a última realidade do ente [...]; qualquer coisa comum, e por isso determinável, pode se distinguir (enquanto seja uma coisa) em mais realidades formalmente distintas, das quais esta formalmente não é aquela: e esta é formalmente uma entidade de singularidade, e aquela é formalmente uma entidade de natureza. Estas duas realidades não podem ser [distinguidas como] uma coisa e outra coisa; [...] são realidades da mesma coisa, formalmente distintas²⁹.

Portanto, esta entidade de singularidade não é propriamente uma forma agindo no ente em paralelo com a forma essencial, mas é a “*ultima realitate formae*”³⁰. A tal propósito, Peter King explica que, para Scotus, “em cada indivíduo há um princípio que se refere a ele ser a própria coisa que ele é, e há um princípio formalmente distinto que se refere a ele ser do tipo que ele é; o primeiro é a diferença individual, o segundo é a natureza comum”³¹. Ambos simultaneamente cooperam para o surgimento do indivíduo. Quando considerada como “natureza comum”, a natureza é a “oquedade” das coisas classificadas dentro da mesma espécie; nesse caso, a natureza é um universal. Por outro lado, quando considerada como diferença individual, a natureza é a “estidade” da coisa individual que expressa sua singularidade; nesse caso, a natureza é um particular. Uma natureza no singular (como um indivíduo) não tem a mesma existência que uma natureza na mente (como um universal). A diferença individual é a “contração”³² da natureza no singular. “Quando a diferença individual

²⁷ “et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est ‘hoc’) in quantum natura, ita nec materia ‘in quantum natura’ includit suam entitatem (qua est ‘haec materia’), nec forma ‘in quantum natura’ includit suam” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 187).

²⁸ Sobre o conceito *distinctio formalis* (na verdade, Scotus usa a expressão *non-identitas formalis*), cf. KING, 2013, p. 45-52. “A inseparabilidade existencial não implica a identidade na definição, sustentada pela convicção de que este é um fato sobre a maneira como as coisas são, e não sobre como as concebemos” (*Ibid.*, p. 46-47). Trata-se de uma alternativa escotiana às clássicas distinções *real* e *de razão*.

²⁹ “‘ista entitas’ [...] est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum; ita quod quodcumque commune, et tamen determinabile, adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter. Nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas unde accipitur genus et realitas unde accipitur differentia (ex quibus realitas specifica accipitur), - sed semper in eodem (sive in parte sive in toto) sunt realitates eiusdem rei, formaliter distinctae” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 188).

³⁰ *Ibid.*, n. 180.

³¹ KING, Peter. Duns Scotus on the common nature. *Philosophical topics*, Arkansas, v. 20, 1992, p. 50.

³² Cf. Ord. II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 34.

é combinada com a natureza comum, o resultado é um indivíduo concreto que realmente difere de todos os outros e realmente concorda com outros do mesmo gênero”³³.

Esta *differentia individualis* é o que os escotistas convencionaram chamar de *haecceitas*, certamente porque o próprio Scotus teria usado uma ou outra vez o termo em suas aulas, embora não tenha chegado a grafá-la. Scotus afirma que a *differentia individualis* existe à maneira de uma “natureza individual”, embora não seja forma. Ele diz que “o singular [...] adiciona alguma entidade à entidade da espécie”³⁴, ou seja, é um *plus* da natureza comum, uma sua perfeição, mas não como uma realidade outra adicionada à forma, e sim como a própria forma substancial em sua fase de perfeição³⁵. Merino explica que, na visão de Scotus, “o indivíduo é um ser mais perfeito que a espécie; e na relação indivíduo-espécie prevalece o primeiro”³⁶, de modo que “a heceidade é a coroação da forma humana em virtude da qual esta não é somente homem, mas *este* homem, como ser singular e irrepetível”³⁷. O próprio Scotus refere-se à diferença individual como sendo a “realidade última da forma”³⁸, a “realidade última do ente” ou “atualidade última da forma”³⁹. Como explica Iammarrone, para Scotus, “o indivíduo não é apenas uma repetição da espécie, mas uma realização da riqueza virtual da mesma: e isto de modo particular no âmbito da espécie humana”⁴⁰, isto é, associado à existência pessoal.

Para Scotus, a natureza comum está plenamente presente em cada particular, não *apesar* de sua diferença individual, mas justamente por causa dela. Essa presença da natureza humana no indivíduo humano não “enquadra” a pessoa ou a força a ser algo que ela já não seja. A natureza humana se atualiza no indivíduo que é inteiramente “este”. A natureza humana não está exatamente do mesmo modo em todos os indivíduos, pois tem tantas expressões legítimas de si mesma quantos são os indivíduos nas quais se contrai.

Scotus identifica o conceito de indivíduo não com a ideia de distinção, mas com a de indivisibilidade. De fato, Scotus “entendeu a individualidade primeiramente como indivisão e não como distinção em relação a outros ou divisão dentro da espécie”⁴¹. Distinção em relação a outros é uma consequência da indivisibilidade. Scotus explica que, uma vez que o conceito

³³ KING, 2000, p. 178.

³⁴ “Et ideo concedo quod singulare [...] addens aliquam entitatem entitati speciei” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 6, n. 192).

³⁵ cf. MERINO, 2007, p. 53.

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

³⁸ “ultima realitas formae” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 6, n. 180).

³⁹ “ultima realitas entis” ou “ultima actualitas formae” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 5, n. 188).

⁴⁰ IAMMARRONE, 2003, p. 225.

⁴¹ PARK, Woosuk. The problem of individuation for Scotus: a principle of indivisibility or a principle of distinction? *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, n. 48, 1988, p. 111.

de divisão é, por si só, uma dupla negação, “‘um’ não fala senão da privação da divisão em si mesmo e a privação da identidade em relação ao outro”⁴². Mas, uma vez que o princípio de individuação (e indivisibilidade) é a máxima perfeição do ente, ele não pode consistir em algo negativo, já que a negação é o contrário de uma perfeição e, por isso, não pode ser um *isto*. Se a natureza não pode ser o princípio causador da singularidade de uma substância, logo, “algo necessariamente positivo intrínseco a esta pedra [...] diz-se ser por si a causa da individuação, pois por individuação eu entendo aquela indivisibilidade ou repugnância a divisão”⁴³. Ser dividido em partes subjetivas é repugnante para uma substância material individual. Logo, apesar do prefixo que indica negação, o termo individuação deve se entender aqui como algo afirmativo, positivo e não uma negação de algo.

2.1.3 Consequências antropológicas da *haecceitas*

Toda a argumentação de Scotus sobre a individuação das substâncias materiais mostra que sua grande inovação na metafísica foi a preponderância do singular em relação ao universal, apresentando uma importante alternativa ao essencialismo tomista. Edith Stein, ao confrontar esta teoria escotiana com as de outros escolásticos, afirma: “Nossa concepção se aproxima mais, talvez, da de Duns Scotus”⁴⁴. Como afirma Merino,

a solução escotiana ao problema da individuação supõe o reconhecimento no indivíduo de um valor ontológico desconhecido na tradição escolástica. O individual adquire primazia sobre o universal e o conhecimento do singular é o mais perfeito. Com isso, faz-se frente à supervalorização do universal que predomina em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino e se abre o passo até o individualismo da filosofia moderna⁴⁵.

⁴² “Quia ‘unum’ non dicit nisi privationem divisionis in se et privationem identitatis ad aliud” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 2, n. 44).

⁴³ “necessere est per aliquid positivum intrinsecum huic lapidi [...] dicetur esse per se causa individuationis, quia per individuationem intelligo illam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem” (*Ibid.*, n. 57).

⁴⁴ STEIN, Edith. Ser finito y ser eterno. In: *Obras completas*. v. 3. Vitoria; Madrid; Burgos: El Carmen; Espiritualidad; Monte Carmelo, 2007, p. 710. Ao constatar o que diferencia os irmãos gêmeos, a filósofa prefere a teoria escotiana à tomasiana: “O que importa aqui não é que na realidade a forma do nariz seja um pouco diferente ou que a cor dos olhos não seja completamente a mesma [...]: cada um se sente em sua essência mais interior como algo ‘próprio’ e será igualmente considerado como tal por quem o tenha ‘captado’ realmente. É possível atribuir esta diferença da essência mais interior ao fato de que as almas habitam em corpos compostos de uma matéria espacialmente diferenciada? Certamente não” (*Ibid.*, p. 1088). Enfim, numa carta, Edith menciona o contentamento por estar enfim tendo condições de se dedicar à leitura de Duns Scotus, e fala dos “tesouros que podem ser encontrados em seus escritos” (*apud* ALFIERI, Francesco. *The presence of Duns Scotus in the thought of Edith Stein: the question of individuality*. Cham, Suíça: Springer, 2015, p. 8).

⁴⁵ MERINO, 2007, p. 54.

Outra característica importante da *haecceitas* destacada por Scotus é a sua imperscrutabilidade, seu caráter inefável, inatingível: ainda que fosse possível conhecer o singular, ele poderia ser visto ou mesmo intuído, mas nunca definido, “pois a entidade que ele adiciona não é da ordem da quididade. Só as essências são definíveis, demonstráveis e objeto de ciência”⁴⁶. De fato, Scotus afirma que “o singular não é definível por definição outra que pela definição de espécie”⁴⁷. Ora, definir uma coisa significa classificá-la, agrupá-la num conceito comum a outros indivíduos que com ela compartilham uma natureza comum; por isso, a diferença individual, sendo única e irrepetível, não é observável a não ser num único exemplar. Só as substâncias espirituais podem acessar diretamente a *haecceitas* de cada coisa. Mas “a razão pela qual não podemos assimilar [o singular] intelectualmente não se deve a qualquer falta de inteligibilidade por parte da entidade individuante, mas à imperfeição do nosso intelecto e ao modo como ele funciona em nossa vida presente”⁴⁸. Isso significa que a singularidade de uma pessoa humana é um mistério e que ninguém pode ser medido, comparado, julgado à revelia a partir de um modelo ideal. A este respeito é que afirma Henri de Lubac:

O ser humano, dizem-nos os Padres, é ‘à imagem de Deus’ não apenas por causa de seu intelecto, sua livre vontade, sua imortalidade, nem mesmo por causa do poder que ele recebeu de dominar sobre a natureza: além e acima de tudo isso, ele é assim, em última instância, porque há algo incomprensível em suas profundezas⁴⁹.

Para Tomás de Aquino, as almas humanas, sendo uma mesma espécie, distinguem-seumas das outras somente a partir da união com o corpo; e no estado intermediário – ou seja, sem o corpo, entre a morte e a ressurreição –, as almas só permanecem sendo únicas e distintas umas das outras em função da individuação que a matéria quantificada lhes conferira, o que causa às almas um certo estado de “tensão”, ansiando pela reunião ao corpo na ressurreição final. Portanto, na metafísica tomasiana, a singularidade das pessoas humanas decorre de suas diferenças materiais. Já Scotus defende que as diferenças entre as almas é que decorrem da singularidade delas mesmas: “Esta alma tem esta inclinação e não o contrário (pois a forma é o fim da matéria e não o contrário); portanto esta inclinação não é razão de ser

⁴⁶ IAMMARRONE, 2003, p. 235.

⁴⁷ “*singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei*” (*Ord. II*, d. 3, p. 1, q. 6, n. 192).

⁴⁸ WOLTER, Allan B. Scotus’s individuation theory. In: *The philosophical theology of John Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015, p. 112.

⁴⁹ LUBAC, 1998, p. 209-210 (italílico nosso).

desta alma, mas a pressupõe”⁵⁰. Sendo “inclinação”, aqui, uma determinada característica exclusiva de uma alma, Scotus afirma que a mesma, já sendo indivídua, é que a possui, e não o contrário. Ou seja, o que causa a singularidade e a unicidade de uma pessoa humana não é algo que ela possua, mas justamente algo anterior, intrínseco, uma perfeição positiva, que é, inclusive, condição de possibilidade de ela possuir essa inclinação.

Scotus é claro ao defender a primazia do singular sobre o universal na ordem da criação. Para Scotus, “entre os entes principais, está principalmente intencionado por Deus o indivíduo”⁵¹. Wolter interpreta esta afirmação no sentido de ser “a pessoa e não a natureza que Deus primeiramente desejou criar”⁵². E isso não apenas no caso das criaturas humanas: cada coisa indivídua da criação tem valor intrínseco, como objeto singular e único de uma vontade expressa de Deus. Na busca por uma teologia não mais antropocêntrica e que ressalte o valor intrínseco de cada criatura do cosmos, independentemente de sua referência e utilidade aos seres humanos, a ideia escotiana de *haecceitas* é uma ajuda valiosa. Scotus sustenta que Deus conhece os singulares enquanto tais, em virtude de suas próprias diferenças individuais em relação aos outros entes da mesma espécie, diferente de Tomás, que afirma que Deus conhece os singulares apenas como consequência de conhecer primeiramente os universais, coerente com sua teoria de que é a matéria assinalada pela quantidade que individua a substância⁵³.

Como conclui Wolter, o conceito escotiano de *haecceitas*, aplicado à pessoa humana, “reveste cada indivíduo de um valor único como alguém desejado e amado por Deus, independentemente de qualquer traço que compartilhe com os outros ou de quaisquer contribuições que ele possa dar à sociedade”⁵⁴, pois o singular não está em função da natureza comum, mas vice-versa. Ao criar os seres humanos, Deus não sonha uma “espécie” ou “natureza”, mas pensa diretamente cada pessoa à Sua imagem e semelhança, com quem pretende entrar em relação, a quem pretende salvar e conduzir à Sua plenitude. Como destaca Timothy B. Noone, os historiadores da filosofia dos últimos duzentos anos estão convencidos

⁵⁰ “Item, quia haec anima ideo habet hanc inclinationem, et non e converso (quia forma est finis materiae et non e converso); igitur haec inclinatio non est ratio essendi hanc animam, sed praesupponit eam” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 233).

⁵¹ “In principalissimis autem entibus est a Deo principaliter intentum individuum” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 7, n. 251).

⁵² WOLTER, Allan. Introduction. In: SCOTUS, J. D. *Early Oxford lecture on individuation*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2005, p. xxi.

⁵³ “A ciência de Deus tem a mesma extensão que sua causalidade. E, como o poder de ação de Deus não se estende apenas às formas, das quais se toma a razão de universal, mas à própria matéria, como se mostrará, é necessário que a ciência de Deus se estenda aos singulares, que se individuam pela matéria” (S.Th. I, q. 14, a. 11).

⁵⁴ WOLTER, A. Introductory overview. In: *The philosophical theology of John Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015, p. 27.

em apontar “o pensamento de Duns Scotus acerca dos problemas filosóficos dos universais e da individuação como basilares para grande parte da especulação filosófica dos séculos XIV e XV”⁵⁵.

Segundo Alessandro Conti, a consequência mais importante da teoria da individuação de Scotus é que, nela,

os indivíduos [...] não se encontram mais numa posição de inferioridade e subordinação com respeito às naturezas comuns, como, ao contrário, em outros autores do seu período, mas a individualidade (ou seja, ser algo único e irrepetível, absolutamente não redutível ao outro) emerge, antes, como perfeição última da substância. [...] O mérito, portanto, é de Scotus por ter fornecido, graças sobretudo à teoria da individuação para diferença individual, uma base metafísica muito sólida e potente para aquela valorização plena da pessoa humana que sempre foi inseparavelmente ligada ao autêntico pensamento cristão⁵⁶.

Assim, no quadro escotiano, cada ente é *este* ente singular dentro de sua espécie em virtude de algo positivo adicionado à sua natureza específica. Diversos pensadores se deixaram marcar profundamente pela *haecceitas* escotiana. Para citar apenas dois exemplos, dos mais ilustres, recolhemos pequenos excertos. O poeta jesuíta Gerard Manley Hopkins (1844-1889) escreve: “Cada coisa mortal faz uma só e mesma coisa: dispensa o ser que dentro de cada qual habita; ‘simesma-se’ – vai por si própria; ‘eu mesmo’, fala e escreve; clamando ‘o que eu faço sou eu: para isso eu vim’”⁵⁷. Também o monge trapista Thomas Merton (1915-1968) manifesta claramente tal influência em textos como este: “Dois seres criados nunca são exatamente iguais. E sua individualidade nunca é uma imperfeição. Pelo contrário, a perfeição de cada coisa criada não está apenas em sua conformidade a um modelo abstrato, mas em sua própria identidade individual consigo mesma”⁵⁸.

Vimos no capítulo anterior o apelo que vem surgindo, nas últimas décadas, por uma teologia que, tomando o impulso empreendido pela viragem antropológica que a trouxe à modernidade, prossiga na tarefa de descer do abstrato ao concreto, e como isso significa, na prática, descer do universal ao cada vez mais singular. Nesta subseção que ora se conclui, percebe-se que, pela sua teoria da individuação, “Scotus identifica a ordem ontológica e a ordem existencial com a ordem concreta. O ser concreto, a existência concreta possui uma

⁵⁵ NOONE, Timothy B. Universais e individuação. In: WILLIAMS, Thomas (Org.). *Duns Scotus*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 135.

⁵⁶ CONTI, Alessandro D. I presupposti metafisici del concetto di persona in Scoto. In: CASAMENTI, Silvestro (Org.). *Eтика e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno*. Convegno di studi. Bologna: EFB, 1993, p. 99.

⁵⁷ Tradução literal do poema “As kingfishers catch fire” (HOPKINS, Gerard Manley. *Poems and prose*. London: Penguin Classics, 1985, p. 51). Seguem os versos originais: “Each mortal thing does one thing and the same:/ Deals out that being indoors each one dwells;/ Selves – goes itself; myself it speaks and spells,/ Crying What I do is me: for that I came”.

⁵⁸ MERTON, Thomas (1972). *New seeds of contemplation*. New York: New Directions, 1972, p. 29.

riqueza interna do ser próprio. Tudo o que há não está aí como universal, mas como singular e em concreto”⁵⁹. Eis um contributo importante que o pensamento escotiano oferece à teologia. Mas é necessário desenvolver melhor esta questão. Por isso, seguindo uma linha consequente destas teorias até aqui analisadas, em vista da elaboração de uma teologia que parta do pensamento de João Duns Scotus, passando agora à noção de personalidade que decorre daí, já que “o conceito de pessoa de Scotus se apresenta como um desenvolvimento do conceito de individualidade”⁶⁰.

2.2 O caráter existencial da personalidade

No terceiro livro da *Lectura*, Scotus discorre sobre o mistério da união hipostática, discutindo “se é possível à natureza humana unir-se pessoalmente ao Verbo divino”⁶¹. Daí, surge a ocasião de definir o conceito de personalidade. Primeiramente, seguindo sua teoria sobre os universais, segundo a qual a natureza não tem existência a não ser em singulares, Scotus afirma que “a natureza não tem subsistência a não ser enquanto unida a uma personalidade”⁶² e que “esta ‘existência por si mesma’ não constitui a pessoa”⁶³. Assim como *haecceitas*, “se a personalidade fala de uma entidade positiva, ela será sua última e mais perfeita entidade”⁶⁴. Logo, a personalidade não se confunde com a singularidade, embora seja também algo de positivo que lhe é acrescentado.

A respeito desta distinção, diz ainda o Doutor Sutil: “É necessário ver como se relaciona aquilo pelo qual se diz que a natureza intelectual é ‘pessoa’, comparando-o com aquilo pelo qual tal [natureza] é singular. [...] O individuado não é o mesmo que o personificado”⁶⁵. Scotus estabelece claramente a diferença entre *indivíduo* humano e *pessoa* humana, definindo a personalidade como um qualitativo além da individualidade. Essa distinção escotiana, com o conceito elaborado de pessoa que analisaremos a seguir, é

⁵⁹ FREYER, Johannes Baptist. O homem assumido: uma “teo-antropologia” de Duns Scotus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, v. 272, out. 2008b, p. 835.

⁶⁰ BIANCO, Carmela. *Ultima solitudo: la nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*. Milano: Franco Angeli, 2012, p. 120.

⁶¹ “utrum sit possibile naturam humanam personaliter uniri Verbo divino” (*Lec.* III, d. 1, q. 1, n. 1).

⁶² “non habet natura subsistentiam nisi in quantum unitur personalitati” (*Ibid.*, n. 19).

⁶³ “haec ‘per se existentia’ non facit personam” (*Ibid.*, n. 54).

⁶⁴ “si personalitas dicat entitatem positivam, illa erit ultima eius entitas et perfectissima” (*Ibid.*, n. 39).

⁶⁵ “oportet videre quomodo se habeat illud a quo natura intellectualis dicitur ‘persona’, comparando ad illud a quo natura talis est singularis [...]; non eodem formaliter et ultimate est individuata et personata” (*Ord.* III, d. 1, p. 1, q. 1, n. 31-32). E ainda: “se a personalidade fala de uma entidade positiva diferente da singularidade, logo a natureza humana pode ser criada por Deus como singular sem a própria personalidade” – “si personalitas dicat entitatem positivam aliam quam singularitas, ergo potest natura humana produci a Deo in singularitate sine própria personalitate” (*Lec.* III, d. 1, q. 1, n. 40).

fundamental para se superar, na filosofia contemporânea, o nivelamento de pessoa a mero indivíduo, desconsiderando a riqueza ontológica que tal conceito acumulou por séculos na história do pensamento ocidental. Para Scotus, “a individualidade é uma propriedade essencial da pessoa, mas não sua propriedade distintiva definidora, não aquela que faz de uma pessoa uma pessoa”⁶⁶. O mistério da Encarnação mostra que a personalidade não coincide pura e simplesmente com a singularidade da natureza humana, uma vez que foi possível, pelo menos neste único caso de Cristo, que a natureza humana fosse personalizada por uma Pessoa não humana, mas divina. Diz Scotus: “A personalidade, na natureza humana, é tal e de tal modo que não inclui contradição que a natureza seja sem aquela, de modo que a natureza pode permanecer sob sua própria singularidade sem a própria personalidade, sob outra personalidade”⁶⁷. Logo, na pessoa humana há algo mais que individualidade. A personalidade é algo de positivo além de sua singularidade, que, por sua vez, também já é algo positivo.

2.2.1 O conceito de pessoa em Boécio e em Ricardo de São Vítor

A definição de pessoa dada por Boécio em seu tratado de cristologia, que se tornou muito recorrente na filosofia ocidental, afirma que “pessoa é uma substância individual de natureza racional”⁶⁸. Para corrigir as heresias de Nestório e Eutiques, que negavam que em Cristo a natureza divina coexista com a natureza humana, Boécio adota a palavra latina *persona* como sinônimo da palavra grega *hypóstasis*, que, na verdade, translitera-se como *substantia*. Mas é importante destacar, como Tomás de Aquino o fará mais tarde (Cf. *S.Th.* I, q. 29, a. 1), que Boécio se refere aqui a *hypóstasis* apenas como substância primária, isto é, a substância já individuada, e não como substância secundária, que é a natureza, essência ou espécie. Boécio segue a chamada árvore de Porfírio, em sentido descendente: “desde o gênero

⁶⁶ DEN BOK, N. et al. More than just an individual: Scotus's concept of person from the Christological context of *Lectura III* 1. *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, v. 66, p. 175.

⁶⁷ “personalitas in natura humana sit talis et a tali, quod non includat contradictionem naturam esse sine illa, ita quod natura sub sua singularitate posset manere – sine própria personalitate – sub personalitate aliena” (*Lec. III*, d. 1, q. 1, n. 35). A este respeito, afirma Giovanni Iammarrone: “Scotus considera o sujeito divino do Verbo sujeito pessoal de uma realidade humana individual” (IAMMARRONE, Giovanni. Cristologia. In: MERINO, J. A.; FRESNEDA, F. M. [Eds]. *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005, p. 186).

⁶⁸ “Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitivo: Persona est naturae rationalis individua substantia. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus” (*De pers.* 3; PL 64, p. 1343).

supremo, os conceitos essenciais vão perdendo universalidade até a última e concreta realidade, que é a pessoa”⁶⁹.

Ricardo de São Vítor (1110-1173), teólogo e prior da abadia agostiniana de Paris, ao analisar o conceito de pessoa proposto por Boécio, afirma: “Para que [esta definição] seja universal e perfeita, é necessário que cada substância individual de natureza racional seja uma pessoa e, inversamente, que cada pessoa seja uma substância individual de natureza racional”⁷⁰. Contudo, não é conveniente afirmar que na Trindade haja mais que uma só substância (a divina); e, por outro lado, essa única substância não é uma só pessoa; além disso, as pessoas trinitárias são substâncias racionais, mas não são indivíduos, pois só existem em relação mútua. Portanto, esta definição boeciana de pessoa não seria universalmente aplicável, pois não serviria tanto para Deus quanto para criaturas e “seria adequada à antropologia, mas inadequada à teologia”⁷¹. Por isso, em seu tratado teológico, Ricardo propõe outro conceito: “uma pessoa divina é uma existência incomunicável de natureza divina”⁷² e, em decorrência, uma pessoa criada é uma existência incomunicável de natureza intelectual. Detenhamo-nos agora ao que Ricardo de São Vítor quis dizer por “existência incomunicável”.

Ricardo, ao conceituar personalidade, ao invés de utilizar o termo *substância*, como na cristologia de Boécio, utiliza *existência*, que funciona, em sua teologia trinitária, como “ponte entre individualidade e relação”⁷³. Enquanto substância significa o que existe por si mesmo e em si mesmo, isto é, o ente autônomo, sem nada referir sobre as relações de tal ente, a própria etimologia de existência aponta para a ideia de um movimento transcendental. De fato, o termo latino *sistere* significa “estar em si mesmo”, como os conceitos correlatos *substantia* e *subiectus*; mas a partícula latina *ex* significa “a partir de”, referindo-se à origem e à qualidade do que existe⁷⁴. Ricardo diz: “Para discernir a pessoa, deve-se, penso eu, [proceder a] duas

⁶⁹ VENTOSA, Enrique Rivera de. Doble plano metafísico de la persona em la filosofía de Duns Scoto y su interpretación en el pensamiento actual. In: CONGRESSUS SCOTISTICI INTERNATIONA-LIS, 3., 1970, Viena, Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: anais do Congresso Escotista Internacional. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, p. 295.

⁷⁰ “*Ut itaque generalis sit atque perfecta, oportet ut rationalis naturae omnis substantia individua sit persona et e converso omnis persona sit rationalis naturae individua substantia*” (*De Trin. Rich.* IV, 21; PL 196, p. 945).

⁷¹ SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa: anais do Seminário Internacional. Porto Alegre: PUC-RS, 2016, p. 10.

⁷² “*persona divina sit divinae naturae incomunicabilis existentia. Nomine existentiae [...] intelligere significatur quod substantiale quid sit et alicunde, quod quidem commune est omni substantiae*” (*De Trin. Rich.* IV, 22; ed. Migne, p. 945).

⁷³ CULLETON, Alfredo S. O conceito de pessoa em Ricardo de São Vítor, *Problemata*, v. 2, n. 1, 2011, p. 19.

⁷⁴ “Para Ricardo, a expressão linguística *ex-sistere* implica duas características fundamentais: aquela de ser-em-si e aquela de ser-em-relação. A relação de origem, expressa por *ex*, constitui a incomunicabilidade da existência pessoal” (LAURIOLA, Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica. In: LAURIOLA,

considerações: convém que saibamos o que ela é e de onde tem ela o ser. A primeira dessas considerações procura discernir a qualidade da coisa; a outra procura investigar a origem da coisa”⁷⁵. Ou seja, dizer o que a pessoa é significa inquirir sua essência; e dizer de onde ela recebe seu ser significa examinar isso do ponto de vista da existência⁷⁶.

O verbo existir, para Ricardo de São Vítor, expressa que “apenas uma essência que seja capaz, literalmente, de estar em si mesma, pode ser chamada de pessoa. Além disso, a preposição [ex] enfatiza que este estar em si mesma não é uma pura auto-existência de uma substância particular, mas baseia-se numa relação de origem”⁷⁷. Logo, existência é estar em si mesmo, mas a partir de um outro. Existir é migrar da potência ao ato, da essência à instanciação, partir de uma origem para encontrar-se no eu. A novidade aqui é esta relação transcendental. Agostinho já havia postulado que o que constitui as pessoas na Trindade são as relações entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, a saber, geração, filiação e processão⁷⁸. Agora, Ricardo traz a ideia de relação para dentro do próprio conceito de pessoa, e isso de modo a que tal conceito sirva não apenas para a Trindade, mas também para as pessoas criadas, ou seja, anjos e seres humanos.

Enquanto pessoa, em Boécio, é substância individual de natureza racional, para Ricardo, a personalidade consiste em algo anterior a um mero substantivo adjetivado pela racionalidade. Pessoa, portanto, não é uma “coisa” possuída por um sujeito, o que poderia ser considerado algo acidental. Antes, pessoa é o modo de existência de uma substância, e por isso mesmo, anterior a ela. Dizer que a pessoa é uma existência significa dizer que ela é posterior à essência ou natureza; e, ao mesmo tempo, significa dizer que ela é anterior às categorias (substância e seus acidentes). Romano Guardini assim se expressa a este respeito:

Giovanni (Org.). *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: V Convegno Internazionale di Studi Scotistici*. Alberobello: AGA, 1999, p. 217.

⁷⁵ “In discernendis personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione, ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse. Una istarum considerationum versatur in discernenda rei qualitate, alia vero versatur in investiganda rei origine” (*De Trin. Rich.* IV, 11; PL 196, p. 937).

⁷⁶ GILSON, Étienne. *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 51.

⁷⁷ VONDEY, Wolfgang. *Heribert Mühlen: his theology and praxis*. New York; Oxford: University Press of America, 2004, p. 54.

⁷⁸ “Em Deus nada se diz segundo o acidente, pois nada há de mutável nele; ainda que nem tudo o que se diz seja segundo a substância. Assim, diz-se **para com alguém** [*ad aliquid*], assim como o Pai para com o Filho, e o Filho para com o Pai, o que não é acidente; [...] isso não se diz segundo a substância, mas segundo o relativo; e o relativo não é acidente, pois não é mutável” – “In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim **ad aliquid** sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens; [...] hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile” (*De Trin. Aug.* V, 5, 6; PL 42, p. 914; negrito nosso).

À pergunta “o que é tua pessoa?” eu não posso responder “meu corpo, minha alma, minha razão, minha vontade, minha liberdade, meu espírito”. Tudo isso não é ainda a pessoa, mas, por assim dizer, a coisa de que ela é feita; a pessoa mesma é o fato de que isso existe na forma de pertença a alguém⁷⁹.

Para Ricardo de São Vítor, pessoa é o modo de existência que faz a natureza racional ser em ato. Constantino Koser frisa que, na definição ricardiana, “não existem em Deus três existências, mas três modos de existir”⁸⁰, da mesma forma como “em Deus são três as pessoas, não há, porém, três indivíduos”⁸¹. Embora haja contradição na ideia de duas pessoas coexistindo na mesma substância individual, não há qualquer contradição em se dizer que numa única pessoa possam coexistir mais de uma natureza. Foi assim que o concílio de Éfeso (431) definiu a doutrina católica contra Nestório e Eutiques: a natureza divina, na única Pessoa do Verbo, assumiu a natureza humana (união hipostática), de modo que uma Pessoa divina passa a partilhar a natureza humana. De fato, “a compreensão da natureza ou da essência como princípio de ação não requer necessariamente a afirmação de que duas naturezas não podem agir num mesmo suporte (uma única pessoa)”⁸². Portanto, Cristo é uma única Pessoa (divina) com duas naturezas (divina e humana) que não se separam, mas também não se confundem. Pois

pessoa não pode ser satisfatoriamente definida apenas usando o parâmetro da substância, mas significa algo mais, que é a posse deste ser substancial através de uma propriedade particular. À pessoa corresponde, para além de ser uma *rationalis substantia*, uma outra qualificação, que pertence exclusivamente a um, e diferentemente da racionalidade, não pode ser partilhada por uma série de substâncias, e por essa razão é incomunicável⁸³.

Assim, passamos à abordagem sobre o caráter da existência no conceito ricardiano de pessoa: incomunicabilidade.

2.2.2 A pessoa como existência incomunicável

Enquanto a natureza é divisível por ser transmitida, tanto em Deus – pois o Pai é a fonte da divindade do Filho e do Espírito Santo – quanto nas criaturas – pois, pela reprodução, os seres vivos transmitem a natureza aos seus descendentes –, a personalidade, por sua vez, é

⁷⁹ GUARDINI, *apud* CROSBY, John F. The incommunicability of human persons. *The Thomist*, Washington, v. 57, 1993, p. 422.

⁸⁰ KOSER, Constantino. O conceito de Pessoa. *Scintilla*, Curitiba, Faculdade de Filosofia São Boaventura, v. 2, n. 1, jan./jun. 2005, p. 108.

⁸¹ *Ibid.*, p. 109.

⁸² SAVIAN FILHO, 2016, p. 7.

⁸³ CULLETON, 2011, p. 18.

justamente aquilo que não é nem pode ser comunicável ou transmissível de um indivíduo a outro.

Ioannes Zizioulas explica que Agostinho e os padres latinos tendem a identificar a expressão “Deus uno” com a substância divina. A teologia trinitária dos padres capadócios, por outro lado, afirma que o *arché* divino não é a substância divina, mas sim a pessoa do Pai. “O ‘Deus uno’ é o Pai e não a substância una. [...] Isso põe a pessoa do Pai no lugar do ‘Deus uno’”⁸⁴. De fato, enquanto o símbolo do Concílio de Niceia dizia que o Filho vem “da substância do Pai”, o Concílio de Constantinopla – que teve maior influência dos padres capadócios – alterou esta fórmula para a que afirma simplesmente que o Filho vem “do Pai”. Portanto, “é a pessoa do Pai e não a substância divina que é a fonte e a causa da Trindade”⁸⁵. Nesse sentido, a pessoa tem a primazia em relação à essência, não no sentido de que a personalidade seja *causa* da quididade, mas no sentido de comunicação. Pois é a Pessoa do Pai que comunica a essência divina ao Filho, uma vez que o contrário não acontece, ou seja, a essência não comunica a pessoa, já que esta é incomunicável.

Assim Richard Cross explica o conceito de incomunicabilidade: “Pessoas são, em todos os sentidos, imparlilháveis: elas não podem ser características de alguma outra coisa. Individualidade não captura este aspecto mais distintivo da personalidade”⁸⁶. De fato, uma pessoa pode partilhar várias coisas com outras pessoas, mas não pode partilhar sua própria existência; caso contrário, ela deixaria de ser uma substância verdadeiramente individual, o que seria um paradoxo, pois a personalidade já tem como pressuposto a individuação. “Ser pessoa, no existente individual espiritual, fala de um *plus* e um caráter que não é da natureza do quidativo. [...] A pessoa está além do indivíduo espiritual existente, que é, não obstante, seu pressuposto necessário”⁸⁷. Assim, incomunicabilidade e relacionalidade se harmonizam e complementam no conceito ricardiano de pessoa.

A relação de uma pessoa com aquelas pessoas que constituem sua origem pertence, para Ricardo, à definição de personalidade. Uma pessoa é única não apenas por causa de sua substância individual, mas também por causa de sua relação individual de origem. Este modo de existência não é comum e não pode ser comum; ele é, de fato, inteiramente incomunicável, ou então várias pessoas poderiam ser uma e a mesma pessoa. É, particularmente, essa incomunicabilidade da existência,

⁸⁴ ZIZIOULAS, John D. *Communion and otherness: further studies in personhood and the church*. London; New York: T&T Clark, 2006, p. 162.

⁸⁵ *Loc. cit.*

⁸⁶ CROSS, Richard. Duns Scotus. In: MARKHAM, Ian S. (Ed.). *The Blackwell companion to the theologians*. v.1. Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, p. 291.

⁸⁷ MANZANO, Isidoro. Decir la “persona” según Escoto (un intento de interpretación). *Revista española de filosofía medieval*, Madrid, n. 14, 2007, p. 17.

constituída pela relação de origem que definia, para Ricardo, o termo pessoa: a existência incomunicável de uma natureza racional⁸⁸.

Como já acenamos, Ricardo enfatiza a existência incomunicável em contraste com a substância individual de Boécio pelo fato de seu objeto de reflexão ser a dinâmica teologia trinitária e suas relações interpessoais, e não uma cristologia estática, como em Boécio, onde o foco é o tema da natureza.

Um século depois da morte de Ricardo de São Vítor, nasce João Duns Scotus. Ambos são escoceses. É curioso que, em seu livro sobre o conceito ricardiano de pessoa, Thomas Ebneter apresente Ricardo de São Vítor também como “Richardus Scotus”, isto é, da Escócia.

Em sua *Ordinatio*, ao tratar da doutrina da Trindade, Duns Scotus, depois de analisar o conceito de pessoa de Boécio, afirma preferir o de Ricardo de São Vítor, pois este, diz ele, “expõe e corrige a definição de Boécio, que diz que a pessoa é substância individual de natureza racional; porque esta implicaria em que a alma fosse pessoa e que a divindade fosse pessoa, o que é inconveniente”⁸⁹. Além disso, tal conceito abriria a possibilidade de se deduzir equivocadamente que a natureza humana de Cristo é uma pessoa.

Em Agostinho e em Boécio, a definição de pessoa não continha, já em si mesma, a ideia de intersubjetividade. Scotus teve certa dificuldade, no início, em articular a ideia agostiniana de pessoa trinitária consistindo em relações com a definição boeciana de pessoa como substância individual. Afinal, *pessoa* é ou o indivíduo ou a relação entre os indivíduos; é impossível que pessoa seja as duas coisas ao mesmo tempo. Logo, parece que um dos motivos da preferência de Scotus pela definição original de pessoa elaborada por Ricardo de São Vítor é o fato de ele ter visto na substituição de “substância” por “existência” uma grande abertura para se afirmar a *relatio trascendentalis*⁹⁰ como algo intrínseco ao próprio conceito de pessoa.

Nas *Reportata Examinata*, obra mais tardia, Scotus se pergunta “se à noção formal de relação repugna o constituir formalmente um *suppositum* de substância”⁹¹. A expressão “*suppositum* de substância” refere-se à personalidade, no sentido de algo que dá suporte a uma substância primária. E considerando a relação como um dos acidentes pertencentes às categorias, ao lado da substância, ele conclui que é impossível que uma relação seja a base de

⁸⁸ VONDEY, 2004, p. 54.

⁸⁹ “exponitur vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est rationalis naturae individua substantia; quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconveniens, et deitatem esse personam” (*Ord. I*, d. 23, q. un., n. 15).

⁹⁰ Na filosofia escolástica, *relação* pode ser predicamental (um dos nove acidentes) ou transcendental (real, porém sem quaisquer acidentes, pois da ordem da substância).

⁹¹ “utrum rationi formalis relationis repugnat constituere formaliter suppositum substantiae” (*Rep. I-A* d. 26, q. 2, n. 44)

uma pessoa, já que a relação tem também uma essência, o que faria com que o *suppositum* tivesse duas essências; um absurdo, portanto. Enfim, “tal conceito que inclui uma relação e uma substância não pode ser o conceito de um *suppositum* primário”⁹². Mas, em seguida, ao verificar a posição de João Damasceno e dos padres da Igreja, Scotus distingue um outro tipo de relação que pudesse constituir a pessoa. E conclui: “Pois se uma pessoa é formalmente constituída em ser pessoal por uma relação de origem, é evidente que constituir o *suppositum* de uma substância não é repugnante a uma relação”⁹³. Logo, o Doutor Sutil encontra o conceito de relação transcendental ou não-acidental, permanecendo coerente tanto com a tradição da Igreja quanto com seu princípio de individuação, que afirma que um singular não pode ser-lo em função de qualquer acidente, mas de algo da ordem da substância. Assim, se “existência” contém em si a ideia de uma relação – no caso, de origem –, logo, na definição de pessoa não ocorre mais o dilema indivíduo *versus* relação. A questão que dá título a uma distinção do livro I da *Ordinatio* é “se as pessoas são constituídas no ser pessoal por relações de origem”⁹⁴.

Na *Lectura*, Scotus define pessoa como “o modo de se ter essência”⁹⁵; e considerando que possuir essência é o mesmo que existir, conclui-se que pessoa, aqui, é um “modo de existir”. Já na *Ordinatio*, ele dá uma definição mais detalhada: “Subsistir, isto é, ‘ser incomunicavelmente por si’ pertence primeiramente à pessoa”⁹⁶, “de modo que personalidade seja a incomunicabilidade daquilo que subsiste numa natureza intelectual”⁹⁷. Essa ideia de *personalitas* é uma das contribuições mais originais de Scotus à filosofia escolástica⁹⁸. De fato, ao falar de personalidade, distinguindo-a de uma mera natureza individual, Scotus mostra que um indivíduo da espécie humana não é, apenas por isso, uma *pessoa* humana. Mais uma vez, a prova está na verdade revelada da Encarnação: “Em Jesus não falta um aspecto humano essencial sequer, porque a completa natureza humana individual, com todas

⁹² “Ergo talis conceptus includens relationem et substantiam non potest esse conceptus primi suppositi” (*Ibid.*, n. 45).

⁹³ “Si enim formaliter constituitur persona in esse personali per relationem originis, patet quod relationi non repugnat constituere suppositum substantiae” (*Ibid.*, n. 53).

⁹⁴ “Utrum personae constituantur in esse personali per relationes originis” (*Ord.* I, d. 26, n. 1).

⁹⁵ “modus habendi essentiam” (*Lec.* I, d. 23, n.25). Em *Ord.* I, d. 23, q. un., n. 17 há um *textus interpolatus* em que ele fala de “*existential in concreto tamquam modum habendi naturam*”.

⁹⁶ “Subsistere autem, id est ‘incommunicabiliter per se esse’, convenit personae primo” (*Ord.* I, d. 19, q. 2, n. 54).

⁹⁷ “ita quod personalitas sit incommunicabilitas subsistentis in natura intellectuali” (*Ord.* I, d. 23, n. 20).

⁹⁸ “O lugar especial de João Duns Scotus no panorama do pensamento escolástico baseia-se nesta abordagem interpretativa, que combina as definições de Boécio com a de Ricardo, e dá uma definição detalhada do conceito ‘pessoa’, unindo-o ao uso de tal conceito de ser humano como um ser finito não existindo por si mesmo, ao usar o novo elemento da definição – a noção de *personalitas*” (DINEVA, Gergana. *The birth of the “personality” concept*, 2015, p. 15).

as suas características, é ‘personificada’ por outra personalidade – uma divina”⁹⁹. É importante destacar também o cuidado de Scotus em evitar uma conceituação equívoca de pessoa. “A Scotus não serve, pois, essa ambiguidade refinada de Santo Tomás segundo a qual a pessoa é, por uma parte, uma substância ou natureza individual de caráter intelectivo e, por outra, a pessoa é uma relação subsistente. [...] Esta realidade de pessoa é um real ‘únivoco’”¹⁰⁰ na sutileza escotiana.

Nas suas *Reportata Examinata*, ao discorrer sobre as pessoas trinitárias, Scotus se pergunta:

Portanto, deste modo, tomando o significado de pessoa por substância primária, [pessoa] significa substância ou relação? Pois é certo que não significa algo próprio de alguma pessoa, pois o que é próprio não é numerado, já que assim não seria próprio. Mas pessoa [é algo] numerado (dizemos, pois, três pessoas), e, no entanto, não é algo próprio. Pessoa é comum aos três – não por comunidade de equivocação, pois equívoco não é numerado a não ser segundo o falar. De fato, uma constelação celeste [Cão Maior] e um animal marinho [peixe-cão] não são dois cães, pois a forma de cão não está numerada neles, assim como humanidade está em Sócrates e Platão. Pois o que é numerado em vários é comum a eles de acordo com seu significado, que é numerado neles; portanto, ‘pessoa’ é univocamente comum¹⁰¹.

Porém, Scotus revela-se ainda mais original, mesmo em relação a Ricardo, quando afirma que a *incomunicabilidade*, apesar de possuir um prefixo que indica negação, é, na verdade, uma característica positiva da pessoa; o mesmo que ele já havia feito ao defender que *indivíduo*, apesar do prefixo que nega a *divisibilidade*, é algo positivo. Ele faz isso interpretando *incomunicabilidade* como correlato de *independência*; e, por fim a *personalidade* como sendo uma “solidão”. Ele escreve: “para a personalidade, exige-se a *ultima solitudo* ou negação da dependência atual e *aptitudinal* em relação a pessoa de outra natureza”¹⁰².

2.2.3 *Ultima solitudo e relatio trascendentalis*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁰ MANZANO, 2007, p. 14.

¹⁰¹ “*Isto ergo modo accipiendo significatum personae pro prima substantia, significatne substantiam vel relationem? Certum enim est quod non significat proprium alicui personae, quia proprium non numeratur, quia tunc non esset proprium. Persona autem numeratur (dicimus enim tres personas), ergo non est proprium. Persona enim est commune tribus – non communitate aequivocationis, quia aequivocum non numeratur nisi secundum vocem. Caeleste enim sidus et belua marina non sunt duo canes, quia forma canis non est numerata in eis, sicut humanitas in Socrate et Platone. Nam quod numeratur in aliquibus est commune eis secundum suum significatum quod numeratur in eis; ergo ‘persona’ est commune univoce*” (*Rep. IA d. 25, q. 1-2, n. 16*).

¹⁰² “*ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negativo dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*” (*Ord. III, d. 1, p. 1, q. 1, n. 68*).

“Solidão última” significa a última instância do ser intelectual, para além mesmo da individuação. Esta solidão “não tem nada a ver com a solidão-abandono que ameaça constantemente toda pessoa, e que significa pobreza de personalidade, solidão insuportável. [...] A solidão não é vazio, mas plenitude”¹⁰³, pois é solidão não no sentido psicológico, mas transcendental. Ortega y Gasset afirma, semelhantemente a Scotus, que “a vida humana *sensu stricto* por ser intransferível resulta que é essencialmente *solidão, radical solidão*”¹⁰⁴. Porém, tal solidão radical deve ser entendida não como fechamento em si mesmo¹⁰⁵. Para usar um termo magistral de Miguel de Unamuno, trata-se de um certo *egotismo* “que me livra de cair em egoísmo”¹⁰⁶.

Para explicar o que seja essa solidão última, Scotus pressupõe a conceituação de três tipos de dependência: (1) a dependência *atual*, i.e., em ato, aquela realmente existente, como um ente que dependa de outro para existir; (2) a dependência *aptitudinal* ou tendencial, que é a inclinação natural a depender de um outro, como é o caso da alma separada, que naturalmente aspira pela reunificação ao corpo; e (3) dependência *potencial* ou transcendental, que é tão somente a não-repugnância a depender de um outro ente, ou seja, o que os escolásticos chamam de “potência obediencial”, que é o transcendental pelo qual as criaturas estão referidas ao Criador. A incomunicabilidade perfeita, que apenas as pessoas divinas possuem, é a ausência absoluta desses três modos de dependência, solidão última completa. Já a incomunicabilidade da pessoa humana é incompleta, pois conta apenas com os dois primeiros modos de independência: a *atual* e a *aptitudinal*. Já que não existe contradição na dependência do ser humano para com Deus seu Criador, a pessoa humana não possui a independência potencial¹⁰⁷. Scotus explica assim o fato de Jesus ser um verdadeiro ser

¹⁰³ MERINO, 2007, p. 83.

¹⁰⁴ ORTEGA y GASSET, José. *O homem e a gente*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-American, 1960, p. 85. A propósito da sintonia entre os pensamentos escotiano e orteguiano, cf. MERINO, José Antonio. El hombre como soledad radical y apertura em Duns Escoto y em Ortega y Gasset. In: CONGRESSUS SCOTISTICI INTERNATIONALIS, 5., 1981, Salamanca, *Homo et mundus*: Anais do Congresso Escotista Internacional. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1984, p. 161-168. (Studia Scholastico-Scotistica, n. 8).

¹⁰⁵ “Nem por isso a autonomia, a estância própria, a independência e a autorrealização da individualidade e da própria pessoa levam ao individualismo, ao isolamento e ao retraimento em si mesmo. [...] Pois é só no encontro respeitável e digno com o ser outro do outro que o modo de ser recebe seu verdadeiro significado enriquecedor e é só no encontro auto-affirmativo com o total e completamente outro, Deus, na última solidão, que o homem experimenta a si mesmo” (FREYER, 2008b, p. 838).

¹⁰⁶ UNAMUNO, M. Sobre mí mismo: Pequeño ensayo cínico. In: *Obras completas*. Madrid: Escelicer, 1970, v. 8, p. 300. Ele escreve ainda: “Somente a solidão nos derrete essa espessa capa de pudor que nos isola uns dos outros; somente na solidão nos encontramos; e, ao nos encontrarmos, encontramos em nós mesmos todos os nossos irmãos em solidão. [...] A solidão nos une tanto quanto a sociedade nos separa. E se não sabemos querer-nos, é porque não sabemos estar sós” (UNAMUNO, M. Soledad. In: *Obras completas*. Madrid: Afrodísio Aguado, 1950, v. 3, p. 602). “Os homens somos impenetráveis. Os espíritos, como os corpos sólidos, não podem comunicar-se” (*Ibid.*, p. 608).

¹⁰⁷ Cf. COSTA FREITAS, Manuel Barbosa. *Natureza e fundamento ontológico da pessoa em Duns Escoto*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008, p. 9-11.

humano sem, contudo, ser uma pessoa humana, já que ele, pela transcendência inerente a todo ser humano em virtude de ser criado à imagem e semelhança divina, está em potência obediencial para a união hipostática¹⁰⁸. Assim diz Scotus: “a personalidade [...] implica a negação da dependência atual e aptitudinal; portanto, não repugna a [esta natureza] que ela dependa de uma pessoa de outra natureza, como da pessoa do Verbo”¹⁰⁹. A abertura da natureza humana de Jesus à possibilidade da união hipostática com o Verbo é a mesma potência obediencial que todos os outros seres humanos têm para receber a graça santificante e a visão beatífica¹¹⁰. Cada ser humano pode dizer como Scotus:

a natureza humana, em mim, é personalizada, pois além da natureza da singularidade, não depende atualmente nem aptitudinalmente de algo dito por dependência; e a partir disso, estabelece-se não haver repugnância alguma se a natureza singular em mim for personalizada por uma personalidade divina, pois não ter dependência aptitudinal de alguma personalidade está em potência obediencial (que é uma potência neutra) para com a personalidade divina¹¹¹.

Esta dependência *potencial* é o que os escolásticos chamam de *relatio trascendentalis*¹¹². Ser pessoa humana é “poder depender” de Deus no nível transcendental, mas não depender dele em ato, nem ter inclinação natural a depender de Deus, o que faria de Deus uma “parte” natural da personalidade humana¹¹³. Em suma, a pessoa humana é solidão última por ser incomunicável e independente de qualquer ente para existir, com exceção apenas de uma não-repugnância a depender de Deus como criador, conforme Ricardo de São

¹⁰⁸ “toda a natureza humana pode ser personalizada pelo Verbo” – “*tota natura humana posset personari a Verbo*” (*Lec. III*, d. 1, q. 1, n. 68).

¹⁰⁹ “*personalitas [...] importat negationem dependentiae actualis et aptitudinalis; nec tamen repugnat sibi quod dependeat ad personam naturae alterius, ut ad personam Verbi*” (*Lec. III*, d. 1, q. 1, n. 44).

¹¹⁰ Rahner explica como entende essa correlação entre graça e união hipostática na transcendentalidade humana: “a união hipostática, ainda que na essência seja ela acontecimento único e singular, e, em si, o acontecimento mais excelsa que possamos pensar, é todavia momento intrínseco à globalidade da concessão da graça à criatura espiritual” (RAHNER, 1989, p. 241). “A graça em todos nós e a união hipostática somente em Jesus Cristo, ambas só se podem pensar conjuntamente e significam na sua unidade uma única e livre decisão de Deus de estabelecer a ordem da salvação sobrenatural, de comunicar-se a si próprio” (*Ibid.*, p. 242).

¹¹¹ “*natura in me est personata, quia ultra naturam singularitatis – nec dependet actualiter nec aptitudinaliter ad aliud dicta dependentia; nec tamen ex hoc ponitur repugnantia si natura singularis in me personetur personalitate divina, quia cum hoc quod non habet dependentiam aptitudinalem ad aliam personalitatem, est in potentia obedienciali (quae est potentia neutra) ad personalitatem divinam*” (*Lec. III*, d. 1, q. 1, n. 46).

¹¹² “Todo ser criado tem intrinsecamente a dependência radical para com o Criador, chamada por Duns Scotus *relatio trascendentalis*, que assim resulta estruturalmente inerente à mesma existência enquanto existência” (LAURIOLA, 1999, p. 223).

¹¹³ Segundo Karl Rahner, esta relação da criatura para com Deus criador não pode ser entendida como “caso particular da relação causal geral entre duas realidades” (RAHNER, 1989, p. 97), mas sim como relação transcendental, “porque de outra forma [Deus] não seria real e radicalmente distinto dela, mas sim peça de um todo mais elevado, tal como se pensa no panteísmo. E, por outra parte, o mundo deve depender radicalmente de Deus, sem tornar Deus dependente do mundo” (*Ibid.*, p. 99). A autonomia da pessoa criada “não decrece, mas aumenta na mesma proporção que a dependência com referência a Deus. Somente então é que se nos torna claro que o homem é ao mesmo tempo autônomo e dependente do seu fundamento” (*Ibid.*, p. 101).

Vítor intuiu com a escolha do termo existência para expressar a relação de origem. A criaturalidade da pessoa humana a faz existir tendo como única dependência intrínseca a sua relação transcendental com o Criador. A potência obediencial significa que toda criatura, simplesmente por ser criatura, pode ser assumida por Deus e formar com ele uma unidade que expresse o próprio ser de Deus. Scotus afirma: “considerada a criatura, necessariamente tem-se sua relação para com Deus e, portanto, [esta] relação não é outra coisa senão aquela de criatura”¹¹⁴. Esta é a *relatio trascendentalis* de origem.

Não se pode, por enquanto, esgotar a noção de *relatio trascendentalis* no conceito escotiano de pessoa, pois para isso ainda precisaremos de outras teorias de Scotus, que veremos em seguida a esta seção. Como explica Carmela Bianco, “Scotus configura o conceito de pessoa como ‘relação imediata com Deus’, que se realiza justamente no *ser em si*, ou *ultima solitudo*, e na *abertura a Deus em Cristo, e em Cristo aos outros* ou *relatio trascendentalis*”¹¹⁵. Para Scotus, Cristo não é apenas a causa eficiente da humanidade em geral, mas principalmente sua causa final, ou seja, o protótipo de ser humano, o que Deus tem em mente ao criar cada pessoa humana. E, portanto, a personalidade de cada indivíduo da espécie humana está em relação transcendental direta não apenas com Deus criador – em virtude da própria criação e da relação de dependência que ela causa para a sustentação da existência –, mas também com Cristo em sua predestinação e mediação universal, como veremos à frente. E é nesta sequência que se encontram as relações de cada pessoa com todas as demais pessoas e criaturas.

O que Luigi Iammarrone constatou, na seção anterior, acerca da *haecceitas*, ele afirma também aqui sobre a personalidade: “o termo pessoa é sinônimo de riqueza do ser ou perfeição. Com efeito, o ser pessoal, para Duns Scotus, é a máxima perfeição do ser, pois o realiza em grau mais alto”¹¹⁶. A incomunicabilidade e a *ultima solitudo* da pessoa não apenas são algo de positivo, mas de extremamente positivo na ordem do ser. Quanto mais semelhante a Deus, mais um ente participa da perfeição divina. A dignidade do ser humano, *ad imago et similitude Dei*, está em que este partilhe com as pessoas divinas não apenas a individualidade, mas também o caráter de ser pessoal¹¹⁷.

¹¹⁴ “*creatura posita, necessario ponitur relatio eius ad Deum, et ideo non est alia res relatio illa a creatura*” (*Lec. III, d. 1, q. 1, n. 77*).

¹¹⁵ BIANCO, 2012, p. 129.

¹¹⁶ IAMMARRONE, 2003, p. 245.

¹¹⁷ “A pessoa se constitui em função da sua origem, isto é, de ser *imago Dei*” (LAURIOLA, Giovanni. Il concetto di persona in Duns Scoto. In: LAURIOLA, Giovanni [Org.]. *Giovanni Duns Scoto*. Bari: Levante, 1992, p. 115).

Volta-se, assim, ao que vimos no início desta subseção: de acordo com Scotus, “individualidade e personalidade não se identificam. [...] A diferença entre individualidade e personalidade para ele está nisto: cabe incomunicabilidade diferente e maior à pessoa”¹¹⁸. Assim, pelo mistério da Encarnação, Jesus é uma natureza humana indivídua sem ser uma pessoa humana, pois tem “menos” repugnância à comunicabilidade que os outros seres humanos. A natureza humana só existe de modo dependente neste caso, por tratar-se de um milagre. Em geral, a natureza humana existe de modo independente, dependendo unicamente de forma ontológica, no sentido de ter uma não-repugnância de ser assumida por Deus. Sendo que a incomunicabilidade da *haecceitas* não pertence à natureza, mas apenas ao indivíduo enquanto tal, a incomunicabilidade *ut quo* distingue a pessoa tanto do indivíduo quanto da natureza¹¹⁹. Se a *haecceitas* é a individualidade própria da natureza individual, a incomunicabilidade é a individualidade própria da personalidade.

A noção escotiana de *indivíduo* pertence ao âmbito ontológico ou da essência, enquanto o conceito de *pessoa* está no nível ôntico ou da existência. “O princípio de individuação se refere à ordem da essência, e o princípio constitutivo da pessoa se refere à ordem da subsistência”¹²⁰. O ser pessoa é algo real, porém, não ontológico ou quiditativo, pois estes conceitos falam daquilo que é comunicável; e a personalidade é *incomunicável*. Por isso Scotus não aceita a definição de pessoa como *sub-stância*, mas a define como *ex-sistência*. De acordo com L. Iammarrone, “a pessoa enquanto tal percebe-se como independente, no existir, de outras pessoas e de todo o mundo que a circunda e mesmo de Deus”¹²¹. Mas note-se bem: independente no *existir*, e não no *ser*. A pessoa existe de modo autônomo, mas isso não significa que ela não necessite de relações. Porquanto o próprio conceito de pessoa significa incomunicabilidade existencial. Quanto à possibilidade de que o termo pessoa, com tais características, venha a exprimir certo fechamento aos outros na ordem do ser, Scotus a nega, alegando que “quanto mais se é rico, tanto mais se pode doar aos outros”¹²².

¹¹⁸ KOSER, 2005, p. 109. Scotus diz: “a personalidade não fala de uma entidade ‘em cima’ da singularidade, mas somente de negação da dependência acima citada” – “*personalitas non dicat entitatem supra singularitatem, sed tantum negationem dependentiae*” (*Lec. III, d. 1, q. 1, n. 69*).

¹¹⁹ A comunicabilidade *ut quod* se dá predicando o conceito superior do inferior. Assim, diz-se que todo animal é um ser vivo, que todo homem é um animal e que João é um homem; ora, o limite desta comunicação é o indivíduo João, do qual não se pode mais predicar coisa alguma nesta sequência. A comunicabilidade *ut quo*, por sua vez, é aquela que adiciona ou aperfeiçoa algo no que a recebe; assim, um indivíduo pode ser comunicado a uma pessoa, uma natureza pode ser comunicada a um indivíduo ou a uma pessoa; mas uma pessoa não pode ser comunicada deste modo a outrem (cf. KOSER, 2005, p. 111).

¹²⁰ BIANCO, 2012, p. 119-120.

¹²¹ IAMMARRONE, 2003, p. 242.

¹²² *Ibid.*, p. 245.

As pessoas divinas são modos independentes de existência e sem qualquer possibilidade de existir em dependência de outrem, embora suas divinas personalidades consistam em relações de amor; e, por sua vez, as pessoas criadas – anjos e seres humanos – são modos de existência com independência radical, pois sem inclinação natural para uma existência dependente, ainda que com uma abertura à possibilidade de depender de Deus. Scotus, ao explicar a incomunicabilidade da pessoa por meio deste conceito de independência, supera o risco de se entender a *ultima solitudo* da personalidade como se fosse um modo isolado de existência. Ao contrário! Só na independência radical é que há verdadeira liberdade, pressuposto para verdadeira relação. E as relações que convêm à dignidade da pessoa são necessariamente relações livres. A prova da plena congruência entre independência e relação está no fato de na Trindade haver independência absoluta e nem por isso deixar de haver relações, como esclareceu Agostinho. As relações, ao invés de serem qualquer impedimento à independência que constitui as pessoas, são, isso sim, seus garantidores. A pessoa tem vocação à abertura ao outro, mas só poderá viver essa relação se primeiramente viver em si mesma.

Scotus, ao definir a incomunicabilidade da pessoa não em termos de individualidade, mas em termos de independência, dá um passo além de sua própria teoria do princípio de individuação: enquanto a individuação ainda responde à pergunta “o que é isto?” – mesmo que *haecceitas* vá mais longe que *quidditas* –, a personalidade, por sua vez, responde à pergunta “quem é este?”. Ele diz: “o nome ‘pessoa’ não designa tanto um *que* quanto um *quem*”¹²³. Porém, a coisa indivídua em geral não chega a ser uma “existência incomunicável”, pois não decorre de uma independência radical, como acontece com a pessoa.

Diz o Doutor Sutil: “Por isso, digo que a última distinção na coordenação predicamental é a distinção individual e esta se dá por último ato, [...] mas a ela não pertence *per se* a existência atual; a existência atual é um ato último, mas posterior a toda a coordenação predicamental”¹²⁴. Scotus explica que a pessoa é algo distinto do ser individual também alegando que a natureza divina é uma *haecceitas* subsistindo em três pessoas distintas: “é necessário mostrar a distinção da singularidade da natureza criada para com a personalidade criada”¹²⁵. Já no caso das criaturas, a pessoa “não precisa de nada nem de

¹²³ “*Nomine personae non tam quid quam quis designatur*” (Rep. I-A, d. 25, q. 1, n. 3).

¹²⁴ “*Ita dico quod ultima distinctio in coordinatione praedicamentali est distinctio individualis, et illa est per ultimum actum; [...] sed ad hanc non per se pertinet existentia actualis; existentia autem actualis est ultimus actus, sed posterior tota coordinatione praedicamentali*” (Ord. II, d. 3, p. 1, q. 3, n. 65)

¹²⁵ “*ibi oporteret ostendere distinctionem singularitatis naturae creatae a personalitate creata*” (Ord. III, d. 1, q. 1, n. 22).

ninguém para sentir-se plenamente em si mesma”¹²⁶. Ela tem apenas a dependência transcendental da relação de origem com seu Criador. Como já vimos, uma pessoa humana não é individual devido à sua personalidade, mas devido à sua natureza substancialmente individual. “A personalidade não acrescenta uma outra entidade positiva a esta individualidade. A personalidade apenas se refere ao fato de que uma natureza individual não depende de nada mais, mas ‘sustenta-se a si mesmo’”¹²⁷.

Assim, a partir do conceito de pessoa de João Duns Scotus, pode-se deduzir que um ser humano só se torna pessoa quando age livremente. A incomunicabilidade da pessoa humana, longe de ser uma incapacidade para comunicar-se, é a sua própria independência, ou seja, seu principal aspecto mais positivo, o fundamento de sua dignidade, o que faz dela um fim em si mesma, que não pode ser usado como meio para outro fim.

Embora as pessoas humanas não tenham esta suprema, divina incomunicabilidade, já que cada uma, afinal, existe como “uma entre muitas outras”, cada uma, porém, existe numa relação única com as outras, permanecendo tão fortemente em si mesma que existe como se, em certo sentido, os outros não existissem¹²⁸.

É certo que o objetivo de Scotus ao escrever sobre a individuação e a personalidade, não era elaborar um tratado antropológico. Na verdade, ele apresenta sua teoria do princípio da individuação para resolver a questão da individualidade angélica, como vimos, e sua teoria de personalidade para desenvolver uma teologia trinitária. No entanto, sobretudo a partir do estudo de escotistas posteriores, não falta quem insinue estarem estas afirmações de Scotus na base do pensamento de Leibniz, Kant, Descartes e demais filósofos da modernidade com suas contribuições decisivas para a formulação da ideia de ser humano como sujeito autorreflexivo, autônomo, dotado de direitos e liberdade pessoais. Além disso, “Scotus vai muito além de uma filosofia do individualismo e do gregarismo para abrir-se a uma antropologia do personalismo cristão e, inclusive, do transpersonalismo humanista”¹²⁹. Mas para se compreender esse passo, faz-se necessário visitar os importantes conceitos escotianos de vontade, contingência, liberdade e amor para, então, chegar-se ao centro de seu pensamento teológico, que é a cristologia.

2.3 Da natureza à liberdade

¹²⁶ VENTOSA, 1972, p. 301.

¹²⁷ DEN BOK, 2008, p. 193.

¹²⁸ CROSBY, 1993, p. 415.

¹²⁹ MERINO, 2007, p. 85.

Uma vez que desenvolve sua filosofia e teologia nos parâmetros do pensamento medieval, utilizando-se da semântica latina escolástica, Scotus compartilha com seus interlocutores e alunos algumas conceituações gerais, muitas das quais têm sido mencionadas ao longo deste capítulo. Um binômio importante no centro de sua psicologia e de sua ética, herdada da filosofia aristotélica, é o de *natureza-liberdade*. Étienne Gilson, em seu famoso livro sobre Duns Scotus, observa, a este respeito: “No reino da natureza, tudo é permanência, estabilidade, necessidade. No da vontade, tudo é vida, devir, movimento, contingência”¹³⁰. Assim, enquanto à ideia de *natureza* associam-se o intelecto, a verdade e a necessidade, à ideia de *liberdade* referem-se a vontade, a caridade e a contingência. Ou seja, a via da natureza é sempre aquela das determinações, do que é recebido ou herdado; e a via da liberdade, por outro lado, é aquela do que se abre de possibilidade à minha frente, ao que ainda está por construir e significar. Na comparação que temos feito, para fins didáticos, entre a escola dominicana e a escola franciscana, nota-se que a primeira tende a enfatizar o intelecto como faculdade principal da alma e, consequentemente, os universais são aí privilegiados; já a segunda move-se mais na primazia da vontade, com maior abertura ao singular. Mesmo prestando atenção a essas nuances gerais, é imprescindível, contudo, não persistir em caricaturizações como “racionais *versus* voluntaristas” ou “realistas *versus* nominalistas”, o que estudos recentes têm mostrado serem quase sempre equivocadas. Por exemplo, apesar de ser muitas vezes considerado estrela do voluntarismo e pai do nominalismo, Scotus é certificadamente um intelectualista e um realista moderado, como se pode perceber neste estudo de seus textos que empreendemos. Assim, nesta subseção, veremos como o Doutor Sutil desenvolve seus três conhecidos “primados”: o da vontade sobre o intelecto, o da liberdade sobre a necessidade e o da caridade sobre a verdade.

2.3.1 O primado da vontade sobre o intelecto

Sabe-se que as potências da alma são basicamente a vontade e o intelecto¹³¹. Ao longo da modernidade, tomistas e escotistas disputavam a respeito de qual delas teria o primado na psiquê humana: os tomistas são, em geral, identificados com o intelectualismo por

¹³⁰ GILSON, Étienne. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 567.

¹³¹ Agostinho, no intento de frisar a semelhança da alma com o Deus Trino, preferiu falar em três potências: vontade, intelecto e também a memória: “Estas três – memória, inteligência, vontade – assim como não são três vidas, mas uma vida, nem três mentes, mas uma mente, consequentemente não são três substâncias, mas uma substância” – “*Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia*” (*De Trin. Aug. X, 11, 18; PL 42, p. 983*).

defenderem a primazia do intelecto; os escotistas, por sua vez, são chamados de voluntaristas devido a esta posição de Scotus sobre a primazia da vontade.

Neste tópico, seguiremos comparando Scotus com Tomás, não para contrapô-lo a este, mas para, frente ao paradigma filosófico-teológico dominante no ocidente, que é o tomismo, percebermos a especificidade do pensamento escotiano. Assim, enquanto para Scotus, a ontologia é algo separado da teologia, de modo que os transcendentais podem ser pensados independentemente de uma necessária relação com Deus, para Tomás, ao contrário, o bem que é o fim do agir humano, conforme Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*¹³², coincide com o Deus que é objeto da teologia¹³³. Para resguardar a objetividade da verdade, Scotus distingue a ideia teológica de Deus da ideia filosófica de bem. É por isso também que, no Prólogo da *Ordinatio*, ele defende a possibilidade de uma filosofia primeira autônoma em relação ao estudo das verdades reveladas. Assim, Scotus não considera a filosofia como sendo a serva da teologia, mas como um caminho de busca do conhecimento que se sustenta a si mesmo, sem depender da Revelação no que diz respeito ao natural. Porque, para Scotus, o fim *natural* do ser humano é compreensível pelo intelecto e atingível pela vontade sem ajuda da graça. O que depende da Revelação é a compreensão do fim *sobrenatural* do ser humano, que é Deus.

Tomás de Aquino afirma que o desejo humano está necessariamente orientado ao seu fim, a saber, a felicidade plena que consiste em Deus somente. Portanto, se não houvesse um fim último, nada seria desejado pelo ser humano¹³⁴; a essência da felicidade consiste num ato do intelecto e não da vontade¹³⁵; a felicidade consiste numa operação do intelecto especulativo, pois Deus é objeto não do intelecto prático e sim do especulativo, e a perfeita felicidade consiste na contemplação¹³⁶; a felicidade final é a visão da essência divina¹³⁷; aqueles que estão na felicidade da visão beatífica não podem mais pecar¹³⁸; apenas quem não

¹³² “Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim, [...] evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* I, 2. In: CIVITA, V. (Ed.). São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 49).

¹³³ “Aquele bem perfeito, que se diz ser suficiente por si mesmo, não pode receber um aumento de bondade de outro bem acrescentado, mas é precisamente a condição do bem total, a saber, Deus. [...] Nada é bom a não ser por participar da bondade divina” – “*illud bonum perfectum quod dicitur per se sufficiens, non possit recipere augmentum bonitatis ex alio bono addito, et haec quidem est conditio eius, quod est totale bonum, scilicet Dei. [...] Nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam*” (Sent. Eth., I, 9).

¹³⁴ Cf. *S.Th. I-II*, q. 1, a. 4.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, q. 3, a. 4.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, a. 5.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, a. 8.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, q. 5, a. 4. Além disso, afirma Tomás: “a vontade daquele que vê Deus em sua essência adere necessariamente a Deus, da mesma maneira que agora queremos necessariamente ser felizes” (*S.Th. I*, q. 82, a. 2).

sabe que a felicidade plena consiste em ver a Deus poderia não desejar-lo¹³⁹. Como se percebe, o funcionamento de todo o sistema ético tomasiano passa por verdades necessárias e pela primazia do intelecto.

Para Duns Scotus, diferentemente, a ética se dá num panorama de liberdade e contingência. Para ele, mesmo se Deus não existisse, continuaria havendo um sumo bem, o bem em si, pois o que é bom em si mesmo não se identifica necessariamente com Deus. Essa conclusão decorre da teoria escotiana da univocidade da predicação do ser, que veremos no capítulo seguinte: se o bem que é fim do desejo humano não é meramente *análogo* ao (e participante do) bem que é Deus mesmo, mas sim *unívoco* em relação a ele – isto é, sendo bem no mesmo sentido em que Deus é bem –, logo, é possível que esses dois modos de bem sejam distintos formalmente sem que sejam separados. Opositores de Scotus alegam que isso implica em uma ruptura entre o Ser Infinito e os seres finitos, causando uma separação radical que impede que o ser humano entre em verdadeira relação com a divindade; no entanto, o que o Doutor Sutil faz é fundar tal relação sobre outra base: ao invés da natureza e da necessidade, a liberdade e a contingência. Isso desloca o centro de todo o pensamento escotiano do intelecto para a vontade. Neste novo quadro, a felicidade suprema é buscada por ser um bem e não por ser necessariamente Deus. “A vontade quer livremente o fim; por isso ela não pode querer o fim por necessidade natural”¹⁴⁰, diz Scotus. Além disso, “se todos os atos da vontade fossem dirigidos para a felicidade o homem não agiria livremente, mas ao modo de natureza. [...] Também não seria possível imputar o pecado, pois o pecado só é imputável se ele é evitável”¹⁴¹.

Esta posição é também coerente com a intenção escotiana de estabelecer uma distinção entre os âmbitos do natural e do sobrenatural, o que se relaciona diretamente com a função dos filósofos e a dos teólogos. De fato, na primeira parte do prólogo da *Ordinatio*, Scotus se pergunta “se é necessário ao homem, no presente estado, alguma doutrina inspirada de modo sobrenatural”¹⁴². Depois de expor o posicionamento dos filósofos – que veem autossuficiência natural na alma humana, por desconhecerem os dados da Revelação – e dos teólogos – que defendem a necessidade de um acréscimo à natureza –, Scotus reconhece, com os primeiros, que “nada sobrenatural pode, pela razão natural, ser mostrado no ser do peregrino, nem

¹³⁹ Cf. *Ibid.* a. 8.

¹⁴⁰ “*Voluntas libere vult finem ergo non potest necessitati naturali vele finem*” (*Ord.* I, p. 2, q. 2, n. 80).

¹⁴¹ CEZAR, Cesar Ribas. Introdução. In: SCOTUS, J. D. *Scotus e a liberdade*: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. São Paulo: Loyola, 2010, p. 33.

¹⁴² “*utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari*” (*Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., n. 1).

requerido como necessário para a sua perfeição”¹⁴³, e, portanto, todas as coisas que se referem ao sobrenatural “não são senão persuasões teológicas”¹⁴⁴. O sobrenatural não pode ser requerido para a perfeição natural do ser humano, mas apenas para a perfeição sobrenatural. Scotus demonstra, assim, uma visão mais otimista da natureza humana, ao minimizar os efeitos do pecado original e, ao mesmo tempo, maximizar a capacidade do intelecto possível humano. Ora, se não fosse possível à capacidade natural do intelecto humano – mesmo *pro statu isto*¹⁴⁵, isto é, “neste estado” depois do pecado original – conhecer por si mesma as verdades relativas ao âmbito *natural* – leiam-se verdades filosóficas ou metafísicas –, logo, seria necessário transformar o natural em sobrenatural *necessariamente*, o que anularia a possibilidade de um verdadeiro e próprio conceito de *graça sobrenatural*. Na verdade, “Scotus não separa os âmbitos da graça e da natureza. Não há uma lacuna entre este mundo e o próximo; há uma profunda continuidade”¹⁴⁶. Percebe-se aqui uma resposta escotiana ao problema levantado no capítulo anterior no contexto da discussão da teoria rahneriana do cristianismo anônimo e a correspondente crítica, sobretudo de Metz, que alega que Rahner, com ela, nivela e identifica a experiência puramente humana com a experiência do discipulado cristão.

Operando uma clara distinção entre a filosofia e a teologia, Scotus defende que cada uma delas conta apenas com seus instrumentos próprios, a saber: a filosofia, com as capacidades naturais da razão humana, e a teologia, com os conhecimentos revelados pela graça. Scotus defende que o objeto da metafísica não é Deus, mas o “ser enquanto ser”; tudo o que diz respeito à natureza pode ser naturalmente conhecido pela razão; e o que diz respeito ao sobrenatural requer os dados da Revelação. Ou seja, para o objeto de estudo da teologia, que é eminentemente sobrenatural, “a razão natural não é suficiente; portanto, é requerida uma doutrina transmitida sobrenaturalmente”¹⁴⁷. Se as ciências naturais tratam do que é necessário¹⁴⁸, por outro lado, “a bem-aventurança [...] é dada contingentemente por Deus. [...]

¹⁴³ “nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius” (*Ibid.*, n. 12).

¹⁴⁴ “non sunt nisi persuasiones theologicae” (*Loc. cit.*).

¹⁴⁵ “Ao sustentar a tese do *pro statu isto*, Scotus não pretende diminuir a natureza humana, mas, ao contrário, entende restituí-la na sua grandeza maior, que é a de ser o que ela é em si, não o que o pecado e demais limites fizeram dela” (TAVARES, S. S. A teologia e seu método no prólogo da *Ordinatio* de Duns Scotus. In: DE BONI, Luis A. [Org.]. *João Duns Scotus*: homenagem de scotistas lusófonos. Porto Alegre; Bragança Paulista: EdiPUCRS; Est; Univ. S. Francisco, 2008b, p. 91).

¹⁴⁶ INGHAM, Mary Beth. *Understanding John Duns Scotus*: ‘Of realty the rarest-veined unraveller’. St. Bonaventure: Franciscan Institute, 2017. E-book.

¹⁴⁷ “non sufficit ratio naturalis; igitur requiritur doctrina supernaturaliter tradita” (*Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., n. 16).

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 4, n. 208.

E isso não é conhecível naturalmente”¹⁴⁹. Scotus distingue os âmbitos natural e sobrenatural, sem, contudo, separá-los.

Para os escolásticos, o conhecimento natural aperfeiçoa o intelecto possível, i.e., tudo o que é natural, ao se somar à alma, contribui para seu aperfeiçoamento, sem fazer-lhe violência. Assim, para Scotus, “nenhum conhecimento é sobrenatural ao intelecto, pois nenhum conhecimento, mesmo o da visão beatífica, faz violência ao intelecto”¹⁵⁰. Ora, se a visão beatífica – que é sobrenatural – é recebida ao modo de algo natural pela alma, isso significa que “o intelecto permanece, considerado segundo a sua natureza, idêntico antes, durante e após a realidade infralapsária, isto é, mesmo sob diferentes condições, respectivamente sob um estado”¹⁵¹. Assim, Scotus admite a razoabilidade tanto da posição dos filósofos – que não têm culpa por ignorarem a Revelação – quanto da dos teólogos, mas, ao mesmo tempo, vai além de ambas as posições.

Enquanto Tomás afirma que a visão e o conhecimento beatíficos estão acima da natureza da alma racional¹⁵² e só são possíveis porque Deus dá o hábito da *lumen gloriae*¹⁵³ ao bem-aventurado, Scotus, por sua vez, defende que esta visão e este conhecimento não são mais que aperfeiçoamentos do intelecto possível, que é criado naturalmente capaz de recebê-los. Para Scotus, os poderes do intelecto humano “não precisam de qualquer luz da glória para experimentar a visão beatífica. É o Aquinate que vislumbra a natureza humana sob luz inferior, não Scotus”¹⁵⁴, defende Mary Beth Ingham. Portanto, a visão beatífica faz prosseguir a perfeição natural do intelecto – que o pecado original apenas impediu de desenvolver-se naturalmente –, já que ele foi feito para isso e tem a capacidade natural para isso. Essa distinção entre o conhecimento natural e o sobrenatural “só tem sentido se compararmos o conhecimento que aperfeiçoa o intelecto humano com as causas que o produzem. O conhecimento é natural se surge através de atividades de causas naturais; do contrário, ele é sobrenatural”¹⁵⁵.

¹⁴⁹ “*beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus acceptat tamquam digna tali praemio, et per consequens non naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante. Istud non est naturaliter scibile*” (*Ibid.*, p. 1, n. 18).

¹⁵⁰ WOLTER, A. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural. In: *The philosophical theology of John Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015, p. 151.

¹⁵¹ PICH, Roberto Hofmeister. Introdução. In: SCOTUS, J. D. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Porto Alegre: Ed. Universitária S. Francisco; EdiPUCRS, 2008, p. 29.

¹⁵² Cf. *S.Th.* III, q. 9, a. 2.

¹⁵³ Cf. *S.Th.* I, q. 12, a. 1-6.

¹⁵⁴ INGHAM, 2005, p. 614.

¹⁵⁵ WOLTER, A. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural, 2015, p. 157.

Scotus considera a posição dos filósofos e a dos teólogos, esmiúça-as, distingue-as e supera-as, provando que suas matérias são distintas, mas não separadas. Se Deus é o objeto da visão beatífica, neste sentido esta é um conhecimento sobrenatural, apesar de o intelecto permanecer o mesmo – apenas mudando de *status* –, sendo, portanto, uma faculdade natural. Assim, “Deus é o fim natural do homem, mas não naturalmente alcançado, e sim sobrenaturalmente”¹⁵⁶, afirma Scotus. Enquanto identificado com o Sumo Bem, Deus é, neste sentido, o fim *natural* do ser humano. Porém, *pro statu isto*, ou seja, neste estado atual de imperfeição e incompletude, e de peregrinação rumo a este fim que é Deus, o intelecto humano necessita ser aperfeiçado pelo sobrenatural.

Adentrando-se pela *Ordinatio*, para além do prólogo, Scotus trata de definir o que seja o bem moral. Ele então afirma: “assim como a beleza não é alguma qualidade absoluta num corpo belo, mas a adição de tudo o que é harmônico com tal corpo – por exemplo, magnitude, figura e cor – [...], assim a bondade de um ato moral é como uma decoração de tal ato”¹⁵⁷. Scotus está definindo que a bondade de um ato é da ordem dos acidentes e não da substância; trata-se, na verdade, da categoria da relação. Portanto, para que algo seja considerado bom em si mesmo, é necessário o cumprimento de uma série de requisitos, pois não basta que o fim deste algo seja bom; o início e o meio também têm que ser bons, sob pena de este algo não ser propriamente bom, mas apenas indiferente.

Tratando da aceitação dos méritos de Cristo, Scotus afirma: “Como tudo que não é Deus é bom porque é querido por Deus e não o contrário, assim este mérito foi bom na medida em que foi aceito e, portanto, foi mérito porque aceito, e não o contrário”¹⁵⁸. Esta afirmação tem sido mal interpretada historicamente porque deslocada de seu lugar de origem, o que faz com que muitos insinuem que, para Scotus, não haveria uma reta razão que definisse o que é o bem em si mesmo. Neste sentido, Wolter explica que Scotus está se referindo aos méritos de Cristo “e não ao bem natural ou moral enquanto tal. Se mérito é dependente da graça ou da caridade, ele tem a ver, não com a ordem natural, mas com o estado sobrenatural ao qual o ser humano foi elevado gratuitamente por Deus”¹⁵⁹. O Doutor

¹⁵⁶ “Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter” (*Ord.*, *Prol.*, p. 1, q. un., n. 32).

¹⁵⁷ “sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori – puta magnitudinis, figurae et coloris –, et aggregatio etiam omnium respectuum – qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem –, ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus” (*Ord. I*, *dist. 17*, q. 2, n. 62).

¹⁵⁸ “sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso” (*Ord. III*, d. 19, q. un., n. 7).

¹⁵⁹ WOLTER, A. Duns Scotus on the will and morality. In: *The philosophical theology of John Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015, p. 224.

Sutil segue sempre distinguindo sem, contudo, separar. Na verdade, Scotus nunca disse que a vontade seja separada da razão, o que muitos o acusam de fazer; ele apenas afirma que ela é distinta do intelecto e lhe tem a primazia; porém, não hesita em declarar que a vontade é “um apetite com razão livre”¹⁶⁰, é um “apetite racional”¹⁶¹; e que “ter vontade e ser natureza intelectual coincidem”¹⁶². Scotus, ao dizer que “a vontade divina é a causa do que é bom e porque ele [Deus] quer algo, este algo é bom”¹⁶³, está sendo coerente com o que disse anteriormente: da mesma forma como as coisas são inteligíveis porque Deus primeiramente as intelige¹⁶⁴, assim também um ato moral é considerado bom e meritório porque Deus primeiramente assim o quis. Para Scotus, o bem é fundamentalmente ser, e o mal é não ser. Por isso, ao afirmar que as coisas são boas porque Deus assim o quer, ele está apenas ressaltando que “as coisas finitas não possuem em si mesmas uma bondade tal que Deus se veja obrigado a criá-las. Ele já é infinitamente bom e não se torna melhor ao criar as coisas finitas com a bondade finita delas”¹⁶⁵.

Scotus jamais relacionou a vontade a alguma ruptura com a ordem racional nem propôs a noção de uma vontade divina autoritária e sem critérios¹⁶⁶. Para ele, o termo *vontade* refere-se não a uma “parte” da pessoa, mas à pessoa como um todo, que é simultaneamente racional e livre. Segundo Copleston, “a acusação que tem sido trazida contra [Scotus] de ensinar o caráter puramente arbitrário da lei moral, como se esta dependesse única e exclusivamente da vontade divina, é fundamentalmente uma acusação injusta”¹⁶⁷. A verdade é que, para Scotus, dizer que um ato da vontade é bom significa simplesmente afirmar que tal ato está em conformidade com a reta razão. Em suma, o que Deus quer é bom porque a vontade de Deus é idêntica à sua bondade, o que faz com que Deus não possa querer algo que não seja bom. Se no ser humano a distinção que existe entre intelecto e vontade – e a de ambas em relação à alma – é apenas uma distinção formal, em Deus, intelecto e vontade se identificam com sua própria essência. Portanto, não pode haver contradição entre uma coisa e outra. “A vontade é a sede da racionalidade para Scotus, assim como, para Tomás, o intelecto

¹⁶⁰ “*appetitus cum ratione liber*” (*Ord. III*, d. 17, q. un., n. 2).

¹⁶¹ “*appetitus rationalis*” (*Ord. III*, d. 33, q. un., n. 9).

¹⁶² “*habere voluntatem et esse naturam intellectualem convertuntur*” (*Ord. IV*, d. 49, q. 2, n. 20).

¹⁶³ “*voluntas divina est causa boni, et ideo eo ipso quod vult aliquid, ipsum est bonum*” (*Rep. Par. I*, d. 48, q. un.; ed. Vivès XXII, p. 512).

¹⁶⁴ Cf. *Ord. I*, d. 35, n. 31-32.

¹⁶⁵ CEZAR, Cesar Ribas. *Compreender Scotus*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 61.

¹⁶⁶ “A vontade não é a irracionalidade, como se pretendeu afirmar muitas vezes, sobretudo na filosofia moderna, invocando erroneamente o nome de Scotus” (OROMÍ, Miguel. *Introducción general*. In: *Obras del Doctor Sutil: Dios uno y trino*. Madrid: BAC, 1960, p. 86).

¹⁶⁷ COPLESTON, F. A *history of Philosophy*. New York: Doubleday, 1993. v. 2, p. 546.

é a sede da razão”¹⁶⁸. Trata-se, pois, não de separar o intelecto da vontade – o que seria impossível –, mas sim de compreender em que ordem elas se seguem na alma humana. Como conclui Hannah Arendt em seu estudo sobre Scotus, “a vontade não é, de modo algum, onipotente em sua efetividade real: sua força consiste apenas em que ela não pode ser coagida a querer”¹⁶⁹.

A posição de Tomás de Aquino a respeito das relações entre o intelecto e a vontade é, como ele mesmo afirma, a de que “essas duas potências se implicam mutuamente em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça” (*S.Th.* I, q. 82, a. 4). Porém, “o objeto do intelecto é superior ao objeto da vontade; [...] o intelecto, em si mesmo e absolutamente, é uma potência superior e mais nobre que a vontade” (*S.Th.* I, q. 82, a. 3). E mais: “a última felicidade do homem está substancialmente em conhecer a Deus pelo intelecto, não no ato da vontade” (*S.c.G.* III, 26). Assim, o Sumo Bem ao qual o desejo humano está orientado é a visão beatífica, uma atividade do intelecto especulativo e não do intelecto prático, como já dito acima. Ou seja, o fim último da vida humana, para Tomás, é contemplar a Deus com o intelecto.

Por outro lado, explica o atual Ministro Geral da O.F.M., Michael Perry:

Para Scotus e para os franciscanos, o fim da existência humana não consiste tanto na eterna contemplação da perfeição divina quanto no empenho intenso e progressivo em amar a Deus sobre todas as coisas, e ser amado por Ele, e amar-se e sustentar-se reciprocamente. Aqui não há visão beatífica. Aqui há abraço beatífico, um *continuum* de amor, que se estende a todos¹⁷⁰.

Duns Scotus, como bom seguidor de Francisco de Assis, tende sempre a afirmar o amor como centro gravitacional de toda a criação, como ainda veremos nos demais teologúmenos escotianos que analisaremos. No prólogo da *Ordinatio*, Scotus defende que a teologia é uma ciência prática e não teórica: “Quando se trata daquelas verdades que verdadeiramente são vistas como teológicas e não metafísicas, como ‘Deus é trino’, ‘o Pai gera o Filho’, digo que estas verdades são práticas”¹⁷¹. Isso porque “a fé não é um hábito especulativo, nem crer é um ato especulativo, nem a visão que segue o crer é especulativa,

¹⁶⁸ INGHAM, 2005, p. 615.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 2.ed. Rio de Janeiro: Dumará, 1991, p. 284.

¹⁷⁰ PERRY, Michael Anthony. *Una prospettiva francescana per un umanesimo cristiano rinnovato*. Conferência do Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores na abertura do ano acadêmico 2017-2018 da Pontifícia Universidade Antonianum. Roma, 09 nov. 2017, p. 2.

¹⁷¹ “*Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologicae et non metaphysicae, ‘Deus est trinus’, ‘Pater generat Filium’, dico quod istae veritates sunt practicae*” (*Ord. Prol.*, p. 5, q. 2, n. 322).

mas prática, pois esta visão é feita para ser conforme à fruição”¹⁷². Para Scotus, a teologia tem como finalidade um ato volitivo: amar a Deus; o que é mais que um ato intelectivo (contemplá-lo ou conhecê-lo). Isso vale não somente para os bem-aventurados, que participam da “teologia de Deus”¹⁷³, mas também para os *viatores*, pois o pensar teológico existe para ser mais performativo que formativo. É em vista desta preferência que Scotus defende que a união entre amante e amado é mais perfeita do que entre cognoscente e cognoscível; e por isso, a felicidade plena consiste mais em amar o Ser Infinito do que conhecê-lo. Diz o Doutor Sutil:

Um ato não é perfeito se não se unir a um objeto perfeito. Ora, um ato da vontade se une ao que já está em si, enquanto um ato do intelecto, não (a menos que este já esteja no cognoscente). Logo, um objeto absolutamente beatífico é mais nobre em si do que o objeto do cognoscente. Portanto, o ato da vontade une-se ao objeto absolutamente beatífico sob um aspecto mais nobre¹⁷⁴.

Isto se deve ao fato de que o ato da vontade une mais estreitamente o sujeito ao objeto do que o ato do intelecto; ou seja, o amor, por si só, independentemente do objeto amado, é mais vinculante do que a razão. Amar uma coisa aproxima mais da coisa do que apenas conhecê-la. Por isso, para Scotus, tanto do ponto de vista teológico se deve crer que a vontade tem a primazia sobre o intelecto na vida bem-aventurada, quanto na experiência humana *pro statu isto* se comprova que o amor, como ato volitivo, tem autonomia sobre todo e qualquer ato intelectivo, até porque a própria vontade possui, em si, uma racionalidade. Eu posso me determinar pela vontade a conhecer melhor uma pessoa, e tal conhecimento se dá de fato, mas conhecer melhor uma pessoa não é suficiente para que eu a ame mais; pode inclusive acontecer o contrário; o que prova que a vontade tem mais autonomia do que o intelecto.

Ao dissertar sobre a lei natural, Scotus refere-se ao Decálogo, defendendo que apenas os três primeiros mandamentos (os da “primeira tábua”) pertencem diretamente à lei natural, por serem os únicos conceitualmente necessários, ou seja, autoevidentes. De fato, por serem os mandamentos que se referem a Deus, eles não podem ser questionados quanto à sua validade universal e absoluta, pois ninguém pode duvidar que Deus deve ser necessariamente amado sobre todas as coisas (1º mandamento), respeitado (2º) e adorado (3º). Diz Scotus:

¹⁷² “*fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est speculativa, sed practica; nata est enim illa visio conformis esse fruitioni*” (*Ibid.*, n. 345).

¹⁷³ Na discussão sobre o sujeito e o objeto da teologia, Scotus distingue a “teologia em nós” ou “nossa teologia” da “teologia em si” ou “teologia de Deus” (Cf. *Ord. Prol.*, p. 3, q. 3, n. 141.152).

¹⁷⁴ “*actus non est perfectus nisi quia coniungit cum obiecto perfecto; actus autem voluntatis coniungit in se ut in se est, actus autem intellectus non, nisi ut est in cognoscente. Obiectum autem beatificum simpliciter nobilior est in se quam ut est in cognoscente; ergo actus voluntatis coniungit obiecto beatifico simpliciter sub nobiliori ratione*” (*Ord. IV*, d. 49, p. 1, q. 4, n. 260).

esses [mandamentos] pertencem à lei natural, estabelecem estritamente a lei natural, pois segue-se necessariamente que “se existe Deus, somente Deus deve ser amado”; e do mesmo modo segue-se que “nada além de Deus deve ser adorado, e não se deve desrespeitar Deus”. E, por consequência, Deus não pode dispensar para que alguém faça o contrário disso ou proíba isso¹⁷⁵.

Porém, a segunda tábua – do quarto ao décimo mandamentos – refere-se aos seres finitos e, por isso, obrigam apenas *contingentemente*, pois dependem da livre vontade de Deus. “Deus pode e às vezes dispensa os seres humanos de suas obrigações, diz Scotus. Isso seria impossível se a obrigação moral surgisse simplesmente da natureza sendo o que ela é¹⁷⁶. Portanto, diferentemente do que ensina Tomás¹⁷⁷ – a saber, que em alguns casos particulares, Deus pode dispensar de algum preceito da lei constantemente em vigor –, Scotus afirma: “‘Dispensar’ não é fazer com que se mantenha o preceito e permitir que se aja contra o preceito; mas ‘dispensar’ é revogar o preceito ou declarar como ele deve ser entendido”¹⁷⁸. Ou seja, Deus, em virtude de sua sabedoria e justiça infalíveis, não pode abrir exceções ao que ele mesmo estabeleceu: ele “não deu a ninguém licença de pecar” (Eccl 15,20). Mas, em sua vontade absolutamente indeterminada, Deus pode substituir preceitos da segunda tábua para estabelecer outros, pelo tempo que desejar, se essa for sua determinação, sejam quais forem os motivos, conhecidos ou desconhecidos por nós. Negar isso seria uma tentativa de “controlar” Deus ou fazer com que ele “caiba” dentro de nossos conceitos. Negar isso seria, enfim, pretender lançar mão da “árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,17), limite fundamental que cabe às criaturas preservar.

Para Tomás, há na alma humana dois apetites naturais: o sensitivo e o intelectivo. O apetite sensitivo corresponde às paixões, e pode ser concupiscente ou irascível¹⁷⁹; o apetite intelectivo, por sua vez, corresponde à vontade¹⁸⁰. Esta é direcionada necessariamente à felicidade que é Deus, de modo que “não podemos não querer o Sumo Bem nem os objetos de nossas disposições naturais enquanto estamos pensando neles”¹⁸¹. Para Tomás, a única liberdade que a vontade tem, neste sentido, é a de escolher não pensar no Sumo Bem, pois,

¹⁷⁵ “illa sunt de lege naturae, stricte sumendo legem naturae, quia necessario sequitur ‘si est Deus, est amandus ut Deus solus’, similiter sequitur quod ‘nihil aliud est colendum ut Deus, nec Deo est irreverentia facienda’. Et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit facere oppositum huius vel illius prohibiti” (Ord. III, d. 37, q. un., n. 20).

¹⁷⁶ WOLTER, A. Native freedom of the will as a key to the ethics of Scotus, 2015, p. 186.

¹⁷⁷ Cf. S.Th. I-II, q. 100, a. 8, ad 8.

¹⁷⁸ “‘Dispensare’ enim non est facere quod stante precepto liceat facere contra preceptum, sed ‘dispensare’ est revocare preceptum vel declarare qualiter debeat intelligi” (Ord. III, d. 37, n. 13).

¹⁷⁹ Cf. De Verit. q. 15, a. 3.

¹⁸⁰ Cf. S.Th. I, q. 82, a. 1.

¹⁸¹ GILSON, 1994, p. 247-248. “A vontade [...] adere natural e necessariamente ao fim último, que é o Sumo Bem, assim como o intelecto adere natural e necessariamente aos primeiros princípios” (*Ibid.*, p. 242).

quando a vontade está sendo informada pelo intelecto acerca do Sumo Bem, ela tende necessariamente a este bem. A contingência da vontade nas criaturas é um defeito, decorrente da incapacidade, na vida terrena, de escolher necessariamente a felicidade. Na bem-aventurança, diz ele, a vontade será totalmente da ordem da necessidade e será purificada do “defeito” que é o livre arbítrio, pois então a felicidade consistirá para ela necessariamente em Deus, que lhe será impossível rejeitar. Além disso, o ser humano tem liberdade apenas quanto aos meios para a felicidade, não quanto ao fim. Portanto, no pensamento tomasiano, a vontade, mesmo tendo certa liberdade, está submetida à ordem da natureza e da razão. Diz o Doutor Angélico:

todas as coisas tendem naturalmente para o bem. Pois se todas as coisas fossem inclinadas para o bem sem que tivessem em si algum princípio de inclinação, poder-se-ia dizer que elas fossem conduzidas ao bem, mas não inclinadas a ele. Porém, em razão de um princípio dado, diz-se que todas as coisas inclinam-se ao bem, como se espontaneamente tendessem ao bem¹⁸².

Scotus discorda dessa teoria, defendendo que o apetite intelectivo não corresponde simplesmente à vontade, mas é apenas uma das duas inclinações da vontade. De acordo com Scotus, a fim de se resguardar a liberdade, é preciso assegurar que a vontade tem também outra inclinação, um apetite não determinado pela natureza, mas livre. Ele desenvolve seu pensamento sobre as faculdades da alma justamente dentro deste quadro. O intelecto pertence ao reino da natureza e, portanto, da necessidade¹⁸³. O intelecto mostra à vontade o que é melhor, mas isso não faz com que a vontade seja determinada pelo intelecto, pois ela se determina a si mesma. “Não há sentido em buscar a causa de um ato de vontade além da própria vontade. Se ela quer isto e não aquilo, é porque ela quer e só”¹⁸⁴.

Utilizando-se da definição de Anselmo de Cantuária, o Doutor Sutil entende que a vontade tem em si duas “afecções” ou inclinações: a *affectio iustitiae* (inclinação para o que é intrinsecamente bom e justo) e a *affectio commodi* (inclinação para o que é vantajoso ou cômodo para o próprio sujeito). Para Scotus, “a *affectio iustitiae*, primeira moderadora da *affectio commodi*, [...] é a liberdade inata da vontade”¹⁸⁵. Ou seja, a vontade, enquanto apetite intelectivo, é *affectio commodi*, isto é, pode ser considerada uma vontade natural, pois busca

¹⁸² “*omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquid inclinationis principium, possent dici ducta in bonum: sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum*” (*De Verit.* q. 22, a. 1).

¹⁸³ Para Scotus, “natural se opõe a livre; necessário se opõe a contingente” (IAMMARRONE, 2003, p. 178)

¹⁸⁴ CEZAR, 2010, p. 14.

¹⁸⁵ “*Illa igitur affectio iustitiae, quae est prima moderatrix affectionis commodi, [...] est libertas innata voluntatis*” (*Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 8).

institivamente tudo o que aperfeiçoa sua própria natureza; mas enquanto é livre, a vontade é também *affectio iustitiae*, ou seja, inclinação ao que é intrinsecamente bom, buscado por si mesmo. Por ser da ordem do natural e porque a natureza necessariamente se inclina ao seu próprio bem, o intelecto sempre é movido pela *affectio commodi*, enquanto a vontade é livre para, pela *affectio iustitiae*, querer o bem pelo próprio bem. Se só houvesse no ser humano a inclinação para o que lhe é vantajoso, não seria possível imputar-lhe pecado, pois ele não poderia querer outra coisa, já que a busca da própria felicidade é da ordem da natureza e, portanto, da necessidade. Na *affectio commodi*, “não há lugar para o bem e para o mal, mas apenas para o que é mais ou menos vantajoso”¹⁸⁶; por isso, a liberdade aí não é autêntica, pois é seduzida e não dona de si. Para Scotus, o que faz o ser humano ser racional – diferente dos outros animais, que também possuem certas habilidades intelectuais – não é propriamente o uso da razão, mas, sim, o da vontade racional. O ser humano é de fato humano somente quando sua vontade articula as duas afecções de forma rationalmente direcionada para o bem como seu fim último.

Em seguida, Scotus distingue dois modos de amor e os articula com esses dois tipos de inclinação da vontade. Ele diz:

Há dois gêneros de querer: aquele em vista da coisa querida [...] e aquele em vista daquele que quer [...]. O primeiro querer é o amor de amizade, o segundo é o amor de concupiscência; [...] o ato da amizade pertence à vontade conforme o que tem inclinação pelo que é justo; [...] e o ato da concupiscência pertence à vontade conforme o que tem inclinação pelo que é vantajoso¹⁸⁷.

Então, segundo Scotus, nós podemos querer algo com “amor de concupiscência” – que é o desejo egoísta – ou com “amor de amizade” – o desejo altruísta. O *amor amicitiae* pertence à *affectio iustitiae* e o *amor concupiscentiae* pertence à *affectio commodi*. A perfeição do amor – e o que mais se assemelha ao amor divino – é querer o bem do outro com *amor amicitiae*, sem *amor concupiscentiae*, pois Deus ama sem desejo de possuir o seu amado¹⁸⁸, ama-o pelo que ele é e não pelo que pode lhe proporcionar. “Amar algo finito, sobretudo o próprio ‘eu’, mais que o infinito sempre é um mal. E também sempre é um mal amar a Deus visando à própria felicidade, pois isto é em última instância amar o ‘eu’ finito mais do que o

¹⁸⁶ TODISCO, Orlando. L’io e l’altro secondo Duns Scoto e Lévinas. In: *Lo stupore della ragione: il pensare francescano e la filosofia moderna*. Padova: Messaggero, 2003, p. 470.

¹⁸⁷ “Velle etiam est duplex in genere: aut propter volitum [...] aut propter volentem [...]. Primum velle dicitur esse amoris amicitiae, secundum amoris concupiscentiae; [...] actus amicitiae inest voluntati secundum quod habet affectionem iustitiae; [...] actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum habet affectionem commodi” (Ord. IV, d. 49, n. 5).

¹⁸⁸ “Amar sem desejar, eis o que mais se assemelha a Deus, que ama as criaturas sem deseja-las. O desejo como apropriação é a deterioração do amor” (TODISCO, 2003, p. 476).

infinito”¹⁸⁹. Em suma, o *amor amicitiae* relaciona-se com a *affectio iustitiae* e a *affectio commodi* sempre de forma ordenada, enquanto o *amor concupiscentiae* envolve também ambas as afecções, embora mal direcionadas.

Isso explica a queda dos anjos, Scotus argumenta. Ora, se o pecado proviesse de um equívoco do intelecto em apresentar o bem à vontade, como Tomás sugere, sendo os anjos criaturas intelectualmente perfeitas, seria impossível que pecassem. Scotus defende que o pecado dos anjos não decorre de um seu equívoco de ordem intelectual, mas sim de uma concupiscência da vontade, que escolheu de forma desordenada o objeto prioritário do amor: os anjos decaídos pecaram por amar a si mesmos mais que a Deus, o Sumo Bem, pois seu pecado consistiu num ato da vontade segundo a *affectio commodi* e não a *affectio iustitiae*. “A vontade peca não por escolher aderir a uma ordem inadequada de bens proposta a si pelo intelecto, mas sim por ordenar os bens de uma forma inadequada”¹⁹⁰. Até mesmo os anjos decaídos e as almas condenadas querem igualmente a própria felicidade, embora sua vontade não seja regida pela *affectio iustitiae*, mas pela *affectio commodi*. “Pelo *amor concupiscentiae* Lúcifer quer a igualdade com Deus; e pelo seu *amor amicitiae* ele quer esta igualdade para si mesmo”¹⁹¹. Logo, a igualdade com Deus, que é um bem e deveria ser desejada em si mesma, foi desejada egoisticamente por Lúcifer¹⁹². Portanto, “a deficiência volitiva no desejo de Lúcifer consiste precisamente numa composição feita pela vontade, sem qualquer erro intelectual”¹⁹³.

Essa distinção escotiana assemelha-se àquela agostiniana entre *frui* e *uti*. Agostinho afirma: “Há coisas que se devem gozar, outras que se devem usar [...]. Aquelas que se devem gozar fazem-nos felizes; estas que se devem usar ajudam-nos a tender à felicidade, e nos servem como que de apoio para alcançarmos e aderirmos àquelas que nos fazem felizes”¹⁹⁴. A ética agostiniana organiza-se em torno desta diferenciação entre gozar e usar. Ele diz ainda: “Gozar é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. Usar é direcionar o que se usa para obter o que se ama, se este deve ser amado”¹⁹⁵. Para Agostinho, portanto, somente Deus deve ser objeto de fruição (gozo, prazer, deleite), já que só Deus satisfaz plena e eternamente o

¹⁸⁹ CEZAR, 2014, p. 69.

¹⁹⁰ HOFFMANN, Tobias. Freedom beyond practical reason: Duns Scotus on will-dependent relations. *British Journal for the History of Philosophy*, Manchester, v. 21, n. 6, 2013, p. 1079.

¹⁹¹ CEZAR, 2014, p. 1082.

¹⁹² cf. *S.Th.* I, q. 63, a. 3.

¹⁹³ HOFFMANN, 2013, p. 1083.

¹⁹⁴ “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum [...]. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus*” (*De doc. ch.* I, 3; PL 34, p. 20).

¹⁹⁵ “*Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est*” (*Ibid.*, 4; p. 20).

coração humano. As criaturas todas, por outro lado, devem ser usadas em vista de se gozar Deus; o que quer dizer que devem-se amar as coisas não por elas mesmas, mas relacionando-as a Deus¹⁹⁶.

Enquanto, para Tomás, há somente *uma* inclinação da vontade em cada momento, de acordo com o que é apresentado pelo intelecto como bem, para Scotus, é possível que alguém queira duas coisas antagônicas ao mesmo tempo; porém, Scotus explicita, “esta possibilidade lógica não se dá de modo que a vontade tenha atos sucessivos, mas no mesmo instante: no mesmo instante em que a vontade tem um ato volitivo, no mesmo e para o mesmo instante pode ter um ato volitivo oposto”¹⁹⁷. Scotus esclarece que, embora isso seja impossível no *sentido de composição*, é possível no *sentido de divisão*; isto quer dizer que essa dupla possibilidade – a de querer e não querer a mesma coisa – não se dá apenas em termos de “antes-e-depois” – o que tornaria a afirmação por demais óbvia, já que, apresentando o intelecto outras informações à vontade, o ato volitivo pode ir mudando – mas principalmente de modo sincrônico, isto é, ao mesmo tempo. E quando se interpreta esta sentença como sendo um “querer e, *em seguida*, não querer” esta impressão é virtual, devido à divisão que a razão faz para tornar o conceito comprehensível. Scotus não está afirmando que alguém possa ter uma vontade contraditória consigo mesma, mas sim que a vontade é indeterminada imediatamente, ou seja, “o sujeito *x* é livre se tem uma vontade [...] e se, sempre que quer *a* atualmente, pode sincronicamente desquerer *a*”¹⁹⁸. Esta simultaneidade, segundo Scotus, deve-se a que o ato volitivo se dá, no mesmo instante, como potência e ato: “o presente da volição tem a determinação da atualidade, mas é contingente segundo todas aquelas possibilidades alternativas que permanecem no mesmo”¹⁹⁹. O objetivo aqui é frisar que a vontade não está submetida, em nenhum mínimo instante, à necessidade, por ser totalmente contingente. “Claro, quando se quer uma coisa, não se pode não querê-la. Mas também querendo-a, conserva-se o poder de não querê-la”²⁰⁰. Para Scotus, mesmo depois de ter tomado uma decisão, a vontade não cessa de querer; ou seja, o querer não é apenas um desejo, que deixa de existir quando se obtém o desejado. “Se a vontade fosse mero desejo de possuir,

¹⁹⁶ Compare-se tal critério com o que diz Inácio de Loyola sobre o “princípio e fundamento”: “O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim salvar a sua alma. E as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, para que o ajudem a alcançar o fim para que é criado. Donde se segue que há de usar delas tanto quanto o ajudem a atingir o seu fim, e há de privar-se delas tanto quanto dele o afastem” (LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. 12.ed. São Paulo: Loyola, 2012, n. 23, p. 28)

¹⁹⁷ “*Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus sucessive, sed in eodem instante: nam in eodem instante in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi*” (Lec. I, d. 39, q. 1-5, n. 50).

¹⁹⁸ PICH, 2008, p. 61.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁰ TODISCO, 2003, p. 474.

deixaria de existir quando se possui o objeto: não desejo aquilo que tenho”²⁰¹, explica Hannah Arendt.

Scotus explica que a primazia temporal do intelecto em relação à vontade se deve ao fato de que, para querer, a alma precisa antes conhecer; afinal, não se ama o que não se conhece, o que é lógico. Mas para sustentar a superioridade da vontade em relação ao intelecto, Scotus recorre à lei universal pela qual o mais perfeito nasce sempre do menos perfeito. Ora, se perfeito é o mais completo, então o perfeito deve vir depois do menos completo. Portanto, o ato intelectivo está ordenado ao ato volitivo que, por isso mesmo, lhe é superior. Para Scotus, é impossível que a vontade seja violentada; pode-se forçar alguém a praticar um ato, mas nunca a querer tal ato. Além disso, diz Scotus, “não se diz que uma ação do intelecto é má, pois não está em poder do intelecto escolher a intelecção, o que é uma imperfeição, mas é uma perfeição da vontade que um ato seu possa ser mal ou impuro”²⁰². A vontade pode controlar suas próprias inclinações, por exemplo, escolhendo abster-se do que desejou; por outro lado, “não está em poder do intelecto moderar seu assentimento ao verdadeiro que ele apreende”²⁰³. Por ser uma potência não livre, mas do necessário, o intelecto não pode nem deixar de dar seu assentimento a algo verdadeiro, e nem deixar de inteligir um mau pensamento que se lhe apresenta²⁰⁴; a vontade é que lhe põe freio quando convém. O intelecto depende da vontade, pois “uma ação é racional se for livre e na medida em que faz crescer a liberdade”²⁰⁵. A vontade e o intelecto causam juntos o ato de volição, sem que um dependa do outro nessa causalidade. Conhecemos aquilo que já queremos, e que, uma vez conhecido, passa a ser querido com mais intensidade²⁰⁶. Além disso, a vontade mostra-se superior porque sua corrupção é pior que a corrupção do intelecto; e também porque “odiar a Deus é pior que não conhecer a Deus ou não pensar em Deus. Igualmente, o pecado significa querer algo mau, enquanto pensar em algo mau não é necessariamente um pecado”²⁰⁷, o que prova que a vontade é mais nobre que o intelecto, pois tem mais poderes que ele.

²⁰¹ ARENDT, 1991, p. 293.

²⁰² “*actio intellectus non dicitur mala, quia non est in potestate intellectus eligere intellectionem, et hoc est imperfectionis, sed ex voluntatis perfectione est quod actus suus possit esse malus e impurus*” (Rep. Par. IV, d. 49, q. 2; ed. Vivès XXIV, p. 629).

²⁰³ “*non est in potestate intellectus moderare assensum suum veris, quae apprehendit*” (Ord. II, d. 6, q. 2, n. 10).

²⁰⁴ “*Intellectus cadit sub natura; est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere*” – “O intelecto sucumbe à natureza: é, pois, por si mesmo determinado ao que é inteligido, e não tem sob o seu poder inteligir e não inteligir” (Met. Scot. IX, q. 15, n. 36).

²⁰⁵ TODISCO, 2014, p. 165.

²⁰⁶ cf. *Ibid.*, p. 168.

²⁰⁷ COPLESTON, 1993, p. 540.

2.3.2 O primado da liberdade sobre a necessidade

Segundo Tavares, “ao privilegiar a vontade sobre o intelecto, Scotus põe ao centro não a verdade, mas a liberdade”²⁰⁸. Na filosofia ética escotiana, a liberdade da ação é sempre muito assegurada e garantida; é possível até mesmo agir necessariamente sem perder a liberdade. Como exemplo disso, Scotus recorre ao exemplo do sentido da visão. Apesar de que os olhos veem necessariamente, eles veem primeiramente porque o vidente decide mantê-los abertos para ver. “Digo ‘ver livremente’ porque livremente posso usar a potência da visão para ver”²⁰⁹, diz o Doutor Sutil. Ou seja, “temos olhos para ver, os quais são preciosos instrumentos da visão. E, todavia, não vemos apenas porque temos olhos, mas sim porque queremos ver. [...] Se decidirmos não ver, o fato de termos olhos é irrelevante”²¹⁰. Portanto, a vontade está na base de todo o agir humano; e o ser humano não é escravo da natureza, e mesmo o agir natural submete-se, antes de tudo, a atos volitivos.

Scotus distingue a vontade *natural* da vontade *livre*. A vontade natural deseja necessariamente a felicidade em Deus, como afirma Tomás. Mas a vontade livre não deseja necessariamente Deus como fim último. Para Scotus, até mesmo no céu, os bem-aventurados amam a Deus livremente. Assim ele difere de Agostinho – para o qual, no céu, os bem-aventurados não podem não pecar²¹¹ – e de Tomás, para o qual Deus, como Sumo Bem, é amado *necessariamente*, isto é, pela imposição natural do Que ele é. Scotus chega ao ponto de afirmar que mesmo os bem-aventurados conservam a possibilidade de pecar²¹², posto que a vontade continua sendo livre mesmo no céu²¹³. É claro que os bem-aventurados não pecarão,

²⁰⁸ TAVARES, Sinivaldo S. *Teologia da criação*: outro olhar – novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 99.

²⁰⁹ “*Ego dico ‘libere videre’ quia libere possum uti potentia visiva ad videndum*” (*Lec. II*, d. 25, q. un., n. 74).

²¹⁰ TODISCO, 2014, p. 163.

²¹¹ “*Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo maior: non posse peccare*” – “A primeira liberdade da vontade era poder não pecar; a última será muito maior: não poder pecar” (*De cor. grat.* I, 12, 33; PL 44, p. 936).

²¹² Segundo uma *reportatio*, Scotus teria investigado até mesmo a impecabilidade de Cristo: o que faz Cristo não pecar é simplesmente a “*plenissima fruitio*” que ele goza sendo unido hipostaticamente ao Verbo, e não uma impossibilidade intrínseca à sua condição de natureza humana assumida. Scotus quer resguardar absolutamente a liberdade humana de Cristo. “Quanto à impecabilidade em Cristo enquanto era peregrino, não se pode colocar outra razão que aquela mesma da impecabilidade nos outros santos” – “*Quid igitur illam naturam impeccabilem? Dico quod plenissima fruitio, quam habuit Christus. Quomodo tamen stant simul, quod sit viator, et plenissime fruatur. [...] Quaecumque enim sit ratio impeccabilitatis in aliis Sanctis, non potuit ponи alia ratio impeccabilitatis in Christo, quamdiu fuit in via*” (*Rep. Par. III*, d. 12, q. un.; ed. Vivès XXIII, p. 329). E conclui: “É melhor uma natureza que pode pecar e que pode querer o bem do que [uma natureza] que não pode” – “*Melior est natura, quae potest peccare et quae potest bene velle, quam quae non potest*” (*Ibid.*).

²¹³ “Para o Aquinate, os bem-aventurados no céu são livres porque agem perfeitamente: eles amam a Deus completamente porque, afinal, veem Deus face a face. Eles finalmente entendem a Bondade de Deus. Eles não são capazes de voltar-se contra, porque voltar-se contra seria uma imperfeição; isso não é liberdade. Seria ausência ou defeito da liberdade. Para Scotus, os bem-aventurados no céu são livres por causa de sua constituição inata. Eles retêm a capacidade inata de escolher, constituída pelas duas afecções na vontade. Eles

mas isso se deve à inclinação livre produzida pela vontade, e não por uma necessidade natural. Frederick Copleston explica esta teoria escotiana:

Deus não poderia, por exemplo, criar uma vontade racional que fosse *naturalmente* incapaz de pecar. Por um ato de escolha de sua livre vontade, diz Scotus, São Paulo queria “ser dissolvido para estar com Cristo” [Fl 1,23; *Vulg.*]; mas este ato de escolha era contrário à sua “vontade” natural, no sentido de inclinação natural²¹⁴.

Em seu estudo sobre a primazia do querer em Scotus, assim se expressa Hannan Arendt: “encontramos em Scotus [...] novos e genuínos *insights* que poderiam, todos provavelmente, ser explicados como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade. [...] Somente Kant pode se igualar a Duns Scotus em seu compromisso com a liberdade”²¹⁵. Segundo ela, Scotus foi o único filósofo que conseguiu acompanhar Agostinho na ideia de uma liberdade radical. Ela diz ainda a respeito do Doutor Sutil: “Quanto à quintessência de seu pensamento – a contingência, o preço pago de bom grado pela liberdade – ele não teve predecessores ou sucessores”²¹⁶. De fato, para descrever a vontade livre e autônoma, Scotus usa mais frequentemente o termo *contingência*, que, para ele, não é apenas liberdade como contraponto de natureza, mas também e sobretudo como gratuidade. Arendt observa ainda que “Scotus é o único pensador para quem a palavra ‘contingente’ não tem conotação depreciativa”²¹⁷. De fato, o Doutor Sutil afirma: “Não chamo contingente a qualquer não-necessário ou não-eterno, mas àquele cujo oposto pode acontecer quando ele acontece”²¹⁸. Portanto, dizer que a criação é contingente significa dizer que só Deus é necessário, tudo o mais poderia não ser como é, e mesmo poderia nem ser.

Porém, pode-se dizer que Agostinho, de certa forma, restringe liberdade a capacidade de escolher necessariamente o bem²¹⁹, de modo que a verdadeira liberdade não pode consistir em escolher o mal, que é sempre uma escolha negadora da própria liberdade e, portanto, não livre. Scotus, por sua vez, a fim de garantir o *status* de indeterminação da liberdade, afirma que ela, mesmo nos bem-aventurados, continua sendo capaz de escolher o mal e ainda de

são hábeis para voltar-se contra Deus, ou pelo menos evitar amá-lo completamente. Porém, eles não se voltam contra porque estão no amor: a Bondade de Deus é tão grande que eles não têm motivo para amar mais outra coisa” (INGHAM, 2017. E-book).

²¹⁴ COPLESTON, 1993, p. 539.

²¹⁵ ARENDT, 1991, p. 294-295.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 286.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 287.

²¹⁸ “non voco hic contingens quodcumque non necessarium vel non sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit” (*Ord. I*, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 86).

²¹⁹ “Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati” – “Aqui está a nossa liberdade, quando nos submetemos a esta verdade; e ela é o nosso Deus, que nos livra da morte, isto é, da condição do pecado” (*De lib. II*, 12; PL 32, p. 1259).

abster-se de escolher seja o bem, seja o mal. Como explicita Todisco, a noção escotiana de liberdade, “mais que *liberum arbitrium* entre outras hipóteses, é considerada capacidade de ‘dar início’”²²⁰, e não meramente de levar ao fim uma escolha pontual; enquanto o arbítrio está limitado aos termos apresentados previamente pelo intelecto para a escolha da vontade, o querer livre é “intransitivo”, no sentido de que não depende de quaisquer objetos para se afirmar.

A vontade, segundo Scotus, é antes de tudo livre por ser indeterminada, por mover-se a si mesma e por poder abster-se de agir quando em plenas condições de agir: “Não somente Deus, mas todo aquele que age livremente pode agir segundo o ditame da lei reta ou ir além de tal lei ou ainda contra ela”²²¹. Segundo o Doutor Sutil, é necessário insistir na liberdade da vontade, em sua autonomia e na contingência no que se refere à segunda tábua do Decálogo. Se a vontade já possui em si mesma um apetite intelectual, logo, não há aqui o risco de se insinuar que o livre arbítrio seja arbitrário. Num trecho particularmente difícil, Scotus afirma que a vontade “quer livremente, e ela não ‘quer livremente’ a não ser porque pode desquerer”²²². Scotus oferece assim sua colaboração decisiva na discussão milenar sobre o binômio liberdade-determinismo: ainda que o agir humano tenha como causa final a razão, sua causa eficiente é a vontade indeterminada, que é essencialmente livre²²³. “Assim, surge uma nova concepção de ética, cujo centro não é mais o anseio natural pelo fim [...], mas sim a autodeterminação causal da vontade livre”²²⁴. Em suma, a ordem que rege o universo não é a da razão, mas a do amor.

Enfim, percebe-se que a primazia da vontade sobre o intelecto, da liberdade sobre o natural e da contingência sobre a necessidade se pode explicar somente no quadro maior da univocidade da predicação do ser, que será explicitado adiante. Para Tomás, a *analogia entis* submete todos os que participam do ser divino sob um vínculo de racionalidade e, portanto, da necessidade. Scotus, por sua vez, defende que o ente unívoco seja anterior ao ente análogo,

²²⁰ TODISCO, Orlando. L’io-voglio come potenziale decostruttivo del totalitarismo: Hannah Arendt interprete di Duns Scoto. In: *Il dono dell’essere: sentirei inesplorati del medioevo francescano*. Padova: Messaggero, 2006, p. 387.

²²¹ “non tantum in Deo, sed in omni agente libere - qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam” (Ord. I, d. 44, q. un., n. 3).

²²² “si ponitur voluntatem esse tantum in uno instante, libere vult, et non ‘libere vult’ nisi quia potest nolle” (Lec. I, d. 39, q. 5, n. 52; trad. R. H. Pich. In: SCOTUS. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Porto Alegre: EdiPUCRS; Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 112).

²²³ Segundo Scotus, nem mesmo a virtude teologal da caridade antecede a vontade no ato de amor, mas a segue na ordem causal: “Não é a caridade o principal movente nem agente no ato do amor, mas a vontade. [...] A vontade é causa anterior e principal daquele ato, e a caridade [é a causa] segunda e menos principal” – “Ideo dico quod caritas non est principale movens nec agens in actu diligendi, sed voluntas. [...] Voluntas est causa prior et principialis respectu illius actus, et caritas secunda et minus principialis” (Lec. I, d. 17, p. 1, q. un., n. 76).

²²⁴ BOULNOIS, 2000, p. 308.

o que evita de se acabar submetendo Deus a esta racionalidade e necessidade, garantindo, assim, a suprema liberdade e contingência da vontade de Deus²²⁵.

2.3.3 O primado da caridade sobre a verdade

Como uma inferência da primazia escotiana da vontade sobre o intelecto, afirma-se também a da caridade sobre a verdade. Scotus “não vincula Deus à objetividade do verdadeiro”²²⁶, mas à liberdade do amor infinito. Segundo o próprio Doutor Sutil afirma na *Ordinatio*, “Deus é caridade e amor de modo formal, não apenas efetivamente”²²⁷, ou seja, ele é amor em si mesmo, não apenas *ad extra*. Na *Lectura* ele explica o que significa ser Deus *formalmente* caridade: “paciência, fé e esperança falam de imperfeição; portanto, não as predicamos *formalmente* de Deus. Pois Deus é *formalmente* amor e caridade”²²⁸. Enquanto essas outras virtudes são relativas – no sentido de serem referidas a outrem –, a caridade é absoluta, por ser a própria perfeição e a essência divinas. Enquanto essas outras virtudes apenas se manifestam no agir de Deus, a caridade é a sua própria substância. Richard Cross explica que, em Scotus, mesmo as “verdades necessárias [...] são trazidas à existência por Deus”²²⁹. Também segundo Todisco, “Scotus fala de produção [...] das verdades”²³⁰. Logo, no pensamento escotiano, não é a verdade que cria o amor, mas justamente o inverso: é o amor que cria a verdade. Veremos, na análise da teologia da criação de Scotus, que as coisas não existem por serem racionais ou verdadeiras, mas por serem queridas gratuitamente por Deus.

Na *Reportatio Parisiensis*, Scotus pretende aplicar a primazia da vontade sobre o intelecto às noções do que seja *bom* e *verdadeiro*. Os escolásticos definem que a verdade está acima da bondade e do amor por estar mais próximo do ser; o Doutor Sutil discorda disso, alegando: “O bom é por essência bom, e absolutamente bom; o *verdadeiro*, porém, não é bom a não ser por participação”²³¹. Ou seja, a verdade é da ordem da analogia, e a bondade é da ordem da univocidade. Robert Prentice comenta essa discussão, verificando que, para Scotus, “o bom, que é o objeto da vontade, é essencialmente bom; e o verdadeiro, que é o objeto do

²²⁵ Cf. TODISCO, 2014, p. 154-155.

²²⁶ TODISCO, O. Duns Scoto e Cartesio: ovvero la modernizzazione del pensare francescano. In: *La libertà creativa: la modernità del pensare francescano*. Padova: Messaggero, 2010, p. 223.

²²⁷ “*Deus sit formaliter caritas et dilectio, – non tantum effective*” (*Ord. I*, d. 17, pars 1, q. 1-2, n. 173).

²²⁸ “*Sed patientia, fides et spes imperfectionem dicunt, et ideo non praedicantur formaliter de Deo. Deus igitur formaliter est dilectio et caritas*” (*Lec. I*, d. 17, pars 1, q. un., n. 115).

²²⁹ CROSS, Richard. *Duns Scotus*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 51.

²³⁰ TODISCO, 2010, p. 224.

²³¹ “*bonum est per essentiam bonum, et absolute bonum; verum autem non est bonum, nisi participatione boni*” (*Rep. Par. IV*, d. 49, q. 2; ed. Vivès XXIV, p. 624).

intelecto, é bom apenas por participação. Portanto, o bom é mais nobre que o verdadeiro”²³². Porém, não se trata de inferiorizar a verdade e a racionalidade em nome de uma liberdade arbitrária e irresponsável. Ao falarmos dessas primazias, não se trata de hierarquizar “partes” constitutivas da alma. A esse respeito, é importante relembrar que, para Scotus, o intelecto e a vontade distinguem-se apenas por uma distinção formal; ele escreve na *Ordinatio*: “Digo que as potências não se distinguem *realmente*, nem entre si e nem em relação à essência”²³³. Da mesma forma, a prioridade que a caridade tem em relação à verdade, na teologia escotiana, mostra que “a vontade transcende, não nega, o intelecto, como a liberdade não contradiz o pensamento”²³⁴. Assim, é necessário encontrar a verdade dentro da caridade, uma vez que o Deus que é amor é também aquele que ama com *affection iustitiae*, como vimos, e aquele que “quer ordenadamente” ou segundo a razão, como veremos adiante. Como escreve Bento XVI, é necessário conjugar a caridade com a verdade: “a verdade há de ser procurada, encontrada e expressa na ‘economia’ da caridade” (CV, n. 2). Enfim, no pensamento de Scotus, a primazia da caridade, como afirma Todisco, “não leva a marginalizar a razão e a verdade, mas a pensar a razão a serviço da vontade e a verdade como forma da liberdade”²³⁵.

Em Scotus, “o primado da vontade é expressão visível do primado do amor de Deus”²³⁶. A precedência do intelecto em relação à vontade é apenas da ordem da natureza; porém, “até mesmo a ordem da razão é uma variável da ordem do amor”²³⁷. A própria transcendência humana, em Scotus, sustenta-se mais sobre a vontade do que sobre a racionalidade. “A nossa semelhança com Deus se dá não no poder e nem no intelecto, mas, para todos os efeitos, na liberdade”²³⁸. Isso significa que “o ser humano é racional porque é livre, não vice-versa”²³⁹. O intelecto aspira à contemplação da verdade, enquanto a vontade aspira à prática do amor, razão pela qual, para Scotus, a teologia é uma ciência prática, como ressalta Bento XVI: “A primazia da vontade ressalta que Deus é antes de tudo caridade. Esta

²³² PRENTICE, Robert. The voluntarism of Duns Scotus, as seen in his comparison of the intellect and the will. *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, v. 28, 1968, p. 77.

²³³ “Dico igitur quod potentiae non distinguuntur realiter inter se, nec ab essentia” (*Ord. II*, d. 16, n. 15).

²³⁴ TODISCO, O. Libertar a verdade: a modernidade antimoderna de João Duns Scotus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 272, out. 2008, p. 859.

²³⁵ *Ibid.*, p. 868.

²³⁶ FREYER, Johannes B. *Homo viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza: un'antropologia teologica in prospettiva francescana*. Bologna: EDB, 2008a, p. 72.

²³⁷ TODISCO, 2014, p. 172.

²³⁸ TAVARES, 2010, p. 100.

²³⁹ TODISCO, 2006, p. 399.

caridade, este amor, Duns Scotus tem-no presente quando quer reconduzir a teologia a uma única expressão, ou seja, à teologia prática”²⁴⁰.

Na teologia de Scotus, a graça se identifica verdadeiramente com a caridade infusa. Ele afirma: “A graça é formalmente uma virtude, que é a caridade; e o que quer que seja atribuído de excelência à graça é atribuído também à caridade, e vice-versa”²⁴¹. Ora, esta não era uma compreensão comum entre os escolásticos; Tomás de Aquino, por exemplo, não aceita essa identificação: para ele, a graça é a participação na natureza divina e, por isso, é mais que as virtudes infusas, que são derivadas dessa luz da graça²⁴². É por essa identificação entre graça e caridade que Scotus afirma ser possível amar a Deus deste modo perfeito já nesta vida e com as forças naturais²⁴³.

Não que o Doutor Sutil esteja cedendo a certo pelagianismo, tão combatido por Agostinho quando este insistia em afirmar a necessidade da graça divina para cumprir o primeiro mandamento. É que, pela identificação da graça com a caridade e uma vez que “não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou” (1Jo 4,10), este amor dirigido a nós já é a graça da caridade infusa, que nos capacita a amá-lo em retorno. Enfim, como este tópico mostrou e os próximos seguirão mostrando, “Scotus começa e termina com o Amor de Deus e com o Deus que é Amor. À luz disto, ele é certamente não só um verdadeiro filho de São Francisco, mas também ‘o teólogo do Amor de Deus’ na tradição franciscana”²⁴⁴.

Nesta subseção que segue imediatamente, sobre o modo como Scotus vê o Verbo e sua Encarnação, essa sua teoria do primado da caridade sobre a verdade ganhará maior visibilidade. Se a vontade tem primazia sobre o intelecto, o produto da vontade – a saber, a caridade – é mais nobre que o do intelecto – i.e., a verdade. Essa é uma contribuição importante que Scotus oferece aos teólogos do nosso tempo: o sentido da teologia, sua razão última de ser, não é especulativa ou contemplativa, mas sobretudo prática, caritativa. Vejamos, pois, como em Scotus o que Deus fez de mais excelsa não pode ter outra causa

²⁴⁰ BENTO XVI. Carta Apostólica *Laetare, Colonia Urbs*, ao arcebispo de Colônia Joachim Cardeal Meisner e aos participantes do Congresso científico internacional por ocasião do VII centenário da morte do beato João Duns Scotus. 28 out. 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20081028_duns-scoto.html>. Acesso em: 07 jul. 2017.

²⁴¹ “*Gratia formaliter est virtus, quae est caritas; quia quaecumque excellentiae attribuuntur caritati, et gratiae, – et e converso*” (*Ord. II*, d. 27, q. un., n. 8).

²⁴² Cf. *S.Th. I-II*, q. 110, a. 3.

²⁴³ “Digo que ‘amar a Deus sobre todas as coisas’ é um ato conforme à reta razão natural” – “*dico quod ‘diligere Deum super omnia’ est actus conformis rectae rationi naturali*” (*Ord. III*, d. 27, q. un., n. 14); “por sua própria natureza pura, qualquer vontade pode – pelo menos no estado em que está instituída – amar a Deus sobre todas as coisas” – “*ex puris naturalibus potest quaelibet voluntas – saltem in statu naturae institutae – diligere Deum super omnia*” (*Ibid.*, n. 53).

²⁴⁴ MULHOLLAND, Séamus. Lo humano en la espiritualidad de Duns Escoto. *Cuadernos Franciscanos*, Santiago de Chile, v. 27, n. 104, oct./dic. 1993, p. 249.

senão a caridade. Se a verdade é da ordem da necessidade e a caridade, da ordem da liberdade, a Encarnação não poderia ser causada por nada menos que a própria liberdade amorosa de Deus.

2.4 A cristologia cósmica de Scotus

A partir daqui, ampliaremos nosso olhar, percebendo como tudo o que já vimos até aqui do pensamento escotiano conduz lentamente a uma sólida cristologia, centro do seu sistema teológico. Para Scotus, é claro que, se o Logos é Deus (cf. Jo 1,1), isso significa que Deus é um intelecto infinito; mas, acima de tudo, “Deus é amor” (1Jo 4,8.16) fundamentalmente e, portanto, uma vontade infinita. Toda a história da salvação, mais do que revelação da verdade suprema, deve ser entendida como o livre e amoroso ato de sua vontade criadora e redentora. A partir do panorama agostiniano da associação do Filho ao verbo produzido pelo intelecto do Pai e do Espírito Santo ao amor que procede do Pai e do Filho, essa tensão entre razão e amor, intelecto e vontade na teologia escotiana deve-se ao próprio ser trinitário de Deus: “Ainda que não fosse trindade, Deus seria um ser constituído de inteligência e de liberdade”²⁴⁵; ou seja, Deus é um ser pessoal, existência incomunicável e relações transcendentais.

No pensamento de Scotus, a criação do universo, os mistérios da Encarnação e da Redenção e a predestinação de Cristo formam um todo. De fato, sabemos que Scotus não escreve tratados teológicos autônomos, nem organizou uma suma teológica. Seu pensamento é sistêmico, orgânico e complexo, apesar de sua obra ter sido deixada inacabada²⁴⁶. Ao analisar a cristologia escotiana, há que se levar em consideração que nem tudo o que se atribui a Scotus foi diretamente escrito por ele: muitas ideias são *reportationes*, isto é, relatórios anotados por seus alunos; outras foram sendo desenvolvidas, a partir de textos autógrafos, por pensadores escotistas após a morte do Doutor Sutil.

Antes de tudo, é importante fazer notar que, para Scotus, Jesus Cristo é quase sempre considerado como homem, apontado como a obra mais excelsa criada por Deus. Ao analisarmos o conceito escotiano de pessoa, já abordamos algumas de suas ideias a respeito da Pessoa do Verbo; porém, nesta subseção, quando ele fala de Cristo, a ênfase está dada à criatura humana predestinada por Deus à suma glória, o *Condilige* por excelência, o “sumo

²⁴⁵ TAVARES, Sinivaldo S. *Duns Scotus e o “nossa tempo”*: interpelações recíprocas. Bragança Paulista: IFAN; EDUSF, 2008a, p. 70.

²⁴⁶ Scotus morreu aos 42 anos, enquanto Tomás, aos 49 anos e Boaventura, aos 53.

filoteu ou amante de Deus”²⁴⁷; e, por fim, o Cristo como único mediador posto por Deus para a salvação de todas as criaturas, não apenas as humanas.

2.4.1 A contingência e a liberdade divina na Encarnação

Em continuidade ao tópico em que discutimos a primazia escotiana concedida à contingência e à liberdade, cumpre ressaltar o caráter absolutamente livre que a criação tem na visão escotiana. O criado é fruto da pura gratuidade de Deus, um ato de amor infinito. Em seu *Tratado sobre o Primeiro Princípio*, Scotus busca aquele que seria o agente causador primeiro de tudo o que existe, a natureza suma, a causa eficiente, final e eminentíssima do universo. Ao analisar a simplicidade, a infinidade e a intelectualidade deste ente primeiro, Scotus afirma:

Algo é causado contingentemente; logo, a causa primeira causa contingentemente; logo, causa querendo. [...] Qualquer causa segunda causa enquanto é movida pela primeira; portanto, se a primeira movesse necessariamente, qualquer [causa] seria movida necessariamente, e qualquer [efeito] seria causado necessariamente. [...] Nada é contingentemente princípio de ação a não ser a vontade ou o que é concomitante à vontade, pois qualquer outra [causa] age por necessidade de natureza e por isso não contingentemente²⁴⁸.

Portanto, algumas causas segundas podem causar por necessidade, mas o primeiro princípio, por definição, causa em contingência, ou podendo não causar, se assim o quiser. Uma outra prova da contingência na criação do mundo, que ele apresenta na *Ordinatio*, é a existência do mal: “algo mau é feito no universo, portanto Deus não causa necessariamente”²⁴⁹, pois, se criasse necessariamente, apenas movido pela razão natural, não haveria imperfeição no criado. Logo, a própria contingência que existe no livre arbítrio das criaturas, capazes de escolher o mal, prova que seu Criador, muito mais, age livremente. “Deus quer a criação por uma livre decisão, assim como ele a conhece em si mesmo, tendo o amor como finalidade. A criação é criada pelo único motivo do amor a Deus”²⁵⁰.

²⁴⁷ MANZANO, I. G. El primado de Cristo en el orden de la redención: perspectiva escotista. *Carthaginensis*, Murcia, v. 22, n. 41, ene.-jun. 2006, p. 8.

²⁴⁸ “aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat. [...] Quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur, et quidlibet necessario causatur. [...] Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet ali agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter” (*De primo princ.* IV, n. 91).

²⁴⁹ “aliquid malum fit in universo, igitur Deus non necessario causat” (*Ord. I*, d. 8, p. 2, q. un., n. 283).

²⁵⁰ FREYER, 2008a, p. 75.

Como já dissemos na subseção sobre o universal e os singulares, a convicção de Scotus é a de que todo ente existe porque foi particularmente pensado e querido pelo Criador, não apenas como natureza ou essência, mas principalmente como singular, único, irrepetível e inigualável. “As criaturas, mais que *effectum* de uma causa pensante, são um *volitum* de uma vontade supremamente livre”²⁵¹. A contingência da criação é consequência da grande verdade que lhe tem a primazia: a contingência da Encarnação. Portanto, “na ordem da Revelação, nada é necessário, mas tudo é contingente, pois tudo é porque é querido”²⁵².

No primeiro livro da *Ordinatio*, Scotus já havia antecipado que “nada da parte dos predestinados é causa da predestinação; de outro modo, isso [seria] anterior à própria predestinação”²⁵³. Cristo, o predestinado por excelência como encarnação do Filho unigênito, não pode ser efeito de uma causa outra que a vontade livre de Deus Pai. No terceiro livro, quando Scotus se pergunta como Cristo foi predestinado a ser Filho de Deus, ele quer saber, antes de tudo, “se esta predestinação prevê necessariamente a queda da natureza humana, – o que parecem dizer muitas autoridades, que afirmam que o Filho de Deus nunca se teria encarnado se o ser humano não caísse”²⁵⁴. A edição crítica vaticana traz então uma nota de rodapé mencionando essa posição das tais autoridades a que Scotus se refere: são diversas citações de Ambrósio, Agostinho, Leão Magno, João Damasceno, Anselmo e Alexandre Neckam, todas atestando que o Filho de Deus se teria feito homem exclusiva ou, pelo menos, primordialmente por causa do pecado humano.

Dessas referências da patrística e da escolástica, paradigmático é o livro *Cur Deus homo*, de Anselmo de Cantuária²⁵⁵. Tomás de Aquino, na Suma Teológica, embora afirme que, àquela época, já circulavam opiniões contrárias ao hamartiocentrismo²⁵⁶, opina que, “como todas as passagens da Sagrada Escritura assinalam como razão da encarnação o pecado do primeiro homem, resulta mais acertado dizer que a encarnação foi ordenada por Deus para remédio do pecado, de maneira que a encarnação não teria tido lugar se não houvesse existido

²⁵¹ TODISCO, 2003, p. 477.

²⁵² TODISCO, 2014, p. 160.

²⁵³ “*praedestinationis nulla est ratio, ex parte etiam praedestinati, aliquo modo prior ipsa praedestinatione*” (*Ord. I*, d. 41, q. un., n. 40).

²⁵⁴ “*utrum ista praedestinatio praeerigat necessario lapsum naturae humanae, – quod videntur sonare multae auctoritates, quae sonante Filium Dei numquam fuisse incarnatum si homo non cecidisset*” (*Ord. III*, d. 7, q. 3, n. 60).

²⁵⁵ Cf. SANTO ANSELMO de Cantuária. *Por que Deus se fez homem?* Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.

²⁵⁶ Do grego *αμαρτία* (*hamartía*), traduzido por “pecado”. Hamartiocentrismo é a teoria que afirma ser o pecado centro da causa da Encarnação do Verbo.

o pecado” (*S.Th. III*, q. 1, a. 3)²⁵⁷. De fato, o Novo Testamento atesta: “o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,10), “veio para servir e dar a vida em resgate pela multidão” (Mc 10,45); “Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores” (1Tm 1,15); “por causa do pecado, [Deus] enviou o seu próprio Filho” (Rm 8,3); Cristo “foi manifestado para abolir o pecado com seu próprio sacrifício” (Hb 9,26b); “ele se manifestou para tirar os pecados” (1Jo 3,5).

A inteira história da teologia já chegou a ser dividida, por alguns pensadores, em antropocêntrica e cristocêntrica; sendo a vertente antropocêntrica a que defende ter a Encarnação acontecido para resgate do ser humano decaído no pecado; e a cristocêntrica seria a defendida por Scotus, que afirma que o Filho de Deus assumiu a condição humana independentemente do pecado, em virtude exclusiva de sua condição de Primaz de toda a criação. Esta matéria nunca foi definida dogmaticamente pela Igreja, tendo os teólogos liberdade para pesquisar a este respeito. Nossa Doutor Sutil, portanto, seguindo a preferência franciscana pela *via amoris*, pensa a história da salvação sob a ótica não do pecado, mas do amor. Segundo uma *reportatio*, Scotus teria argumentado:

Se a queda fosse a causa da predestinação de Cristo, seguir-se-ia que a suma obra de Deus seria apenas ocasionada, pois a glória de todas as coisas não será tão intensa quanto a de Cristo, e parece muito irracional que Deus deixasse de fazer tão grande obra por causa de um bem feito por Adão, isto é, se ele não pecasse²⁵⁸.

Na hipótese da *incarnatio propter casurus*²⁵⁹, “Cristo, o maior dos predestinados, se encontraria nesta singularíssima e... humilhante situação: de dever a Deus a própria predestinação, mas anteposta e requerida como condição a queda de Adão”²⁶⁰. Ora, submeter um bem maior a um bem menor já seria incoerente; muito mais se se tratasse de fazer o maior dos bens depender do pior dos males para acontecer. Na *Ordinatio*, o próprio Scotus argumenta:

Sem prejuízo, pode-se dizer que a predestinação de qualquer um à glória precede naturalmente, por parte do objeto, a presciênciia do pecado ou da condenação de

²⁵⁷ O trecho antecedente do mesmo parágrafo argumenta: “Uns dizem que o Filho de Deus se encarnaria ainda que o homem não houvesse pecado. Outros sustentam o contrário. E parece mais convincente a opinião destes últimos. Porque as coisas que dependem unicamente da vontade divina, fora de todo direito por parte da criatura, só podemos conhecê-las por meio da Sagrada Escritura, que é a que nos descobre a vontade de Deus”.

²⁵⁸ “*Si lapsus esset causa praedestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum tantum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adae, puta, si non peccasset; videtur valde irrationaliter*” (*Rep. Par. III*, d. 7, q. 4; ed. Vivès XXIII, p. 303).

²⁵⁹ “Encarnação por causa do que viria a cair”.

²⁶⁰ PANCHERI, Francesco Saverio. O primado de Cristo segundo João Duns Scoto. In: *Cristo, Maria, Francisco*: cadernos da ESTEF, n. 2. Porto Alegre: ESTEF, 1988, p. 35.

qualquer um; [...] em geral, pois, *ordinate volens* [i.e., aquele que quer ordenadamente], primeiro parece querer o que está mais próximo do fim, e, assim, quer para alguém a glória antes que a graça; por isso, entre os predestinados – para os quais quer a glória – ordenadamente parece querer antes a glória para aquele que quer mais próximo ao fim, portanto, para esta alma [de Cristo]²⁶¹.

Portanto, Deus eternamente quer em primeiro lugar aquele que estaria mais próximo da glória, isto é, Cristo; e apenas a partir daí é que quer Adão e, na sequência, prevê sua queda e sua redenção mediante a graça. “Todo aquele que assim age intenciona primeiro a meta, depois aquilo que está mais próximo da meta. Disto resulta que na intenção o primeiro é a glória, por ser a finalidade das coisas, e que, portanto, na intenção, a glória é anterior à graça”²⁶². Primeiro Cristo, depois Adão; primeiro a glória, depois a graça, embora na ordem cronológica se dê o inverso. Salva, assim, a contingência da livre vontade de Deus em desejar e prever a Encarnação do Seu Filho, que não pode ser motivada por necessidade de qualquer tipo, Scotus considera Cristo a “suma obra de Deus”. Numa narrativa inversa da interpretação linear da Sagrada Escritura – segundo a qual Deus cria primeiramente o cosmos, depois faz surgir o ser humano como coroamento deste e, por fim, Cristo como seu redentor – Scotus prefere a linha que, bem mais tarde, foi seguida por Teilhard de Chardin²⁶³: primeiramente o Ser Infinito deseja e predestina Cristo como aquele que encabeça todo o universo (cf. Ef 1,22; Cl 1,18) e, em seguida, “nele foram criadas todas as coisas” (Cl 1,16) e “sem ele nada foi feito” (Jo 1,3). “A razão, pois, da criação implica e inclui o motivo da Encarnação, a partir de um ato de perfeita liberdade de Deus, mas seguindo um projeto ou plano integral e racional, onde Cristo está ao princípio, ao centro e ao final, como alfa e ômega de todo o criado”²⁶⁴.

Assim, o Doutor Sutil percebe que “é necessário abandonar as estreitezas e ambiguidades do antropocentrismo e do hamartiocentrismo e fixar a atenção no próprio centro do mistério da salvação: a gratuita e livre vocação da humanidade em Cristo para a vida

²⁶¹ “*Sine praeiudicio potest dici quod cum praedestinatio cuiuscumque ad gloriam praecedat ex parte obiecti naturaliter praescientiam peccati vel damnationis cuiuscumque; [...] universaliter enim, ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, et ita, sicut prius vult gloriam alicui quam gratiam, ita etiam inter praedestinatos – quibus vult gloriam – ordinate prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximum fini, et ita huic animae*” (Ord. III, d. 7, q. 3, n. 61).

²⁶² KOSER, Constantino. *Obras inéditas*. Tomo VII, v. I. Petrópolis: ITF, 2008a, p. 99.

²⁶³ Teilhard afirma, por exemplo: “Cristo, além de seus atributos estritamente humanos e divinos, possui, por causa da Encarnação, alguns atributos universais e cósmicos que fazem dele o centro personificado postulado e requerido pela física e pela metafísica da evolução” (DE CHARDIN, T. *Science et Christ*. In: *Oeuvres de Teilhard de Chardin*. v.9. Paris: Seuil, 1965, p. 161). Para uma análise da sintonia dos pensamentos escotiano e teilhardiano, cf. os seguintes artigos: ALLEGRA, Gabriele. Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto (Dialogo col P. Teilhard de Chardin); e CARDAROPOLI, Gerardo. Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici Internationalis*. Oxford e Edimburgo, 11-17 set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968. (Studia Scholastico n. 3). p. 169-290.

²⁶⁴ MERINO, 2007, p. 141.

eterna, querida por Deus em sua bondade predestinante”²⁶⁵. E esta não pode ser considerada *uma* questão teológica entre outras, mas *a* questão teológica por excelência. E não é à toa que Scotus é chamado também de *Doctor Ordinis*: ele insiste em organizar suas argumentações pressupondo que, assim como no âmbito da natureza, também no da graça há uma ordem a ser seguida. O universo não está lançado ao caos do acaso, pois há uma ordem sendo seguida em tudo o que Deus criou.

Ao pensar a primazia da glória em relação à graça, Scotus situa-se na tradição escolástica da *gratia semen gloriae*, segundo a qual a graça e a glória pertencem a um mesmo gênero, sendo a graça o início da glória e esta, o desenvolvimento pleno da graça²⁶⁶. “Scotus vive num universo cristocêntrico. O pecado não toma o lugar central em sua compreensão da condição humana. Ao contrário, é a graça e a glória que são a chave para se compreender nosso lugar na ordem criada”²⁶⁷. Scotus afirma que Deus Pai, ao predestinar Cristo, quis para ele – e, em decorrência, para toda a humanidade – a glória da visão beatífica, por estar a glória mais próxima do fim sobrenatural do que a graça. Portanto, a Encarnação não poderia ser querida por Deus tendo em vista primeiramente a graça santificante, que realiza a redenção e a santificação, mas sim a glória, que é a participação plena em seu amor. A graça, como “semente da glória”, é inferior a esta última. Ora, o bem maior é sempre querido por primeiro. Logo, a predestinação de Cristo não foi motivada pelo pecado humano (a ser sanado pela graça), mas intencionada unicamente em vista da glória. Wolfhart Pannenberg, em sua dissertação de 1950 sobre o conceito de predestinação em Duns Scotus, observa: “a glória é o objeto mais imediato da predestinação; já a graça é seu objeto apenas em modo mediado, de maneira que se pode perguntar se alguém pode conseguir a glória sem a graça”²⁶⁸.

Scotus explica a lógica das autoridades, segundo as quais Cristo não viria como redentor nem receberia um corpo se o ser humano não necessitasse de remissão dos pecados pelo sacrifício do seu corpo. E objeta: “Mas parece-me que Deus predestinou aquela alma a tanta glória não apenas por causa da redenção ou glória da alma por redimir, o que não é um bem tão grande quanto é aquela glória da alma de Cristo”²⁶⁹. Mais uma vez a ordem: há uma hierarquia de valores nas motivações. E Deus quer sempre o bem maior em primeiro lugar. Portanto, a glória da alma do homem Jesus é um bem infinitamente maior que a redenção de

²⁶⁵ PANCHERI, 1988, p. 29.

²⁶⁶ Cf. *S.Th.* II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

²⁶⁷ INGHAM, 2017. E-book.

²⁶⁸ PANNENBERG, Wolfhart. *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto: nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1994, p. 103.

²⁶⁹ “*Sed non propter illam solam videtur Deus praedestinasse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum quantum est illa gloria animae Christi*” (*Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 63).

todos os outros seres humanos. “Nem é verossímil que o sumo Bem entre os seres fosse ocasionado apenas por causa de um bem menor”²⁷⁰, argumenta novamente o Doutor Sutil. Cristo é o *summum Bonum in entibus*, o maior bem entre os seres criados, e supera infinitamente o bem menor que é a remissão do pecado. Scotus destoa, assim, da teologia da *felix culpa*, da liturgia da Vigília Pascal²⁷¹, que enaltece mais a Redenção do pecado por inserir aí a motivação da Encarnação. Scotus, ao contrário, põe ênfase maior na Criação, por entendê-la submetida à Encarnação.

O Doutor Sutil insiste: “Não é verossímil que [Deus] predestinasse tão grande bem primeiro a Adão, antes que a Cristo”²⁷². Se o mais perfeito não pode ser subordinado a um ser menos perfeito, logo, o Verbo se encarnou não como resposta ao pecado dos seres humanos. Deus é absolutamente livre para enviar ou não o seu Filho para assumir a natureza humana. “Mas uma vez decretada a Encarnação do Verbo, Deus não pode, sem entrar em contradição explícita consigo mesmo, subordiná-la a algo que é ontologicamente menos perfeito”²⁷³. A ordem aqui se aplica em afirmar que o Cristo tem primazia em relação a Adão, o que significa dizer que Adão foi criado em vista de Cristo e não o contrário. Prossegue Scotus: “Ainda mais absurdo se seguiria se, predestinando Adão à glória, primeiro previsse sua queda no pecado, antes de predestinar Cristo à glória, se a predestinação de sua alma fosse devida somente à redenção dos outros”²⁷⁴. Sempre a ordem: Deus prevê primeiramente a glória e só depois o inevitável pecado, devido à contingência da criação. Enquanto a narrativa clássica da história da salvação seria criação-queda-redenção-glória, para Scotus, a verdadeira sequência consiste em glória-encarnação-criação-queda-redenção-recapitulação. Ou seja, é por querer a glória como plena participação em sua vida divina para as criaturas que Deus cria o universo; essa plena participação humana no divino corresponde à existência de Cristo, homem-Deus. Logo, Deus enviou o Seu Filho para se fazer humano não por causa do pecado dos seres humanos, como necessidade, mas em virtude de sua livre vontade amorosa. Scotus prossegue:

²⁷⁰ “*Nec est verisimile tam summum Bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum*” (*Ord. III*, d. 7, q. 3, n. 64).

²⁷¹ No hino *Exsultet* se diz: “Ó culpa feliz, a de ter merecido tal e tão grande Redentor” – “*O felix culpa, quae talem ac tantum méritum habére Redemptórem*” (*Missale Romanum*, ed. tertia, Typis Vaticanis, 2002; *Vigilia Paschalis in nocte sancta*, n. 19).

²⁷² “*Nec est verisimile ipsum prius praordinasse Adam ad tantum bonum quam Christum*” (*Ord. III*, d. 7, q. 3, n. 65).

²⁷³ TAVARES, 2008a, p. 83.

²⁷⁴ “*Immo, quod absurdius est, ulterius sequeretur etiam quod, praedestinando Adam ad gloriam, prius praevidisset ipsum casurum in peccatum quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum*” (*Ord. III*, d. 7, q. 3, n. 66).

Pode-se, pois, dizer que, antes de na natureza ser previsto algo sobre o pecador, quanto ao pecado ou à pena, Deus preelegeu àquela assembleia celeste todos os que quis ter – anjos e humanos – em certos e determinados graus; e ninguém foi predestinado somente porque era previsto que outro caísse, para que a ninguém conviesse alegrar-se com a queda do outro²⁷⁵.

Scotus está aqui em sintonia com o que escreve Paulo: “Os que de antemão ele conheceu, esses também predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8,29); e também, a respeito da ressurreição: “Cada um, porém, em sua ordem: como primícias, Cristo; depois, aqueles que pertencem a Cristo, por ocasião da sua vinda” (1Cor 15,23).

Assim, para Scotus, só Deus é da ordem do necessário. A Encarnação e, sucessivamente, a criação – que é em função daquela primeira²⁷⁶ – são da ordem do contingente, pois decisões totalmente livres da parte de Deus, escolhas que não dependem de qualquer determinação. Nada, nem mesmo a queda e a consequente necessidade de redenção da humanidade, pode contar como causa que exija o ato de vontade divina.

Todisco dedicou-se a desenvolver este aspecto do pensamento escotiano, encontrando nele uma verdadeira “teologia do dom”²⁷⁷. Diante do fato de que, para Scotus, Encarnação e criação formam um só tratado teológico baseado no amor e não na necessidade, Todisco observa que o ser é puro dom, e tem *sentido*, não *razão* de ser. A contingência com que Deus dispõe a predestinação de Cristo e a criação do universo, como que abrindo um espaço fora de si mesmo para que exista algo que não Ele, constitui verdadeira *kēnōsis* divina²⁷⁸ e, por isso, a *creatio ex nihilo* é ato oblativo de Deus. E se tudo que existe é querido por Deus antes mesmo de existir, as criaturas são produto da liberdade e do amor, estando estes inscritos na própria constituição de seu ser. Consequentemente,

²⁷⁵ “Potest igitur dici quod prius natura quam aliquid praevidebatur circa peccatorem, sive de peccato sive de poena, Deus praeelegit ad illam curiam caelestem omnes quos voluit habere – angelos et homines – in certis et determinatis gradibus; et nullus est praedestinatus tantum quia alius praevisus est casurus, ut ita nullum oporteat gaudere de lapsu alterius” (*Ibid.*, n. 67).

²⁷⁶ “A criação, enquanto manifestação *ad extra* da comunicação efusiva do amor de Deus, encontra-se sob o regime da Encarnação, considerada como o sentido e a razão de ser da criação. Pois é mediante a Encarnação do Verbo que o próprio Deus oferece a possibilidade da participação plena à sua vida íntima. Assim, a razão de ser tanto da criação quanto da Encarnação é o amor concebido como a essência mesma de Deus que, mediante a Encarnação de seu único Filho, livremente deseja reconduzir todas as criaturas a si. Aqui se encontram precisamente os motivos tanto da criação quanto da Encarnação” (TAVARES, 2008a, p. 71).

²⁷⁷ Além deste artigo aqui citado, cf. também, do mesmo autor, o livro *Il dono dell'essere: sentieri inesplorati del medioevo francescano* (Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2006) e o artigo “Dal diritto-essere al dono-dell'essere: Rilettura francescana della modernità e della post-modernità” (*Antonianum*, Roma, v. 87, n. 4, p. 661-669, dez. 2012).

²⁷⁸ Cf. TAVARES, 2010, p. 80.

se o ser é dom daquele que o quis, qual a lógica que preside seu acontecer? A resposta é: a lógica oblativa, cujo alcance é possível individuar confrontando-a com a lógica moderna, de caráter “possessivo” ou “dominador”. [...] Sob tal ótica, a perspectiva escotista é radicalmente antimoderna, não porque rejeite a lógica, mas porque a assume como forma de expressão de uma atitude que induz a dar, não a tomar, a servir, não a dominar²⁷⁹.

De fato, Duns Scotus, o mesmo doutor escolástico apontado como “pai da modernidade” devido às teorias filosóficas que apresentamos neste capítulo, a partir desta perspectiva teológica da primazia da caridade desaponta o projeto iluminista. O sujeito moderno portador de direitos subjetivos fundados na racionalidade da espécie não encontra guarida em Scotus, em cuja perspectiva a pessoa é amável porque amada, não amada porque amável. Logo, “o amor precede e fundamenta o ser”²⁸⁰. Desencontram-se, assim, Scotus e Descartes, pois aqui não é porque penso que me vem a certeza de que existo, mas porque me sei amado e querido pelo Criador que me fez como dom gratuito de sua livre vontade.

O individualismo subjetivista da modernidade não pode se apoiar absolutamente no Doutor Sutil, pois a pessoa humana, à luz deste, encontra seu sentido de existir justamente na consecução da mesma lógica do dom que a criou. Ora, se eu existo porque primeiramente sou querido, cabe-me a tarefa de querer “aquilo que ainda não existe, para que aconteça”²⁸¹; e é isso que me garante ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. As pessoas ao meu redor hão de ser amadas para que “existam”. Trata-se, segundo Todisco, de ir muito além dos valores da justiça e da igualdade social: a teologia oblativa escotiana legitima o transbordamento sem medida do ser no amor gratuito, pois a vida fundamenta-se “não sobre a justiça – não era justo que eu viesse ao mundo, isto é, não tinha esse direito –, mas sobre a oblação”²⁸². O fundamento da existência do ser, portanto, não é a verdade, mas a liberdade e a caridade.

2.4.2 A predestinação de Cristo à suma glória

Robert North nota que “ao preparar uma edição definitiva do corpus escotista, Balić²⁸³ trouxe uma prova de que a tese ‘escotista’ é completamente expressa apenas nas

²⁷⁹ TODISCO, 2008, p. 853.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 858.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 860.

²⁸² *Ibid.*, p. 865.

²⁸³ Carlo Balić, OFM (1899-1977), teólogo croata, foi o fundador e primeiro presidente da Comissão Escotista Internacional, instituição responsável pela edição crítica da *Ordinatio* e da *Lectura*.

reportationes, editada por seus alunos, e não pela *Ordinatio* de Scotus²⁸⁴. De fato, conforme já observamos e se continuará observando adiante, não é possível distinguir totalmente as ideias originais de Scotus da de seus seguidores. E é somente na *Reportatio Parisiensis* – obra mais tardia, em que o próprio Scotus teria editado os relatórios de suas aulas feitos por alunos – é que encontramos bem formulada a sua tese sobre a predestinação e o primado de Cristo na criação. Diz Scotus, segundo esse texto:

Todo *ordinate volens* [i.e., o que quer de modo ordenado] primeiramente quer o fim, e então, aquelas coisas mais imediatas, que são os fins mais imediatos. Mas Deus é o que quer de modo maximamente ordenado; portanto, ele quer assim: primeiramente quer a si mesmo e às coisas intrínsecas a si; a mais imediata quanto às coisas extrínsecas é a alma de Cristo; antes de qualquer mérito e qualquer demérito, previu Cristo unindo-se a si em unidade de *suppositum* [i.e., de pessoa]²⁸⁵.

O conceito de *ordinate volens* é muito importante no pensamento escotiano. “Querer de modo ordenado” significa querer segundo a razão e uma certa hierarquia de valores: do que é mais ao que é menos amável e desejável. E, sendo assim, é surpreendente que ainda haja quem considere Scotus voluntarista e anti-intelectualista! Cristo é o *primum volitum in intentione Dei*, o primeiro querido por Deus ao intencionar a criação do universo. Cumpre ressaltar que, “evidentemente, este processo é lógico e racional, não temporal, porque Deus é eterno”²⁸⁶. Para Scotus, Jesus como criatura humana foi desejado e predestinado por Deus eternamente, independentemente da futura queda da raça humana e mesmo dos méritos de sua alma unida ao Verbo. “O primeiro querido por Deus, neste caso, foi a suma glória (divina) da alma de Cristo, e logo a união como único meio para conseguir a primeira finalidade. Daí que a natureza humana foi predestinada à filiação divina, e o Verbo foi, ‘e converso’, predestinado a ser homem”²⁸⁷.

²⁸⁴ NORTH, Robert. The Scotist cosmic Christ. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*: acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxford e Edimburgo, set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968, p. 199. De fato, Allan Wolter observa que “os textos de suas *reportata* não devem ser postos no mesmo nível que aqueles que Duns Scotus pessoalmente ditou como sua *Ordinatio*” (The unshredded Scotus: a response do Thomas Williams. In: *The philosophical theology of John Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015, p. 246).

²⁸⁵ “*Omnis ordinate volens, primo vult finem, deinde immediatius illa, quae sunt fini immediatiora; sed Deus est ordinatissime volens; igitur sic vult; igitur primo vult se, et omnia intrinseca sibi; immediatius quantum ad extrinseca est anima Christi; igitur ad quodcumque meritum, et ante quodcumque demeritum, praevedit Christum sibi esse uniedum in unitate suppositi*” (*Rep. Par.* III, d. 7, q. 4; ed. Vivès XXIII, p. 303).

²⁸⁶ MERINO, J. A. Estética. In: MERINO, J. A.; FRESNEDA, F. M. (Eds). *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005, p. 487.

²⁸⁷ MIGUÉNS, Manuel. Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*: acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxford e Edimburgo, 11-17 set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968, p. 105.

Continuando no mesmo trecho da *Reportatio Parisiensis*, Scotus enumera cinco “momentos”, estes entendidos não segundo a ordem da natureza, mas da intenção. Vejamos os três primeiros:

Primeiramente Deus ama a si mesmo; num segundo [momento], ama a si mesmo nas outras [pessoas divinas], e este é um amor puro; num terceiro [momento], quer ser amado por outro que possa amá-lo sumamente, falando-se de amor de um outro extrínseco [...].²⁸⁸

O fato de não haver uma edição crítica da *Reportatio Parisiensis* acabou abrindo espaço para uma equivocada atribuição a Scotus da origem da teoria do *homo assumptus*, de Déodat de Basly (1862-1937), retomada por Léon Seiller, OFM em alguns ensaios a partir dos anos 1940. De fato, nas edições de Wadding (1639) e Vivès (1891-1895), citada acima, diz o texto escotiano: “*tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere*” (“em terceiro lugar, quer ser amado *por outro* que possa amá-lo sumamente”). Ora, essa expressão “*por outro*” poderia dar margem para se pensar que Scotus estivesse falando de uma “outra pessoa” humana, ou seja, alguém extrínseco à Trindade, que seria um “homem assumido”, o que levaria à heresia adocionista. Para evitar este possível equívoco, uma versão crítica, embora provisória e não oficial, deste trecho foi publicada por Balić, com a seguinte significativa diferença: “*vult se diligi ab illo*” (“quer ser amado *por ele*”), que deixa mais claro do que Scotus está, na verdade, tratando neste trecho: o Pai predestina a única Pessoa do Filho que assume *a natureza humana* e não *uma pessoa humana*²⁸⁹.

No referido texto da *Reportatio*, o primeiro e o segundo “momentos” se dão no seio da Trindade, entre as Pessoas divinas. No terceiro, Deus quer ser amado por alguém que esteja além da comunidade trinitária – portanto, uma criatura – mas que, simultaneamente, ame-o sumamente, como lhe cabe – portanto, um Ser Infinito. Para Scotus, é aqui que se desenha a identidade do Verbo encarnado: esse amor, para ser extrínseco a Deus e perfeitamente ordenado ou devido a ele, só poderia ser dado por um ente que fosse, ao mesmo tempo, verdadeiro Deus e verdadeiro não-Deus, i.e., homem. Deus pretende “criar ‘liberdades’ (entes ‘livres’) que lhe possam devolver em liberdade o *amor* (de amizade) com o qual estas

²⁸⁸ “*Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci [...]*” (*Rep. Par. III, d. 7, q. 4; ed. Vivès XXIII, p. 303*).

²⁸⁹ Cf. VOS, Antonie. *The theology of John Duns Scotus*. Leiden; Boston: Brill, 2018, p. 138-139. De fato, *Verbum caro factum est* (Jo 1,14) quer dizer que Deus se fez humano, no sentido de que assumiu a natureza humana, e não que Deus tenha se tornado um homem ou o homem tal, que já se pressupõe ser uma pessoa humana, o que levaria à conclusão errônea de que se tratariam de duas pessoas: uma divina e uma humana. Por não haver artigos definidos nem indefinidos em latim, é necessário ser cauteloso tanto na tradução quanto na interpretação desses textos.

criaturas, enquanto amados, estão postos na existência”²⁹⁰. É assim que Scotus fundamenta a predestinação de Cristo à união com Deus eternamente, independentemente do pecado humano. Cristo é, portanto, a plena intenção e satisfação de Deus ao criar o universo.

Para Scotus, é importante afirmar que a predestinação de Cristo à glória é da ordem da graça e da livre vontade de Deus, e não peça de um sistema mérito-recompensa. Nem mesmo a condição prevista para a alma humana de Cristo – a de absolutamente sem pecado – impõe qualquer tipo de necessidade a Deus. Como já vimos acima, Cristo tinha “mérito porque foi aceito, não o contrário”²⁹¹. Na *Ordinatio*, Scotus se pergunta “se a suma graça que à criatura pode ser dada foi realmente unida a esta alma [de Cristo]”²⁹². Ele argumenta que, apesar de Cristo não poder, por sua natureza humana, receber tanta graça quanta poderiam, por exemplo, os anjos, “Deus deu a [Cristo] tanta graça quanta pôde dar; portanto, a partir da questão precedente, pôde dar a suma graça possível de ser criada”²⁹³. Mas a suma graça só pôde ser dada a Cristo porque ela é realmente *gratuita*, não merecida; e “é manifestada maximamente a suma misericórdia de Deus ao dar o sumo bem da graça [a Cristo] sem méritos; portanto, convém dizer que assim se fez, na alma de Cristo e não em outro”²⁹⁴.

A gratuitade da intenção de Deus ao criar o universo manifesta-se na predestinação de Cristo para ser aquele cuja capacidade de amar a Deus em contrapartida tornaria possível a “superamizade”²⁹⁵ de Deus com a humanidade. Manzano refere-se a este como sendo o “princípio caritológico” da predestinação de Cristo: “a condição sem a qual não haveria criação é que haja entes que possam responder ao amor de Deus e o amem de fato. Então se comprehende facilmente que se Deus cria, é para instituir um pacto de amizade com eles”²⁹⁶. Portanto, Deus cria e predestina porque primeiramente ama os que criará e predestinará. E tal amor é *affectio iustitiae*, sem qualquer desejo de possuir os amados; é *amor amicitiae*, como vimos. Quão distante essa imagem escotiana de Deus parece estar do Deus da satisfação vicária proposto por Anselmo de Cantuária!

²⁹⁰ MANZANO, Isidoro Guzman. El primado absoluto de Cristo: fundamentos de la posición de Duns Escoto. In: SILEO, Leonardo (Ed.). *Umanopiu: studi in onore di Gerardo Cardaropoli*. Roma: Vivere In, 2002, p. 376.

²⁹¹ “meritum, quia acceptatum, non autem e converso” (*Ord.* III, d. 19, q. un., n. 7).

²⁹² “quaero de facto, an isti animae fuerit collata summa gratia quae potuit creaturae conferri” (*Ord.* III, d. 13, q. 2, n. 11).

²⁹³ “Deus tantam gratiam ei contulit quantam potuit; potuit autem – ex praecedente quaestione – confere summam gratiam creabilem” (*Ibid.*, q. 4, n. 53).

²⁹⁴ “maxime manifestatur summa misericordia Dei in dando sumnum bonum gratiae sine meritis: igitur est probabile dicere hoc esse factum, – et non in alio quam in anima Christi” (*Ibid.*, n. 54).

²⁹⁵ “Deus autem habet redamationem et honestatem sive amabilitatem excellentius, et ad ipsum potest esse amicitia, ut dicatur ‘super-amicitia’” (*Ord.* III, d. 27, q. un., n. 68).

²⁹⁶ MANZANO, 2006, p. 6.

2.4.3 A união hipostática: o Deus-homem como *Condilige*nte

Retomando ainda a mesma citação da *Reportatio Parisiensis*, vejamos a explicitação que Scotus faz do quarto “momento” no plano eterno de Deus: “e num quarto [momento], [Deus] prevê a união daquela natureza que deve amá-lo sumamente, ainda que ninguém caísse”²⁹⁷. Ele descreve, assim, o mistério da união hipostática.

O papa João Paulo II, na cerimônia de reconhecimento do culto a Duns Scotus como Bem-aventurado (1993), aclamou-o como “o cantor do Verbo encarnado”²⁹⁸ devido à sua distinta teoria sobre a predestinação de Cristo, levada a cabo mediante a união de Pessoa entre o Verbo e a natureza humana de Cristo: “este” homem Jesus, pela diferença individual em relação à natureza humana, foi predestinado, antes da criação do universo, a ser personalizado pela Pessoa do Filho unigênito de Deus, que nele assumiu a natureza humana, tornando-se o “primogênito de toda criatura” (Cl 1,15).

A fim de realizar o que havia desejado e predestinado eternamente, Deus dispõe a união hipostática em Cristo. Porém – é importante sempre voltar a enfatizar a liberdade divina –, Deus poderia perfeitamente não realizá-la ou realizá-la de outro modo. “Duns Scotus é inexcedível na exaltação das misericórdias divinas e das admiráveis conveniências do caminho escolhido por Deus. Mas quer frisar que também isto foi simples graça e não uma necessidade”²⁹⁹. Aqui começa a configurar-se a interseção da predestinação de Cristo com a das demais criaturas racionais e, por consequência, de todo o universo; afinal, a união hipostática é a assunção por parte do Criador de uma natureza criada e, portanto, sua assunção da matéria, o que influi diretamente em todo o cosmos, em toda a criação.

À pergunta se Deus teria dado a Cristo a maior graça que podia criar, Scotus responde: “Deus não podia conferir à alma de Cristo [toda] a graça possível, de modo a não poder criar [outra] igual, pois podia e pode assumir outra natureza igual a esta [que foi assumida] e dar-lhe graça igual”³⁰⁰. Scotus pretende, com esse argumento, resguardar a absoluta liberdade

²⁹⁷ “et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset” (*Rep. Par.* III, d. 7, q. 4; ed. Vivès XXIII, p. 303).

²⁹⁸ AAS 85 [1993], n. 3, p. 885.

²⁹⁹ KOSER, 2008a, p. 41.

³⁰⁰ “Deus non potuit confere animae Christi summam gratiam possibilem cui non potest creare aequalem, quia potuit et potest aliam naturam aequalem isti assumere et aequalem gratiam sibi dare” (*Ord. III*, d. 13, q. 4, n. 28). Anteriormente, Scotus chegou a dizer que “a natureza da alma de Cristo não é tão excelente [quanto o arcanjo Miguel] e, consequentemente, não é capaz de receber graça tão grande; portanto, ela, de fato, não tem graça tão grande quanta tem Miguel; [...] deveria ser dada à alma de Cristo somente a graça requerida para a bem-aventurança de sua alma; [...] não foi feita uma suma natureza, portanto, [também não foi feita] uma suma graça” – “Natura autem animae Christi non est ita excellens, nec per consequens tantae gratiae capax; ergo ipsa, de facto, modo non habet tantam gratiam quantam habet Michael; [...] non est ponenda tanta gratia in

divina, evitando cercar Deus de qualquer necessidade ou limitação. Além disso, fica mantido que, pela potência obediencial, todo e qualquer ser humano é criado capaz de receber a graça até ao grau da união hipostática. Segundo Pannenberg, “Scotus constrói o seu sistema a partir do pensamento da aceitação divina, e não da ideia de um movimento universal em direção ao fim último; para ele, a vontade divina a respeito da criatura não é um único projeto, mas uma multiplicidade de momentos de aceitação”³⁰¹. Isso garante que a predestinação não aconteça por qualquer modo de necessidade, mas tão somente por livre disposição da vontade divina. “A história da salvação fica assim subtraída a todo necessitarismo e naturalismo e é percebida em seu valor essencial: fruto da liberdade criadora e gratuita de Deus”³⁰². Vê-se cada vez mais fortemente como a opção filosófica de Scotus pela primazia da vontade sobre o intelecto contribui para todo o seu sistema teológico.

Sinivaldo Tavares analisa a relação da predestinação de Cristo com a união hipostática e afirma que “Cristo constitui a suma obra do Deus criador e, por esta razão, deve ser querido por si mesmo e amado mais do que todas as outras criaturas. Esta hierarquia obedece à seguinte ordem: universo material, criaturas inteligentes, Jesus Cristo qual obra-prima da criação”³⁰³. Ainda segundo Tavares, Scotus “considera a destinação da natureza humana de Cristo à máxima glorificação como a razão primária ou como o fim último da Encarnação. A união hipostática é por ele considerada como meio necessário para alcançar tal finalidade”³⁰⁴. Podendo escolher de outro modo, ao escolher a união hipostática como modo de conferir a suma glória a Cristo, Deus escolhe também o primado de Cristo à frente das criaturas todas, como veremos à frente. Portanto, embora a união hipostática seja um mistério ontologicamente superior à predestinação de Cristo, esta última tem a precedência na ordem da intenção³⁰⁵. Pode-se concluir com Koser dizendo-se que se a Redenção for compreendida apenas como remissão do pecado humano, “o motivo da união hipostática não foi a Redenção, mas a glória da natureza humana assumida pelo Verbo”³⁰⁶.

Antes de analisarmos mais profundamente o que seja o primado de Cristo na criação, resta, portanto, um olhar específico sobre o mistério da Redenção, sua necessidade e seu significado na cristologia escotiana.

anima Christi, nisi quanta requiritur ad beatitudinem animae illius; [...] summa natura non est facta; ergo nec summa gratia” (*Ibid.*, n. 12.13.14).

³⁰¹ PANNENBERG, 1994, p. 103.

³⁰² PANCHERI, 1988, p. 34.

³⁰³ TAVARES, Sinivaldo S. O primado universal de Cristo na teologia de Duns Escoto. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 61, n. 241, mar. 2001, p. 123.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 126.

³⁰⁶ KOSER, 2008a, p. 97.

2.4.4 A Redenção para além da libertação do pecado

Voltando uma vez mais ao mesmo parágrafo da *Reportatio Parisiensis*, vejamos o quinto “momento” da ordem da intenção divina, no que se refere à consequência da união hipostática; a *reportatio* descreve a consumação da vida de Cristo, contextualizada que foi no drama da paixão, morte e ressurreição, que são o desenrolar do amor recebido por e dado a Deus. Diz o texto: “então, num quinto momento, [Deus] vê o mediador vindo a sofrer e redimir o seu povo; [no entanto,] não viria como mediador, como devendo sofrer e como redentor, se os outros não houvessem pecado antes”³⁰⁷. Scotus deixa clara sua opinião teológica, segundo a qual não existe qualquer relação causa-efeito entre a Encarnação e a Redenção como remissão dos pecados.

O próprio estilo escolástico de teologizar, além do fato de Scotus fazer escassas referências a textos bíblicos³⁰⁸, acaba por licenciá-lo da visão literal comum da história bíblica da salvação, que é mais como “salvar de” que “salvar para”. As Sagradas Escrituras são narrativas que partem da história do pecado humano em geral e da opressão de um povo em particular para, então, apresentar o conceito de *salvação*, seja deste povo, seja da humanidade decaída. Além disso, é conhecida a ideia de que os evangelhos seriam, na verdade, grandes prólogos às narrativas da paixão de Cristo³⁰⁹. Portanto, na teologia escolástica – incluindo Tomás e Boaventura –, “o pecado, e especialmente o pecado original, converte-se assim em princípio hermenêutico da história salvífica e da obra salvífica de Cristo”³¹⁰. Logo, o pecado não era visto como um mero “acidente de percurso”, mas constituía a própria visão de mundo, o próprio paradigma teológico vigente.

Na *Lectura*, Scotus interpreta o valor redentor do sofrimento de Cristo como dependente exclusivamente da aceitação divina: “porque sua vida [a de Cristo] foi tão nobre,

³⁰⁷ “et ideo quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset” (*Rep. Par.* III, d. 7, q. 4; ed. Vivès XXIII, p. 303).

³⁰⁸ O que não prejudica o comprometimento do Doutor Sutil com a doutrina das Escrituras; ao contrário, às vezes parece que Scotus intencionalmente evita fazer explícitas referências escriturísticas, talvez para evidenciar como a Revelação está pressuposta porque inscrita em seu próprio método teológico, permeando toda a sua visão da realidade. Mesmo quando Scotus não cita a Bíblia, ele pensa bíblicamente, rompendo com certo costume escolástico de instrumentalizar os textos sagrados ao exagerar na hermenêutica acomodatícia dos mesmos. O importante é que Scotus faz teologia com mentalidade e a partir de perspectiva bíblicas.

³⁰⁹ Trata-se, originalmente, da teoria do teólogo alemão Martin Kähler (1835-1912), para quem o evangelho segundo Marcos seria “uma narrativa da paixão com uma extensa introdução” (*The so-called historical Jesus and the historic, Biblical Christ*. Philadelphia: Fortress Press, 1964, p. 80).

³¹⁰ MANZANO, 2006, p. 10.

sua morte foi muito aceita por Deus, de modo que, por ela, pudesse satisfazer”³¹¹. Scotus aqui também não aceita a ideia de *necessidade* da morte de Cristo para a satisfação vicária; segundo ele, assim como ao dizer “se corro, movo-me” o correr é contingente e o mover-se é consequência, assim, Jesus morreu contingentemente e a satisfação foi consequência desta morte: “nada é por necessidade, mas por consequência”³¹², diz o Sutil. E adiante, insere esta teoria no contexto de sua primazia do amor: “O fato de Cristo ter querido sofrer assim procede do amor intenso em vista do fim e do nosso amor, com que nos amou por causa de Deus”³¹³. É a Encarnação tendo a possibilidade na Redenção como um elemento da *ordo amoris*, em vez da *ordo iustitiae*. Ainda a este respeito, Antonie Vos, comentando esse excerto escotiano, afirma:

A realidade do sofrimento e morte de Cristo deve ser radicalmente contingente e estamos cientes de que a própria redenção é contingente. A redenção é contingente já que a eleição à eterna glória é contingente. Nada é em vão. As coisas são como são queridas. A predestinação é o cume da humanidade e da dignidade humana³¹⁴.

Frente às posições do judaísmo e do islamismo, que não possuem a doutrina do pecado original e para os quais o ser humano, ao arrepender-se do seu pecado atual, encontraria mais facilmente a salvação, Duns Scotus articula a noção de que Deus determinou eternamente – portanto, antes do pecado original – que Cristo encarnado seria o único e absoluto redentor de todas as criaturas – pecadoras ou não. E redentor no sentido de mediador para a “superamizade”, e não meramente no sentido de expiador vicário. “Não é legítimo fazer de uma proposição assertiva uma proposição exclusiva [...]. Uma coisa é afirmar que o Verbo Encarnado se encarnou para remir-nos, outra é dizer que se encarnou só para remir-nos”³¹⁵, ressalta Manzano. O fato de Cristo ser o redentor não somente dos seres humanos também é uma novidade proposta por Scotus. Mesmo os anjos que não caíram devem a Cristo a redenção, que aqui tem o mesmo sentido que na Carta aos Efésios: “encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra” (Ef 1,10). Manzano sintetiza assim a ideia:

Diríamos que Deus quis não reconhecer como amigo seu a ninguém que não cheire a Cristo Jesus e não leve o selo do Cordeiro. E isto com respeito a toda criatura espiritual, seja humano ou anjo. [...] Em todo tempo e lugar, se há salvação, esta

³¹¹ “quia ergo vita eius fuit tam nobilis, mors eius fuit multum accepta Deo, ut per illam satisfacere posset” (*Lec. III*, d. 20, q. un., n. 24).

³¹² “nulla ergo est necessitas nisi consequentiae” (*Ibid.*, n. 28).

³¹³ “Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri amoris quo dilexit nos propter Deum” (*Ibid.*, n. 43).

³¹⁴ VOS, 2018, p. 130.

³¹⁵ PANCHERI, 1988, p. 41.

salvação acontece em e por Cristo Jesus. O que equivale a dizer que a teologia escotista é “caritológica” e “cristológica” a uma só vez³¹⁶.

Logo, para o Doutor Sutil, tanto o encarnar-se quanto o morrer na cruz e ressuscitar, na vida de Cristo, são apenas novas manifestações do mesmo e único movimento *ad extra* de Deus, iniciado na predestinação dos eleitos e na subsequente criação do universo. “Esta dúplice intervenção divina mediante a redenção e a encarnação não constitui dois momentos separados e sucessivos, mas é, na verdade, expressão de um único e simples ato da vontade livre e gratuita de Deus”³¹⁷. Para Scotus, a essência da salvação não é a expiação mediante o sofrimento e o derramamento de sangue, mas o amor, ato perfeito da vontade de Cristo em harmonia plena com a vontade eterna de Deus. No pensamento escotiano, “o fundamento da redenção e da justificação não consiste na paixão de Cristo, mas no amor de Cristo. [...] Pelo amor de Cristo, a Trindade doa a misericórdia e a justiça que o ser humano pecador não pode obter por si só”³¹⁸. A conclusão é que “a redenção está emoldurada dentro do grande quadro da encarnação. Ela é um de seus momentos. Contrariamente a quanto afirmavam S. Boaventura e Sto. Tomás, a encarnação não está em função da redenção, mas exatamente o contrário”³¹⁹. Para Scotus, a pergunta sobre o motivo da encarnação só aparece dentro da questão principal, que é a predestinação de Cristo. Não há uma *causa* ou *razão* para a Encarnação de Cristo, mas sim um *sentido* para tal, como já dissemos. Não se trata de *causa* por não ser ela algum efeito, por via de natureza-necessidade, nem se trata de uma *razão*, já que a primazia é sempre da vontade e não do intelecto, visto ser apenas dependente da liberdade e da gratuidade divinas.

2.4.5 O primado de Cristo na criação

No texto da *Reportatio Parisiensis* que analisamos acima, já se pode ver como todas as criaturas são destinadas a participar da plenitude de Cristo, que, unido às criaturas, acaba sendo como que a própria criação elevada ao grau perfeito de amar a Deus com amor infinito e que, em vista disso, é primeiramente amado e agraciado por Deus. Na *Ordinatio*, Scotus refaz a apresentação dos “momentos” – agora apenas quatro, não mais cinco como nas *reportata* – e inclui os “outros”, isto é, as outras criaturas no mesmo plano em que Cristo é predestinado:

³¹⁶ MANZANO, 2006, p. 11.

³¹⁷ TAVARES, 2001, p. 148.

³¹⁸ FREYER, 2008a, p. 296.

³¹⁹ PANCHERI, 1988, p. 39.

Aquele que, num primeiro [momento], ama-se a si mesmo ordenadamente (e, por consequência, não desordenadamente, isto é, por inveja ou malícia), num segundo [momento] quer ter outros *condiligentes* [i.e., co-amantes], sendo isto querer [Deus] que outros tenham em si o seu amor, – e sendo isto predestiná-los, se quer que estes tenham tal bem finalmente e eternamente; num terceiro [momento], também quer aquelas coisas que são necessárias para atingir este fim, a saber, os bens da graça; num quarto [momento], quer – por causa disso – aqueles que são mais remotos³²⁰.

Ao usar a palavra *condiligentes*, Scotus parece, mais uma vez, tomar emprestado um conceito do tratado *De Trinitate* de Ricardo de São Vítor, que medita sobre as três Pessoas divinas no seio da Trindade com o conceito de *condilectio*, que seria o único amor perfeito possível. Assim Ricardo o descreve:

Fala-se corretamente de co-amor onde um terceiro é amado por dois harmonicamente, sendo amado comunitariamente, e o afeto dos dois se funde em um só, no fogo do terceiro amor. [...] De fato, não falamos aqui de qualquer [co-amor], mas do sumo co-amor, o qual criatura [alguma] jamais merecerá da parte do Criador, e do qual nunca será digna³²¹.

Como se nota, Scotus tomou essa ideia ricardiana e modificou-a fundamentalmente, transformando-a de *intra* em *extratrinitária* ao aplicá-la à Encarnação. Assim, Scotus encontrou uma solução para o impasse da impossibilidade apontada por Ricardo de haver um sumo co-amor à altura de Deus entre as criaturas. Ora, se Deus predestinasse um homem a ser assumido e personalizado pelo Verbo, tal demanda seria satisfeita perfeitamente. Assim, Deus encontra em Cristo “o amante adequado e paradigmático, seu supremo glorificador e aquele no qual leva à plenitude a finalidade da criação. Em Cristo realiza-se a apoteose sublime da vontade criadora de Deus, e o mundo encontrou nele a suprema expressão de plenitude”³²². E no homem Jesus, predestinado à suma graça em vista da suma glória desde toda a eternidade, a natureza humana descobre sua vocação e sua dignidade. “Scotus reconhece à natureza humana um valor em si mesmo, que lhe é próprio, e que Deus mesmo reconhece no momento em que a escolhe e a assume pela encarnação do Filho”³²³.

³²⁰ “qui enim primo se amat ordinate (et per consequens non inordinate, zelando vel invidendo), secundo vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, – et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter; tertio autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae; quarto vult – propter ista – alia quae sunt remotiora” (Ord. III, d. 32, q. un., n. 21).

³²¹ “Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amat, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur. [...] Non enim hic de qualicunque, sed de summa condilectione loquimur, et qualem criatura a Creatore nunquam meretur, nunquam digna invenitur” (*De Trin. Rich.* III, 19; PL 196, p. 927).

³²² MERINO, 2005, p. 489.

³²³ LAURIOLA, 1999, p. 213.

Na cristologia de Scotus, Cristo é predestinado eternamente por Deus a ser o Seu co-amante supremo; e isso significa, como fim, sua predestinação à suma glória; e, como meio, sua elevação à suma graça possível, que é a união hipostática. Tal união da existência incomunicável do Filho unigênito com uma *haecceitas* humana assumida tem influência direta não apenas na *natura communis* de toda a humanidade, mas em todas as criaturas, as espirituais, as materiais e as compostas. Considerando Cristo – em sua natureza humana – como criatura eleita, Scotus contempla a solidariedade de Cristo com toda a criação, sendo Primaz de todo o universo. Esse primado de Cristo, portanto, é teologicamente anterior à sua filiação divina, pois precede a união hipostática na ordem da intenção na mesma medida em que uma causa final precede uma causa eficiente. “Cristo é o ponto de partida, o centro da criação desejada e o caminho de retorno ao amor divino”³²⁴, isso significando, na prática, o seu caráter de Mediador e de Redentor universal.

Como explicita o próprio Doutor Sutil, “nenhuma outra natureza pode ser a cabeça dos que possuem a graça, pois não pode haver duas cabeças, assim como não pode haver dois supremos na mesma ordem”³²⁵. Eis a sagacidade da argumentação escotiana: Cristo recebeu não a graça suprema, mas apenas aquela possível à natureza humana, a fim de irmanar-se a todas as criaturas; porém, essa fraternidade se efetua na primazia, sendo a única cabeça da única ordem da inteira criação. Essa relação de Cristo com as demais criaturas, na teologia de Scotus, é assim explicitada por Freyer:

Assim como a criação material encontrou seu termo no homem dotado de razão, da mesma forma a capacidade humana de ter fé e espírito amadurece, para finalmente alcançar seu termo na natureza humana de Jesus de Nazaré, o homem que, na perfeita plenitude humana da capacidade de ter fé e espírito, foi escolhido por Deus como sua verdadeira imagem para a união com o logos eterno de Deus e, assim, com o próprio Deus³²⁶.

Ao final dessa última passagem referida da *Ordinatio* sobre a predestinação de Cristo, Scotus conclui sua argumentação reconhecendo que essa sua teoria, apesar de, como todas as outras, ser marcada pela limitação, brota de sua convicção de fé, mais do que de argumento teológicos racionais. Surge assim outra de suas máximas, de viés quase doxológico: “Ao louvar Cristo, prefiro exceder-me louvando a faltar no louvor que se deve a Ele, se por

³²⁴ MERINO, 2005, p. 487.

³²⁵ “*Quia nulla alia natura posset esse caput habentium gratiam, quia non possunt esse duo capita, sicut nec duo suprema in eodem ordine*” (*Ord. III*, d. 13, q. 4, n. 50).

³²⁶ FREYER, 2008b, p. 834.

ignorância for necessário cair num ou outro”³²⁷. Este tipo de recurso, que, além da razoabilidade, leva em conta quão conveniente e adequada uma afirmação é no conjunto do argumento, é recorrente em Scotus. É o que ele faz também na defesa da Imaculada Conceição de Maria: “Se à autoridade da Igreja e à autoridade da Escritura não o repugnam, parece provável que o que seja mais excelente se deve atribuir a Maria”³²⁸. Essa argumentação produziu, entre os escotistas, a famosa máxima: *potuit, decuit, ergo fecit*: Deus *podia* dar à Virgem uma concepção sem mancha; *convinha* que o fizesse; logo, deve-se crer que assim o *fez*³²⁹. A conveniência aqui equivale à beleza e à bondade, que, para Scotus, devem ser consideradas também como critérios para estabelecimento da verdade. Os transcendentais – o bom, o belo e o verdadeiro – completam-se mutuamente de maneira toda especial no pensamento de Scotus. Ao lado da verdade – antes em ordem de importância – estão o bom e o belo. Isso corrobora o que dissemos sobre a primazia da caridade sobre a verdade no pensamento escotiano.

Para Francesco Pancheri, Scotus “teve a genialidade de conceber a relação dos homens com Cristo na dimensão ‘ontológica’ mais que na dimensão ‘moral’”³³⁰. Ou seja, se somos criados à imagem de Deus e se Cristo é “a imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), então nossa própria condição de criaturas – antes da de batizados – já nos relaciona diretamente com Cristo. Sendo Cristo o *primum volitum* entre todas as outras criaturas – que participam de sua predestinação –, o motivo da Encarnação é a glória da natureza humana de Cristo, e não a Redenção humana referente ao pecado. Isso porque, sendo a glória o fim, e a graça o meio, Deus quer primeiramente aquele que está mais próximo do fim (Cristo) e, na sequência, todos os outros. Vê-se, assim, mais uma vez, que Scotus tem uma visão muito positiva da natureza humana. E mais: “a assim chamada ordem sobrenatural é a ordem natural pretendida por Deus livremente, segundo Scotus, isto é, o intencionado originariamente por Deus ao criar ‘co-amantes’”³³¹. É o que vimos com a ideia escotiana de que, *pro statu isto*, há continuidade em vez de ruptura na historicidade humana antes, durante e depois da queda.

Como explicita Koser, para o pensamento escotista,

³²⁷ “In commendando Christum malo excedere laudando quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterutrum incidere” (Ord. III, d. 13, q. 4, n. 53).

³²⁸ “Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae” (Ord. III, d. 3, q. 1, n. 34).

³²⁹ O verbo latino *decet* significa “ser conveniente”. Esta adequação – este “cair bem” no conjunto – está na origem da palavra *decor*, que significa “beleza”, “ornamento”.

³³⁰ PANCHERI, 1988, p. 43.

³³¹ MANZANO, 2002, p. 378.

Cristo é a razão de ser da Criação. A obra *ad extra* intencionada por Deus foi Cristo e por causa dele todo o mais. [...] Todas as graças, sem exceção alguma, foram merecidas para todos por Cristo, e todos as receberam por causa de Cristo: antes de Cristo pela previsão dos méritos, depois de Cristo pela simples aplicação dos tesouros de méritos acumulados pelo Homem-Deus³³².

Cristo é, portanto, o centro da história da salvação, o âmago da realidade criada por Deus³³³. Numa expressão que recorda o *Per ipsum* da conclusão da anáfora eucarística, comenta Freyer esta ideia do primado universal de Cristo: “Com o Filho, por meio do Filho e no Filho a criação é chamada a amar a Deus; nele a criação é totalmente ordenada no amor ao sumo bem. Na Criatura eleita e predestinada, toda a criação participa do sumo bem. Por esta sua participação no Filho, esta é, em si mesma, querida com amor e boa”³³⁴. Semelhantemente, Teilhard de Chardin, mesmo sem conhecer a obra de Scotus, seguiu-lhe essa intuição do primado universal ao desenvolver a ideia de que a criação é como uma espécie de “missa cósmica”, unida ao Verbo encarnado, a prestar culto de amor a Deus³³⁵. Assim, estes três dos principais mistérios da teologia cristã – a Encarnação, a Criação e a Redenção – só se podem compreender adequadamente à luz da doutrina da predestinação e do primado universal de Cristo, pois Ele “não é somente o redentor, mas também o significado revelado de todo o universo e da existência de todas as coisas. Na relação com Cristo, por um lado, torna-se clara a dignidade particular do ser humano na criação e, por outro, a cristologia valoriza a inserção do ser humano no universo”³³⁶. Como constata Merino,

o cristocentrismo escotista, que oferece uma teologia da criação por amor, é uma visão do mundo, da vida e da história muito mais otimista, mais atrativa e mais em sintonia com as ciências antropológicas e a sensibilidade do ser humano atual. [...] A cristologia escotista pode iluminar e completar as antropologias atuais, sobretudo as de caráter personalista, já que a cristologia é a perfeição e culminação da antropologia³³⁷.

Essa teologia, de viés cristológico, é antropologicamente otimista justamente por romper com o antropocentrismo. “Um humanismo real e integral deve ser cristiforme, já que

³³² KOSER, 2008a, p. 86.

³³³ “Cristo foi estabelecido pelo Pai como primogênito, porque, na verdade, somente nele e por meio dele a realidade inteira recupera seu verdadeiro sentido, seu significado mais profundo. [...] Compreendida assim, a Encarnação emerge como o horizonte de sentido no interior do qual repousa a complexidade do cosmos inteiro” (TAVARES, 2010, p. 63).

³³⁴ FREYER, 2008a, p. 76.

³³⁵ “Nada pode subsistir fora da vossa Carne, Jesus. [...] Estamos todos irremediavelmente em Vós, Meio universal de consistência e de vida” (DE CHARDIN, T. A missa sobre o mundo. In: *Hino do universo*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 37).

³³⁶ FREYER, 2008a, p. 177.

³³⁷ MERINO, 2007, p. 155.

toda a realidade criada é crística”³³⁸. Como se percebe, a predestinação de Cristo na criação “é o maior e inigualável legado de Scotus à teologia, à Igreja e a uma gloriosa visão antropológica que tem como centro Deus feito homem”³³⁹. Sendo o Homem-Deus aquele que tem o primado em toda a criação na teologia escotiana, não é o ser humano em geral o centro do universo, mas Cristo enquanto cabeça de toda a criação. Para Scotus, “o horizonte mental e o paradigma especulativo vital é o cristocentrismo”³⁴⁰ e não o antropocentrismo. De acordo com Ladaria, a resposta escotiana à pergunta sobre a causa da Encarnação “salva melhor o sentido cristocêntrico da criação e permite ver Jesus como o eixo do desígnio de Deus na unidade profunda de criação e salvação”³⁴¹. E esta visão sobre o ser humano no quadro da inteira criação pode ser uma alternativa ao antropocentrismo que tem historicamente dominado a forma de pensamento ocidental, dando, assim, uma importante contribuição à teologia contemporânea em sua busca por dialogar com o nosso tempo, o que o primeiro capítulo desta tese mostrou ser necessário.

Uma das discussões levantadas pelos teóricos a respeito da teologia escotiana da predestinação de Cristo é a respeito de se Scotus realmente teria chegado a ponto de deduzir o conceito de um primado universal de Cristo na ordem da criação. Neste sentido, Tavares pergunta: “a afirmação da *concepção radicalmente cristocêntrica da inteira realidade* constitui uma afirmação *explícita* do Doutor Sutil?”³⁴². E conclui que, na verdade, tal primado é uma afirmação – ainda que não explícita – do próprio Scotus. Além disso, ele “não tira todas as consequências desta afirmação com relação aos demais temas da teologia. [...] O pensamento teológico do Doutor Sutil não explora todas as virtualidades e potencialidades da sua tese”³⁴³. Contudo, há um consenso entre os estudiosos de Scotus: o de que a noção de primado universal é, pelo menos, decorrente daquela originalmente escotiana da predestinação de Cristo. Constantino Koser afirma, neste sentido, que “a doutrina de Duns Scotus relativa à prioridade absoluta da predestinação da natureza humana de Cristo à glória suprema leva naturalmente à admissão do Primado hierárquico absoluto do Cristo-Homem sobre todos os seres criados, anjos e homens”³⁴⁴. Como já referimos no início da abordagem desse tema, há importantes diferenças entre a *Ordinatio*, escrita diretamente por Scotus, e as diversas *reportationes*, recolhidas pelos ouvintes de suas aulas. Contudo, como afirma Robert

³³⁸ *Ibid.*, p. 152.

³³⁹ MULHOLLAND, 1993, p. 249.

³⁴⁰ MERINO, 2007, p. 136.

³⁴¹ LADARIA, Luis F. *Antropología Teologica*. Roma: PGE; Madrid: UPCM, 1983, p. 30.

³⁴² TAVARES, 2001, p. 130.

³⁴³ *Ibid.*, p. 132.

³⁴⁴ KOSER, 2008a, p. 122.

North, “seja o que for que o próprio Scotus, distinto de seus alunos, tenha pretendido afirmar, a visão ligada ao seu nome não é indigna dele”³⁴⁵.

Um dos exemplos dessa certa descontinuidade que existe na obra do Doutor Sutil é a defesa de sua opinião acerca da Imaculada Conceição de Maria³⁴⁶: falta-lhe uma articulação mais ampla com tudo o que acabamos de ver sobre a predestinação de Cristo e seu primado universal. Por exemplo, no livro III da *Ordinatio*, o que Scotus afirma na distinção 3 sobre Maria parece pressupor o que, na verdade, só na distinção 13 ele desenvolve sobre Cristo, isto é, como o seu papel de Mediador perfeitíssimo decorre do fato de ser ele o Redentor predestinado como Cabeça e Primaz. De qualquer forma, caberá a nós, teólogos que pesquisamos sua obra, elaborar as intuições originais escotianas, tirando-lhes consequências e desenvolvendo sua teologia.

2.5 Um novo paradigma a partir do pensamento escotiano

Paulo VI resume assim a imensa contribuição teológica do Doutor Sutil para a teologia cristã:

[Duns Scotus] afirma com ciência a caridade supereminente, o primado universal de Cristo, que é a suma obra de Deus, o enaltecedor da Santíssima Trindade, o Redentor do gênero humano, o Rei das coisas naturais e também da ordem sobrenatural, perto de quem brilha a beleza inata de Maria Imaculada, Rainha do mundo³⁴⁷.

No que diz respeito à postura intelectual de Scotus, Paulo VI recolhe também um antigo testemunho segundo o qual ele sempre se guiava “não pela obstinada singularidade da vitória, mas pela humildade para chegar a um acordo”³⁴⁸. Assim, não se devem entender as disputas de Scotus como se fossem oposição por oposição a quem quer que seja, mas como empenho sincero por colaborar na busca da verdade que está na caridade, ponderando os posicionamentos de um e de outro lado de cada questão. O próprio pensamento franciscano já é “uma abordagem cristã intelectual alternativa e ortodoxa sobre as principais questões

³⁴⁵ NORTH, 1966, p. 205.

³⁴⁶ Scotus defende a “redenção preventiva” para explicar o mistério da Imaculada Conceição: para que Cristo seja o redentor universal e absoluto, pelo menos em uma criatura singular essa redenção operada por Cristo deve ter sido perfeitíssima. E prevenir que tal criatura contraia a mancha do pecado original é redimir em sentido mais perfeito do que remediar os efeitos do pecado original.

³⁴⁷ “*Quia autem affirmat supereminenter scientiae caritatem, universum primatum Christi, summi operis Dei, magnificatoris SS. Trinitatis, Redemptoris humani generis, Regis in rerum naturae et supra naturam utroque ordine, prope quem splendet congenita pulchritudine Maria Immaculata, mundi Regina*” (AP, n. 7).

³⁴⁸ “*non singularitate contentiosa vincendi, sed humilitate concordandi*” (GERSON apud AP, n. 14).

humanas”³⁴⁹, defende Mary Beth Ingham; o escotiano, particularmente, destaca-se pela sua profundidade. Nos panoramas social e eclesial deste momento histórico atual, é urgente que a filosofia e a teologia, principais âmbitos do pensamento cristão, proponham saídas para a superação dos extremismos e polarizações que têm produzido tanta intolerância e violência. Em Scotus, a valorização da dignidade do singular único, irrepetível e autônomo em sua distinção formal com a essência pode ser muito útil no desenvolvimento dessas habilidades em nosso tempo, a começar pelos ambientes acadêmicos. Afinal, há que se respeitar o pensamento, a opinião, a posição política do outro, já que o diferente não deve nunca ser recebido como uma ameaça, antes como uma riqueza, assim como a hecidez não agride a quididade, mas colabora com ela na produção do ser concreto singular.

Os tópicos do pensamento de Scotus que analisamos nesta seção são interdependentes uns em relação aos outros e cada qual com o todo do seu pensamento sistêmico: sua teoria de *haecceitas* como princípio de individuação (que define a natureza individual como uma perfeição do ser) articula-se com o conceito de pessoa (solidão última e relação transcendental), depende da primazia da vontade sobre o intelecto, da liberdade sobre a necessidade e do amor sobre a verdade (pelo qual se estabelece a prerrogativa da onipotência divina que, livre e absolutamente, deseja e cria o ser humano individual, ama-o e quer unir-se a ele de maneira transcendental). Tudo isso constitui as bases teológicas para a afirmação do primado universal de Cristo.

Até mesmo em áreas do conhecimento sobre as quais Scotus não se pronunciou diretamente em sua vasta obra, até por não serem cogitadas à sua época, é possível – e cada vez mais necessário – encontrar nele elementos de grande relevância e utilidade. Uma dessas áreas é a Ecoteologia. Conforme dissemos no capítulo anterior, é urgente que a teologia cristã dê conta de apontar caminhos para responder à grave crise ecológica que acomete o nosso mundo. O próprio pensamento complexo e sistêmico de Scotus, em si, já oferece uma contribuição ao pensar teológico do nosso tempo. No dizer de Merino,

o cristocentrismo escotista apresenta-se na perspectiva da totalidade cósmica. A partir dela as diferentes realidades, Deus, o homem, o mundo e a história tornam-se compreensíveis e encontram-se inter-relacionadas, uma vez que o sistema escotista é concêntrico e implica todas as verdades existentes num projeto científico interpretativo e onicompreensivo. Ou seja, Deus, o homem, as criaturas e a história vinculam-se numa unidade sinfônica³⁵⁰.

³⁴⁹ INGHAM, 2005, p. 613.

³⁵⁰ MERINO, José Antonio. Escoto e a ecologia. In: CORREIA PEREIRA, José António (Coord.) *Cadernos de Espiritualidade Franciscana*, n. 38. Braga: Editorial Franciscana, 2010, p. 18.

A prioridade da *ordo amoris* de matriz franciscana, nos textos escotianos, possibilita vislumbrar uma nova postura humana diante da Terra: não aquela da fria racionalidade moderna instrumentalista, sob o paradigma antropocêntrico, que já provou ser produto de uma deturpada leitura bíblica criacionista, mas sim aquela outra da compaixão e da vontade comprometida com a criação predestinada por Deus à graça e à glória, por meio de Cristo, para a consecução do eterno plano divino de amar e ser amado por verdadeiros *condilientes*, parceiros no cuidado e na fruição do universo. O amor à beleza das criaturas é uma das marcas mais características da espiritualidade franciscana, levada a cabo também por Scotus. Em sua obra, é patente o apreço que tem pela bondade intrínseca da criação. É o que explicita Tavares ao comentar a opinião escotiana da predestinação de Cristo independente do pecado humano:

Querer subordinar a Encarnação à redenção do pecado humano significa, em última análise, reforçar uma concepção antropocêntrica da vida e do mundo. A doutrina do primado universal de Cristo rompe, na verdade, com tal concepção ao afirmar que no centro da história e do cosmos encontra-se Jesus Cristo, o primogênito entre todas as criaturas, o princípio e o centro do inteiro cosmos, o mediador por excelência, não somente entre Deus e os seres humanos, mas entre Deus e a inteira criação³⁵¹.

No paradigma antropocêntrico, o ser humano é ficticiamente deslocado do lugar que a natureza lhe outorga. De acordo com Freyer, a teologia escotiana é alternativa a tal visão de mundo; de fato, com o antropocentrismo, “o ser humano é muito rapidamente tirado para fora de toda a criação e contraposto a ela. Scotus está nisso totalmente no espírito franciscano, que vê o ser humano como uma parte da total criação amada”³⁵². O realismo metafísico de Scotus, como vimos, abrindo tanto espaço quanto nunca se abrira antes – e mesmo depois – à dignidade dos entes singulares, mostra-se utilíssimo para o trabalho do pensador do nosso tempo que esteja engajado na superação do antropocentrismo, uma vez que, na visão escotiana, cada ente criado foi querido e predestinado particularmente pelo Criador, não meramente como cópia de um modelo ideal, mas como exemplar único e irrepetível, como “esta” natureza, “esta” diferença individual. “O lugar do ser humano no projeto criativo de Deus em conformidade com aquele que foi definido o Humanismo cristocêntrico de Duns Scotus”³⁵³ revela que seu valor é intrínseco ao seu próprio *status* enquanto tal, e não uma

³⁵¹ TAVARES, 2001, p. 150.

³⁵² FREYER, 2008a, p. 75, n. 165.

³⁵³ BONANSEA, Bernardino. *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book, 1991, p. 50.

prerrogativa do seu pertencimento a uma inteira *natura communis* colocada no topo da cadeia alimentar.

Nos diversos e complexos desafios ao pensamento ético atual – como na ética ecológica, por exemplo – é possível encontrar em Scotus preciosas intuições e proposições.

[Scotus] não oferece uma ética ambiental, mas algo mais profundo e essencial, como é uma cultura ecológica ou uma espiritualidade ecológica, se se preferir, que brota do sentimento de simpatia cósmica e implica e traduz um comportamento fraterno e de respeito pela natureza e por todos os seres que a habitam, tanto animados como inanimados. Mais do que uma ética, oferece-nos uma mística e uma estética do mundo e da vida³⁵⁴.

Ora, para o Doutor Sutil, cada criatura existe não como meio para algum fim, existe não por necessidade, mas porque foi querida por Deus, que poderia simplesmente não querer ou querê-la diferente. É bem verdade que, por um lado, o *natural*, para Scotus, é da ordem da necessidade e não da contingência; porém, por outro lado, ele diminui consideravelmente o alcance do que seja verdadeiramente natureza, como o fez no conceito de *lei natural*, limitando-a aos mandamentos da primeira tábua, referidos diretamente a Deus, os únicos da ordem do necessário. Portanto, *escotisticamente* falando, os bens da criação não poderiam ser resumidos pelo termo *natureza*, pois cada um deles é mais do que apenas natural: é também e sobretudo fruto da liberdade, da gratuidade e do amor de Deus.

Uma antropologia teológica possível de ser formulada pela teologia de Scotus resulta muito mais dependente da cristologia do que a que se vê comumente, pois nela o ser humano só pode ser considerado dentro do projeto amoroso de Deus ao predestinar o Filho unigênito. Pode-se afirmar que, como na doutrina de Máximo, o Confessor, em Scotus também “existir ‘segundo a natureza’ (κατὰ φύσιν) significa existir ‘segundo o *logos* da natureza’ (κατὰ τὸν λογὸν τῆς φύσεως), e isso, por sua vez, significa existir no modo que Deus quis que a natureza fosse incorporada na *hypostasis* do *Logos*”³⁵⁵. Ou seja, Cristo, o *Logos* encarnado é o protótipo da humanidade pensada e criada por Deus, já que Deus nunca pensa a natureza enquanto universal, mas sempre singularizada e personalizada. “O ‘logos da natureza’ não é ‘naturalizar’ a pessoa, mas sim ‘personalizar’ a natureza, transformando-a de geral em particular”³⁵⁶. A ideia escotiana de *haecceitas* é, de fato, uma importante contribuição de Scotus para nosso tempo, que testemunha tanta dificuldade em lidar com a alteridade e tanta agressão à dignidade inata às pessoas humanas. Scotus colabora, assim, com um projeto de

³⁵⁴ MERINO, 2010, p. 30.

³⁵⁵ ZIZIOULAS, 2006, p. 64-65.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

evangelização que leve a sério a enorme e riquíssima diversidade do gênero humano, que só existe concretamente situado em determinadas condições sociais, culturais, étnicas e de gênero. Afinal, como reconhece Freyer, “para Scotus, a revelação, que alcançou seu insuperável ponto alto em Jesus Cristo, toca a cada homem em seu modo de ser próprio, em sua cultura e história”³⁵⁷.

Por isso insistimos em que Scotus tem uma visão otimista acerca da humanidade. O mal e o pecado são vistos por ele como uma questão moral e não ontológica. Ele divide a história da humanidade em três estágios: o estado da natureza (antes do pecado original), o presente estado (*pro statu isto*) e o estado da bem-aventurança eterna. Ao fazer isso, Scotus quer evidenciar que nossa experiência como *viatores* tem mais a ver com nossa *condição* humana atual do que com nossa *natureza* humana definitiva. Nessa condição de *viatores*, “o pecado não mudou nada de essencial. Por ele, o homem não perdeu sua dignidade e sua determinação. Ele só perdeu sua capacidade originária, correspondente à sua natureza”³⁵⁸. Portanto, diferente da opinião de Lutero, para o Doutor Sutil, “a natureza *não* está decaída. Por esta divisão, Scotus distingue entre nossa natureza humana e nossa condição humana. Assim, Scotus revela seu profundo otimismo franciscano sobre nós e sobre nosso mundo”³⁵⁹.

Depois de todo esse percurso de síntese ao longo do pensamento escotiano, podemos constatar o quanto a obra de Scotus é valiosa e seus *insights* têm a nos ajudar no pensamento teológico em nosso tempo. Não apenas cada um de seus conceitos, mas especialmente o todo de sua obra, além de seu método. E, ponto mais alto deste caminho ora trilhado, “a exposição da doutrina do primado de Cristo ilustra paradigmaticamente a concreta maneira do Doutor Sutil argumentar teologicamente”³⁶⁰. Cada criatura é um singular querido como tal pelo Criador, e criada porque querida, não querida porque criada. Cada criatura é um dom da vontade livre de Deus, que lhe sustenta o ser. Porém, a criatura é ente em sentido próprio (*univocitas entis*), não uma mera participação no *ser* identificado com Deus (*analogia entis*), como aprofundaremos no próximo capítulo. As primazias do singular sobre o universal e da vontade-liberdade-amor sobre o intelecto-necessidade-verdade lançam as bases para o cristocentrismo de Scotus. Cristo surge, então, como “princípio hermenêutico e de compreensão para a teologia, a antropologia, a cosmologia, a moral e a história”³⁶¹, de modo que, no inteiro sistema escotiano, “a verdade teológica é sinfônica, porque sabe integrar e

³⁵⁷ FREYER, 2008b, p. 841.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 842.

³⁵⁹ INGHAM, 2017. E-book. Isso prova o equívoco de se ver em Scotus o patriarca da Reforma Protestante.

³⁶⁰ TAVARES, 2001, p. 144.

³⁶¹ MERINO, 2005, p. 487.

articular perfeitamente a harmonia dos diversos elementos que a compõem”³⁶². Cristo, na teologia de Scotus, é o centro – e é apenas a partir daí que se entende o lugar privilegiado do ser humano na criação –, mas também o sentido mesmo do ato criador de Deus, a causa final de todas as criaturas e, enfim, a própria orientação de todo o universo. Como explicita Freyer:

Em seu amor, Deus não quer a humanidade como tal, mas quer este homem concreto, com sua caracterização originária e própria. Dentro da humanidade, todo e qualquer homem é uma especificidade, ou um indivíduo irrepetível. Cada homem possui sua individualidade própria, que não pode ser copiada. Esta distinção do indivíduo homem tem seu ponto mais elevado no Deus-homem Jesus Cristo. Nele, por ele e na direção dele, são assumidos e queridos todos os homens em sua individualidade cada vez própria³⁶³.

Um passo além da individuação, Scotus afirma a personalidade da criatura humana, que é autônoma como *ultima solitudo* do ser, possuindo independência de tudo, com a única exceção da *relatio trascendentalis* de origem com seu Criador, que é a *potentia obedientialis* para a graça (até à *gratia possibilis* da união hipostática). Enfim, como dom, a pessoa humana se reconhece como querida e originada por Outro; descobre que a sua existência é da ordem da gratuidade, anterior a uma aparente ordem racional que a justifique *necessariamente*. Portanto, a dignidade da pessoa humana provém do fato de ser querida primordialmente por Deus, antes de existir. Rompe-se, assim, com qualquer ideia de méritos e deméritos. Sendo dom e, ao mesmo tempo, criada “à imagem e semelhança de Deus”, a pessoa humana é natureza mas também é liberdade, isto é, produto de uma razão infinita, que, por sua vez, pertence a uma vontade infinita, que lhe tem, por isso mesmo, a primazia. Assim, o ser humano descobre-se vocacionado a ser dom para as demais criaturas, o que desconstrói a racionalidade utilitarista da modernidade. Não sendo ele criado para ser escravo dos deuses – como nas cosmogonias vizinhas a Israel – mas querido para existir gratuitamente, por amor, o ser humano é parceiro do Criador, cultivador do jardim da criação (cf. Gn 2,8), responsável por ela e, pela sua própria condição de dom, livre cocriador do mundo e de seu próprio destino.

O Criador ama e quer a criatura com *affectio iustitiae*, isto é, amando sem desejar, sem querer ter a posse da criatura amada. Trata-se de amor infinitamente gratuito e desinteressado. E não há qualquer espaço para se entender isso como um voluntarismo arbitrário, já que tal amor, além de uma decisão da vontade de Deus, é a própria essência divina. Sendo um amor não em vista de uma vantagem egoísta, o *amor amicitiae* com que Deus ama é a gratuidade da

³⁶² *Ibid.*, p. 486.

³⁶³ FREYER, 2008b, p. 835.

vontade divina que “quer porque quer”. Não há nada anterior à caridade na vontade divina. A verdade, ainda que não seja separada da caridade, é posterior a ela, ou mesmo possuída por ela, já que Deus não ama algo por ser verdadeiro; antes, cria a verdade e o bem ao amar o que ama, sem quaisquer razões para amar, quando poderia amar outra coisa, ou simplesmente não amar.

Enfim, diante dos textos e intuições de Scotus, conforme tivemos a oportunidade de estar durante a pesquisa para este capítulo, tem-se realmente a impressão de se estar diante de uma mente das mais sagazes e inteligentes de todos os tempos. Não é sem muita razão que Hannah Arendt chega a dizer que “não será possível encontrar um nicho confortável para [Scotus] entre seus predecessores e sucessores na história das ideias”³⁶⁴. Contudo, também é preciso reconhecer que Scotus, como resta óbvio e não poderia deixar de ser, é um filho de seu tempo e trabalhou, com toda a sua fina sutileza e profundidade, dentro das limitações de sua época. Estamos cientes de que há, entre os escotistas atuais, quem rejeite linhas hermenêuticas “contemporizadoras”, por assim dizer, do pensamento escotiano e que, portanto, desconfie de toda tentativa – como a deste trabalho – de tirar inferências da obra de Scotus que sejam válidas para o nosso tempo apesar de simplesmente terem estado fora do alcance possível do tempo vivido pelo Doutor Sutil. No entanto, ainda assim, estamos convencidos de ser conveniente – e mesmo necessário – fazer tais aproximações, no escopo do projeto teológico a que nos propomos, partindo de nossa convicção de que nenhum pensamento do calibre do de Scotus é estanque e fica sem consequências para além de seu tempo. É o que modestamente pretendemos fazer, na delimitação desta pesquisa, no próximo capítulo.

³⁶⁴ ARENDT, 1991, p. 285-286.

3 A CONTRIBUIÇÃO DE SCOTUS PARA UMA TEOLOGIA DECOLONIAL

No Primeiro Capítulo desta tese, fez-se um levantamento dos grandes desafios que este nosso tempo lança à teologia, constatando-se a necessidade de um novo paradigma para o pensamento ocidental, que dê primazia ao singular e à diferença ao invés de prosseguir sustentando a primazia dos universais; uma nova plataforma para o conhecimento, que supere o padrão analítico de ciência moderna e consiga acolher a forma sistêmica de pensar, com a consciência da relacionalidade e a proposição de uma ecologia integral; um paradigma capaz de ir além do intelectualismo da modernidade e sua ética racionalista, ao abrir mais espaço para a vontade e a liberdade na concepção do ser pessoal; um pensamento teológico, enfim, que seja capaz de encampar as viragens antropológica, histórico-social, ecológica e decolonial, contribuindo efetivamente para a libertação integral da pessoa humana de todos os colonialismos.

No Segundo Capítulo, apresentamos o pensamento de João Duns Scotus, que evidenciamos ter robustez para auxiliar a teologia do nosso tempo nesta empreitada em busca de novos métodos e parâmetros, na mesma tradição eclesial que viu surgir o pensamento de Tomás de Aquino. Este, por diversos fatores, veio a ser adotado como a filosofia e a teologia preferidas tanto pelo magistério papal quanto pelos teólogos católicos como o caminho mais seguro a se trilhar. O tomismo deu, assim, importantíssima sustentação à modernidade, à sua epistemologia, ao seu sistema econômico e ao seu projeto universalista. Vimos, portanto, o pensamento escotiano e a decorrente tradição escotista surgir como um novo horizonte intelectual, à altura da escola tomista.

Neste Terceiro Capítulo, demonstraremos como efetivamente Scotus pode nos ajudar a pensar uma teologia que dê conta de enfrentar os desafios pautados por esta crise da modernidade em que nos encontramos.

3.1 Duas teorias, dois paradigmas

A teologia latino-americana, abrindo-se às novas demandas por libertação da pessoa e da Terra, tem-se engajado nos chamados “processos decoloniais”, no esforço interdisciplinar pela superação das consequências que a colonização produziu não apenas na América Latina e no Caribe, mas também nas outras regiões do sul do mundo. O pensamento de Scotus, que apresentamos no último capítulo, muito pode contribuir para a desconstrução da colonialidade, decorrente do paradigma moderno ora em crise. Mas, para que isso aconteça, é

preciso investigar mais profundamente, até às bases da filosofia e teologia de Tomás e de Scotus, ao que subjaz a seus sistemas. Veremos, pois, como a noção escotiana de univocidade do conceito de ser oferece à teologia condições de libertar-se do autoritarismo e universalismo da modernidade-colonialidade, cuja epistemologia se assenta sobre o conceito de analogia do ser, que, embora não tenha Tomás como único sustentáculo, tem-no certamente como defensor mais conhecido.

3.1.1 A teoria tomasiana da analogia do ser

Na metafísica, embora Aristóteles não tenha estabelecido uma distinção entre a essência e a existência das substâncias¹, até por conhecer apenas um modo de ente em geral, seus intérpretes cristãos, ao apresentarem sua própria cosmovisão por meio da filosofia aristotélica, sentiram a necessidade de estabelecer limites entre o ente divino e os entes criados, para evitar qualquer risco de uma visão panteísta do universo. Assim, Tomás de Aquino distinguiu essência de existência na ordem do ser², definindo que somente em Deus ambas coincidem plenamente.

Além dessa distinção entre essência e existência, Tomás de Aquino articulou ainda outra importante: ao especular como se dá a predicação dos transcendentais (ser, unidade, bondade, verdade etc.), e querendo resguardar a soberania ontológica divina, ele afirma que ente, em sentido próprio, refere-se apenas a Deus, enquanto as criaturas apenas têm *participação* no ser divino. Assim define a Suma Teológica: “Não se afirma haver semelhança entre Deus e a criatura em razão da comunicação de uma forma segundo a mesma razão genérica e específica, mas apenas segundo uma analogia, pois Deus é ente por essência, os outros por participação” (*S.Th. I, q. 4, a. 3, ad 3*). É a quarta das 24 teses do neotomismo, mandadas publicar oficialmente pelo Papa Pio X em 1914: “O ente, assim denominado por causa do ser, não se diz de Deus e das criaturas unívoca nem equivocamente, mas analogamente”³. Quer dizer: para se resguardar a absoluta transcendência do Deus Criador,

¹ “Para Aristóteles, ser e essência são idênticos em cada instância particular. [...] No Aquinate, por outro lado, há uma explícita reivindicação de que em todas as criaturas há uma real distinção entre uma coisa e seu ser. Ser e essência, ou quididade, eram conhecidos por atos intelectuais radicalmente diferentes. [...] Por toda parte isso era crucial para o tomismo. Ainda que isso fosse muito inaristotélico” (OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, N.; STUMP, Eleonore [Ed.]. *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 39).

² No entanto, como observa Mary Beth Ingham, “Scotus negou-se a aceitar a distinção entre essência e existência; ele a isso chamou de *fictio mentis*” (INGHAM, M. B. Re-situating Scotist thought. *Modern Theology*, Cambridge, UK, v. 21, n. 4, Oct. 2005, p. 612).

³ “Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice [...]” (AAS 6 [1914], p. 384).

não se pode falar dele do mesmo modo como se fala das criaturas, pois Deus é “o Ser” por excelência; e uma criatura somente “participa” do ser divino, sendo ser apenas analogamente, tendo como referência Deus. Com isso, ao mesmo tempo em que pretendia proteger a teologia cristã do panteísmo com uma diferenciação entre Deus e mundo, mantinha o mundo na total dependência metafísica em relação a Deus; o Criador e a criatura só cabem num mesmo gênero de ser por analogia e não por univocidade do conceito⁴. Se univocidade é o contrário de equivocidade, um termo unívoco é o que tem o mesmo significado quando aplicado a diferentes objetos; e um termo equívoco é o que tem significados diferentes dependendo de a que se refere.

O tomismo sustenta que os transcendentais não podem se referir a Deus e às criaturas *univocamente*, isto é, no mesmo sentido; mas, por outro lado, tais conceitos não podem ser predados *equivocamente*, ou seja, com significados completamente diferentes, o que impossibilitaria qualquer tipo de discurso racional. Logo, como solução para evitar os extremos da univocidade e da equivocidade do conceito de ser, propõe-se, como meio termo, que se deve predicar o ser das criaturas *analogamente* ao ser de Deus. Em tempo: há que se atentar para o fato de que “Tomás defende o uso análogo de *termos*, não de *conceitos*. É difícil imaginar um conceito análogo que não seja equívoco”⁵.

Henrique de Gand (1217-1293), professor na universidade de Paris, para combater a teoria do filósofo muçulmano Avicena (980-1037) segundo a qual deve haver algo realmente – e não apenas terminologicamente – comum a Deus e à criatura, levou o conceito tomásiano de *analogia entis* às últimas consequências, afirmado que nada pode ser admitido como comum entre o primeiro e a segunda. Assim, para Henrique, a analogia torna-se um amálgama confuso de dois conceitos de ser: o que cabe somente a Deus e o mais geral; “não [há] mais nada que nos permita distinguir entre o ser abstrato universal e o princípio divino – um grave problema para a metafísica”⁶. Na verdade, a alternativa que Henrique apresenta é equivocidade disfarçada de analogia.

Em diálogo com esta *analogia entis* de Henrique de Gand é que surge a teoria contraposta de João Duns Scotus, que foi seu contemporâneo em Paris. Scotus entra em cena defendendo que “há um único conceito de ser, abrangente, transcendental e diverso do

⁴ “Criador e criatura reduzem-se a um não por comunidade de univocação, mas de analogia” – “*Creator et creatura reducuntur in unum non communitate univocationis sed analogiae*” (*Sent. I, Prol., q. 1, a. 2, ad 2*).

⁵ INGHAM, 2005, p. 612. O itálico é nosso, para distinguir que um *termo* é a representação semântica de um *conceito*, que, por sua vez, é da ordem das ideias e definições.

⁶ BOULNOIS, Olivier. Johannes Duns Scotus: Metafísica transcendental e ética normativa. In: KOBUSCH, Theo (Org.). *Filósofos da Idade média*. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 298.

conceito de Deus”⁷; e a utilização de conceitos transcendentalis que fossem aplicados com o mesmo sentido tanto ao Criador quanto às coisas criadas, além de não ofuscar a transcendência divina, era absolutamente necessária para a possibilidade do conhecimento humano do ente enquanto ente (pela metafísica) e de Deus (pela teologia), uma vez que um termo não pode significar primeiramente uma coisa e, em seguida, outra; “e assim como entre o uno e o múltiplo não há intermediário, tampouco há uma analogia na lógica. O que resta dela é uma metáfora”⁸. Para resolver isso é que Scotus desenvolve a sua teoria da *univocidade* da predicação de ente.

3.1.2 A teoria escotiana da univocidade do ser

O teólogo estadunidense Daniel Horan, OFM (1983-), no livro *Pós-modernidade e univocidade* (2014), examina esse conceito escotiano, defendendo-o das acusações dirigidas pelo movimento autointitulado Ortodoxia Radical, lançado nos anos 1990 por John Milbank (1952-)⁹, que, com seus seguidores, responsabiliza Scotus por toda a mudança de paradigma teológico que teria dado origem à modernidade e à ideia de secularização. Horan alega que a acusação feita a Scotus, sob muitos aspectos, não procede, por tratar-se de uma má interpretação do que o Doutor Sutil quis dizer com a ideia de univocidade do ser. A Ortodoxia Radical (OR) engaja-se no propósito de retomar a teologia como rainha das ciências. Lamentando o processo de secularização moderna que teria confinado o sagrado na esfera privada individualista, este movimento, por meio do que afirma ser uma “teologia pós-moderna”, propõe-se a solucionar os maiores problemas do nosso tempo com um retorno ao passado. De acordo com Horan, para diagnosticar a crise da secularização, a OR aponta Scotus como o bode expiatório, sendo ele o “protomodernista”¹⁰ por excelência, principalmente com seu conceito de univocidade do ser. Horan, de antemão, critica Milbank e seus seguidores por fazerem “generalizações imprecisas sobre o pensamento de Scotus”¹¹, por não recorrerem a fontes primárias – “não conhecem ou não se interessam pelas edições disponíveis das obras de Scotus”¹² – e por fiarem-se na “interpretação de Scotus apresentada

⁷ *Ibid.*, p. 298.

⁸ *Ibid.*, p. 301.

⁹ Cf. MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

¹⁰ HORAN, Daniel P. *Postmodernity and Univocity: a critical account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Minneapolis: Fortress Press, 2014, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 6.

¹² *Ibid.*, p. 146.

no início do século XX por Étienne Gilson, cuja leitura do Doutor Sutil é amplamente contestada por teóricos de Scotus”¹³.

No primeiro capítulo, Horan descreve como a OR faz uso do pensamento de Scotus: John Milbank afirma que, antes da modernidade, tudo era entendido em relação com o divino e, com o surgimento da ideia de secular, “começa-se a ver o *dominium* de Adão não mais como participação na vida divina, mas agora redefinido como ‘poder, propriedade, direito ativo e soberania absoluta’ todo direcionado para a autonomia, o autodomínio e a individualidade de cada pessoa”¹⁴. Esta “teologia secular” depreende-se, segundo Milbank, da teoria escotiana da univocidade do ser, que seria um “prenúncio da genealogia da violência de Nietzsche”¹⁵. Em suma, “Milbank insiste em dizer que é com a [escotiana] predicação unívoca do ser – enraizada na separação entre metafísica e teologia – que se começa a criar um espaço separado de Deus”¹⁶ na criação, o que, em outras palavras, seria o início de uma visão secularista do mundo.

No segundo capítulo, Horan mostra como vários pensadores, de diversas áreas do conhecimento, simplesmente adotam esta deturpada versão de Scotus apresentada pela OR como sendo a única interpretação possível. Tais filósofos têm difundido essa ideia, segundo Horan, equivocada de que Scotus teoriza o *ser* como algo anterior a Deus, um conceito mais amplo que a divindade, de modo que Deus e as criaturas seriam nada menos que espécies diversas de um mesmo gênero¹⁷ e, como Robert Barron chega a afirmar, “têm que ser rivais, uma vez que as individualidades são contrastantes e mutuamente excludentes”¹⁸.

No terceiro capítulo, a partir de grandes escotistas da atualidade, Horan critica esta visão que a OR tem da obra de Scotus, que é geralmente tomada fora do seu contexto e intenção particular. De fato, o movimento insiste em contrapor Scotus a Tomás de Aquino: “Scotus então torna-se o ‘não-Tomás’ em vez de simplesmente ser ‘Scotus’ em seus próprios

¹³ *Ibid.*, p. 101. Luis Alberto De Boni comenta, a este respeito: “É preciso ler Duns Scotus com os olhos de Duns Scotus, a fim de evitar a crítica feita inclusive ao próprio Gilson, de que teria lido Scotus dentro dos parâmetros da Filosofia de Tomás de Aquino” (DE BONI, Luis Alberto. O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, set. 1999, p. 708-709).

¹⁴ HORAN, 2004, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷ No entanto, Scotus é categórico em assegurar que “a natureza primeira não está num gênero” – “*Prima natura non est in genere*” (*De primo princ.* IV, n. 82). Em seguida, ele explica que, ao se unirem dois entes num só, “então se um é infinito, pode incluir por identidade o outro, e de fato o inclui – de outro modo, o infinito seria componível, o que é rejeitado” – “*tunc si unum est infinitum, potest includere per identitatem aliud, imo includit – alias infinitum esset componibile, quod improbatur*” (*Ibid.*, n. 83).

¹⁸ BARRON, Robert E. *The priority of Christ: toward a postliberal Catholicism*. Grand Rapids: Brazos Press, 2007, p. 13 *apud* HORAN, 2014, p. 68.

termos”¹⁹; porém, no texto em que apresenta sua noção de univocidade do ser, Scotus dialoga com Henrique de Gand e não com Tomás de Aquino, o que quase nunca é levado em consideração. Por isso, “colocar lado a lado a predicação análoga do ser do Aquinate e a predicação unívoca do ser de Scotus é, em certo sentido, como comparar maçãs com laranjas”²⁰, pois ambos estão falando de coisas diferentes e sob padrões linguísticos diversos.

De fato, como afirma Luigi Iammarrone, “Scotus não diz que o ente concretamente existente é unívoco. O Sutil fala da noção ou conceito de ente *em sentido metafísico* enquanto refere o conceito de ente como representação da realidade”²¹. Ou seja, enquanto Tomás de Aquino, pai do realismo, ao propor a analogia está pensando o ente como aquilo que existe real e concretamente, Scotus, considerado um “realista moderado”²², ao propor a univocidade, está considerando o “ente enquanto ente” um conceito mental, livre de toda determinação. “O ente de que fala Scotus não é aquele de Aristóteles e de S. Tomás, mas o ente como o concebe Avicena. O primeiro é de caráter essencialmente analógico, o segundo de caráter essencialmente unívoco”²³.

Além disso, enquanto Tomás se refere a Deus como absoluta *simplicidade*, Scotus prefere concebê-lo como *infinitude*. Por isso, para Scotus é possível entender Deus como o *Ser Infinito* e a criatura como o mesmo conceito de ser embora com o atributo da *finitude*. Assim, o conceito de *ser* aplicado a ambos univocamente soa mal no esquema tomasiano, mas não no escotiano. Daniel Horan defende que a teoria escotiana da univocidade é não apenas legítima, mas mesmo necessária para a inteligibilidade de um discurso sobre Deus; e sem a univocidade, só seria possível falar da divindade no modo apofático.

Agostinho já defendia que o intelecto humano depende da experiência sensível para formar conceitos. Scotus o segue ao definir que Deus somente é cognoscível pelo ser humano nesta vida por meio de conceitos tomados das criaturas. Portanto, uma vez que Deus não é da ordem das coisas materiais, que os sentidos possam experimentar, só é possível um verdadeiro conhecimento de Deus se ele tiver algo minimamente em comum com os seres materiais, estes, sim, sensíveis e experimentáveis. Portanto, é necessário que pelo menos o conceito de ser, o mais básico de todos, seja unívoco para Deus e para as criaturas.

¹⁹ HORAN, 2014, p. 142.

²⁰ *Ibid.*, p. 111.

²¹ IAMMARRONE, Luigi. *Giovanni Duns Scoto metafísico e teólogo*. Roma: Miscellanea Francescana, 2003, p. 83.

²² Allan Wolter fala da “reputação de Scotus como um realista, mesmo sendo seu realismo o que os neoscolásticos chamam de ‘moderado’” (WOLTER, A. The realism of Scotus. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 59, 1962, p. 725).

²³ IAMMARRONE, 2003, p. 84.

A teoria da univocidade é desenvolvida no livro I da *Ordinatio*. Scotus trata então do conhecimento de Deus. A primeira questão é “se Deus é naturalmente cognoscível pelo intelecto do peregrino”²⁴. A segunda questão é “se Deus é o primeiro conhecido por nós naturalmente neste [presente] estado”²⁵. E finalmente a terceira é “se Deus é o primeiro objeto naturalmente adequado ao intelecto do peregrino”²⁶. É imprescindível situar o tema da predicação unívoca do conceito de ser nesse contexto, para se chegar à real intenção argumentativa de Scotus.

Para Scotus, quando se pergunta *quid est* acerca de algo, responde-se dando a definição mais universal possível, a que se chega unindo conceitos parciais simples, como em “animal” e “racional” para definir o que seja o ser humano, por exemplo. Se for feita a mesma pergunta a cada um desses conceitos parciais, vai-se descendo a conceitos mais e mais distintos, até se chegar à resposta mais básica possível: *id est ens*, diante da qual nada mais se pode perguntar, pois, como afirma Scotus, “não há conceito distintamente mais inferior a ser concebido do que o conceito de ente. O ente não pode, pois, ser concebido senão distintamente, pois possui conceito absolutamente simples. [...] O ente é o primeiro conceito distintamente concebível”²⁷. Honnefelder explicita que o conceito de ente é “o que não pode ser analisado em conceitos ‘anteriores’, isto é, ainda mais universais, e que tem que ser pensado como o primeiro comum absolutamente, contido em todos os conceitos quididativos”²⁸. Tal conceito não mais passível de ser divisível em subconceitos inferiores é, na lógica, o que na ontologia corresponde à *differentia individualis*, como vimos.

O ente é o primeiro conhecido, de primazia irredutível, pois nada pode ser conhecido distintamente se não o for por primeiro como ente. E o conhecimento do ente não pode ser explicado de forma alguma, pois qualquer explicação exigiria outros conceitos. Logo, ou algo é conhecido como ente, ou não pode ser conhecido. Como afirma Honnefelder, “em seu conteúdo absolutamente simples, ‘ente’ é ou totalmente apreendido ou não é apreendido”²⁹. O ente é o elemento primeiro de todo conhecimento, por ser a resposta mais básica e elementar à pergunta *quid est*, de modo que se aplica tanto ao Ser Infinito quanto ao finito.

²⁴ “Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris” (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1). Como já vimos, “viator”, aqui traduzido como “peregrino”, significa o ser humano *pro statu isto* – “neste [presente] estado” –, entre a redenção pós-queda original e a visão beatífica.

²⁵ “Utrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto” (*Ibid.*, q. 2).

²⁶ “Utrum Deus sit primum obiectum naturale adaequatum respectu intellectus viatoris” (*Ibid.*, q. 3).

²⁷ “nullus conceptus inferior distinete concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distinete, quia habet conceptum simpliciter simplicem. [...] Ergo ens est primus conceptus distinete conceptibilis” (*Ibid.*, q. 2, n. 80).

²⁸ HONNEFELDER, 2010, p. 84.

²⁹ *Ibid.*, p. 107.

Scotus assim define sua ideia univocidade: “Chamo de unívoco um conceito que é de tal modo uno que sua unidade é suficiente para contradição ao se afirmar e negar o mesmo sobre uma mesma coisa”³⁰. Ou seja, o conceito de ente é unívoco por ser simplesmente paradoxal a afirmação de que algo é *ser* e *nada* ao mesmo tempo. Ora, se uma coisa “é”, ela não pode “não ser”, e vice-versa. Portanto, ou as coisas são *entes* em si mesmas, ou então elas são *nada*. Dizer que elas são entes, mas apenas analogamente ao ser de Deus, equivale praticamente, no âmbito lógico, a insinuar a contradição absoluta segundo a qual uma coisa é ente sob uma perspectiva (por participação) e nada sob outra (em si mesma). Este critério é o fundamento de qualquer conhecimento válido. Em princípio, Scotus faz da univocidade do ser um exercício semântico, com intenção epistemológica. Com ela, Scotus está definindo termos, no âmbito da metafísica, e não fazendo já um tratado sobre Deus. Ele quer garantir a lógica do discurso sobre a existência extramental de Deus e das coisas.

Como Merino explicita, “o conceito pode ser idêntico em si mesmo sem que seja idêntico nos seres e objetos a que se refere”³¹, pois “um conceito idêntico pode, de fato, aplicar-se a vários gêneros e espécies sem contradição. Ele os transcende ao mesmo tempo em que os significa”³². O *ser* é um transcendental que está aquém de qualquer divisão genérica e específica. Predicá-lo de Criador e criatura ao mesmo tempo não significa eliminar as diferenças metafísicas entre ambos. Conceber um único conceito de ente no qual caibam tanto Deus quanto as criaturas não significa fazer de Deus um “membro de um gênero”, o que deporia contra a suprema simplicidade do ser divino. Scotus sustenta a opinião média, algo compatível com a simplicidade divina e, ao mesmo tempo, em comum com as criaturas, mas sem que tal conceito comum seja “genericamente” comum.

Se dizer “Deus existe” e “o homem existe” não tiverem o mesmo significado – ainda que as existências de um e do outro sejam essencialmente diferentes –, torna-se impossível fazer filosofia ou teologia. Noutras palavras, afirma Peter King, “ou temos de admitir que Deus e a substância são inteiramente desconhecidos, ou conceder que ‘ser’ é unívoco. Já que a primeira alternativa é claramente inaceitável, a segunda tem de ser válida”³³. Dizer que Deus é *um* ser – e não *o* ser do qual os entes apenas participam sem sê-lo em sentido próprio – não diminui em nada a ideia de soberania divina, pois o decisivo são os adjetivos deste ser, sendo Deus o único Infinito. Scotus explica: “O intelecto do peregrino pode estar certo de que Deus

³⁰ “conceptum univocum dico, quae ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem” (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 26).

³¹ MERINO, José Antonio. *Juan Duns Escoto*. Madrid: BAC, 2007, p. 17.

³² *Ibid.*, p. 18.

³³ KING, Peter. Scotus sobre Metafísica. In: WILLIAMS, Thomas (Org.). *Duns Scotus*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 41.

seja um ente, questionando se é um ente finito ou infinito, criado ou incriado. O conceito de ente a respeito de Deus é outro que este ou aquele conceito e por isso neutro em si mesmo e incluído nos dois; é, portanto, unívoco”³⁴. Logo, não pode haver um conceito de ente referente a Deus e outro referente às coisas criadas. Se a predicação do conceito de ente é neutra em relação tanto ao Criador quanto às criaturas, isso significa que tal conceito é comum aos dois tipos de ser, pois essa concepção, “através de seu conteúdo absolutamente simples, não predica nada de um sujeito senão somente ser um ente e [...], por isso mesmo, pode ser predicada de tudo univocamente”³⁵. A única determinação do ente é sua indeterminação absoluta, não sendo, por si só, nem finito nem infinito.

Na questão seguinte, Scotus pergunta “que tipo de predicados são aqueles predicados de Deus, como ‘sábio’, ‘bom’ etc. Respondo que, antes de o ‘ente’ se dividir em dez categorias, ele se divide em infinito e finito, pois o último – a saber, o ‘finito’ – é comum aos dez gêneros”³⁶. Scotus considera que as dez categorias de Aristóteles – a substância e os nove acidentes – pertencem ao gênero das coisas finitas, sendo Deus de outra ordem, infinito. Isso prova que a teoria da univocidade da predicação do ente, de Scotus, definitivamente não tem qualquer compromisso com uma visão panteísta da realidade, uma vez que tal sistema garante a soberania e a transcendência absoluta de Deus. A questão é que “o ente pensado por Aristóteles, por Averróis e por S. Tomás é e será sempre análogo também para Duns Scotus, o qual sustenta que a analogia vale apenas para os entes concretos, que são individuados por seu modo intrínseco de infinitude e finitude”³⁷. Poder-se-ia resumir assim a tese escotiana: “Deus e as criaturas são análogos; mas, se *são análogos*, é que primeiramente *são*”³⁸: eis a univocidade do termo *ser*. Para Tomás afirmar a analogia ontológica do ser que se predica de Deus e das criaturas, não há como fugir de certa univocidade conceitual. É com isso que Scotus se preocupa ao propor a univocidade do termo ente. “O *ens analogum* e o *ens univocum* falam de dois discursos que se fazem em planos diversos, com preocupações distintas”³⁹.

³⁴ “*Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod site ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel in creato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus*” (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 27).

³⁵ HONNEFELDER, 2010, p. 92.

³⁶ “*qualia sunt illa praedicata quae dicuntur de Deo, ut sapiens, bonus, etc. Respondeo. Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’, est commune ad decem genera*” (Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 113).

³⁷ IAMMARRONE, 2003, p. 84.

³⁸ SAINT-MAURICE, 1947, p. 173.

³⁹ TODISCO, Orlando. Duns Scoto e il primato della volontà. In: *Nella libertà la verità: lettura francescana della filosofia occidentale*. Padova: Messaggero, 2014, p. 154.

Merino defende Scotus das acusações de que ele seria o primeiro destruidor da metafísica, alegando que não se deve contrapor simplesmente a univocidade à analogia; antes, “a univocidade aperfeiçoa a analogia e a coloca num novo posto de significação”⁴⁰, pois, da forma como Henrique de Gand concebia a analogia do ser, Scotus estava convicto de que “dois conceitos distintos não podem dar origem a um único conceito análogos”⁴¹. Na filosofia escotiana, portanto, “não se trata de um ataque à totalidade da metafísica, que é de que o acusam seus adversários, mas sim de fundamentá-la de outro modo e potencializar suas possibilidades. [...] A univocidade não mina os cimentos da metafísica, mas os fundamenta”⁴², pois lança as bases do conceito de ser de maneira mais coerente com a capacidade humana de inteligir. Sem a univocidade, a analogia muito facilmente descambaria em equivocidade de conceitos, o que levaria à impossibilidade de se falar de Deus a não ser de maneira mítica e descompromissada com o real.

Assim, “a univocidade do ente não exclui a analogia; ao contrário, manifesta sua necessidade e a sua inevitabilidade”⁴³, pois estabelece que o ente Deus e os entes criaturas são, sim, análogos teologicamente, por não pertencerem a um mesmo gênero, sendo Deus um ser Infinito e as criaturas, seres finitos. Porém, o conceito de ser é unívoco em Deus e nas criaturas porque, apesar de existirem em modalidades radicalmente distintas, o existir tem em ambos o mesmo significado. “No âmbito da lógica, isso funciona univocamente [...]. No âmbito da teologia, e particularmente no que diz respeito aos nomes de Deus, o termo funciona analogamente”⁴⁴.

O que Tomás de Aquino consegue ao optar pelo conceito de *analogia*, Scotus consegue pelo conceito *infinity*. Logo, para Tomás, é necessário reservar a Deus a predicação do ser em sentido próprio, estabelecendo que as criaturas são entes apenas por participação. Já para Scotus, é necessário predicar o ser em sentido próprio também das criaturas, para serem conhecidas verdadeiramente em si mesmas, mas apenas em relação a Deus.

⁴⁰ MERINO, 2007, p. 20.

⁴¹ IAMMARRONE, 2003, p. 82.

⁴² MERINO, 2007, p. 21.

⁴³ IAMMARRONE, 2003, p. 107.

⁴⁴ INGHAM, 2005, p. 611.

3.1.3 Univocidade e secularização

Quanto à acusação de que a univocidade do conceito de ente abria espaço para uma visão “secularista” da sociedade por ser uma afirmação do criado e de sua autonomia e independência enquanto ente por si mesmo, considere-se o que já vimos na exposição de quanto Scotus afirma em seu conceito de personalidade, particularmente o que entende por esta independência do ente, que não é total, mas parcial; no caso da pessoa humana, há uma verdadeira independência existencial objetiva, embora continue havendo aquela dependência que os escolásticos chamam de *transcendental*, que é a relação de origem com o Criador. Sendo o ente em questão uma substância – por definição, aquilo que existe em si mesmo –, essa única relação de dependência subsistente em seu ser não é da ordem acidental.

A univocidade do conceito de ente, de fato, abre espaço para se afirmar o secular. Mas este, longe de ser um perigo para a fé cristã, é necessário para garantir-lhe autenticidade. Scotus, já no prólogo da *Ordinatio*, afirma a autonomia da filosofia, que não pode ser reduzida a serva da teologia, por ter estatuto próprio. Logo, o conhecimento das verdades *naturais* – referentes às criaturas – pode ser alcançado sem o auxílio da Revelação divina, pelas próprias capacidades do intelecto humano, enquanto o conhecimento das verdades *sobrenaturais* é que depende intrinsecamente da Revelação. O ser humano naturalmente pode saber algo sobre Deus, ainda que apenas uma vaga noção de que exista um “Deus desconhecido” (cf. At 17,23). Isso porque, se o termo *Deus* está contido no gênero *ente* assim como todas as coisas criadas, então, a mente humana já possui alguma ideia a respeito de um determinado ente que, diferente dos demais, é Infinito. Tal noção é pressuposto para o intelecto humano receber a Revelação. Para Scotus, o primeiro objeto da metafísica não pode ser a substância e nem sequer o ente divino, mas o conceito de “ente”, que inclui tudo isso⁴⁵. Ele defende que não se confunda a metafísica com a teologia e nem mesmo se considere a metafísica como propedêutica à teologia, já que são ciências distintas, que têm objetos diferentes de conhecimento e âmbitos próprios de atuação: o natural e o sobrenatural.

Essa visão positiva que Scotus tem da natureza humana, mesmo na condição *pro statu isto*, de fato, abre espaço para a ideia de secularização, que, como vislumbramos no Primeiro Capítulo, é fruto do próprio processo de cristianização da sociedade ocidental. É o que também Olivier Boulnois observa: “A secularização moderna é não o oposto do cristianismo, mas uma de suas possibilidades mais familiares. Longe de ser o contrário da teologia cristã, a

⁴⁵ “O primeiro objeto do intelecto é o ser, não a *quidditas*” (INGHAM, 2005, p. 616). “*Dico quod primum objectum intellectus nostris est ens*” (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137).

modernidade, de certa forma, é uma de suas conquistas”⁴⁶. O que a Igreja combateu, no contexto histórico do despontar dos efeitos da modernidade, foi, na verdade, o modernismo, nomeadamente o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo. Essas são as verdadeiras ameaças à fé, de acordo com uma visão escotista, e não a secularidade⁴⁷; e o conceito unívoco de ser os desarma. A existência do espaço secular é consequência do próprio conceito cristão de criação, adotado inclusive por Scotus, oposto à teoria emanacionista (o mundo como “emanação” do divino), que pode surgir de uma visão deturpada da *analogia entis*.

Enfim, se cada coisa que existe é um ente em sentido próprio, e se tal ente segue se aperfeiçoando, da natureza comum à singularização, podendo chegar ainda à personalização incomunicável no caso da humanidade, logo, mantida a dependência da relação de origem para com o Criador, a secularidade no sentido de reconhecimento do valor intrínseco da diferença individual é de se esperar e até mesmo buscar.

3.2 A analogia como fundamento da modernidade-colonialidade

A colonialidade, seu universalismo e eurocentrismo, bem como sua resistência em lidar com a diversidade estão solidamente edificadas sobre a epistemologia da Idade moderna. Portanto, é necessário analisar as próprias bases metafísicas dessa modernidade capitalista para se constatar e desconstruir a colonialidade, pois “um outro paradigma (o decolonial, o globalmente diverso) está em ação”⁴⁸. Para isso, é preciso lançar mais uma vez um olhar sobre as fontes da modernidade, na Escolástica, onde se forja o pensamento analítico e a ciência positivista, a partir da predicação análoga do ser. O auge do rigor desse sistema de investigação científica são as chamadas “sumas”, especialmente no século XIII, conhecido como “pequeno Renascimento”. O neotomista Garrigou-Lagrange resume assim o que chama de poder assimilativo do método de pesquisa de Tomás de Aquino:

Ao encontrar algum grande problema, o tomismo começa recolhendo soluções extremas que são mutuamente contraditórias. Em seguida, ele observa soluções ecléticas que oscilam entre aqueles extremos. Por fim, ele ascende a uma síntese

⁴⁶ BOULNOIS, Olivier. Reading Duns Scotus: from history to philosophy. *Modern Theology*, Cambridge, UK, v. 21, n. 4, out. 2005, p. 604

⁴⁷ O Concílio Vaticano II se pronunciou a esse respeito: “Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador. Pois, em virtude do próprio fato da criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias, que o homem deve respeitar, reconhecendo os métodos peculiares de cada ciência e arte” (GS, n. 36).

⁴⁸ MIGNOLO, 2005, p. 48.

mais alta que incorpore todos os elementos da realidade encontrados em suas buscas⁴⁹.

Verifica-se como a emergente epistemologia da modernidade, *per se*, sofre de um certo transtorno de totalitarismo, pretendendo englobar todas as considerações possíveis num discurso, colocando todas as objeções a serviço da afirmação irrefutável e triunfalista da verdade absoluta. O padrão no qual o tomismo desenvolve seu pensamento filosófico e teológico demonstra isso: diante da pergunta-problema, apresentam-se primeiramente todas as objeções encontradas numa vasta pesquisa bibliográfica; em seguida, declara-se e defende-se sua posição; por fim, responde-se às objeções uma a uma, à luz da sua própria resposta, ponderando todas as nuances, analisando a questão a partir de diversos pontos de vista. A pretensão é a de esgotar a pesquisa, dissecar todas as posições e enrijecer a conclusão, que não poderá mais ser questionada dali em diante. E essa técnica de investigação levada a cabo pela modernidade se ampara na sua noção primordial de *analogia entis*.

Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, a analogia tomista permitiria “o desdobramento do múltiplo como pluralidade de seres finitos afirmados na sua identidade própria, mas mantidos nos vínculos da dependência causal, que assegura a unidade na pluralidade do *ens commune* e sua referência constitutiva ao Uno absoluto”⁵⁰. O filósofo brasileiro se junta, aqui, aos críticos do escotismo, atribuindo-lhe a responsabilidade pelo nivelamento entre o Absoluto e os relativos. Porém, o que defendemos, neste nosso estudo, é justamente o contrário: a univocidade, em Scotus, pode colaborar na superação do autoritarismo epistêmico que o paradigma da analogia acaba provocando ao fundar o discurso da modernidade.

A linguagem da analogia, especificamente com seu conceito de “participação vertical”, tem imensas consequências em todo o panorama da filosofia, da teologia e mesmo da mística ocidentais⁵¹. Observam-se influências da analogia tomista até mesmo na tradução

⁴⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Reality: a synthesis of Thomistic thought*. Indiana: Ex Fontibus Company, 2012, p. 299.

⁵⁰ VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 188.

⁵¹ São João da Cruz, descrevendo o que chama matrimônio espiritual entre Deus e o fiel, afirma que “a alma é feita toda divina, e se torna Deus *por participação*, tanto quanto é possível nesta vida” (JOÃO DA CRUZ, São. *Cântico Espiritual* XXII, n. 3. In: *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 713; itálico nosso). O santo poeta diz ainda que a alma “mais parece Deus que ela mesma, e se torna Deus *por participação*, embora conserve seu ser natural” (*Id. Subida do Monte Carmelo* II,5,7. In: *Ibid.*, p. 198; itálico nosso). Sua intenção é simplesmente referir-se ao que os padres gregos chamam de *theósis*, deificação ou divinização da alma, que é o mistério pelo qual a alma do fiel se diviniza, não tomando a essência divina, mas sim a energia. De fato, Atanásio de Alexandria (296-373) afirma que Deus “se fez homem para que nós fôssemos feitos deuses” (“Αὐτὸς γὰρ ἐνηγθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν”. ATHANASIUS, *De Incarn.*, VIII, 54; ed. Migne, p. 191). No oriente esse tipo de afirmação é comum. Porém, na Igreja do ocidente, especialmente depois do sistema tomista da *analogia entis*, é perigoso dizer isso sem acrescentar a expressão “*por participação*”, pois se poderiam alegar indícios de antropolatria ou panteísmo. É provável que João da Cruz tenha feito esse adendo para evitar complicações com a Inquisição, que então investigava suas obras. De qualquer forma, é comprovada

do Novo Testamento: a Segunda Carta de Pedro fala em “Θείας κοινωνοί”, o que foi traduzido como “participantes da natureza divina” (2Pd 1,4, cf. *Bíblia de Jerusalém*); mas a expressão grega original *koinonía* quer dizer “ter em comum”, e não propriamente “participante” no sentido proposto pelo sistema da analogia. Ou seja, Pedro está dizendo simplesmente que o cristão, pela graça, passa a dividir com Deus o seu ser: o que Deus é por natureza, a alma deve se tornar verdadeiramente pela graça. Máximo Confessor enaltece a grandeza desse mistério: “que o homem apresente uma só e mesma coisa pelo hábito da graça, enquanto se transfunde plenamente e inteiro na inteireza de Deus, e o que quer que seja Deus, já o seja ele mesmo, exceto pela identidade única de essência”⁵². Quer dizer: a criatura se torna verdadeiramente aquilo que Deus é; o que muda é o modo de ser divindade: Deus o é pela natureza, a criatura passa a sê-lo pela graça. Não se trata de dizer a divindade de modos diferentes para o Criador e para as criaturas, em termos de participação vertical nela. A distinção tipicamente ocidental natureza/graca – assim como a grega essência/energia – é suficiente para univocamente se resguardar de uma confusão do divino com o humano. Não é necessário apelar para a analogia⁵³.

Tendo tais consequências no pensamento teológico, a analogia influencia também a visão de mundo, a epistemologia e a cultura. Se a intenção dos propositores da analogia era realmente não mais que metafísica, não vem ao caso. O fato é que veio a calhar, bem naquele momento em que a ebulação dos experimentos científicos começa a sair do controle eclesiástico, e vê-se necessário atrelar epistemologicamente a multiplicação dos discursos ao único tronco seguro que é a verdade patrocinada pela Igreja. Afinal, é importante lembrar que o Tratado de Tordesilhas, de 1494, foi a negociação entre os reinos português e espanhol na divisão das terras “descobertas e por descobrir”, dadas a eles de presente pelo papa Alexandre VI pela bula *Inter Coetera*, no ano anterior⁵⁴.

a fortíssima influência tomista na formação teológica de João da Cruz, o que é visível na nomenclatura adotada por ele.

⁵² “*Unum atque idem per gratiae habitum ostendat, dum totum in totum sese Deum ac plene transfundit, et quidquid est Deus jam ipse sit, praeter unam essentiae identitatem*” (MAXIMUS, *Ambiguorum liber XLI*; ed. Migne, p. 1307).

⁵³ A metáfora utilizada por João da Cruz numa das referências à *theósis* é elucidativa. Ele diz: “O que Deus pretende é fazer-nos deuses por participação, sendo-o ele por natureza, *como o fogo que converte tudo em fogo*” (JOÃO DA CRUZ, São. *Ditos de luz e amor*, n. 105. In: *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 103; itálico nosso). Na verdade, o pavio de uma vela, aceso ao contato com o pavio de outra, não tem “fogo por participação” no anterior, mas fogo em sentido próprio, sendo ambos o mesmo fogo embora em velas distintas. Essa imagem ilustra bem o que Scotus sustenta ao defender a univocidade da predicação do ser.

⁵⁴ O entendimento baseava-se num tal Edito de Constantino, pelo qual o Imperador Romano concedia ao chefe da cristandade o domínio sobre todas as ilhas do globo terrestre. Hoje, sabe-se que tal edito é, na verdade, uma lenda.

Garantindo que só haja um ser propriamente dito, além do que só existem participações maiores ou menores nele, a analogia acaba se firmando como um sistema autoritário de multiplicar maneiras de dizer o mesmo, ocupando-se mais da semântica sobre as coisas do que das coisas mesmas. De acordo com Bruno Cava, na analogia, “dizemos as mesmas coisas de maneiras diferentes. Ou seja, acolho a liberdade de falar de muitos modos, desde que se aceite a premissa da Mesma Coisa do que falamos. Nossos discursos são análogos ao redor do Mesmo que já estaria dado em primeiro lugar”⁵⁵. O que está permitido é apenas encontrar outras expressões da mesma e única verdade oficial, e não apresentar uma outra verdade que coloque em xeque a oficial.

A palavra grega *αναλογία* significa “proporção” e é usada na filosofia aristotélica para investigar a razão das semelhanças entre as coisas, comparando-as, já que “o ser se diz de várias maneiras, mas sempre se refere a um mesmo termo, a uma mesma natureza” (*Met. IV*, 2). A distinção entre os conceitos de analógico e digital, tão usada em nossos dias, pode ajudar a compreender o sentido da analogia: diz-se do sinal analógico de TV, por exemplo, que suas ondas fazem curva ao passar por infinitos valores decimais, centesimais, milesimais etc. entre dois extremos, numa oscilação tal que pode acabar provocando grande perda de qualidade da comunicação; já o sinal digital é menos complexo por ter uma oscilação bem menor, apenas variando de uma unidade a outra. Ou seja, enquanto o sinal analógico apresenta infinitas opções entre 0 e 10, o sinal digital se limita a 10 opções ao fazer aproximações por arredondamento; o termo “digital” – de *dígitos*, dedo em latim – vem da ideia de que é possível contar, enumerar com os dedos. Por coincidência, já vimos, no capítulo anterior, que Scotus costuma ser representado na iconografia justamente usando os dedos da mão numa contagem. O Doutor Sutil é digital, não analógico. Ou seja, pode-se dizer que o método da *analogia entis* possibilita uma multiplicação sem fim de discursos, alguns mais em sintonia com a emissora, e outros menos, parafraseando a metáfora do sinal televisivo. O sistema filosófico da analogia, portanto, lança as bases para o universalismo autoritário da modernidade, e particularmente de seu estatuto epistemológico. Questionando essa pretensa absolutização da ciência moderna, Boaventura de Sousa Santos ressalta que “a verdade é o resultado, provisório e momentâneo, da negociação de sentido que tem lugar na comunidade científica, [e portanto] a verdade é intersubjetiva”⁵⁶. Não se trata, portanto, de superar a absolutização com relativismo, mas com a relacionalidade.

⁵⁵ CAVA, Bruno. Destronar o império das narrativas. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/destronar-o-imperio-das-narrativas/>>. Acesso em: 09 maio 2019. § 9.

⁵⁶ SANTOS, Boaventura de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 4.ed. São Paulo: Graal, 2003, p. 96.

O que Santos chama de “epistemologias do sul” é a superação desse projeto de colonização que “procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais”⁵⁷ ao dar à ciência moderna o “monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso”⁵⁸. Ainda segundo Santos, essas são as premissas para uma epistemologia do sul:

primeiro, a compreensão do mundo é muito mais ampla do que a compreensão ocidental do mundo; [...] segundo, a diversidade do mundo é infinita, uma diversidade que inclui modos muitos distintos de ser, pensar e sentir, de conceber o tempo, a relação entre os seres humanos e entre humanos e não humanos, de olhar o passado e o futuro, de organizar coletivamente a vida, a produção de bens e serviços e o ócio⁵⁹.

De fato, o que veio a ser o colonialismo é engendrado já pela noção de analogia e, consequentemente, pelo domínio da “identidade” e do “idêntico”, do latim *idem*, que significa “o mesmo”. Consequentemente, a colonialidade padece de uma falta crônica de habilidade para lidar com a diversidade. Na analogia, a identidade formadora do senso de verdade provém de uma matriz, da qual só se autoriza que as diversidades sejam filiais, participações do mesmo, somente podendo existir em referência ao padrão e à regra geral, que, por sua vez, são impostos como “o normal” e “o natural”. Questionar essa única versão é considerado subversivo, anormal e contra a natureza. A analogia é um “imenso espectro de muitas discussões, mas os muitos modos de dizer permanecem regulados de dentro do discurso. O tomismo é uma válvula interna de regulagem”⁶⁰, diz ainda Bruno Cava.

Assim, precisa-se de um outro paradigma epistemológico, que conte a exigência de identidade, mas, ao mesmo tempo, integre a diferença. Como afirma Boaventura Santos, é preciso partir do princípio de que “o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade, longe de ser algo negativo, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas”⁶¹. Se no colonialismo, a matriz é o norte, e é exclusivamente europeia, moderna e capitalista, a verdade absoluta que suprime quaisquer alternativas de interpretação da realidade por parte dos colonizados, “as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que

⁵⁷ *Id.* Introdução In: SANTOS, Boaventura S.; MENESSES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 10.

⁵⁸ *Id.* Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: *Ibid.*, p. 25.

⁵⁹ *Id. Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010, p. 43.

⁶⁰ CAVA, 2019, § 9.

⁶¹ SANTOS, 2009, Introdução, p. 12.

resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”⁶².

A colonização do ser é a imposição das noções de verdade, de espaço e de tempo dos colonizadores sobre os colonizados, num sistema totalitário onde o que seria simplesmente diferença é considerado exceção à regra geral. Não é permitido ao colonizado “ser” em sentido próprio, mas apenas “por participação” no ser do colonizador. A analogia erige todo um paradigma epistemológico, que dá primazia ao universal e tenta sufocar o singular.

O eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes. As possíveis variantes do movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como *particularidades* de uma regra ou lógica geral do todo a que pertencem⁶³.

Como se pode constatar, a primazia dada ao todo em detrimento das partes decorre diretamente da noção de analogia do ser. Afinal, a colonialidade, antes de ser uma política e uma cultura, é um paradigma metafísico que sustenta todo o projeto da modernidade, da colonização e do capitalismo. Trata-se de uma versão oficial transformada à força em verdade inquestionável. E o contrário desse absolutismo não pode ser uma espécie de relativismo, mas sim o paradigma da relacionalidade. Dussel profetiza que “na Idade Transmoderna que se aproxima (para além da Modernidade e do capitalismo) será necessária igualmente uma trans-teologia para além da teologia da cristandade latino-germânica, eurocêntrica e metropolitana, que ignorou o mundo colonial”⁶⁴. Portanto, a teologia, se quiser contribuir efetivamente para um novo mundo possível, terá que se repensar e rever seus métodos, assim como a filosofia e todos os outros campos do saber. É por isso que este nosso trabalho, seguindo essa linha de reflexão, pretende ir à procura de outro caminho que não o da analogia.

3.3 A necessidade de se decolonizar o ser

Em vista da superação da colonialidade, é incontestavelmente necessário haver um grande diálogo a que Boaventura Santos chama “ecologia de saberes”, conceito que pretende superar a monocultura do saber científico, pressupondo que “o conhecimento é

⁶² *Ibid.*, p. 13.

⁶³ QUIJANO, 2009, p. 83.

⁶⁴ DUSSEL, 2013, p. 190.

interconhecimento”⁶⁵, e que “os conhecimentos interagem, entrecruzam-se”⁶⁶. Essa teoria se baseia na constatação da “incompletude de qualquer tipo de conhecimento humano e destinado a identificar conhecimentos distintos e critérios de rigor e validade que operam credivelmente nas práticas sociais de modo a desenvolver interações criativas entre eles”⁶⁷. Ainda de acordo com Santos, “está na natureza da ecologia de saberes estabelecer-se a si mesma através de um questionamento constante e de respostas incompletas. Isto é o que a faz um conhecimento prudente”⁶⁸. “A utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer o próprio. Esta é a ideia da prudência que subjaz à ecologia de saberes”⁶⁹.

Esta noção de *ecologia de saberes*, no campo da epistemologia, relaciona-se com a ideia de *ecologia integral*, do Papa Francisco em sua Carta Encíclica *Laudato Si*⁷⁰. De fato, diz o pontífice, uma ecologia integral “requer abertura para categorias que transcendem a linguagem das ciências exatas ou da biologia” (LS, n. 11). Não se trata de negar as ciências, obviamente: “Na ecologia de saberes, forjar credibilidade para o conhecimento não científico não supõe desacreditar o conhecimento científico. Simplesmente implica em sua utilização contra-hegemônica”⁷¹. Porém, uma epistemologia decolonial necessita verdadeiramente de um novo paradigma, um novo modo de busca da verdade e novos critérios de verificação, para além do estrito método científico positivista. Precisa-se, pois, de uma alternativa à analogia, que ofereça condições de incluir a diferença.

Santos, argumenta que um novo paradigma epistemológico e sociopolítico só pode emergir “a partir das experiências das vítimas, dos grupos sociais que haviam sofrido as consequências do exclusivismo epistemológico da ciência”⁷². Portanto, diz ele, se a modernidade é a visão europeia de mundo, para libertar-se desse enquadramento, é necessário colocar-se na atitude de aprender “a partir do sul do mundo”, sul não exatamente como localização geográfica ou ponto cardeal, mas como metáfora do sofrimento causado pelo velho paradigma universalista, totalitário, que se impõe pelo eurocentrismo mercantilista e se mantém pelo colonialismo. Esse novo modo de pensamento e de visão de mundo, que Dussel chama de transmoderno e Santos chama de pós-moderno, é, na verdade, a “crítica do

⁶⁵ SANTOS, Boaventura de S. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010a, p. 49.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁷ *Id.*, p. 101.

⁶⁸ *Id.*, 2010a, p. 61.

⁶⁹ *Id.*, 2010b, p. 44.

⁷⁰ Cf. LS, n. 10, 11, 62, 124, 137, 159, 225, 230.

⁷¹ SANTOS, 2010b, p. 45.

⁷² *Id. Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006, p. 37.

universalismo e da linearidade da história, das totalidades hierárquicas e das metanarrativas; uma ênfase na pluralidade, na heterogeneidade, nas margens ou nas periferias”⁷³. Se a “colonização do ser” se dá sob o império do universalismo identitário, sua decolonização só pode se dar pela singularidade que surge da diferença.

Talvez a universidade seja a instituição que mais expressa a ideia de universalidade do projeto moderno/colonial. Seu nome vem da expressão *universitas magistrorum et scholarium*, “totalidade dos mestres e estudantes”. Surgiu na Itália no século XI⁷⁴, início dos tempos áureos da cristandade e do papado, aproximadamente entre 1050 e 1350: “foi esse talvez o período mais rico, mais fecundo e, sob muitos aspectos, mais harmonioso de todos os que a Europa conheceu até os nossos dias”⁷⁵. Afinal, terminava a longa era das migrações “bárbaras”, a maturidade intelectual monástica chegava ao seu maior esplendor, pronta para compartilhar com a civilização ocidental as preciosidades preparadas por seus copistas. A vinda do islamismo para a Espanha deu à Europa Averróis, que finalmente lhe apresentou a filosofia aristotélica. Ocorre uma grande renovação da vida religiosa, sobretudo com as reformas monásticas e o surgimento das ordens mendicantes. E é justamente nessas primeiras gerações de mestres da Universidade de Paris que encontramos Tomás de Aquino e Scotus.

Na tradição aristotélico-tomista, o termo universal significa “um frente aos outros”, ou “um em relação a muitos”; e existem quatro modos de relação: de significação, de representação, de causa e de ser; logo, existem termos universais, conceitos universais, uma causa universal (Deus) e naturezas universais⁷⁶. Como já apontamos, uma das questões mais debatidas nas universidades, em seu nascedouro, era o problema dos universais. A universidade é agora o tempo e o lugar adequados para os estudiosos se debruçarem sobre as essências universais. Tudo isso com a Europa numa daquelas épocas raras, praticamente sem guerras, já que os bárbaros estão integrados na cristandade. As Cruzadas, que se entendem como expansão da mesma cristandade, dirigem-se a Oriente. Estão lançadas as bases para o que virá a se consolidar como o paradigma da universalidade moderna. “Com a expulsão dos

⁷³ *Ibid.*, p. 40

⁷⁴ A primeira universidade do mundo é a de Bolonha, na Itália, fundada em 1088.

⁷⁵ DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. 2.ed. São Paulo: Quadrante, 2012, p. 11.

⁷⁶ “Universale secundum nominis etymologiam est unum versus alia seu unum respiciens alia. Et quia unum potest respicere alia sive in significando sive in reprezentando sive in causando sive in essendo, universale dividitur in universale in significando (termini seu voces universales) universale in reprezentando (conceptus universales), universale in causando (Deus), universale in essendo [...] (una natura)” (GREDT, Josephus. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. 13.ed. v.1. Herder: Barcelona, 1961, II, 2, q. 1, t. 6, n. 114, p. 108).

judeus e dos mouros e a ‘descoberta’ da América, o cristianismo tornou-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonial/moderno”⁷⁷.

Tanto a oriente quanto a ocidente, a Igreja se expande com sua atividade missionária, aproveitando-se do colonialismo capitalista (e simultaneamente sendo aproveitada por ele) para levar a cabo suas intenções universalistas. É verdade que a catolicidade da Igreja começou a alterar o modo como se entendia – de serviço universal para domínio universal – já com Constantino e Teodósio, com o Império Romano respectivamente aceitando o cristianismo e, em seguida, adotando-o como religião oficial, o que foi peça chave para o estabelecimento da unidade imperial. Mas é só aqui, nos inícios da modernidade, com a autoridade papal estabelecida depois de tantas guerras, os Estados Pontifícios bem defendidos, o esplendor das Cruzadas e das catedrais etc., que o modelo da cristandade se encontra amadurecido o bastante para ser efetivado e universalizado. E um dos principais pilares do universalismo católico desse período é o sistema da analogia, sedimentado nos séculos subsequentes pelos tomistas⁷⁸.

Diante desse quadro é que Mignolo propõe, no pensamento decolonial, a experiência da “verdade entre parênteses”, conceito que pode nos ser útil para vislumbrar as consequências da univocidade e relationalidade do ser em Scotus. Segundo Mignolo, neste nosso tempo, é urgente que a convicção acerca da verdade experimentada por um indivíduo ou uma comunidade se despoje da pretensão de ser a única verdade, despindo-se do ódio e da intolerância a outras expressões da verdade. É a noção de “pluriversalidade” em substituição à universalidade da verdade, que reina no panorama da modernidade/colonialidade.

Conflitos surgem e são dissolvidos sem guerra onde e quando reinam a verdade e a objetividade entre parênteses, e não há inimigo a ser destruído e verdade universal a ser defendida e imposta. Um mundo em que a verdade entre parênteses é aceita como universal é um mundo guiado pela pluriversalidade como um princípio universal. Num mundo pluriversal fundado na verdade entre parênteses, não há espaço para a guerra⁷⁹.

Apenas num mundo onde haja pluriversalidade, portanto, é possível que pessoas e ideias antagônicas convivam pacificamente. Não se trata de um ambiente de harmonia fictícia ou forçada, nem de relativismo generalizado, nem de uma espécie de rolo compressor das diferenças de opiniões, pois continuam existindo as convicções firmes e as discordâncias.

⁷⁷ MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003, p. 46.

⁷⁸ “E, no século XIII, atinge-se o cume, com a construção das catedrais, a *Suma de São Tomás* e o triunfo do Papado” (DANIEL-ROPS, 2012, p. 16)

⁷⁹ MIGNOLO, 2011, p. 175-176.

Porém, o que muda radicalmente da universalidade para a pluriversalidade é o modo de ver as diferenças: elas deixam de ser os efeitos e passam a ser as causas das identidades. A pluriversalidade é o paradigma da univocidade, não mais da analogia ou do domínio do Mesmo. “A modernidade se constitui pela retórica: a retórica da salvação pela conversão, civilização, progresso e desenvolvimento”⁸⁰. O que surge com a desconstrução da modernidade/colonialidade dispensa a necessidade de retóricas de convencimento, apologias violentas, proselitismos pela força, pois não há mais “participações” maiores e menores numa verdade única, mas sim um único modo de dizer as coisas, sendo permitidas às próprias ideias diferirem e discordarem umas das outras. Na pluriversalidade, o que muda não são apenas os discursos, mas as coisas mesmas.

Por isso, Paulo Suess antevê que “a descolonização da teologia vai, necessariamente, produzir uma pluralidade de teologias”⁸¹. Ou seja, a própria teologia, se quer colaborar decisivamente na construção do paradigma da relacionalidade e decolonialidade no mundo ocidental, precisa submeter-se a passar pelo crivo da pluriversalidade, abdicando dos autoritarismos e universalismos em seu discurso. É o que apontamos, no Primeiro Capítulo, como sendo a “libertação da teologia”, no dizer de J. L. Segundo, como condição *sine qua non* para se poder falar de uma verdadeira Teologia da Libertação. Uma teologia decolonial seria, primeiramente, a que “com movimentos contra-hegemônicos aprende e partilha as lutas pela preservação da vida e a redução do sofrimento”⁸². Seria, enfim, uma teologia pluriversal que se entende a serviço da tensão natural e saudável entre Igreja universal e Igrejas locais. “A Igreja universal, porém, não é uma entidade que paira acima de Igrejas locais. A Igreja universal aparece na articulação das Igrejas locais. Por conseguinte, todas as teologias são locais, o que não afeta a unidade na fé”⁸³. Abrir mão de uma única teologia universal significa renunciar à tentação de se produzir uma teologia universalizante e totalitária, que foi aquela que esteve a serviço dos impérios colonizadores. É nesse sentido que Tavares observa que uma importante característica da Teologia da Libertação latino-americana é justamente a epistemologia que esta assume claramente, sem pretender-se neutra como algumas outras teologias, mas assumindo-se como discurso situado concretamente. Assim, a TdL “encarna uma peculiar relação entre local e global. E com isso ela tem redimensionado uma das

⁸⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁸¹ SUESS, Paulo. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, 2013, p. 247.

⁸² *Ibid.*, p. 238.

⁸³ *Ibid.*, p. 240.

clássicas questões do pensamento ocidental: a relação entre particular e universal”⁸⁴, de modo que “sua contribuição na abordagem da totalidade da fé é sua perspectiva”⁸⁵. Ou seja, uma teologia decolonial precisa renunciar à pretensão universalista de ser a única teologia válida ou a teologia oficial. É justamente quando se reconhece local e posicionada, partindo de uma determinada perspectiva, que uma teologia pode verdadeiramente contribuir com o Evangelho.

3.4 Univocidade e diferença

Embora o medievalista Étienne Gilson alegue ter tentado, mas não conseguido, encontrar um sistema próprio de Scotus ao estudar seu pensamento⁸⁶, o que, por sua parte, é fácil identificar em Tomás, pesquisas mais recentes atestam que, sim, “as obras de Scotus têm um centro teórico que dá coerência ao seu pensamento”⁸⁷. Além disso, como observa Manuel Pulido, “a metafísica do século XXI suspeita, em muitos campos, do essencialismo escolástico tomista e demanda uma filosofia que penetre fenomenologicamente na interioridade da realidade. Scotus é hoje uma alternativa metafísica tanto a nível histórico como sistemático”⁸⁸. E o aspecto que tem demonstrado consistência para se afirmar como tal centro ou sistema⁸⁹ é a teoria escotiana da univocidade, isto é, a predicação unívoca do conceito de ser de Deus e das criaturas.

Conforme vimos, Scotus rejeita a teoria da analogia do ser por entender que toda afirmação que o intelecto faz acerca de Deus pressupõe um conceito unívoco, tomado das criaturas e aplicado no mesmo sentido a Deus. Sem esta univocidade, argumenta ele, não seria possível dizer que “Deus é um ser”, “Deus é bom”, “Deus é sábio”⁹⁰ etc., já que nosso

⁸⁴ TAVARES, Sinivaldo S. Saber-se terra: trama que enlaça “libertação” e “viragem decolonial”. In: KUZMA, C.; ANDRADE, P. F. C. (Org.). *Decolonialidade e prática emancipatórias: novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2019, p. 87.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007, p. 17.

⁸⁷ VOS, A.; VELDHUIS, H., DEKKER, E. *et al* (Ed.). *Duns Scotus on divine love: texts and commentary on goodness and freedom, God and humans*. Aldershot, England: Ashgate, 2003, p. 55.

⁸⁸ PULIDO, Manuel Lázaro. El Kant de la filosofía escolástica: Fr. Querubín de Carcagente OFMCAP. e el Card. Fr. Zeferino González O.P., controversia a propósito de Escoto. *Naturaleza y gracia*, Salamanca, v. 55, 2008, p. 142.

⁸⁹ Segundo Henrique C. de Lima Vaz, o escotismo seria “um *sistema* construído sobre a base da univocidade lógica da noção de ser, dando-se aqui ao termo *sistema* a significação que irá adquirir na metafísica moderna (VAZ, 2002, p. 186). A palavra grega *systema* significa algo como “o todo que se mantém de pé por ajuntamento das partes”.

⁹⁰ “Se dizes: ‘o conceito formal das coisas que convêm a Deus é outro’, daí se segue um inconveniente: que do conceito próprio de algo que está nas criaturas nada pode ser afirmado a respeito de Deus, pois totalmente diferentes são os conceitos de um e de outro. E assim não mais se pode concluir que Deus é formalmente sábio

intelecto, sendo capaz de conhecer as coisas somente a partir do que entra nele através dos sentidos corporais, poderia predicar ser, bondade e sabedoria somente das criaturas; e, portanto, diz Scotus, “a menos que o ser suscite uma única intenção, unívoca, a teologia simplesmente perece”⁹¹. Enquanto os defensores da analogia acusam a univocidade de fazer desmoronar a transcendência de Deus, os da univocidade acusam a analogia de impossibilitar o conhecimento de Deus. “A analogia e a univocidade constituem as duas respostas ao problema medieval de como conjugar a transcendência divina com a possibilidade do seu conhecimento”⁹².

Na visão de Scotus, as perfeições atribuídas a Deus são primeiramente encontradas nas criaturas e depois transpostas para a divindade, como ele mesmo explicita: “toda investigação sobre Deus pressupõe que o intelecto tenha o mesmo conceito unívoco que é obtido das criaturas”⁹³. Isso significa que bondoso, sábio etc. são adjetivos univocamente atribuídos a Deus e às criaturas. Pode-se constatar a veracidade e a justiça desse argumento ao se considerar a atribuição de conceitos como “pai”, “senhor”, “pastor” e “rei”, por exemplo, tanto a Deus quanto a seres humanos: enquanto os dois primeiros são tomados “emprestados” da divindade para serem aplicados também à humanidade, com os dois últimos acontece o inverso. Na verdade, Jesus, ao proibir: “a ninguém na terra chameis de pai, porque um só é o vosso Pai, o que está nos céus” (Mt 23,9), estava não mais que fazendo uma distinção de intensidade: Deus é Pai em modo infinito, enquanto o progenitor humano é pai em modo finito. Mas ambos são verdadeiramente pais, no mesmo sentido. Afinal, é do Pai celeste que “recebe o nome toda paternidade no céu e na terra” (Ef 3,15). Étienne Gilson observa que, “preocupado em evitar o puro agnosticismo em relação a Deus, Duns Scotus defenderá a doutrina da univocidade do ser e também de todos os termos que significam atributos divinos”⁹⁴.

A diferença entre Deus e uma criatura está não no conceito de ser, que é dito no mesmo sentido para ambos, mas apenas no *modo* de ser, ou seja, no fato de que Deus é um ser

a partir do conceito de sabedoria que apreendemos das criaturas” – “*Quod si dicas, alia est formalis ratio eorum qua convenientur Deo, ex hoc sequitur inconveniens, quod ex nulla ratione propria eorum prout sunt in creaturis, possunt concludi de Deo, quia omnino alia et alia ratio illorum est et istorum; immo non magis concludetur quod Deus est sapiens formaliter, ex ratione sapientiae quam apprehendimus ex creaturis*” (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 40).

⁹¹ “*nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia*” (*Lec. I*, d. 3, p. 1, q. 2, n. 113).

⁹² CORREIA, Mário João Rosas Rebelo. Univocidade do ser e eterno retorno: Deleuze, Duns Escoto e a reavaliação da transcendência divina. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, v. 73, n. 2, 2017, p. 648.

⁹³ “*omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum quem accepit ex creaturis*” (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1, n. 39).

⁹⁴ GILSON, 1994, p. 107.

Infinito e a criatura é um ser finito. Portanto, para Scotus, o ser é uma perfeição simples e neutra em si mesma, desprovida seja de finitude seja de infinitude, mas indiferente a todos os modos de ser. Como explica Andrew LaZella, “de acordo com Scotus, Deus é mais ele mesmo não como o próprio ser, mas como um ‘isto’”⁹⁵, este ser, uma *haecceitas*. No mesmo sentido, a criatura é ser em sentido próprio, não apenas participando do ser que é Deus.

Um dos maiores problemas da analogia do ser é a maneira como, a partir dela, se comprehende a diferença. Tomás de Aquino ensina: “Deve-se buscar a diferença entre as coisas que têm algo de comum, para se lhes atribuir algo que as diferencie. [...] Porém, nas coisas que nada têm em comum, nelas não se deve buscar algo que as diferencie” (S.c.G. I, 17). Ora, se Deus e a criatura não tivessem absolutamente nada em comum – nem mesmo a predicação do ser –, não se poderia sequer falar em verdadeira diferença, mas apenas em analogia entre eles. Disso resultaria que as diferenças seriam imperfeições das criaturas, já que estas se definem pelo seu “não ser Deus”, algo negativo. Scotus, por sua vez, fundamenta a diferença das criaturas no conceito de finitude, que não é imitação nem participação no ser, mas algo positivo: ser finito não significa “não ser infinito”, pois não é uma característica referenciada a outro. Para Scotus, as diferenças das criaturas em relação ao Criador não são defeitos, pois não se referenciam a outro, mas são características próprias da singularidade, *differentia individualis*, algo de positivo e perfeito nos entes.⁹⁶ As criaturas não são diferenciadas por outrem, mas por si mesmas⁹⁷. Enquanto ser é o determinável, diferença última é o determinante⁹⁸. A diferença última não pode ser deduzida do conceito de ser, pois este é indeterminado, embora determinável.

O filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) analisa esse aspecto da univocidade escotiana em seu livro *Diferença e repetição* (1968). Segundo ele, enquanto, na analogia da tradição tomista, a diferença é “não-ser”, sempre governada pela ideia de identidade, na univocidade, por sua vez, a diferença é “ser” e antecede a identidade, sendo mesmo sua causa. Diz o filósofo: “O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença”⁹⁹. Assim, a consequência mais importante da univocidade do ser, para Deleuze, é que a identidade não é a causa da diferença,

⁹⁵ LaZELLA, Andrew. *The singular voice of being: John Duns Scotus and ultimate difference*. New York: Fordham University Press, 2019, p. 9.

⁹⁶ Cf. LaZELLA, 2019, p. 59.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁹⁸ “Aquele conceito ‘apenas determinável’ é o conceito de ser, e ‘apenas determinante’ é o conceito de diferença última. Portanto, eles são primariamente diversos, pois um nada inclui do outro” – “*Ille conceptus ‘tantum determinabilis’ est conceptus entis, et ‘determinans tantum’ est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius*” (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133).

⁹⁹ DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2006, p. 66-67.

mas seu efeito. A identidade, afirma ele, “gira em torno do Diferente, tal é a natureza de uma revolução copernicana que dá à diferença a possibilidade de seu conceito próprio, em vez de mantê-la sob a dominação de um conceito em geral já posto como idêntico”¹⁰⁰. Na univocidade, constata ainda Deleuze, “o ser se diz ‘de todas as maneiras’ num mesmo sentido, mas se diz assim daquilo que difere, se diz da própria diferença [...]. O ser se diz segundo formas que não rompem a unidade de seu sentido; ele se diz num mesmo sentido através de todas as suas formas”¹⁰¹.

Eis, portanto, que do pensamento escotiano pode surgir uma novidade em relação à epistemologia universalizante e autoritária da analogia. Bruno Cava entrevê o que decorre da predicação unívoca de ser em Scotus: “Só existe um modo de dizer das coisas; o que muda, justamente, são as coisas!”¹⁰². No sistema colonialista, ocorre o contrário: a verdade é única e totalitária, sempre aquela definida pela matriz, em confronto com a qual todas as outras verdades são ditas mentiras; e diferentes são apenas os modos de dizer a mesma e única verdade, sendo esses modos não mais que participações imperfeitas, análogas à verdade absoluta da versão oficial. Portanto, o paradigma da univocidade emancipa e dignifica a diferença, libertando-a de ter que sempre se reportar à matriz para ser por esta autorizada ou reprimida. Na univocidade, a verdade não é refém da identidade, mas é uma relação entre diferentes.

No esforço do pensamento decolonial, esse paradigma é um instrumento importante no processo de desabsolutização da verdade colonialista. Assim diz Boaventura Santos:

Admitir a relatividade das culturas não implica adotar simplesmente o relativismo como atitude filosófica. Implica, isso sim, conceber o universalismo como uma particularidade ocidental cuja supremacia como ideia não reside em si mesma, mas na supremacia dos interesses que a sustentam¹⁰³.

A univocidade desmascara a violência que há por trás do conceito moderno de verdade absoluta, seja ela científica, histórica, religiosa e cultural, e reabilita a ideia de diferença, dando a esta novo *status*. É em coerência com a predicação unívoca de ser que Scotus elabora sua própria teoria sobre o problema dos universais, problema este que, como observa Mignolo, “se tornou a fundamentação epistemológica do projeto prático de cristianizar o

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 417.

¹⁰² CAVA, 2019, § 11.

¹⁰³ SANTOS, Boaventura de S. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS, 2010, p. 48.

“mundo”¹⁰⁴. De fato, pensadores como Agostinho e Tomás são considerados *essencialistas* por darem ao universal (essência, quididade ou natureza) a primazia metafísica sobre o singular.

Vimos, no capítulo anterior, como Tomás de Aquino elabora sua teoria de que a individuação das substâncias acontece quando a matéria prima recebe a categoria da quantidade: uma forma substancial, ao receber extensão material, se individua; assim, por exemplo, a natureza humana, como universal, ao receber uma porção específica de matéria (corpo humano) se torna com ela (composto) um indivíduo humano e continua existindo nele como *alma*. Com isso, o tomismo situa as diferenças entre os entes singulares simplesmente em sua dimensão acidental; ou seja, sem extensão não há indivíduos compartilhando uma mesma espécie. Ora, como o princípio de individuação aqui é a matéria, a espécie inteligível armazenada no intelecto, que torna possível a cognição, não é individual, mas universal. Logo, no tomismo, o próprio pensamento é um universal; singulares são apenas as coisas materiais das quais o intelecto abstrai os “fantasmas”, indispensáveis ao conhecimento. O mais importante, portanto, na gnosiologia tomista são os universais.

Vimos também como Scotus discorda dessa teoria, alegando que o princípio de individuação tem que ser algo da categoria da substância e não dos acidentes; ou seja, a individualidade das substâncias primárias é intrínseca à sua própria identidade, e embora não seja uma forma ou o próprio ser de tais coisas individuais, é da ordem destes. Scotus afirma: “as diferenças individuais primeiramente diversas individuam e tornam singulares as naturezas [...]”¹⁰⁵. E argumenta ainda: “O que é adicionado à quididade não sendo quididade não muda a espécie. Mas um grau indivisível, como é uma diferença individual, contrai [a natureza] para que seja ‘isto’”¹⁰⁶. Logo, para Scotus, a diferença individual é algo positivo que se acrescenta à natureza, uma perfeição desta. “Isto não é aquilo, não porque lhe falte o que aquilo possui, e não porque eles difiram entre si em relação a outra coisa; eles são apenas diferentes e nada mais: nem relações, nem privações e nem imitações”¹⁰⁷, explica LaZella.

Com a univocidade do conceito de ser, Scotus fornece elementos metafísicos para fazer ruir o autoritarismo dos discursos universalizantes, e propõe a diferença como anterior à identidade, entendendo-a como sendo da ordem da substância e não dos acidentes. Porque “há pelo menos uma possibilidade de haver uma instância transcendente que dê sentido à

¹⁰⁴ MIGNOLO, 2003, p. 206-207.

¹⁰⁵ “*differentias individuales primo diversas, ad quas naturae sunt in potestate et contrahibiles, individuantur et fiunt singulares*” (Lec. II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 172).

¹⁰⁶ “*quod additur quiditati, non ut quidditas est, non mutat speciem. Gradus autem indivisibles sicut et differentia individualis est contrahens ad esse hoc*” (Rep. I-A, n. 128, p. 497).

¹⁰⁷ LaZELLA, 2019, p. 85.

realidade sem remeter nada disso para um esquema analógico, hierárquico e negativo”¹⁰⁸. A analogia estabelece hierarquizações, da plenitude a diversos graus de participação no ser e nos outros transcendentais.

Para Scotus, Deus, ao criar o universo, não intencionava universais, naturezas, essências, mas sim cada ente particular. Se algo existe, este algo, assim exatamente como existe, é obra da livre da vontade amorosa de Deus, para quem nada é necessário, tudo é absolutamente contingente, isto é, poderia existir de outro modo ou poderia nem existir, mas, se existe, existe como único, irrepetível e singular. Em sua tese doutoral, o teólogo franciscano Daniel Horan afirma que este princípio, *haecceitas*, “não pode ser retirado, modificado ou contestado. Que alguém ou algo exista é indicativo do valor e dignidade daquela coisa, conforme o amoroso e contingente ato criador de Deus”¹⁰⁹. Scotus opera, assim, em seu sistema metafísico, a mudança decisiva do universal necessário para o singular contingente. Além disso, “a ‘heceidade’ escapa ao conhecimento na medida em que escapa à definição”¹¹⁰, o que significa que a metafísica escotiana já faz acenos a uma epistemologia sistemática, em superação à analítica.

3.5 O paradigma da relationalidade na metafísica escotiana

Como era costume entre os grandes teólogos de seu tempo – Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino etc. –, Scotus também elabora uma minuciosa prova da existência de Deus. Doutor Sutil que é, ele o faz com tanta maestria que Thomas Merton declara com entusiasmo a respeito desse intento: “Considera-se que, pela agudeza, profundidade e abrangência seja esta a prova mais perfeita, completa e total da existência de Deus que um ser humano já tenha elaborado”¹¹¹. Foi o que fez, entre outros escritos, em seu tratado *De Primo Principio*.

Ele inicia esse texto fazendo aquilo que Gilson chama de “metafísica do Éxodo”¹¹², isto é, citando Ex 3,14, em que Deus revela seu nome como sendo *Ego sum qui sum*. Scotus reza: [Senhor,] “tu és o ser verdadeiro, tu és o ser total. [...] Ajuda-me, Senhor, na procura por

¹⁰⁸ CORREIA, 2017, p. 666.

¹⁰⁹ HORAN, Daniel. *Imagining planetarity: toward a postcolonial Franciscan theology of creation*. 2016. 428 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Department of Theology of Boston College, Boston, 2016. p. 328.

¹¹⁰ GILSON, 2007, p. 673.

¹¹¹ MERTON, Thomas. *A montanha dos sete patamares*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 89. Na verdade, a mesma prova escotiana da existência de Deus está presente, com algumas variações, em pelo menos quatro versões: *Lectura*, *Reportatio*, *Ordinatio* e *De Primo Principio*. Merton se refere, nesta passagem de sua autobiografia, especificamente à leitura que havia feito da *Opus Oxoniense* (nome que *Ordinatio* tinha na publicação feita por Wadding, antes da edição oficial) I, d. 2.

¹¹² Cf. GILSON, É. *The spirit of Mediaeval philosophy: Gifford lectures 1931-1932*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1991, p. 51.

quanto nossa razão natural pode alcançar de conhecimento do verdadeiro ser, que és tu, começando pelo ente que predicaste de ti”¹¹³. Já se percebe aqui que ele parte de teorias já explicitadas em outras obras, principalmente no Prólogo e no Livro I da *Ordinatio*, em que desenvolve, respectivamente, a teologia *pro statu isto* e a univocidade do ser.

No desenrolar do tratado, Scotus vai fazendo diversas divisões e subdivisões no “ser enquanto ser”, aqui chamado de “ordem essencial”, chegando a algumas conclusões: nada pode dar ser a si mesmo, sendo impossível que uma coisa seja, ao mesmo tempo, anterior e posterior a outra coisa; caso contrário haveria uma espécie de círculo, o que seria absurdo; uma causa posterior depende de uma causa anterior, e isso não pode ser *ad infinitum*, até porque o infinito já significa o que não pode ser causado. Diz ele: “Subindo na ordem essencial, passa-se, por cada vez menos, em direção à unidade, até se parar em um”¹¹⁴. A lógica escotiana leva irrefutavelmente à constatação da necessidade de haver um Ser Infinito que possua essas três primazias: como causa eficiente é o ser atualíssimo (contém virtualmente toda atualidade possível), como causa final é o ser ótimo (contém virtualmente toda bondade possível) e como natureza eminentíssima é o ser perfeitíssimo (contém virtualmente toda perfeição possível).

Mas a mais original contribuição de Scotus está já no início do tratado, na definição sutil que ele constrói para a própria ordem essencial:

Não tomo a expressão “ordem essencial” em sentido estrito – como a tomam os que afirmam que o posterior pertence à ordem, mas não o anterior, que está acima dela –, mas em seu sentido corrente, na medida em que *ordem* é uma relação de comparação recíproca entre o anterior e o posterior, ou seja, na medida em que o que é ordenado está suficientemente dividido em anterior e em posterior¹¹⁵.

Assim, as causalidades são vistas por Scotus como relações. Ou seja, Scotus apresenta o Deus criador necessariamente em relação com as criaturas, pelo próprio fato de ser sua causa eficiente e final. Deus e as criaturas não estão num mesmo gênero, pois Deus, sendo Infinito e simplíssimo, não pode ser “parte” de alguma composição maior que si mesmo. Porém, como consequência da predicação unívoca do ser, Deus e as criaturas encontram-se dentro de uma mesma ordem essencial. E esta relação não se dá apenas entre a causa primeira

¹¹³ “*Tu es verum esse, tu es totum esse. [...] Adiuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando*” (*De primo princ. I,1*).

¹¹⁴ “*In ordine essentiali ascendendo itur ad unitatem et paucitatem; igitur statur in uno*” (*Ibid. III,74*).

¹¹⁵ “*Accipio autem ordinem essentiale, non stricte – ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari, sed prius vel primum esse supra ordinem – sed communiter, prout orda est relatio aequiparantiae, dicta de priori respectu posterioris, et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius*” (*Ibid. I,3*; itálico nosso).

e as causas segundas e seus efeitos: a ordem essencial “consiste na relação mútua que une os vários seres no nível de sua essência”¹¹⁶. Se, como afirma Scotus no acima citado, “ordem é uma relação de comparação recíproca entre o anterior e o posterior”, não apenas o efeito deve ser comparado à sua causa, mas vice-versa; isto é, os dois termos de uma relação metafísica de causa e efeito se influem mutuamente. Não se trata de dizer que o efeito é “análogo” à causa; antes, causa e efeito são univocamente entes. A diferença do efeito não é uma falta de perfeição na comparação com a causa, como vimos.

Scotus vê uma relacionalidade intrínseca à própria ordem do ser. As criaturas todas estão relacionadas entre si e com seu Criador, não apenas biologicamente, mas metafisicamente. Juan Carlos Flores explica:

Ordem essencial refere-se ao anterior e ao posterior, respectivamente causa e efeito, em sua relação mútua, e não apenas ao posterior como se este fosse ordenado a algum anterior que não é, por sua vez, ordenado e, assim, transcende a ordem. Então, anterior e posterior, numa ordem essencial, são conhecidos por ser *ordenados* um em relação ao outro; o anterior só pode ser assim considerado em referência ao posterior e vice-versa¹¹⁷.

Ou seja, não apenas as criaturas estão ordenadas em direção a Deus, mas Deus também, ao criar, ordena-se em direção às criaturas¹¹⁸. Por força da univocidade do ser predicho a todos os entes – o divino e os criados –, Deus transcende todos os demais entes, mas não transcende a própria ordem do ser; e isso não necessariamente, como se houvesse alguma restrição à infinitude e onipotência divinas, mas contingentemente, por determinação de sua vontade eterna, que poderia não tê-lo querido ou tê-lo querido de outro modo. Luis F. Ladaria menciona, nesse sentido, teologias como a de Balthasar e a de Moltmann que veem a criação como *kēnōsis* divina: “Deus, de certo modo, se retira, abre espaço para sua criação, concretamente o homem, a fim de deixar à criatura uma consistência ‘fora’ de Deus”¹¹⁹. Logo, dizer o que Scotus está dizendo não precisa significar Deus se fazendo “parte” do mesmo algo que nós, mas, ao contrário, Deus, *verum esse et totum esse*, dando-nos verdadeiramente de seu

¹¹⁶ IAMMARRONE, 2003, p. 287.

¹¹⁷ FLORES, Juan Carlos. Accidental and essential causality in John Duns Scotus’ treatise “On the First Principle”. *Recherches de théologie et philosophie médiévaux*, Cologne; Leuven, v. 67, n. 1, 2000, p. 99.

¹¹⁸ Na verdade, Tomás de Aquino já havia dito que a criação “pertence ao gênero da relação” (S.c.G. II,18). E ainda: “O existir de qualquer criatura depende a tal ponto de Deus, que ela não poderia subsistir um instante sequer, e seria reduzida ao nada, se não fosse conservada na existência pela operação do poder divino [...]. Por isso, não é apenas causa do vir-a-ser mas do existir. [...] Como diz Agostinho, ‘se o poder de Deus cessasse um dia de reger as criaturas, ao mesmo tempo cessaria a espécie delas e toda a criação desmoronaria’” (S.Th I, q. 104, a. 1).

¹¹⁹ LADARIA, Luis F. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 44.

próprio ser ao nos criar e fazendo de nós verdadeiros entes (*univocitas*), não apenas participantes de seu ser (*analogia*).

Os entes – o Infinito e todos os finitos – existem ordenados mutuamente. Como afirma Mary Beth Ingham, “a ordem essencial é uma grande curvatura do ser, um todo unificado da realidade que inclui Deus. Como Primeiro Princípio, Deus não existe fora da ordem do ser nem fora da relação com a ordem criada”¹²⁰. Assim, todas e cada uma das criaturas existem relacionadas com Deus, por relação de origem, e essa relação é mutuamente vinculante. Por isso é que nos debates no Sínodo para a Amazônia falou-se em “conversão ecológica” e mesmo em “pecados ecológicos”. Ora, agressão à floresta, ao rio, ao oceano, ao bioma em geral constitui verdadeira violência à vida e, portanto, claramente transgride a aliança com o Criador. O problema é que, numa visão contrária a essa atribuição, reina ainda em ambientes conservadores uma crítica “analógica” à cientificidade dos estudos climáticos que denunciam o crescimento desmedido do aquecimento global provocado pelo aumento dos buracos na camada de ozônio.

Para Scotus, Deus é o único ente necessário, sendo todos os outros contingentes, concebidos em liberdade por um Deus que os deseja tal como são¹²¹. A criação é obra do amor operativo de Deus; e cada criatura é ente em sentido pleno, um efeito relacionado mutuamente com sua Causa. Scotus “procura na univocidade do ser o primeiro passo de um caminho para compreender um Deus mais próximo do indivíduo, um Deus que é essencialmente uma vontade”¹²². Assim, com a univocidade e a relacionalidade do ser, Scotus não elimina a transcendência divina, não abre espaço para o panteísmo¹²³ e nem instaura o secularismo como afirmam as acusações de alguns anti-escotistas; antes, assegura a possibilidade de uma verdadeira teologia. Ora, se Deus não estivesse no mesmo espectro do ser que a natureza humana, seria impossível a esta, pelas suas faculdades de criatura, sequer conceber a ideia Deus, bem como lhe seria impossível receber a revelação que Deus faz de si mesmo.

¹²⁰ INGHAM, Mary Beth. *The harmony of goodness: mutuality and moral living according to John Duns Scotus*. 2.ed. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2012, p. 38-39.

¹²¹ Já Tomás de Aquino, a partir da noção de analogia, defende haver criaturas que existam necessariamente, dependendo da participação no ser do Criador: “quanto mais uma coisa dista do que é ente por si mesmo, isto é, de Deus, tanto mais se aproxima do não-ser. Por isso, quanto mais uma coisa está próxima de Deus, tanto mais se afasta do não-ser. [...] As coisas que estão ao máximo próximas de Deus, estando, por isso, ao máximo distantes do não-ser, são assim necessariamente” (*S.c.G. II*, 30).

¹²² CORREIA, 2017, p. 660.

¹²³ Ao contrário, alega Deleuze: o olhar de Scotus “discerne o ser aquém do entrecruzamento do universal e do singular. Para neutralizar as forças da analogia no juízo, ele toma a dianteira e neutraliza antes de tudo o ser num conceito abstrato. Eis por que ele somente pensou o ser unívoco. Vê-se o inimigo que ele se esforça por evitar, em conformidade com as exigências do cristianismo: o panteísmo, em que ele cairia se o ser comum não fosse neutro” (DELEUZE, 2006, p. 71).

Já foi feito um aceno a esta noção de relacionalidade metafísica quando estudamos o conceito de pessoa de Ricardo de São Vítor, adotado por Scotus: este inclui a relação constitutiva da personalidade já no nível transcendental, como relação de origem. Portanto, não se justifica acusar o pensamento de Scotus de ser o culpado pelo subjetivismo e individualismo da modernidade por ele garantir tal primazia ao singular, pois a singularidade escotiana é intrinsecamente relacionalidade, seja como pessoa, como indivíduo ou como ente. Essa atribuição a Scotus constitui-se numa falácia, uma vez que o individualismo moderno surge exatamente de seu universalismo totalitário e impositivo, em que o universal é a soma de partes individuais, todas análogas ao todo; e, como vimos, indivíduo quer dizer tão somente o que não mais se pode dividir em partes subjetivas; ou seja, tem um caráter negativo. Por outro lado, como pensada por Scotus, a instância individual é algo de positivo e mesmo uma sua perfeição, devido ao fato de ser um singular, estando sua natureza mais em sua unicidade, exclusividade, irrepetibilidade. Charles Taylor, neste sentido, percebe que “nos escritos dos grandes pensadores franciscanos, Boaventura Duns Scotus e Ockham [...] dá-se um novo *status* ao particular como algo mais do que uma mera instância do universal”¹²⁴. Não há relação onde não houver singulares. Um universal como a essência não pressupõe relação. A primazia do singular, no pensamento escotiano, é garantidora – e não ameaçadora – da relacionalidade.

Além disso, a partir do modelo essencialista, somos instados a nos questionar: nós amamos, de fato, uma coisa singular? Ou amamos, na verdade, no singular apenas as características que nele o remetem a uma essência? O desafio é encontrar e valorizar o ser singular em sua diferença individual, naquilo que ele tem de único e irrepetível. Assim, o conceito de *haecceitas* faz a ponte entre as noções escotianas da univocidade do ser e da pessoa como “solidão última”, incomunicável. Daí e só daí é que se pode desenvolver uma nova teologia da criação, que, como descreve Tavares, consistirá em “resgatar a singularidade do ser humano não operando uma separação sua das demais criaturas, mas, ao contrário, potencializando as inter e retrorrelações que o ligam intensa e intimamente a essa imensa e complexa ‘teia da vida’”¹²⁵, conceito de Fritjof Capra, que analisamos no Primeiro Capítulo. A singularidade pensada por Scotus não se coaduna com uma leitura antropocêntrica nem da teologia da criação, nem da ecologia. Na teologia escotiana, Cristo, como homem individual, é o primaz de toda a criação: o singular encabeça o universal, o particular dá consistência ao

¹²⁴ TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 94.

¹²⁵ TAVARES, 2010, p. 59.

todo. A *haecceitas* de cada coisa existente – isto é, sua última diferença individual – é a própria causa de sua unicidade e irrepetibilidade no cosmos. Não é a totalidade que dá legitimidade ao singular; antes, o contrário: são os próprios singulares que, pela relação de causalidade para com sua origem, constituem o todo mantendo as partes inter-relacionadas.

O modo como Scotus pensa a ordem essencial, causas e efeitos relacionando-se mutuamente, anteriores e posteriores referenciando-se simultaneamente, abre importante espaço para o pensamento sistêmico, em superação ao analítico. Afinal, “tudo está relacionado”, como insiste o Papa Francisco, já citado. O realismo moderado da metafísica de Scotus oferece a mais consistente alternativa¹²⁶ ao essencialismo tomista, demonstrando-se útil e eficazmente capaz de assegurar a dignidade do singular sem, contudo, correr o risco de promover o individualismo, mas, pelo contrário, sustentando o paradigma da ecologia integral. Scotus, assim, lança as bases para uma teologia sistêmica e holística da criação. No pensamento escotiano, a dignidade do ser humano individual não começa apenas em sua racionalidade, e nem mesmo em sua vocação de “encher e dominar a terra”, mas já no fato de este ser um singular, dotado de última diferença individual; e portanto tal dignidade é não uma sua prerrogativa exclusiva, mas compartilhada com todas as outras criaturas também singulares. Portanto, não há espaço aqui para uma visão antropocêntrica do criado.

Essa noção de *haecceitas* ou diferença individual como princípio de individuação das substâncias é a mais decisiva contribuição de Scotus para o pensamento ocidental; ou pelo menos a mais reconhecida. Juntamente com a predicação unívoca do ser nos entes e outras teorias escotianas, constitui todo um itinerário, um verdadeiro sistema, com pujança para substituir o universalismo autoritário da modernidade/colonialidade, superando a tendência ao controle da única versão da verdade. Esse passo garante uma devida consideração da singularidade e da diferença, que, conforme vimos no Primeiro Capítulo, era uma lacuna naquela teologia desenvolvida com a viragem antropológica da modernidade. Edith Stein comenta assim a radicalidade da noção escotiana de *haecceitas*:

O mais interior da alma, seu ser mais próprio e mais espiritual não é um ser sem cor e sem configuração, mas um ser constituído singularmente: a alma o sente quando está “consigo mesma”, “concentrada em si mesma”. Não se deixa captar no sentido de que se possa designá-lo por um nome geral, nem tampouco é comparável a outro. Também não se deixa dividir em propriedades e em características, pois descansa mais profundamente que elas: é o “como” (*ποιον*) da essência mesma, que, por sua

¹²⁶ Apesar de que, como afirma Boaventura Santos, “a ideia de alternativa pressupõe a ideia de normalidade e esta a ideia de norma; pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade” (SANTOS, 2006, p. 79).

vez, imprime seu selo sobre cada característica e cada atitude do homem, e constitui a chave da estrutura de seu caráter¹²⁷.

Portanto, em Scotus, como que de forma precursora, a viragem antropológica encontra uma saída para o problema da passagem da subjetividade à singularidade: o paradigma da relacionalidade, que promove no interior da teologia, em suas relações interdisciplinares, uma verdadeira viragem decolonial.

3.6 Uma gnosiologia não excludente

Durante o impulso neotomista do século XIX, Scotus foi acusado, particularmente pelo teólogo e cardeal espanhol Zeferino González (1831-1894), de ser “o Kant do século XIII”¹²⁸ por causa do que considerava seu ceticismo ao questionar a necessidade da representação mental para se explicar o conhecimento. De fato, de acordo com Tomás de Aquino, a forma de uma coisa está no intelecto apenas como representação desta, uma vez que foi “impressa” ou “representada” ali pelas espécies inteligíveis (*phantasmata*), nas primeiras observações que o intelecto fez de tal coisa. Somente recorrendo às representações em seu intelecto é que a alma consegue dar definição a qualquer coisa que vê¹²⁹. Sendo, no pensamento tomista, o intelecto imaterial, e sendo a matéria o princípio de individuação, logo, as espécies inteligíveis no intelecto não são individuais, mas universais. Portanto, o pensamento, no tomismo, é universal, pois uma única forma concorda com a mesma definição de muitas coisas particulares, por meio da abstração; e o que eu conheço é analogia da coisa real, uma participação no ser da coisa real.

Enquanto para Tomás “o objeto próprio do intelecto é a quididade” (*S.Th.* I, q. 85, a. 6), para Scotus, diversamente, “o primeiro objeto do nosso intelecto é o ente”¹³⁰, e “não pode ser algo mais particular do que o ente, pois, se assim o fosse, o ser em si de modo algum seria

¹²⁷ STEIN, Edith. Ser finito y ser eterno. In: *Obras completas*. v.3. Vitoria; Madrid; Burgos: El Carmen; Espiritualidad; Monte Carmelo, 2007, p. 1087.

¹²⁸ Cf. GONZÁLEZ, Zeferino. *Historia de la filosofía*. v.2. Madrid: Agustín Jubera, 1886, §63, p. 305.

¹²⁹ Tomás explica: o intelecto agente “torna as representações imaginárias recebidas pelos sentidos em inteligíveis em ato, por modo de abstração; [...] portanto, no que concerne às representações imaginárias, a operação intelectual é causada pelo sentido” (*S.Th.* I, q. 84, a. 6). O intelecto humano, nesta vida, “nada pode conhecer a não ser voltando-se para as representações imaginárias (*phantasmata*) [...]”; para que o intelecto conheça em ato seu objeto próprio, é preciso que se volte para as representações imaginárias a fim de considerar a natureza universal existente no particular” (*S.Th.* I, q. 84, a. 7). “Ora, conhecer dessa maneira é abstrair a forma da matéria individual, que as representações imaginárias significam. Pode-se, portanto, dizer que nosso intelecto conhece as coisas materiais abstraindo das representações imaginárias” (*S.Th.* I, q. 85, a. 1).

¹³⁰ “primum objectum intellectus nostris est ens” (*Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137).

inteligido por nós”¹³¹. Ele afirma ainda que “a espécie não representa o objeto no sentido como universal”¹³², mas sim como singular. Para Scotus, portanto, o pensamento é pautado pela singularidade e não por universais. Scotus vê univocidade entre o ser da coisa realmente existente e o conhecimento que se tem dela. Ele afirma: “um objeto considerado em potência primeiramente tem uma presença real, a saber, uma proximidade tal que possa produzir tal espécie no intelecto, que é a causa da intelecção formal”¹³³. Ou seja, para Scotus, o objeto conhecido existe realmente, de algum modo, no intelecto, como repetição e não representação; isto é, tem um ser objetivo na própria mente; e o que eu conheço é a coisa mesma, que tem ser univocamente tanto em meu intelecto quanto no exterior.

Este estudo foi o tema do doutorado de Deleuze: diferença e repetição. Segundo este, em Scotus, “não é o ser que se partilha segundo as exigências da representação; são todas as coisas que se repartem nele na univocidade da simples presença (o Uno-Todo)”¹³⁴. Ou seja, o singular não é mera representação, mas repetição na diferença; “não são as diferenças que são e têm de ser. O ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença”¹³⁵. O papel levado a cabo pela representação na gnosiologia tomista é desempenhado pela repetição na escotista, de acordo com Deleuze. A analogia está para a representação assim como univocidade está para repetição.

Essa distinção reitera, uma vez mais, a primazia do singular no pensamento de Scotus. Uma epistemologia que parta desse sistema da univocidade se vê obrigada a renunciar a qualquer pretensão universalista de dominar e controlar os outros mediante a arma de uma verdade incontestável. Se a própria intelecção humana parte, na verdade, dos singulares e não dos universais, há que se reinventar a ciência como uma verdadeira “ecologia de saberes”, em que as visões de mundo se integram, cooperam e somam, ao invés de competirem a ponto de não tolerarem umas às outras.

Heidegger atribui à metafísica aristotélico-tomista, que tanto criticou e quis desconstruir, ser uma “ontoteologia”¹³⁶: por causa da analogia, os metafísicos elevam um ente

¹³¹ “non potest aliquid esse primum obiectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis” (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 118).

¹³² “species in sensu non repreäsentat obiectum sub ratione universalis” (*Ord. I*, d. 3, p. 3, q. 1, n. 381).

¹³³ “obiectum respectu potentiae primo habet praesentiam realem, videlicet approximationem talem ut possit gignere talem speciem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis” (*Ibid.*, n.382).

¹³⁴ DELEUZE, 2006, p. 45.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹³⁶ Já Henrique C. de Lima Vaz atribui o problema da ontoteologia a Scotus, não a Tomás: “A ‘refundação’ da metafísica a partir de Duns Scot assinala o abandono da metafísica do *esse* e a adoção do modelo ontoteológico, segundo o qual o *ens commune* ou a noção universal de ser circunscreve Deus e as criaturas no mesmo espaço conceptual [...]. A estrutura analógica da metafísica do *esse* segundo Tomás de Aquino estabelece, ao contrário, um hiato ontológico entre o Absoluto e os seres finitos” (VAZ, 2002, p. 186). Segundo

– a saber, Deus – à dignidade de “ser em geral”, o próprio ser. Foi o mesmo equívoco dos pré-socráticos: Tales afirmava ser a água o primeiro princípio do universo, que Anaxímenes pensava ser o ar; Demócrito dizia ser este o átomo; para Pitágoras, era o número etc. Scotus comenta essa questão, apontando que os filósofos divergiam sobre qual seria, enfim, o primeiro princípio, mas todos estavam certos de se tratar de um ente¹³⁷. O engano deles não estava em escolher o ente errado, mas em querer elevar um ente particular à condição de universal, isto é, “identificá-lo com o ser no sentido próprio do termo”¹³⁸, confundindo um ente com o ser enquanto ser. Ainda que tal ente seja Infinito – o que só Deus pode ser –, se ele é identificado com o próprio ser em geral, anula-se a possibilidade de real diferença; tudo passa a ser análogo a ele, não diferente dele; e o diferente passa a ser visto como “não ser”, um defeito. Por isso, apenas a univocidade da predicação do ser pode libertar a metafísica do universalismo autoritário da modernidade. E não é necessário destruir a metafísica por ser um realismo absolutista: a metafísica de Scotus, o “realista moderado”, é uma opção viável. Como nota Gilson, “a noética escotista, preocupada em manter o contato direto com o objeto, permanece, entretanto, preocupada em manter a espontaneidade do intelecto, e jamais a doutrina variou nesse ponto”¹³⁹. Para Heidegger, como para Scotus, o ser acontece sendo em mim. Não há, segundo ele, *analogia entis* ou participação no ser de Deus, pois ao igualar Deus ao próprio ser, a analogia reduz o ser a um ente e transforma o ser-verbo em ser-substantivo, objetificando-o. É isso que os fenomenólogos pretendem superar, juntamente com a dicotomia sujeito-objeto.

esse conceito, a univocidade escotiana identificaria Deus com o próprio “ser enquanto ser”, por meio de uma ideia de “participação horizontal”, ao contrário da “participação vertical” no ser divino, como quer o tomismo. Em tempo: Platão distingue estes dois modos de participação: o vertical e o horizontal. Pela participação vertical, o particular participa da “coisa em si”, que é o modelo padrão; pela horizontal, um particular participa diretamente de um outro diferente de si. Porém, como vimos, Scotus é incisivo em distinguir o Ser Infinito dos seres finitos, prevenindo, assim, qualquer risco de se destruir a transcendência da noção de divindade, numa espécie de panteísmo secularista. Além disso, Heidegger aponta na ontoteologia o grande perigo de se misturar a metafísica com a teologia. No entanto, vimos que no prólogo da *Ordinatio*, Scotus deixa muito mais evidente do que no tomismo a separação das ordens filosófica e teológica, resgatando o status autônomo tanto da filosofia (não mais “escrava” da teologia) quanto da natureza (não dependente da graça a não ser no âmbito do sobrenatural). Portanto, vê-se assim tal crítica carecer de fundamento.

¹³⁷ “Todo filósofo estava certo de que aquilo apresentado como primeiro princípio fosse um ente, a saber, o fogo [para uns], a água [para outros]; a certeza era que se tratava de um ente. Mas não se sabia se era um ente criado ou criado, se era primeiro ou não primeiro. [...] Isso se confirma porque alguém, vendo os filósofos discordarem, pode estar certo de que qualquer coisa que tenha sido apresentada como primeiro princípio é um ente. E ainda por causa da contrariedade de suas opiniões, alguém pode duvidar se [o primeiro princípio] é este ou aquele ente.” – “*Quilibet Philosophus fuit certus illud quod posuit primum principium, esse ens, puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens. Non autem fuit certus quod esse tens creatum vel increatum, primum vel non primum. [...] Confirmatur etiam: nam aliquis videns Philosophos discordare, potest esse certus de quocunque quod aliquis posuit primum principium, esse ens, et tamen propter contrarietatem opinionum eorum potuit dubitare utrum sit hoc ens vel illud*” (*Ord. I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 29*).

¹³⁸ LaZELLA, 2019, p. 58.

¹³⁹ GILSON, Étienne. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 176.

Se o realismo escolástico afirmava a precedência da *res*, apontando que a verdade é o mundo objetivo a ser captado pelo intelecto humano, o idealismo moderno surgido do nominalismo medieval colocou o enfoque no sujeito cognoscente, afirmando não haver realidade extramental. O criticismo kantiano, por sua vez, quis encontrar um meio termo entre os dois extremos, postulando que o conhecimento se dá na relação entre o sujeito e o objeto; a verdade seria a síntese dos dois. A fenomenologia, em Husserl e, sobretudo, em Heidegger, pensa encontrar na linguagem essa solução. “A linguagem é a casa do ser. Em sua morada habita o ser humano. Os pensadores e poetas são os guardiões dessa morada”, escreve Heidegger¹⁴⁰.

Em Scotus, não existem “nem verdadeiros conceitos sem palavras, nem pensamento puro sem linguagem”¹⁴¹. Ou seja, o auge do conhecimento é a formulação de um conceito acerca da coisa conhecida. A verdade só existe em forma de linguagem. Heidegger bebe de Scotus para formular esta percepção: “Não é tanto que vejamos primeiro e originalmente os objetos e as coisas, mas que antes falemos sobre elas. Com mais precisão, não dizemos o que vemos, mas, pelo contrário, vemos o que um diz sobre o assunto”¹⁴². Logo, há uma identidade indissolúvel entre pensamento e palavra. Em Scotus, a valorização da singularidade somada à univocidade do ser “abre um fundamento objetivo para o pensamento”¹⁴³. A gnosiologia escotiana consegue, enfim, “encontrar uma combinação correta entre nossa linguagem, nosso pensamento e a realidade”¹⁴⁴. Sem essa correlação, “a cognição humana se debateria à beira de impressões confusas”¹⁴⁵.

Outra divergência notável entre o tomismo e o escotismo é no que respeita às formas das coisas existentes. O tomismo defende que cada coisa é composta de uma matéria e uma forma: um homem é uma matéria assinalada pela quantidade (“esta carne e estes ossos”) ao receber uma forma específica (*humanitas*, que constitui a alma, única forma do corpo)¹⁴⁶. O escotismo, diferentemente, ensina a pluralidade das formas no ser humano¹⁴⁷: o corpo tem sua própria forma, a alma tem sua própria forma, e cada parte do corpo tem sua forma etc., e

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Trad. H. Cortés; A. Leyte. Madri: Alianza, 2000, p. 11-12.

¹⁴¹ PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. De Duns Scoto a Martin Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre. V. 53, n. 3, jul./set. 2008, p. 88.

¹⁴² HEIDEGGER *apud* PÉREZ-ESTÉVEZ, 2008, p. 88.

¹⁴³ LAZELLA, 2019, p. 4.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴⁶ “Mas se, como foi dito, a alma intelectiva se une ao corpo como forma substancial, é impossível que se encontre no homem outra forma substancial diferente dessa alma” (*S.Th.* I, q. 76, a. 4); “é uma só a forma que perfaz ao mesmo tempo a matéria do corpo inteiro e de todas as suas partes” (*De Anima* q. 6).

¹⁴⁷ “*in quolibet animato, necesse est ponere formam illam – qua corpus est corpus – aliam ab illa qua est animatum*” – “em tudo que é animado, é necessário afirmar aquela forma pela qual o corpo é corpo e outra [forma] pela qual aquilo é animado” (*Ord. IV*, d. 11, p. 1, a. 2, q. 1, n. 265).

todos eles *são* em sentido unívoco, de modo que a visão escotiana de mundo se distingue por uma complexidade muito maior, abrindo imensamente mais espaço para as diferenças do que a visão tomista, que tende a ser, por isso, uniformizante e universalista. Afinal, a verdade é que “ninguém pode ser apenas uma única coisa como na identidade unificadora, fixa e essencializada tanto do colonizador quanto do colonizado em si mesmos”¹⁴⁸. O ser humano é intrinsecamente relacionado e complexo, sendo impossível defini-lo com uma única forma substancial. No dizer de Ortega y Gasset, “eu sou eu e minha circunstância”¹⁴⁹.

O modo como o ser unívoco produz um novo conceito de verdade, diverso do estático, rígido e intolerante difundido pela modernidade, pode ser ilustrado por esta metáfora de Deleuze sobre as diversas tonalidades de uma cor: assim como “o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco”¹⁵⁰, a verdade permanece verdade – i.e., não é dissolvida ou liquidificada por um relativismo laxista –, porém não possui um tom apenas: é possível que vários diferentes tons sejam igualmente nomeados pela mesma definição de cor (branco), mas isso sem suprimir suas diversas particularidades. Alargando a metáfora, com desculpas pela paráfrase, pode-se ainda observar que a percepção que o olho tem do branco (ou dos diversos brancos) comporta o saber que ele contém em si todo o espectro das mais variadas cores. Da mesma forma, uma ciência que se entenda como verdadeiramente decolonial deve procurar ser uma “ecologia de saberes”, sempre mais se relacionando com os outros saberes, ao invés de negá-los como superstições ou estabelecer uma hierarquização do que seja mais ou menos verdadeiro, em comparação consigo mesmo.

O pensamento de Scotus nos leva, assim, a uma reflexão sobre as próprias bases de sustentação da civilização ocidental, com suas constantes e seus paradoxos. Afinal, o que estamos vivenciando no início deste terceiro milênio da era cristã, por mais que se queira chamar este tempo de trans- ou pós-modernismo, é ainda o processamento das grandes questões já trazidas pelos antigos e pelos escolásticos: a relação entre universal e particular, a noção de sujeito, a pergunta sobre a liberdade etc. Hoje, por exemplo, a ONU é apontada pelo pensamento conservador como promotora de um perigoso globalismo que ameaça as soberanias nacionais, e militantes de direitos humanos são culpabilizados pela impunidade. O humanismo pacifista do pós-guerra parecia chegar para ficar, como sendo o suprassumo da evolução ética da modernidade; mas as últimas décadas nos têm levado de volta a um

¹⁴⁸ KANG, 2013, p. 232.

¹⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações de Quixote*. São Paulo: Editora Livro Ibero Americano Ltda, 1967, p. 130.

¹⁵⁰ DELEUZE, 2006, p. 44.

belicismo que ninguém sabe ao certo aonde pode levar. Ao visível fortalecimento da social-democracia e do Estado de bem-estar social vem se sobrepondo uma onda de ameaças a direitos sociais e perigosos fechamentos nacionalistas. Quando se pensava estar o mundo pronto para realmente entrar num novo milênio, de repente ele é visto às voltas com questões antigas como o conflito ocidente *versus* oriente, a construção de muros nas fronteiras, a recusa em massa de refugiados da fome e da guerra.

Em acontecimentos recentes como a batalha travada no Reino Unido a respeito do *Brexit*¹⁵¹, as manifestações pró-emancipação da Catalunha em relação à Espanha, ou de Hong Kong em relação tanto ao Reino Unido quanto à China, percebem-se avanços e retrocessos, aglomerações e separações, sempre a linha tênue entre o todo e as partes, a questão da hegemonia, a luta contra os efeitos da colonização, a liberdade, a autonomia. Embora se percebam indícios claros de que estamos numa verdadeira “mudança de época” (DAP, n. 44), as grandes questões com as quais o mundo atual tem lidado evidenciam que nem sequer as conquistas da modernidade ainda não se efetivaram homogeneamente.

Assim como na Grécia antiga as ideias de cidadania e democracia deixavam de fora as mulheres, os bárbaros e os escravos, a Revolução Francesa, ao promulgar a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, emancipava não os seres humanos em geral, mas apenas os burgueses da França em particular. A ideia dos direitos humanos não surgiu referindo-se a todos os humanos, porque limitada ao processo emancipatório do indivíduo burguês europeu; não nasceu, portanto, combatendo a escravidão dos africanos e a exploração dos povos originários; antes, consistia na emancipação apenas dos que estavam aquém da fronteira, pois foi concebida para defender as causas das sociedades metropolitanas, sem qualquer validade para o que acontecia contemporaneamente nas colônias. É o que Boaventura Santos chama de pensamento abissal: “um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedades metropolitanas e coloniais”¹⁵²: do lado de cá do abismo, direitos humanos e liberdade; do lado de lá do abismo, colonialismo e exploração.

Logo, na reflexão sobre direitos humanos, é imprescindível considerar o binômio universal-particular, ou seja, distinguir o que é verdadeiramente humano como universal daquilo que não passa de ocidental como particular. Isso evitaria o equívoco, por exemplo, de se falar em impor “valores ocidentais” tais como vestimenta, relações de gênero etc. a migrantes islâmicos na Europa, como se tais valores fossem constitutivos da natureza humana e não aspectos culturais de povos europeus. O fenômeno da chamada globalização acaba

¹⁵¹ *British exit*, “saída britânica” da União Europeia.

¹⁵² SANTOS, 2013, p. 16-17.

sendo mais a imposição de uma parte, considerada “melhor”, sobre o todo. Neste sentido, Santos afirma que “nas condições do sistema-mundo do capitalismo ocidental não existe globalização genuína. Aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de um determinado localismo”¹⁵³.

Scotus nos ajuda a entender que entre o universal *humanitas* e a individual *haecceitas* existe uma distinção apenas formal, ou seja, que não chega a ser real, mas também não é meramente mental. O que dá legitimidade a um discurso coerente sobre direitos humanos não pode ser apenas o universal, o que se tem em comum com todos os outros humanos: há que se ressaltar também o singular, a diferença, a unicidade do ser humano concreto, situado socioculturalmente. Santos fala do direito humano pós-colonial como sendo um equilíbrio entre universal e particular, entre identidade e diferença: “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”¹⁵⁴.

De fato, utilizar a sentença “todos os seres humanos são iguais” para justificar a “meritocracia” no mercado de trabalho em uma sociedade desigual como o Brasil seria ingênuo se não perverso. Mas diante de um dilema bioético, por exemplo, afirmar que “os seres humanos não são iguais” soaria a eugenia. Num certo sentido, sim, os seres humanos são iguais: em dignidade, diante da lei, aos olhos de Deus etc. E num outro sentido, a própria defesa dos direitos humanos se encarrega de proclamar que os seres humanos são diferentes, pois estão situados e limitados: não existe humano sem determinações de sexo, cor, condições socioculturais etc. A igualdade e as diferenças entre os seres humanos se articulam unívoca e não analogamente; isto é, há um único modo de predicar humanidade, do negro, do branco, do índio, do oriental etc.; o que muda é a própria humanidade em cada caso. Não há analogia entre a humanidade de uns e a de outros; não há participação maior ou menor na humanidade por parte de uns e de outros. Todos são plenamente humanos, marcados unívoca e irrepetivelmente pela diferença e singularidade. Há uma univocidade escotista entre o conceito de humanidade como universal e a noção de indivíduo como singular, de modo que esta pessoa humana existindo concretamente não é representação de um ideal de ser humano de cujo ser é análoga, mas sua repetição unívoca em última diferença individual.

Existe, na linguagem escotiana, uma distinção entre particular e singular. Enquanto um particular é a contração de um universal, um singular “não é abrangido pelo conceito que

¹⁵³ *Ibid.*, p. 30, nota 11.

¹⁵⁴ SANTOS, 2010b, p. 66.

determina, mas, ao contrário, acrescenta determinação”¹⁵⁵. “Particularidade apenas nos diz: ‘aqui está um, aqui está outro’. Singularidade, por sua vez, acrescenta um conteúdo adicional à natureza para fazê-la ser ‘isto’. [...] Particularidade como tal não explica a unicidade deste ‘um’”¹⁵⁶. É preciso o conceito de singularidade para se dar esse passo. O problema da teoria dos direitos humanos desenvolvida na modernidade é que ela repousa sobre uma noção essencialista de “natureza comum”, a mesma que forjou o sistema colonial, supressor da diversidade. Há que se pensar e defender o conceito de direitos humanos considerando-se a dignidade de cada pessoa humana singular, “diferença última”, “solidão última” incomunicável; mas do que em sua “oqueidade”: em sua “estidade”.

O universalismo europeu não findou – na verdade, nem mesmo arrefeceu – com o fim do ciclo da colonização. O eurocentrismo continua sendo não apenas a forma oficial de representar a cartografia do planeta Terra, como se pode constatar no *Tratado de Lisboa*, que estabelece o funcionamento da União Europeia. Em seu preâmbulo, o documento afirma inspirar-se “no patrimônio cultural, religioso e humanista da Europa, de que emanaram os valores universais que são os direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana, bem como a liberdade, a democracia, a igualdade e o Estado de direito”¹⁵⁷. Ou seja, pretende-se sustentar que o mundo deve à Europa não apenas a ideia de direitos humanos, mas o inteiro arcabouço dos valores universais da humanidade. Parece negar-se pura e simplesmente, portanto, que todas as culturas, em todos os continentes, sejam legítimas expressões da *humanitas*. Isso é analogia: a humanidade se limitaria ao que a espécie *homo sapiens* sempre experimentara no continente europeu¹⁵⁸; e os povos colonizados só possuiriam os valores humanos “por participação” no padrão europeu.

Contudo, a crise migratória atual revela, como observa o aclamado historiador israelense Yuval Noah Harari, que “a União Europeia foi construída sobre a promessa de transcender as diferenças culturais entre franceses, alemães, espanhóis e gregos. E pode desmoronar devido a sua incapacidade de incluir as diferenças culturais entre europeus e imigrantes da África e do Oriente Médio”¹⁵⁹. Este é um bom exemplo da dificuldade que a matriz colonialista tem de renunciar à sua posição, mesmo quando não tem mais colônias

¹⁵⁵ LaZELLA, 2019, p. 152.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹⁵⁷ UNIÃO EUROPEIA. *Tratado de Lisboa*: versão consolidada. 13 dez. 2007. Disponível em: <https://www.parlamento.pt/europa/Documents/Tratado_Versao_Consolidada.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2019.

¹⁵⁸ Segue incompreensível, no entanto, como se configuraria esse “sempre”, já que a história da Europa mostra inumeráveis incoerências com esses mesmos valores, em todas as suas fases.

¹⁵⁹ HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. E-book.

propriamente. Caiu a colonização, mas não o colonialismo, pois este atrela-se ao universalismo, que deve ao paradigma da *analogia entis* a sua consistência.

3.7 Mais vontade, liberdade e caridade por uma teologia decolonial

Analisamos, no capítulo anterior, as primazias que Scotus confere, em seu pensamento, à vontade sobre o intelecto, à liberdade sobre a necessidade e à caridade sobre a verdade. Elas estão em profunda sintonia com todo o sistema escotiano. Ora, se na metafísica Scotus liberta o ente da escravidão de sua analogia em relação ao ser em geral, e também liberta a diferença individual das determinações da natureza comum, vimos que é compreensível que sua ética proponha a liberdade da vontade, por inferência e silogismo. Sendo um dos maiores expoentes da Escola Franciscana, juntamente com Boaventura de Bagnoreggio, Scotus é devedor da filosofia e teologia de Agostinho, que tanta ênfase dá à vontade, à liberdade e ao amor, em Deus e no gênero humano criado à sua imagem e semelhança. De fato, enquanto Tomás defende que a imagem divina está no ser humano principalmente pelo intelecto¹⁶⁰, Agostinho afirma consistir ela na inteira estrutura tripartite da alma, ou seja, suas três faculdades: memória, intelecto e vontade, como imagem da própria Trindade¹⁶¹.

Sabe-se que “os israelitas não exigiam nem enunciavam uma definição da essência metafísica humana”¹⁶² e que, portanto, o principal estrato forjador da antropologia cristã – a saber, a teologia judaica – desconhecia os universais. Foi apenas no contato com a filosofia grega – da diáspora judaica à expansão apostólica ao paganismo – que as ideias de natureza, essência e substância, por exemplo, passaram a integrar o pensamento judaico-cristão. E, como vimos, sobretudo em Aristóteles, a noção de natureza liga-se fundamentalmente à de necessidade. Assim, a teologia de Scotus, ao apelar ao singular e à liberdade, dando-lhes primazia sobre o universal e o contingente, está habilitada a conciliar a teologia

¹⁶⁰ “é em virtude de sua natureza intelectual que se diz ser o homem à imagem de Deus” (*S.Th.* I, q. 93, a. 4).

¹⁶¹ “a alma se lembra de si mesma, se intelige a si mesma e se ama a si mesma: se discernimos isso, discernimos uma trindade, que ainda não é Deus, mas já é imagem de Deus” – “mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei” (*De Trin. Aug.* XIV, 8, 11; PL 42, p. 1044).

¹⁶² MCKENZIE, John L. Aspectos do pensamento do Antigo Testamento. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. (Ed.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 1408. De fato, as próprias noções de coletivismo e de individualismo “são ideias modernas (com nuances emocionais complicadoras) que não possuem correspondentes no pensamento israelita” (*Ibid.*, p. 1409).

contemporânea – com as inevitáveis demandas do nosso tempo – às fontes bíblicas e paleocristãs. Scotus

pretende libertar o pensamento da primazia do universal e do necessário, construindo uma base argumentativa sólida que nos permita falar daquilo em que se joga a verdadeira mundividência cristã – a liberdade, a contingência e a redenção, tudo questões que se colocam ao nível do indivíduo e da sua história pessoal¹⁶³.

De fato, a filosofia aristotélica, que na Escolástica – principalmente no pensamento tomasiano e tomista – fez as noções de “natural” e de “necessário” desempenharem papel principal, encontra em Scotus um desafiador perspicaz. No universo pensado por Aristóteles e Tomás de Aquino, tudo se encaminha natural e necessariamente para Deus, que é a suma verdade, de modo que negar tal destinação é visto como contrário à razão e, portanto, pecado ou vício; a felicidade, que se alcança por meio da virtude, é a realização natural e necessária do propósito da criação, isto é, o encaminhamento da criação àquele que é seu primeiro princípio e seu fim último: Deus. Scotus, por sua vez, fortalece o papel da vontade e da liberdade nesse panorama; assim ele se dirige a Deus: “Tu és bom sem limite, comunicando liberalíssimamente os raios de tua bondade, o sumamente amável a quem os singulares retornam a seu modo como a seu fim último”¹⁶⁴. Como se percebe, a ênfase de Scotus é colocada na bondade e liberalidade de Deus, bem mais que na sua suprema verdade e perfeição; Deus é muito mais objeto de amor do que de obediência e submissão; e, finalmente, quem realiza o *reditus ad Deum* são as criaturas singulares e não as naturezas ou essências criadas. É fácil perceber como o vocabulário escotiano, expressando um outro paradigma, pode ser de bem mais fácil recepção em nosso tempo do que o tomista.

Essa associação entre o pensamento escotiano e uma certa tendência à “deselenização” da teologia cristã é feita inclusive por Bento XVI no famoso e polêmico discurso na Universidade de Regensburg, no qual ele comenta o que chama de “tendências que rompem esta síntese entre o espírito grego e o espírito cristão. [...] Duns Scotus deu início a uma orientação voluntarista que, no termo de sucessivos desenvolvimentos”¹⁶⁵, deixaria margem para se falar de um Deus arbitrário, cuja vontade é descompromissada com a verdade e o bem. O então pontífice demonstra, assim, simpatizar, ao menos em termos gerais, com a linha de

¹⁶³ CORREIA, 2017, p. 653.

¹⁶⁴ “*Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo recurrunt ut ad ultimum finem suum*” (*De Primo Princ.*, IV, n. 155).

¹⁶⁵ BENTO XVI, Papa. *Discurso na Aula Magna da Universidade de Regensburg*, §7.

pensamento que procura responsabilizar Scotus pelo nominalismo de Ockham, pelo neoplatonismo de Eckhart, pela dúvida metódica de Descartes etc¹⁶⁶.

Para Scotus, “no seio da própria criação contingente, há uma necessidade, que é a operação da natureza, e há uma liberdade que está diretamente relacionada com o estatuto incomunicável dos singulares”¹⁶⁷. É perceptível que na mesma intensidade que se atualiza o universal em *haecceitas*, transita-se do necessário ao contingente, isto é, à liberdade. Afinal, não cabe no conceito da hecideade algum dever-ser. Sendo ela a última atualização do ser em concretude, não se lhe atribui qualquer potência ou imposição de necessidade. A diferença individual é o que é e não o que ainda deve ser. Logo, o conceito de indivíduo humano a partir do pensamento de Scotus responde muito mais às demandas antropológicas, teológicas e mesmo jurídicas do nosso tempo do que o tomista.

Segundo Étienne Gilson, em Scotus, “a contingência inicial de toda a vontade de Deus *ad extra* é a causa de tudo que há de contingência no mundo”¹⁶⁸. Deus, em si mesmo único ser necessário, agindo fora de si de modo sumamente livre, deixa em toda a criação a marca de sua contingência imanente. A vontade, não desprovida de certa razão própria, determina-se a si mesma, ou seja, é autônoma em relação ao intelecto. Toda a psicologia desenvolvida no último século vem confirmando essa intuição de Scotus, não apenas no âmbito individual, mas também social. Os maiores dramas que as pessoas enfrentam não se baseiam em questões intelectuais ou em índices educacionais, mas em traumas, dores, afetos, do âmbito da vontade. O Iluminismo sustentou que as decisões humanas seriam puramente racionais, guiadas estritamente pelo intelecto, que nos distinguiria das outras espécies no reino animal. No entanto, hoje se sabe suficientemente bem o quanto o fenômeno humano é um emaranhado complexo que envolve também querer, escolher, preferir e decidir, todos da ordem da vontade, onde verdadeiramente repousa a imagem e semelhança de Deus no ser humano¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Apesar disso, dois anos depois, Bento XVI, redimindo-se da insinuação de que seria um anti-escotista, escreveu uma carta em comemoração ao sétimo centenário da morte do Doutor Sutil, na qual enaltece “o método que Scotus seguiu para estabelecer a harmonia entre fé e razão” (BENTO XVI, Papa. *Carta Apostólica ao Cardeal Arcebispo de Colônia Joachim Meisner*. 28 out. 2008. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20081028_duns-scoto.html>. Acesso em: 11 dez. 2019, §5.

¹⁶⁷ CORREIA, 2017, p. 663.

¹⁶⁸ GILSON, 2007, p. 672.

¹⁶⁹ Yuval Harari defende que a racionalidade não é o que mais define o comportamento humano, como o Iluminismo fez crer; ao lado dela, há outros elementos tais como a vontade autônoma, a intuição, os sentimentos, os desejos etc. interferindo diretamente nas decisões. Ele exemplifica: “quando a Inglaterra precisou decidir se saía ou não da União Europeia, o primeiro-ministro David Cameron não pediu à rainha Elizabeth II, nem ao arcebispo de Cantuária, nem aos catedráticos de Oxford e Cambridge que resolvessem a questão. Não perguntou nem mesmo aos membros do Parlamento. Em vez disso, realizou um referendo no qual se perguntou a cada britânico: ‘O que você sente quanto a isso?’”. Poder-se-ia contestar que a pergunta deveria

3.8 *Haecceitas* de Jesus, o “universal concreto”

O Concílio Vaticano II, depois de muito estudo e ponderação, decidiu promulgar que “pela sua encarnação, ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem” (GS, n. 22). As atas das discussões a respeito dessa afirmação, tanto no grupo responsável pela redação quanto nas sessões plenárias conciliares, mostram que havia, entre os padres, pelo menos duas tendências contrárias: a que defendia, nessa afirmação específica, a primazia da união de Cristo com o universal humanidade e a que acabou vencendo, que defendia a união de Cristo com cada homem particular¹⁷⁰. O mistério de Cristo, por ser este o Primaz de toda a criação, toca não apenas a humanidade como um todo, mas cada ser humano particularmente. E é neste fato que reposam os mistérios da Encarnação e da Redenção.

A partir de Scotus, poder-se-ia dizer que, sendo a *haecceitas* do homem singular Jesus de Nazaré assumida pela Pessoa trinitária do Verbo, Cristo é verdadeiramente aquilo que Claude Geffré (1926-2017) chamou de “universal concreto”: “enquanto o Verbo é inseparável da humanidade deste homem que é Jesus de Nazaré que ele é universal; é em sua própria particularidade que ele tem uma dimensão universal”¹⁷¹. Se em Scotus se afirma que só o singular tem existência concreta, essa teoria se mostra útil para fazer uma síntese do pensamento escotiano nesses tempos em que o pluralismo religioso tanto desafia a teologia. De fato, diz ainda Geffré, “a pessoa de Jesus como manifestação concreta do Logos universal realiza a identidade entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal”¹⁷². Sem o conceito de universal de humanidade, esvaziam-se tanto a doutrina do pecado dos primeiros pais transmitido a seus descendentes quanto a fé na redenção do gênero humano pelo mistério pascal de Cristo. Por outro lado, sem a noção de diferença individual personificada em Cristo, anula-se o sentido da Encarnação do Verbo. Cristo seria, então, o ponto de síntese e reconciliação do universal com o concreto, do total com o singular, da natureza com o indivíduo, da eternidade com o histórico.

Nessa articulação é que se pode vislumbrar uma solução para o problema da suposta “pretensão” do cristianismo de trazer consigo a única salvação possível: de universal que é como divindade, Cristo se configura como concreto na Encarnação, mas, sem deixar de ser

ser ‘O que você pensa?’ e não ‘O que você sente?’, mas esse é um erro de percepção comum. Referendos e eleições sempre dizem respeito a sentimentos humanos, não à racionalidade humana (HARARI, 2018. E-book).

¹⁷⁰ Cf. PÉREZ, Francisco A. Castro. *Cristo y cada hombre*: hermenéutica y recepción en la antropología teológica del principio de solidaridad del Verbo encarnado con cada ser humano (GS 22). 2010. 204 p. Extrato de tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010.

¹⁷¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 166-167.

¹⁷² Id. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 125.

singular – e, portanto, único – por ser para sempre um homem individual, rompe o risco do fechamento em si mesmo quando, na ressurreição, se abre novamente ao cósmico, agora como universal concreto. Portanto, enquanto universal, ele não se esgota no concreto; antes, é justamente sua concretude histórica o que lhe garante uma universalidade eficaz – e não impositiva – de salvação. A ressurreição de Cristo confirma seu Primado universal diante de toda a criação; e essa ressurreição significou a entrada do concreto Jesus de Nazaré na esfera do Espírito. Assim, o Filho e o Espírito Santo equalizam, na Trindade econômica, as noções de singular e universal: o Filho é o que pela *kēnōsis* se encarna, tocando um ponto concreto da história e tornando-se “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15); já o Espírito é o absolutamente inefável e intangível, o “vento que sopra onde quer” (Jo 3,8). E o Espírito Santo concede ao ser humano a participação na divindade (um universal) justamente ao conformá-lo à pessoa de Jesus (um singular). Scotus, ao afirmar que entre natureza comum e heceidade existe uma distinção *formal* (i. e., nem objetiva nem subjetiva), está abrindo caminho para esta teologia segundo a qual Cristo, pelo Espírito Santo, é o universal concreto, no sentido de que nele se supera o antagonismo entre o universal e o singular.

Tal teologia é imprescindível no avanço de um diálogo inter-religioso do qual participe validamente o cristão que entenda não poder abrir mão da cristologia. A solução escotiana não está em suplantar a cristologia pela pneumatologia, nem o cristocentrismo pelo “teocentrismo” ou o “reinocentrismo”, como propõem alguns teólogos, mas, antes, na aplicação da filosofia de um “realismo moderado” ao se fazer teologia. Ora, conforme vimos no capítulo anterior, a Scotus se atribui o epíteto de realista moderado como alternativa ao essencialismo exagerado do realismo metafísico tomista.

Conforme dito acima, a ideia agostiniana da alma humana como ícone da Trindade divina encontra eco em Scotus: o Filho é chamado de Verbo por ser produto do intelecto infinito do Pai; e o Espírito Santo é identificado com o amor por ser produto da vontade infinita do mesmo Pai, pelo Filho. A geração do Filho se dá por modo de natureza (ação intelectiva) e a processão do Espírito, por modo de liberdade (ação volitiva). Aplicando a essa teologia o que Scotus estabelece em sua antropologia a respeito da primazia da vontade sobre o intelecto, constatamos que, no pensamento do Doutor Sutil, a cristologia deságua numa aberta pneumatologia que nos possibilita trilhar o caminho do diálogo inter-religioso. O cristocentrismo de Scotus só pode ser corretamente compreendido neste panorama de primazia da divina vontade, cujo produto por excelência é o Espírito Santo, amor entre o Pai e o Filho. Se, por um lado, Scotus vê Cristo como Primaz em toda a criação, por outro lado, ao afirmar a primazia da vontade em relação ao intelecto na constituição da pessoa criada à

imagem e semelhança de Deus, ele está também ressaltando a missão preponderante do Espírito Santo no seio da Trindade econômica, o que, considerado o estatuto teológico à época de Scotus, significa quase um pioneirismo: ainda que isso esteja posto implicitamente, o Espírito Santo é, na verdade, o que confere primazia cósmica a Cristo e, por isso mesmo, é o próprio princípio da organicidade e sistematicidade do criado, paradigma de que tanto necessitamos rumo a uma ecologia integral.

No Primeiro Capítulo, revisitamos o diálogo de Karl Rahner com J. B. Metz e outros teólogos a respeito do “cristianismo anônimo” como tentativa de se propor uma cristologia em sintonia com a urgente necessidade de diálogo inter-religioso. Vimos também as limitações e fragilidades dessa teoria. No método escotiano da univocidade da predicação do ser é possível ensaiar uma reconciliação: ora, de fato, atribuir ao judeu, muçulmano, budista, ou mesmo ao ateu de boa vontade a predicação de “cristão anônimo” seria lançar mão da analogia tomista que deu origem ao autoritarismo da modernidade; ou seja, seria dizer sempre a mesma coisa, apenas de modos diferentes, estabelecendo uma hierarquia de tons de verdade, participações maiores ou menores na Mesma Coisa, deixando, obviamente, intocável o conceito de cristianismo, que permaneceria como a matriz controladora de suas filiais. A analogia é a colonização do diferente. Pensar o diálogo inter-religioso do ponto de vista da univocidade escotiana, por outro lado, seria possibilitar que as identidades religiosas difiram realmente entre si, com uma diferença não mais camuflada pelo medo de que o diferente seja inadequado. Neste sentido, não deve haver antes de tudo um esforço artificial de estabelecer analogia das outras religiões com o cristianismo; há simplesmente diferenças. E essas diferenças não são efeitos – nem defeitos! – da identidade, mas causas dela. O que identifica o cristianismo é o sadio contraste – que nada deve ter de confronto – com as religiões diferentes. A ênfase não deve estar no que as religiões têm em comum, pois, como já vimos, para isso seria preciso haver uma matriz comparativa, o que quebraria a isenção necessária a um legítimo diálogo (não monólogo). Acolher as diferenças nada tem nada a ver com tornar-se arrogante, intolerante e muito menos colonizador do outro.

Teólogos cristãos tais como John Hick, Aloysius Pieris, Paul F. Knitter e Jaques Dupuis fizeram alguns ensaios importantes para libertar a fé cristã de seu exclusivismo e universalismo, tentando provar que essas notas não fariam parte do DNA do Caminho proposto por Jesus de Nazaré. No entanto, nessa perspectiva de um diálogo autêntico e aberto do cristianismo com outras religiões, percebe-se que a disposição para renunciar ao próprio *status* de verdade parte muito mais frequentemente de cristãos do que de adeptos de outras religiões. Isto demonstra que teólogos de outras crenças não se sentem, como os nossos,

impelidos por uma necessidade de estabelecer esse tipo de analogia entre uma fé e outra; ou seja, não veem incoerência entre a plena convicção da própria experiência religiosa e o reconhecimento da validade de outras crenças. O fato de o teólogo cristão sempre assumir ele próprio a postura de autorrepositionamento perante outras religiões já revela sua tendência universalizante. Provavelmente, o fato de o cristianismo ter se desenvolvido no ocidente sob a égide da analogia é que faz seus teólogos pensarem não haver espaço entre o fundamentalismo intolerante e o relativismo disposto a abrir mão da própria verdade, com receio de que seja ofensivo ostentá-la como tal. Fazer diálogo inter-religioso a partir da univocidade escotiana certamente deixaria menos arestas.

Ser diferente, para Scotus, não é algo que se é em relação ao “normal”, como se ser diferente fosse ser inadequado se comparado ao “padrão”. Ser diferente não é uma adjetivação negativa, comparativamente a outrem. Diferença é objeto do verbo *diferir*, que vem do latim *differre*, que significa literalmente “carregar para duas direções”, no sentido de colocar duas coisas distantes uma da outra para se perceber que não são uma só. Em seu sentido mais original, que concorda com o que Scotus defende, a diferença não possui qualquer carga negativa, como de “desvio”, como se houvesse uma direção “correta”, sendo a outra necessariamente “errada”. O problema é quando se sobrepõe à diferença o conceito de *identidade*. Foi assim que *diferir* migrou do espaço para o tempo e ganhou seu segundo sentido: o de adiar, atrasar, protelar, levar para depois da “hora certa”. Esta é a origem de grande parte dos males da modernidade.

Tavares, ao propor um “paradigma epistemológico alternativo: a consciência de uma intrincada trama que enlaça ‘libertação’ e ‘viragem decolonial’, a experiência de *saber-se terra*”¹⁷³, aponta para o que findamos por ver necessário a partir daqui. Se à viragem antropológica da teologia faltavam extensividade e concretude para escapar à idealização teológica europeia – afinal, o Verbo se faz carne, mas isso se dá não abstratamente como *quidditas* e sim pontualmente como *haecceitas* em Jesus de Nazaré, universal concreto –, o pensamento decolonial ajuda a Teologia da Libertação a tornar seu discurso mais integral, sistêmico, orgânico e portanto, ecológico. A ânsia por libertação que as pessoas humanas trazem em si é expressão – e, por que não dizer?, “tematização” no sentido rahneriano – do desejo inscrito no coração de todas as criaturas: o de tornar-se *condilientes* em Cristo, o Primaz universal. Na complexidade fecunda do pensamento de Scotus, forja-se esta nova perspectiva para uma teologia que queira ser mais prática que especulativa: um novo

¹⁷³ TAVARES, 2019, p. 98.

paradigma, a um só tempo unívoco, decolonial e ecológico, em que se incluam efetivamente a diferença e a singularidade, libertando-as da analogia autoritária e universalista; em que se empoderem a vontade, a liberdade e a caridade em suas articulações com a aristotélica ordem da necessidade, da natureza e da racionalidade. Um paradigma, enfim, que viabilize a teologia a desempenhar um papel relevante no mundo em que vivemos, definitivamente secular e plural.

CONCLUSÃO

Quando o ator estadunidense Joaquin Phoenix subiu ao palco para receber o prêmio de melhor ator na cerimônia do *Oscar* 2020 pelo protagonismo no filme *Joker*, já se esperava mesmo um discurso politicamente engajado, visto ter ele sido preso, semanas antes, na Colina do Capitólio, em Washington, em meio a uma manifestação popular que chamava a atenção para a emergência climática. Na noite que marcava o auge de sua carreira, disse então Phoenix para uma audiência de milhões de espectadores em todo o mundo:

Eu vejo convergência: se falamos de desigualdade de gênero ou racismo ou direitos dos gays ou direitos dos indígenas ou direitos dos animais, estamos falando da luta contra a injustiça. Falamos da luta contra a ideia de que uma nação, um povo, uma raça, um gênero ou uma espécie teria o direito de dominar, controlar, usar e explorar uma outra, impunemente. Penso que tenhamos nos desconectado demais do mundo natural, e muitos de nós somos culpados por uma visão egocêntrica de mundo, na crença de que nós somos o centro do universo. Entramos no mundo natural e o saqueamos pelos seus recursos¹⁷⁴.

Essa *convergência* de todas as lutas por justiça é exatamente uma das proposições do paradigma da univocidade, de que trata esta tese. O discurso de Phoenix, ainda que ecoando no templo maior do entretenimento capitalista mundial, dá voz a esse clamor que vem do sul do mundo, dos biomas ameaçados e de todos os grupos oprimidos pela nova colonialidade global. “Tudo está relacionado”, todos os modos e graus de injustiça provêm de uma mesma origem: é o que esclarece o novo paradigma da relacionalidade e da ecologia integral. Foi exatamente esse também o intuito deste trabalho, ao propor que o pensamento de Duns Scotus, particularmente suas teorias da univocidade do ser e da singularidade pela diferença, pode contribuir decisivamente com uma teologia que se reconheça herdeira da antiquíssima tradição cristã e que, simultaneamente, esteja comprometida com as viragens antropológica, histórico-social e ecológica do século XX e ainda com a viragem decolonial desta primeira parte do século XXI.

Teólogos como Rahner, Metz, Moltmann, Schillebeeckx, Gutiérrez, Cone e Daly, entre tantos outros, protagonizaram uma mudança irreversível na teologia cristã do século passado. A continuidade desse processo de mudança nos leva, teólogos deste século, ao encargo de empreender um novo *aggionarnamento*, para ser fiel à intuição do grande Papa João XXIII com o Vaticano II: colocar a Igreja em sintonia com o nosso tempo significa

¹⁷⁴ PHOENIX, Joaquin. *Discurso na cerimônia de entrega do Oscar*. Los Angeles, California. 09 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.hollywoodreporter.com/news/transcript-joaquin-phoenixs-speech-at-2020-oscars-1278278>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

também hoje colocar a teologia a serviço da decolonialidade, que é mais do que a “emancipação” de um sujeito pela autonomia e autorrealização, como preconizava a teologia transcendental europeia. Trata-se de verdadeira “libertação” de todas as injustiças: ecológicas, socioeconômicas, étnicas, culturais, religiosas, de gênero etc. Trata-se de um cristianismo que tenha, finalmente, a coragem e a ousadia de romper com todos os colonialismos, e que esteja disposto, para isso, a renunciar aos privilégios com que sempre contou na modernidade-colonialidade. A reação cada vez mais explícita ao pontificado do Papa Francisco por parte dos setores mais conservadores do catolicismo reproduz, no interno da Igreja, o mesmo movimento que, no cenário político internacional, observa-se por parte da extrema direita nacionalista hoje em ascensão nos Estados Unidos, no Reino Unido, no Brasil, na Hungria, na Polônia, na Índia, na Austrália etc. Essa onda reacionária evidencia que continua em vigor a lógica perversa da colonialidade. Os paradoxos falam por si: países que foram forjados em meio a grandes migrações populacionais, seja como colonizadores, seja como colonizados, agora demonizam refugiados, considerando-os ameaças à “pureza” de suas identidades nacionais... Os mesmos governos que penam às voltas com as intempéries causadas pela drástica mudança climática global das últimas décadas assumem posturas negacionistas e antiecológicas...

Contrário aos nacionalismos ensimesmados, o Papa Francisco também denuncia a globalização injusta que o capitalismo neoliberal vem empreendendo nas últimas décadas, mediante a promoção, entre outras atrocidades, do subemprego e do trabalho análogo à escravidão. Na recente exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*, Francisco alerta o mundo quanto ao perigo de que “*a globalização se transforme num ‘novo tipo de colonialismo’*” (QA, n. 14). E o faz, sabiamente, citando uma expressão de João Paulo II e resgatando a ideia de “ecologia humana” (QA, n. 41), cunhada por Bento XVI; quer, assim, deixar claro que seu magistério, atento às questões socioecológicas, não rompe com a tradição eclesial, mas colabora com seu natural progresso; e, portanto, acaba evidenciando quão tendenciosa e falaciosa é a oposição que vem enfrentando por parte dos que o acusam de heresia, comunismo e outros absurdos. A fé cristã, fundada na Encarnação do *universal concreto* que é Jesus Cristo, vive na sadia tensão entre os universais e os singulares; e, por isso mesmo, não encontra lugar confortável nem nos nacionalismos, nem nos globalismos¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Um outro exemplo do esforço do papa por um equilíbrio nessa questão é que, em *Querida Amazônia*, afirma que se, por um lado, esta terra “também é ‘nossa’” (n. 5), por outro lado, “a solução não está numa ‘internacionalização’ da Amazônia” (n. 50).

Os conceitos de univocidade e diferença, como desenvolvidos por Scotus, põem em questão essa nova colonialidade global, fornecendo à teologia um imponente aparato metafísico como contributo para a consecução de novas bases para si mesma e para todo o pensamento ocidental. Ainda há muito que se traduzir e pesquisar da vasta obra do Doutor Sutil, especialmente em nossa Língua portuguesa. Elaborados em pleno “Pequeno Renascimento”, no intercurso dos séculos XIII e XIV, os comentários de Scotus às *Sentenças* de Pedro Lombardo abrem ao teólogo interessado nesses anos dourados da teologia escolástica um importante leque de ideias bem fundamentadas, que comprovam que o tomismo não é definitivamente a única fonte segura da teologia ocidental.

A época em que vivemos, à sombra de um pontificado sob o patrocínio do grande Francisco de Assis, talvez constitua, de fato, tempo favorável para nos lançar em busca de um interlocutor que esteja à altura, porém, alternativo ao tomismo, que praticamente hegemonizou a história da teologia do segundo milênio, sob a política de boicote ao escotismo. Nesse sentido, é sintomático que na constituição apostólica *Ineffabilis Deus* (1854), que define justamente o dogma da Imaculada Conceição, o papa Pio IX sequer mencione Scotus, considerado pela tradição o maior defensor desse mistério que envolve Maria, mãe do Senhor. Tal boicote atingiu o auge e se tornou oficial particularmente com a encíclica *Aeterni Patris* (1879), na qual Leão XIII pretende “restaurar a filosofia católica”, mencionando 29 vezes Tomás e nenhuma vez Scotus, que historicamente sempre lhe fez companhia no panteão dos maiores nomes da filosofia cristã medieval.

Ficou patente, ao longo deste nosso texto, que a escolha da teologia tomista como “teologia oficial” por parte da instituição eclesiástica não se deveu apenas aos inegáveis méritos do conteúdo tomasiano, mas foi influenciada, sobretudo, por seu método, desde as raízes, marcado pelo sistema da *analogia*. Assim, ao mesmo tempo em que o papado encontrava no tomismo a teologia de que necessitava para sustentar todo o edifício de sua influência na sociedade feudal, cujas bases ameaçavam ruir aos primeiros sinais do que viria a ser a modernidade, as monarquias europeias se beneficiavam daquela filosofia sólida e segura que legitimava seu pretenso “direito divino”, ainda que traduzido em linguagem secular, visando a fortalecer seu poder ao fincar estacas em todas as terras a “descobrir”. A cruz e a espada dividiam os despojos: pode-se dizer que a fase embrionária de todos os colonialismos da modernidade foi essa aliança tácita entre a cristandade, as monarquias europeias, o capitalismo e a epistemologia então emergente, todos pretendendo expandir seus raios de atuação a partir de um forte eurocentrismo universalizante, que se amparava no sistema analógico do tomismo.

Scotus é um inovador. E isso não somente para os pensadores de sua geração, mas também para o nosso tempo. Ao preferir, por exemplo, dar à noção de personalidade caráter existencial ao invés de substancial, Scotus, de certa forma, antevê a necessidade que a teologia terá à frente de incluir maior dinamismo à sua dimensão antropológica, até então acentuadamente estática. A escolha de Scotus por pensar o ser pessoal como uma existência incomunicável em relações transcendentais, apontando para a relação de origem como a mais fundamental, é muito pertinente em vista de um paradigma ecológico para a teologia. A relacionalidade, na metafísica escotiana, não é acidental, mas transcendental. Ao mesmo tempo, ao incluir a *diferença* como princípio de individuação no âmbito substancial, Scotus está revolucionando a própria herança grega da filosofia e teologia cristãs, pois inserindo *relação* na própria categoria da *substância*.

Scotus talvez seja o mais radical defensor da liberdade em toda a história da teologia. Por isso, suas posições teológicas com respeito à ética demonstram quanto o fenômeno humano seja bem mais complexo e paradoxal do que parece ao tomismo. Ao resguardar à *haecceitas* o caráter de mistério, Scotus assegura que a pessoa nunca poderá ser “explicada”; a ciência analítica, a tecnologia ou a inteligência artificial jamais conseguirão, com equações e algoritmos, mapear os meandros e labirintos das decisões e atos humanos. Ao ensinar que a *bondade* e a *perfeição* são da ordem acidental e não substancial – i.e., uma coisa é boa dependendo da relação entre seus atributos, e a perfeição é a harmonia das partes com o todo – Scotus sustenta que o princípio da moral é a relacionalidade universal. É ético somente aquilo que está inter-relacionado. O conceito de ecologia integral, do Papa Francisco, agradece.

Outra inovação importante de Scotus é sua categorização da teologia como “ciência prática” e não primordialmente “especulativa”. Coerente com sua teoria dos primados de vontade, liberdade e caridade sobre intelecto, necessidade e verdade, respectivamente, Scotus defende que a “nossa teologia”, isto é, nossa condição de peregrinos que buscam a Deus neste mundo, está por definição direcionada a amar a Deus mais do que especular sobre ele. Considerando a nomenclatura de Rahner, que chamava de Teologia Prática o que costumamos denominar Teologia Pastoral, a decorrência desse princípio é que o apostolado da Igreja deve ter a seu encargo a caridade mais que a doutrinação, o serviço antes que o anúncio explícito. A pregação da Palavra de Deus é concebida em seu caráter mais performativo que formativo, almejando mais a transformação da vontade do que a formação do intelecto. Já que, conforme o Doutor Sutil, amar uma coisa nos aproxima mais dela do que apenas conhecê-la, e já que a vontade é, por princípio, mais operativa que o intelecto, Scotus nos ajuda a estar sempre

atentos em fazer uma teologia que incida diretamente na realidade para transformá-la à luz do Evangelho.

Essa convicção tipicamente escotiana é compartilhada por Paulo VI na máxima da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*: “O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, ou então se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas” (EN, n. 41). Uma evangelização que se limitasse a mera formação religiosa, ainda que útil no que teria de elevação à verdade, seria insuficiente, pois incapaz de levar as pessoas à *metanoia* exigida pelo Reino, que é iniciativa da graça. Graça que, para Scotus, é a própria virtude teologal da caridade; e esta, por sua vez, não é uma virtude entre outras, mas a própria fonte de toda virtude. Para Scotus, não é a verdade que cria o amor, mas o amor que cria a verdade. De fato, os binômios amor-verdade, vontade-intelecto ou misericórdia-justiça são recorrentes na Escritura, tendo o primeiro termo também lá o primado: “as sendas de Iahweh são todas *amor e verdade*” (Sl 25[24],10); “a *misericórdia* triunfa sobre o *julgamento*” (Tg 2,13); “fé, esperança e amor; mas o maior deles é o amor” (1Cor 13,13); “a paz de Deus [...] guardará os vossos *corações* e os vossos *pensamentos* no Cristo Jesus” (Fl 4,7) etc.

Esse primado decorre, por sua vez, do modo como Scotus articula os conceitos de natureza e graça, decisivos na história da teologia. Ele distingue os âmbitos de cada uma sem, contudo, separá-los. Vê-se que, para Scotus, não há lacuna entre este mundo e o próximo; ao contrário, há uma profunda continuidade. Uma eclesiologia a partir dessa noção escotiana coincidirá com aquela proposta pela *Lumen Gentium*: as dimensões terrena e celeste da Igreja “não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino” (LG, n. 8). Da mesma forma, na distinção entre filosofia e teologia, sem estabelecer subordinações entre elas, mas garantindo a autonomia e complementaridade de ambas, Scotus pode nos ajudar também a articular melhor qual seja a relação entre a teologia e as ciências, especialmente em tempos sombrios como o nosso, em que voltam ao debate temas elementares sobre os quais, havia décadas, existiam convicções consensuais, como, por exemplo, o criacionismo com sua teoria do *Intelligent Design*. Para o nosso Doutor, nenhum conhecimento faz violência ao intelecto, nem mesmo o da visão beatífica; e isso certamente se dá em “mão dupla”: nem os dogmas revelados agredem nossa inteligência, nem as conclusões científicas ameaçam nossa fé.

Também a opinião teológica de Scotus sobre o Cristo *Condilidente* perfeito e Primaz da criação presta importante serviço ao tratado da graça. Ao defender que a predestinação de Cristo não foi motivada pelo pecado humano a ser sanado pela graça, mas intencionada

unicamente em vista da glória definitiva e eterna, Scotus vai além da definição tomista da *gratia semen gloriae*, apontando para o fato de o fulcro da fé cristã não ser propriamente a graça (com sua variante, as “graças”), mas sim a glória. Isso nos ajuda a superar uma religiosidade do Deus-atendedor-de-orações, que acaba transformando o Evangelho numa espécie de técnica para alcançar graças e milagres. Em Scotus, a salvação provém da absoluta autonomia da vontade divina, e não é causada pela ação humana. Isso nos ajuda a ir além daquela imagem de um Deus que age a partir do que a necessidade exige ou suplica. O centro do cristianismo não é a propositiva “pedi e recebereis”, mas a assertiva “Deus é amor”. A ideia de que “Deus nos amou primeiro” (1Jo 4,19) indica a absoluta primazia da caridade divina sobre quaisquer movimentos da criação, mesmo o pecado original. Supera-se, assim, o fideísmo ingênuo envolto na tentação de querer um mero Deus solucionador de problemas individuais. Numa espiritualidade inspirada em Scotus, a subjetividade do fiel que reza não está no centro da ação divina; e todo antropocentrismo cede lugar ao Cristo primaz cósmico, que surge no cenário do teodrama focado no grande propósito de sua predestinação, que é elevar o criado à condição de co-amante de Deus, participante da comunidade amorosa da Trindade. Os egos imergem no plano maior da redenção universal. Isso não significa que Scotus favoreça uma espécie de deísmo positivista; mas, num tempo em que a teologia pretende levar a ciência a sério, renunciando a tê-la como adversária ou escrava, essa visão de Scotus coopera na vivência de uma espiritualidade cósmica. Espiritualidade essa que poderá nos auxiliar na fuga da opção *Deus ex machina*, que, como coelho saído da cartola, surge como solução mágica para problemas como a emergência climática, ou uma espécie de senhor das forças da natureza, a quem precisaríamos suplicar para obter chuvas abundantes, calmaria nas tempestades etc., à revelia da nossa responsabilidade como cuidadores da casa comum.

Ao estudarmos a teoria de Scotus sobre a univocidade da predicação do ser, percebemos que ela constitui não um conceito entre vários outros, mas o fundamento do seu inteiro sistema, que reputamos ser um novo paradigma para a teologia do nosso tempo, por atender às demandas postas pelas viragens: antropológica, histórico-social, ecológica e decolonial. Com a univocidade, Scotus diserne e dignifica a *diferença*, libertando-a da condição de imperfeição que tinha no esquema da analogia. Posto ser anterior à identidade, como causa e não mero efeito, a diferença constitui, no pensamento escotiano, o próprio princípio de individuação das substâncias, ou seja, o que faz com que uma determinada mulher seja própria e tão-somente *esta* mulher, diferente de todas as outras mulheres e distinta dos homens, não como uma mera *res extensa* análoga à natureza humana em geral, nem como participante da dignidade masculina, mas à maneira de *natureza individual*, como evento

único e irrepetível, com dignidade e valor próprios. A diferença individual é ainda o que faz com que tal mulher seja uma existência incomunicável e uma solidão última, um ente indivisível e, portanto, jamais passível de ser reduzida a *parte análoga* ou a *colônia* de quem quer que seja. A univocidade liberta a teologia de sua pretensa universalidade ao romper com todos os colonialismos nela imiscuídos historicamente.

Na epistemologia, a univocidade também atende hoje pelo nome de *interdisciplinaridade*, que encarna a noção de *pluriversalidade* proposta pelos estudos decoloniais. É impossível pretender-se científico, hoje em dia, fora da imensa rede de diálogo intersubjetivo e interdisciplinar tecida no bojo de uma ecologia de saberes. Note-se que, neste ano 2020, até o Fórum Econômico Mundial, em Davos, na Suíça, constatou ser inevitável tratar de temas ecológicos¹⁷⁶. Isso se deveu às pressões internacionais ao redor de questões como a emergência climática, mas também é resultado da inter-relacionalidade intrínseca ao mundo contemporâneo, que vem se impondo, e, no caso específico, desmascarando o mesmo modelo econômico que tem sido causador das maiores emissões de carbono, do desmatamento em nome do agronegócio, da exploração desenfreada de *commodities* etc.

No entanto, os já referidos grupos políticos da extrema direita em ascensão em diversas partes do globo demonstram-se em geral profundamente “analógicos” quando se trata de assuntos que contrariam seus interesses. A tática “antiunívoca” consiste em falácia: “existe apenas uma verdade, a nossa; logo, qualquer informação, ainda que provada cientificamente, caso se oponha às nossas convicções, deve ser rechaçada imediatamente como ideológica e esquerdopata...” Não é à toa que, em 2016, o famoso dicionário inglês da Universidade de Oxford elegeu, como palavra do ano, o termo “pós-verdade”¹⁷⁷: a exacerbação da ideia de verdade absoluta proposta pelo sistema da analogia, de fato, vem produzindo esse fenômeno preocupante. Administrações como Trump e Bolsonaro demonstram claramente padecer do absolutismo da analogia, por exemplo, ao declarar que só aceitam a vitória como resultado eleitoral, ou ainda, ao considerar quaisquer notícias desabonadoras de seus governos como *fake news*.

Na teologia, a univocidade interdisciplinar deve se manifestar na tolerância ao contraditório, em questões ainda abertas a discussão. Disso dá um bom exemplo a posição de

¹⁷⁶ O tema principal do evento foi *Stakeholders for a cohesive and sustainable world* – “Grupos de interesse por um mundo coeso e sustentável”. Disponível em: <<https://www.weforum.org/events/world-economic-forum-annual-meeting-2020>>. Acesso em: 10 jan. 2020.

¹⁷⁷ Cf. Oxford University Press. Disponível em: <<https://global.oup.com/academic/content/word-of-the-year/?cc=br&lang=en&>>. Acesso em: 10 jan. 2020.

Scotus a respeito do conceito de “transubstanciação”¹⁷⁸ na Eucaristia: como foi mencionado numa nota do capítulo segundo, Scotus dialoga vastamente e com grande liberdade teológica sobre esse tema, primeiro abraçando e ensinando a tese da transubstanciação, definida pela máxima autoridade da Igreja, mas depois defendendo sua opinião discordante de Tomás de Aquino, provando que seria plenamente possível e ortodoxo – caso a Igreja já não tivesse fechado a questão – pensar o mesmo mistério da presença real no modo de *consu substanciação*. Demonstra-se, assim, um adepto da sadia pluriversalidade teológica. A isso também acena claramente o Papa Francisco quando suspende condenações e desarma suspeitas a teólogos até então taxados de heterodoxos. Mais ainda: ao reforçar a sinodalidade da Igreja, desde o processo de preparação das assembleias do Sínodo dos Bispos até à determinação de que se estabeleçam nas dioceses ouvidorias acessíveis a leigos que queiram denunciar abusos por parte de clérigos ou religiosos. Ainda, no modo como vem lidando com as ferozes críticas, com os boicotes e calúnias, Francisco vem testemunhando uma experiência verdadeiramente *decolonial* de Igreja. Confirma-se, deste modo, a intuição da escolha do seu nome papal, em sintonia, em seus conteúdos e em seu método, com a Escola Franciscana, da qual Scotus é um dos maiores expoentes.

Esta tese chega, enfim, ao limite do seu escopo que era discernir questões pertinentes à teologia do nosso tempo e sugerir um caminho viável, possível e acessível, embora ainda a ser desbravado: a obra de João Duns Scotus, o Doutor Sutil, que por enquanto permanece escassa nas livrarias e bibliotecas brasileiras, principalmente no âmbito teológico. Auguramos que outros teólogos se deixem encantar pelo pensamento de Scotus e de tantos pesquisadores de sua obra que, ao longo da história, têm prestado um serviço tão importante à teologia e à Igreja. Oxalá nossa pesquisa possa fazer ecoar o pensamento de Scotus neste nosso tempo, que tanta necessidade tem dele.

¹⁷⁸ No famoso afresco *A disputa do Sacramento* (1509), no Palácio Apostólico do Vaticano, Rafael retratou Scotus ao lado de Tomás de Aquino, tendo entre os dois nada menos que Agostinho e Ambrósio. Na cena, Padres da Igreja, Doutores e Papas debatem sobre o mistério da transubstanciação.

REFERÊNCIAS

- ACTA APOSTOLICAE SEDIS. Santa Sé. v. 6. Roma: Typis Vaticani, 1914.
- _____. Santa Sé. v. 85. Roma: Typis Vaticani, 1993.
- ALFIERI, Francesco. *The presence of Duns Scotus in the thought of Edith Stein: the question of individuality*. Cham, Suíça: Springer, 2015. (Analecta Husserliana, 120).
- ALLEGRA, Gabriele. Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto: dialogo col P. Teilhard de Chardin. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici Internationalis*. Oxford e Edimburgo, 11-17 set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968. (Studia Scholastico n. 3). p. 219-258.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2.ed. Rio de Janeiro: Dumará, 1991.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: CIVITA, Victor (Ed.). *Metafísica, Ética a Nicômaco e Poética, de Aristóteles*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 48-236.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Categories*. Trad. E. M. Edghill. San Bernardino: BookSurge Classics, 2014.
- ATHANASIUS. *Oratio de Incarnatione Verbi*. In: *S. Athanasii Opera Omnia*, Tomus I: Patrologia Graeca, n. 25. Paris: J.-P. Migne, 1857, p. 95-198.
- AUGUSTINUS. *De correptione et gratia*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Patrologia Latina, n. 44. Paris: J.-P. Migne, 1865. p. 916-946.
- _____. *De doctrina christiana*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: Patrologia Latina, n. 34. Paris: J.-P. Migne, 1865. p. 16-122.
- _____. *De libero arbítrio*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: Patrologia Latina, n. 32. Paris: J.-P. Migne, 1841. p. 1221-1300.
- _____. *De Trinitate*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*. Patrologia Latina, n. 42. Paris: J.-P. Migne, 1841. p. 819-1098.
- BENTO XVI, Papa. *Carta Apostólica ao Cardeal Arcebispo de Colônia Joachim Meisner*. 28 out. 2008. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20081028_duns-scoto.html>. Acesso em: 11 dez. 2019.
- _____. Carta Apostólica *Laetare, Colonia Urbs* ao arcebispo de Colônia Joachim Cardeal Meisner e aos participantes do Congresso científico internacional por ocasião do VII centenário da morte do beato João Duns Scoto. 28 out. 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20081028_duns-scoto.html>. Acesso em: 07 jul. 2017.

_____. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*. 29 jun. 2009. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>. Acesso em: 02 nov. 2019.

_____. *Discurso na Aula Magna da Universidade de Regensburg*. Fé, razão e universidade: recordações e reflexões, 12 set. 2006. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html>. Acesso em: 11dez. 2019.

BIANCO, Carmela. *Ultima solitudo: la nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*. Milano: Franco Angeli, 2012.

BÍBLIA de Jerusalém. Nov.ed.rev. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIA SACRA iuxta Vulgatam versionem. 5.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. oficial da CNBB. 2.ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BIEHL, João Guilherme. *De igual pra igual: um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BINGEMER, Maria Clara. A Trindade a partir da perspectiva da mulher: algumas pistas para a reflexão. In: BINGEMER, Maria Clara *et al.* *O rosto feminino da teologia*. Aparecida: Santuário, 1990, p. 103-127.

BOETIUS. *Liber de persona et duabus naturis*. In: *Manlius Severinus Boetius Opera Theologica*. Patrologia Latina, n. 64. Paris : J.-P. Migne, 1847. p. 1338-1354.

BOEVE, Lieven. Experience according to Edward Schillebeeckx: the driving force of Faith and theology. *Studies in Philosophical Theology*, Leuven, v. 23, p.199-225, 2004.

BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1999.

_____. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BONANSEA, Bernardino. *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book, 1991.

BOULNOIS, Olivier. Johannes Duns Scotus: Metafísica transcendental e ética normativa. In: KOBUSCH, Theo (Org.). *Filósofos da Idade média*. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 292-312.

- _____. Reading Duns Scotus: from history to philosophy. *Modern Theology*, Cambridge, UK, v. 21, n. 4, p. 603-608, out. 2005.
- BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia Teologica: chi è l'uomo perché te ne curi?* Brescia: Queriniana, 2005. (Nuovo Corso di Teologia Sistematica, n. 12).
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- _____. *O ponto de mutação*. 14.ed. São Paulo: Cultrix, 1995.
- _____. *O Tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- CARDAROPOLI, Gerardo. Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici Internationalis*. Oxford e Edimburgo, 11-17 set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968. (Studia Scholastico n. 3). p. 259-290.
- CASAMENTI, Silvestro (Org.). *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno*. Convegno di studi. Bologna: EFB, 1993.
- CAVA, Bruno. Destronar o império das narrativas. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/destronar-o-imperio-das-narrativas/>>. Acesso em: 09 maio 2019.
- CEZAR, Cesar Ribas. *Compreender Scotus*. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. Introdução. In: SCOTUS, J. D. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. São Paulo: Loyola, 2010. (Humanística, 15).
- COLOMBO, J. A. Rahner and his critics: Lindbeck and Metz. *The Thomist*, Washington D.C., v. 56, n. 1, Jan. 1992, p. 71-96.
- CONE, James H. *A black theology of liberation*: twentieth anniversary edition. New York: Orbis, 1990.
- CONSTITUIÇÃO Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação divina, do Concílio Vaticano II. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 16 out. 2017.
- CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual, do Concílio Vaticano II. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html>. Acesso em: 14 out. 2017.
- COPPLESTON, Frederick. *A history of philosophy*. New York: Doubleday, 1993. v. 2.
- CORREIA, Mário João Rosas Rebelo. Univocidade do ser e eterno retorno: Deleuze, Duns Escoto e a reavaliação da transcendência divina. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, v. 73, n. 2, p. 637-667, 2017.

COSTA FREITAS, Manuel Barbosa. *Natureza e fundamento ontológico da pessoa em Duns Escoto*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

CROSBY, John F. The incommunicability of human persons. *The Thomist*, Washington, v. 57, p. 403-442, 1993.

CROSS, Richard. *Duns Scotus*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999. (Great Medieval Thinkers).

_____. Duns Scotus. In: MARKHAM, Ian S. (Ed.). *The Blackwell companion to the theologians*. v.2. Chichester, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. p. 284-300.

CULLETON, Alfredo S. O conceito de pessoa em Ricardo de São Vítor. *Problemata*, João Pessoa, v. 2, n. 1, p. 11-26, 2011.

DAGGERS, Jenny. A theological anthropology for human flourishing: postcolonial and feminist reflections for these troubled times. *Louvain Studies*, Leuven, v. 41, n. 2, p. 152-171, 2018.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. 2.ed. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2012.

DE BONI, Luis Alberto. O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, set. 1999, p. 707-726.

DE CHARDIN, Pierre Teilhard. *Science et Christ*. In: *Oeuvres de Teilhard de Chardin*. v.9. Paris: Seuil, 1965.

_____. A missa sobre o mundo. In: *Hino do universo*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *O fenômeno humano*. 14.ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2.ed. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

DEN BOK, N. et al. More than just an individual: Scotus's concept of person from the Christological context of Lectura III 1. *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, v. 66, p. 169-196, 2008.

DINEVA, Gergana. The birth of the “personality” concept and the problem of identity, and their impact on the transition from medieval ontotheology to modern critical theory: early definitions and the concept of John Duns Scotus. Disponível em: <https://www.academia.edu/19195171/The_birth_of_the_personality_concept_and_the_problem_of_identity_and_their_impact_on_the_transition_from_medieval_ontotheology_to_modern_critical_theory_Early_Definitions_and_the_conception_of_John_Duns_Scotus>. Acesso em: 05 set. 2019.

CELAM. *Documentos finales de Medellín*: II Conferencia general del episcopado latinoamericano. 1968. Disponível em: <http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

- DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1982. (Reflexão latino-americana, 3, I).
- _____. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 179-190, 2013.
- EARL, Riggins R., Jr. Black theology and human purpose. In: HOPKINS, Dwight N.; ANTONIO, Edward P. (Ed.). *The Cambridge companion to black theology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012. p. 126-142.
- FERNANDEZ, Eleazar S. *Reimagining the human*. St. Louis: Chalice Press, 2004.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FLORES, Alberto V. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- FLORES, Juan Carlos. Accidental and essential causality in John Duns Scotus' treatise "On the First Principle". *Recherches de théologie et philosophie médiévaux*, Cologne; Leuven, v. 67, n. 1, p. 96-113, 2000.
- FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. *Discurso de abertura do sínodo para a Amazônia*. Roma, 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/papa-francesco--discorso-all-apertura-del-sinodo-dei-vescovi-per.html>> Acesso em: 08 out. 2019.
- _____. *Homilia na Santa Missa para a abertura do Sínodo dos bispos para a Amazônia*. Roma, 2019. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20191006_omelia-sinodo-amazzonia.html>. Acesso em: 08 out. 2019.
- _____. Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*. Roma, 02 fev. 2020. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html>. Acesso em: 12 fev. 2020.
- FREYER, Johannes Baptist. *Homo viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza: un'antropologia teologica in prospettiva francescana*. Bologna: EDB, 2008a. (Corso di Teologia Spirituale, 12).
- _____. O homem assumido: uma "teo-antropologia" de Duns Scotus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, v. 272, p. 832-843, out. 2008b.
- GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertaçao: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978.

- GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Reality: a synthesis of Thomistic thought*. Indiana: Ex Fontibus Company, 2012.
- GEBARA, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo: Doble clic, 1998.
- GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GILSON, Étienne. *The spirit of Mediaeval philosophy: Gifford lectures 1931-1932*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1991.
- _____. *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- _____. *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 91).
- _____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho. Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.
- GONZALEZ, Michelle A. *Created in God's image: an introduction to feminist theological anthropology*. Maryknoll: Orbis Books, 2007.
- GONZÁLEZ, Zeferino. *Historia de la filosofía*. v.2. Madrid: Agustín Jubera, 1886.
- GRACIA, Jorge J. (Ed.) *Individuation in Scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- GREDT, Josephus. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. 13.ed. v.1. Herder: Barcelona, 1961.
- GRENZ, Stanley J. *The social God and the relational self: a trinitarian theology of the imago Dei*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará: confrontos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.

- HANKE, Lewis. *The first social experiments in America*. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. E-book.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. H. Cortés; A. Leyte. Madri: Alianza, 2000.
- HILKERT, Mary Catherine. Hermeneutics of history in the theology of Edward Schillebeeckx. *The Thomist*, Washington D.C., v. 51, n. 1, p. 97-145, Jan. 1987.
- HOFFMANN, Tobias. Freedom beyond practical reason: Duns Scotus on will-dependent relations. *British Journal for the History of Philosophy*, Manchester, v. 21, n. 6, p. 1071-1090, 2013.
- HONNEFELDER, Ludger. *João Duns Scotus*. São Paulo: Loyola, 2010.
- HOPKINS, Gerard Manley. *Poems and prose*. London: Penguin Classics, 1985.
- HORAN, Daniel P. *Postmodernity and Univocity*: a critical account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- _____. *Imagining planetarity*: toward a postcolonial franciscan theology of creation. 2016. 428 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Department of Theology of Boston College, Boston, 2016.
- IAMMARRONE, Giovanni. Cristologia. In: MERINO, J. A.; FRESNEDA, F. M. (Eds). *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005. p. 163-205.
- IAMMARRONE, Luigi. *Giovanni Duns Scoto metafísico e teologo*: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia. 2.ed. Roma: Miscellanea Francescana, 2003.
- INGHAM, Mary Beth. *The harmony of goodness*: mutuality and moral living according to John Duns Scotus. 2.ed. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2012. E-book.
- _____. Re-situating Scotist thought. *Modern Theology*, Cambridge, UK, v. 21, n. 4, p. 607-618, out. 2005.
- _____. *Understanding John Duns Scotus*: ‘Of realty the rarest-veined unraveller’. St. Bonaventure: Franciscan Institute, 2017.
- JOÃO DA CRUZ, São. *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, 1994. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html>. Acesso em: 20 set. 2017.
- _____. *Homilia na cerimônia de reconhecimento do culto litúrgico a Duns Scotus e beatificação de Dina Bélanger*. 20 mar. 1993. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 85, p. 884-888.

- JOH, Wonhee Anne. Tristeza e possibilidade de lamentação: uma espectralidade pós-colonial da cruz. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 202-212, 2013.
- KÄHLER, Martin. *The so-called historical Jesus and the historic, biblical Christ*. Philadelphia: Fortress Press, 1964.
- KANG, Namsoon. Teologia a partir de um espaço de interseção entre pós-colonialismo e feminismo: para além de etno/geocentrismo, androcentrismo, heterocentrismo. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 226-237, 2013.
- KAPOLYO, Joe. The conversion of ubuntu: Christian theology and a traditional African vision of human nature. In: SEMINÁRIO HENRY MARTYN, 2010, Westminster College, Cambridge. Disponível em: <<https://www.cccw.cam.ac.uk/our-projects/seminars/>>. Acesso em: 10 dez. 2017.
- KING, Peter. Duns Scotus on the common nature. *Philosophical topics*, Arkansas, v. 20, p. 50-76, 1992.
- _____. Scotus sobre Metafísica. In: WILLIAMS, Thomas (Org.). *Duns Scotus*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 35-96.
- _____. The problem of individuation in the Middle Ages. *Theoria*, Hoboken, v. 66, p. 159-184, 2000.
- KIRCHHOFFER, David G. Turtles all the way down?: pressing questions for theological anthropology in the twenty-first century. In: BOEVE, Lieven; MAESENNE, Yves De; STICHEL, Ellen Van (Ed.). *Questioning the human: toward a theological anthropology for the twenty-first century*. New York: Fordham University Press, 2014, p. 183-193.
- KOSER, Constantino. O conceito de pessoa. *Scintilla*, Curitiba, Faculdade de Filosofia São Boaventura, v. 2, n. 1, p. 107-130, jan./jun. 2005.
- _____. *Obras inéditas*. Tomo VII, v. I. Petrópolis: ITF, 2008.
- KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- LADARIA, Luís Ferrer. *Antropología Teologica*. Roma: PGE; Madrid: UPCM, 1983.
- _____. *Introdução à antropologia teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *In Defense of the Indians*. De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974.
- _____. *História de las Índias III*. v. 110. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- LAURIOLA, Giovanni. Il concetto di persona in Duns Scoto. In: LAURIOLA, Giovanni (Org.). *Giovanni Duns Scoto*. Bari: Levante, 1992. p. 107-122.

- _____. Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica. In: LAURIOLA, Giovanni (Org.). *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto*: V Convegno Internazionale di Studi Scotistici. Alberobello: AGA, 1999. p. 211-228.
- LaZELLA, Andrew. *The singular voice of being*: John Duns Scotus and ultimate difference. New York: Fordham University Press, 2019.
- LOSINGER, Anton. *The anthropological turn*: the human orientation of the theology of Karl Rahner. New York: Fordham University Press, 2000.
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. 12.ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- LUBAC, Henri de. *The mystery of the supernatural*. New York: Crossroad Herder Book, 1998.
- MANZANO, Isidoro Guzman. El primado absoluto de Cristo: fundamentos de la posición de Duns Escoto. In: SILEO, Leonardo (Ed.). *Umanopiù*: studi in onore di Gerardo Cardaropoli. Roma: Vivere In, 2002. p. 363-380.
- _____. El primado de Cristo en el orden de la redención: perspectiva escotista. *Carthaginensis*, Murcia, v. 22, n. 41, p. 1-40, ene.-jun. 2006.
- _____. Decir la “persona” según Escoto: un intento de interpretación. *Revista española de filosofía medieval*, Madrid, n. 14, 2007, p. 11-31.
- MAXIMUS. *Ambiguorum liber*. In: *S. Maximi Confessoris Opera Omnia*: Patrologia Graeca, n. 91. Paris: J.-P. Migne, 1863, p. 1031-1418.
- MCKENZIE, John L. Aspectos do pensamento do Antigo Testamento. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. (Ed.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 1387-1448.
- MERINO, José Antonio. El hombre como soledad radical y apertura em Duns Escoto y em Ortega y Gasset. In: CONGRESSUS SCOTISTICI INTERNATIONALIS, 5., 1981, Salamanca, *Homo et mundus*: Anais do Congresso Escotista Internacional. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1984, p. 161-168. (Studia Scholastico-Scotistica, n. 8).
- _____. Estética. In: MERINO, J. A.; FRESNEDA, F. M. (Ed.). *Manual de teología franciscana*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005. p. 465-507.
- _____. *Juan Duns Escoto*: Introducción a su pensamiento filosófico-teológico. Madrid: BAC, 2007.
- _____. Escoto e a ecologia. In: CORREIA PEREIRA, José António (Coord.) *Cadernos de Espiritualidade Franciscana*, n. 38. Braga: Editorial Franciscana, 2010, p. 13-31.
- MERTON, Thomas. *New seeds of contemplation*. New York: New Directions, 1972.
- _____. *A montanha dos sete patamares*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

- METZ, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970. (Verdad e imagen, n. 18).
- _____. *Antropocentrismo cristiano*: sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino. Salamanca: Sígueme, 1972. (Verdad e imagen, n. 23).
- _____. *A fé em história e sociedade*: estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.
- _____. *The idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- _____. *The darker side of Western Modernity*: global futures, decolonial options. Durham; London: Duke University Press, 2011.
- MIGUÉNS, Manuel. Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*: acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxford e Edimburgo, 11-17 set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968. (Studia Scholastico n. 3). p. 105-168.
- MIRANDA, Mário de França. *O mistério de Deus em nossas vidas*: a doutrina trinitária de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1975. (Fé e realidade, n. 1).
- MISSALE ROMANUM: *Editio iuxta typicam tertiam*. Downers Grove, IL: Midwest Theological Forum, 2008.
- MOLTMANN, Jürgen. *El hombre*: antropología cristiana en los conflictos del presente. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1980. (Estudios Sígueme, n. 9).
- _____. *Dios en la creación*: doctrina ecológica de la creación. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Experiências de reflexão teológica*: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (Theologia Publica, n. 5).
- MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?* Petrópolis: Vozes, 2014.
- MULHOLLAND, Séamus. Lo humano en la espiritualidad de Duns Escoto. *Cuadernos Franciscanos*, Santiago de Chile, v. 27, n. 104, p. 246-253, oct./dic. 1993.
- MURAD, Afonso T. Ecología, consciência planetária e bem viver. In: MURAD, Afonso T. (Org.) *Ecoteologia*: um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016. p. 17-61.

MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais do pensamento fenomenológico*. São Paulo: Editora 34, 1998.

NOONE, Timothy B. Universais e individuação. In: WILLIAMS, Thomas (Org.). *Duns Scotus*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 135-167.

NORTH, Robert. The Scotist cosmic Christ. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici Internationalis*. Oxford e Edimburgo, 11-17 set. 1966. v. 3. Roma: Commissionis Scotisticae, 1968. (Studia Scholastico, 3). p. 169-217.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Teologia e modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, P. R.; TABORDA, F. (Org.) *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, n. 15).

ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-American, 1960.

_____. *Meditações de Quixote*. São Paulo: Livro Ibero Americano, 1967.

OWENS, Joseph. *The doctrine of being in the Aristotelian metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951.

_____. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, N.; STUMP, Eleonore (Ed.). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 38-59.

_____. Thomas Aquinas. In: GRACIA, Jorge (Ed.) *Individuation in Scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation*. Albany: State University of New York Press, 1994. p. 173-194.

PANCHERI, Francesco Saverio. O primado de Cristo segundo João Duns Scoto. In: *Cristo, Maria, Francisco*: cadernos da ESTEF, n. 2. Porto Alegre: ESTEF, 1988. p. 29-49.

PANNENBERG, Wolfhart. *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto: nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1994. (Fonti e ricerche, 6).

PARK, Woosuk. The problem of individuation for Scotus: a principle of indivisibility or a principle of distinction?. *Franciscan Studies*, St. Bonaventure, n. 48, p. 105-123, 1988.

PAULO VI, Papa. Carta Apostólica *Alma Parens* por ocasião do sétimo centenário do nascimento de João Duns Scoto. 17 jul. 1966. *Acta Apostolicae Sedis*, v. 58. p. 609-614.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 08 dez. 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em: 25 jan. 2020.

PÉREZ, Francisco A. Castro. *Cristo y cada hombre: hermenéutica y recepción en la antropología teológica del principio de solidaridad del Verbo encarnado con cada ser humano*

(GS 22). 2010. 204 p. Extrato de tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. De Duns Scoto a Martin Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre. V. 53, n. 3, jul./set. 2008, p. 74-90.

PERRY, Michael Anthony. *Una prospettiva francescana per un umanesimo cristiano rinnovato*. Conferência na abertura do ano acadêmico 2017-2018 da Pontifícia Universidade Antonianum. Roma. 09 nov. 2017. Disponível em: <<http://www.scoto.net/index.php/commisione/archivio/44-atto-accademico-2017>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

PHOENIX, Joaquin. *Discurso na cerimônia de entrega do Oscar*. Los Angeles, California. 09 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.hollywoodreporter.com/news/transcript-joaquin-phoenixs-speech-at-2020-oscars-1278278>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

PICH, Roberto Hofmeister (Trad. e ed.). *Prólogo da Ordinatio, de João Duns Scotus*. Porto Alegre: Editora Universitária São Francisco; EDIPUCRS, 2003.

_____. Introdução. In: SCOTUS, João Duns. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Trad. R. H. Pich. Porto Alegre: Ed. Universitária S. Francisco; EdiPUCRS, 2008. (Pensamento Franciscano, 11).

PIO IX, Papa. Bula *Ineffabilis Deus*. In: *Bula Ineffabilis Deus e Enciclica Ad Diem Illum*. 2.ed. Petropolis: Vozes, 1953. (Documentos Pontifícios, 48).

PIO XII, Papa. Carta Encíclica *Humani Generis* sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica, 1950. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>. Acesso em: 20 set. 2017.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 2005, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci_arttext>. Acesso em: 29 nov. 2017.

PULIDO, Manuel Lázaro. El Kant de la filosofía escolástica: Fr. Querubín de Carcagente OFMCAP. E el Card. Fr. Zeferino González O.P., controversia a propósito de Escoto. *Naturaleza y gracia*, Salamanca, v. 55, p. 141-190, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo*: metafísica del conocimiento finite según Santo Tomás de Aquino. Barcelona: Herder, 1963. (Sección de teología y filosofía, n. 53).

_____. The “commandment” of love in relation to the other commandments. In: *Theological investigations*. v. 5. Baltimore: Helicon Press, 1966, p. 439-459.

_____. *Oyente de la palabra*: fundamentos para una filosofía de la religión. Barcelona: Herder, 1967. (Sección de teología y filosofía, n. 88).

- _____. Anonymous Christians. In: *Theological investigations*. v. 6. Baltimore: Helicon Press, 1969a, p. 390-398.
- _____. The man of today and religion. In: *Theological investigations*. v. 6. Baltimore: Helicon Press, 1969b, p. 3-20.
- _____. Theology and anthropology. In: *Theological investigations*. v. 9. New York: Herder and Herder, 1972, p. 28-45.
- _____. Fundamentos de la protología y de la antropología teológica. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. (Ed.). *Mysterium salutis*: manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977. v. II, p. 341-353.
- _____. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- RICHARDUS. *De Trinitate*. In: *Richardi a Sancto Victore Opera omnia*: Patrologia Latina, n. 196. Paris: J.-P. Migne, 1855. p. 888-992.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião*: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SAINT-MAURICE, Béraud de. *João Duns Scot*: doutor dos tempos novos. Petrópolis: Vozes, 1947. (Biblioteca de cultura católica, 11).
- SANTO ANSELMO de Cantuária. *Por que Deus se fez homem?* Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 4.ed. São Paulo: Graal, 2003.
- _____. *Conocer desde el Sur*: para una cultura política emancipatoria. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006.
- _____. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010a.
- _____. *Refundación del Estado en América Latina*: perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: IIDS, 2010b.
- _____. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA: anais do Seminário Internacional. Porto Alegre: PUC-RS, 2016. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

- SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios y el hombre*: ensayos teológicos. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- _____. *Jesus*: la historia de un viviente. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1981.
- SCOTUS, Ioannes Duns. *Reportatio Parisiensis*. In: *Opera Omnia*. v. 22-24. Paris: Ludovicum Vivès, 1894.
- _____. Lectura. In: *Opera Omnia*. v. 16-21. Roma: Typis Polyglottis Vaticanae, 1960-2004.
- _____. Ordinatio. In: *Opera Omnia*. v. 1-14. Roma: Typis Polyglottis Vaticanae, 1950-2013.
- _____. *Obras del Doctor Sutil*: Dios uno y trino. Trad. Bernardo Aperribay. Intr. Miguel Oromí. Madrid: BAC, 1960.
- _____. *Tractatus de Primo Principio*. SCAPIN, Pietro (Ed.). Padova: Liviana, 1973.
- _____. *Philosophical writings*: a selection. Trad. Allan B. Wolter. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1987.
- _____. *A treatise on potency and act*: Questions on the Metaphysics of Aristotle, book IX. Int. e Com. Allan B. Wolter. New York: The Franciscan Institute, 2000.
- _____. *Prólogo da Ordinatio*. Trad. e Intr. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Ed. Universitária S. Francisco; EdiPUCRS, 2003. (Pensamento Franciscano, n. 5)
- _____. *Early Oxford Lecture on Individuation*. Trad. e Intr. Allan B. Wolter. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2005.
- _____. *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Trad. e Intr. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Ed. Universitária S. Francisco; EdiPUCRS, 2008. (Pensamento Franciscano, n. 11).
- _____. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*. v. 2. Trad. Allan B. Wolter e Oleg V. Bychkov. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2008.
- _____. *Jesucristo y María: Ord. III, d. 1-17; Lec. III, d. 18-22*. Trad. Alejandro Villalmonte. Intr. José Antonio Merino. Madrid: BAC, 2008.
- _____. *Scotus e a liberdade*: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Intr. Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010. (Humanística, n. 15).
- SEGUNDO, Juan Luís. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1970.
- _____. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- SÍNODO DOS BISPOS. *Documento preparatório do Sínodo para a Amazônia: “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”*. Roma, 2019. Disponível em:

- <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-preparatorio.html>>. Acesso em: 08 out. 2019.
- _____. *Instrumentum laboris do sínodo amazônico*. Roma, 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>>. Acesso em: 08 out. 2019.
- STEIN, Edith. *Obras completas*. Vitoria; Madrid; Burgos: El Carmen; Espiritualidad; Monte Carmelo, 2003; 2007. v. 3; 4.
- SUESS, Paulo. Prolegômenos sobre descolonização e colonialidade da teologia na Igreja: desde um olhar latino-americano. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 238-248, 2013.
- SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Libertação: um breve percurso histórico. *Encrucillada*, Santiago de Compostela, n. 186, p. 5-32, jan.-fev. 2014.
- TABORDA, Francisco. Métodos teológicos na América Latina. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, n. 19, 1987, p. 293-319.
- TAMEZ, Elsa (Org.). *Teólogos da libertação falam sobre a mulher*. São Paulo: Loyola, 1989.
- TAVARES, Sinivaldo Silva. O primado universal de Cristo na teologia de Duns Escoto. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 61, n. 241, p. 114-150, mar. 2001.
- _____. *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo*: a contribuição da teologia da libertação latino-americana. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Duns Scotus e o “nosso tempo”*: interpelações recíprocas. Bragança Paulista: IFAN; EDUSF, 2008a.
- _____. A teologia e seu método no prólogo da *Ordinatio de Duns Scotus*. In: DE BONI, Luis A. [Org.]. *João Duns Scotus*: homenagem de scotistas lusófonos. Porto Alegre; Bragança Paulista: EdiPUCRS; Est; Univ. S. Francisco, 2008b.
- _____. *Teologia da criação*: outro olhar – novas relações. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. Ecologia: um novo paradigma. In: TAVARES, Sinivaldo S.; BRUNELLI, D. (Org.). *Evangelização em diálogo*: novos cenários a partir do paradigma ecológico. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano; Vozes, 2014.
- _____. Saber-se terra: trama que enlaça “libertação” e “viragem decolonial”. In: KUZMA, C.; ANDRADE, P. F. C. (Org.). *Decolonialidade e prática emancipatórias*: novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 77-101.
- TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge, MA; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TERTULLIANUS. *Apologeticus*. In: *Tertulliani Presbyteri Carthaginiensis Opera Omnia*, Tomus I: Patrologia Latina, n. 1. Paris: J.-P. Migne, 1844, p. 257-536.

TODISCO, Orlando. L'io e l'altro secondo Duns Scoto e Lévinas. In: *Lo stupore della ragione: il pensare francescano e la filosofia moderna*. Padova: Messaggero, 2003. p. 455-512.

_____. L'io-voglio come potenziale decostruttivo del totalitarismo: Hannah Arendt interprete di Duns Scoto. In: *Il dono dell'essere: sentieri inesplorati del medioevo francescano*. Padova: Messaggero, 2006. p. 365-422.

_____. Libertar a verdade: a modernidade antimoderna de João Duns Scotus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 272, p. 844-869, out. 2008.

_____. Duns Scoto e Cartesio: ovvero la modernizzazione del pensare francescano. In: *La libertà creativa: la modernità del pensare francescano*. Padova: Messaggero, 2010. p. 175-250.

_____. Duns Scoto e il primato della volontà. In: *Nella libertà la verità: lettura francescana della filosofia occidentale*. Padova: Messaggero, 2014. p. 119-173.

TOMÁS, de Aquino. *O ente e a essência*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita: *Quaestiones Disputatae De Veritate*: qq. 8-20. v. 22. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1972.

_____. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita: *Sententia Libri Ethicorum: praefatio – libri I-III*. v. 47. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969.

_____. Opera omnia: *In Quattuor Libros Sententiarum*. v. 1. Holzboog: Frommann, 1980.

_____. Opera omnia: *Quaestiones Quodlibetales*. v. 3. Holzboog: Frommann, 1980.

_____. *Questões disputadas sobre a alma*. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *Suma contra os Gentios*. 4v. São Paulo: Loyola, 2015-2016.

_____. *Suma Teológica*. 9v. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

UNAMUNO, M. *Obras completas*. Madrid: Afrodisio Aguado, 1950. v. 3.

_____. *Obras completas*. Madrid: Escalicer, 1970. v. 8.

UNIÃO EUROPEIA. *Tratado de Lisboa*: versão consolidada. 13 dez. 2007. Disponível em: <https://www.parlamento.pt/europa/Documents/Tratado_Versao_Consolidada.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2019.

VAN STEENBERGHEN, F. La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot. In: COMMISSIO SCOTISTICA INTERNATIONALIS. *De doctrina J. Duns Scoti*: Atti del Congresso Scotistico Internazionale. v. 1. Roma: Ercolano, 1968, p. 65-74.

VANDERVELDE, George. The grammar of grace: Karl Rahner as a watershed in contemporary theology. *Theological Studies*, Santa Clara, n. 49, p. 445-459, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VENTOSA, Enrique Rivera de. Doble plano metafísico de la persona em la filosofía de Duns Scoto y su interpretación en el pensamiento actual. In: CONGRESSUS SCOTISTICI INTERNATIONALIS, 3., 1970, Viena, *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*: anais do Congresso Escotista Internacional. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972. p. 293-315. (Studia Scholastico-Scotistica, 5).

VONDEY, Wolfgang. *Heribert Mühlen*: his theology and praxis – a new profile of the Church. New York; Oxford: University Press of America, 2004.

VOS, A.; VELDHUIS, H., DEKKER, E. et al (Ed.). *Duns Scotus on divine love*: texts and commentary on goodness and freedom, God and humans. Aldershot, England: Ashgate, 2003.

VOS, Antonie. *The theology of John Duns Scotus*. Leiden; Boston: Brill, 2018.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedad*: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner*: introducción a su pensamiento teológico. Barcelona: Herder, 1982.

WOLTER, Allan B. The realism of Scotus. *The Journal of Philosophy*, New York, v. 59, 1962, p. 725-736.

_____. Introduction. In: SCOTUS. J. D. Philosophical writings: a selection. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1987.

_____. Introduction. In: SCOTUS, J. D. *Early Oxford Lecture on Individuation*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2005.

_____. *The philosophical theology of John Duns Scotus*: writings of Allan B. Wolter edited by Marilyn McCord Adams. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2015.

ZIZIOULAS, John D. *Communion and otherness*: further studies in personhood and the church. London; New York: T&T Clark, 2006.