

PERCURSOS DO INFINITO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E TEOLÓGICO DE DUNS SCOTUS

WAYS OF THE INFINITE IN THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGIC THINKING FROM DUNS SCOTUS

Alessandro Ghisalberti¹

Resumo

Com base na metafísica dos transcendentais, quer-se mostrar a análise scotista do conceito de infinito como transcendental disjuntivo e como conceito filosófico adequado para a realidade de Deus. Pressuposição para uma função positiva do conceito de ente infinito na teologia filosófica de Scotus é, ademais, a teoria da univocidade do ente.

Palavras-chave: Infinito. Teologia e filosofia de Duns Scotus. Transcendentais. Univocidade do ente.

Abstract

Based on Scotus's metaphysics of transcendental concepts, this essay analyses the Scotist concept of the infinite as a disjunctive transcendental and as the most proper philosophical concept for the reality of God. The theory of the univocity of being is a decisive presupposition to a positive function of the concept of infinite being in Scotus's philosophical theology

Keywords: Infinite. Duns Scotus's theology and philosophy. Transcendentals. Univocity of being.

Introdução

As aquisições mais significativas da parte das pesquisas desenvolvidas nas últimas décadas sobre a obra de João Duns Scotus são relativas à análise dos textos acerca da complexa noção de “*ens infinitum*” em estreita conexão com a de “*ens finitum*” na sua declinação de contingente ou de possível.

Estão envolvidas nessas aquisições a questão do objeto próprio da metafísica, da univocidade do ente, dos transcendentais disjuntivos, juntamente com a possibilidade de elaborar uma teologia racional que possa concordar com as instâncias críticas nos confrontos do aristotelismo levantadas pelos teólogos e fixadas nas notáveis teses do *Sillabo* parisiense de 1277.

¹ Università del Sacro Cuore/Milano. E-mail: alessandro.ghisalberti@unicatt.it

Segundo Duns Scotus, as perfeições do real podem ser absolutamente simples (ex. “o ser enquanto ser”), simples mas não absolutamente (ex. “o ser finito”), ou complexas (ex. “animal racional”). O ser enquanto ser, ou seja, a perfeição absolutamente simples, não existe em concreto; o ser é sempre “modalizado”, definido por um certo grau de perfeição ou modo intrínseco, do qual é indissociável. O ser é inteligível enquanto ser, mas atual somente se concebido unidamente ao próprio modo.

As perfeições absolutamente simples podem ser, com efeito, distintas não só em sentido real (duas perfeições diversas, mesmo se realmente identificadas na existência concreta), mas também do ponto de vista modal, ou seja, mediante o confronto entre uma perfeição e o seu modo intrínseco. Por outro lado, cada perfeição é tal somente na medida em que é perfeição do ser, que abraça extensivamente todos os entes e compreende nela todas as determinações concretas.

Segundo Scotus o ser é unívoco quando é concebido a prescindir de todas as determinações: o ser unívoco tem uma compreensão ilimitada e designa a existência atual de cada ente. O ser é análogo, quando é concebido unidamente ao seu modo intrínseco (finitude ou infinitude), já que é em virtude do seu modo de ser que cada ente se distingue de todos os outros, embora tendo em comum com cada um deles a existência atual. Portanto, a univocidade funda a analogia, segundo a qual se realiza o modo concreto de cada ser.

Objeto primeiro do intelecto humano é o ser enquanto ser, o ser em sentido unívoco, que tem, pois, uma importância fundamental. Com efeito, compreendendo todos os entes (finitos e infinitos), funda a objetividade do conhecer, sem se configurar como um objeto. Podemos afirmar que alguma coisa é, mesmo sem saber se é substância ou acidente, finito ou infinito. O ser unívoco e as determinações últimas são conceitos irreduzíveis, que estão entre eles em relação de potência e ato: o ser unívoco está para as diferenças como aquilo que é ultimativamente determinável está para aquilo que é ultimativamente determinante nos seres.

O ser é predicado “*quidditative*” de tudo aquilo que pode ser reduzido a um último elemento determinável, ou seja, ao conceito comum de ser: a predicação em “*quid*” ocorre através dos gêneros, das espécies, dos indivíduos, todas as partes essenciais dos gêneros, o Ser incriado.

O ser é predicado “*qualitative*” das diferenças últimas que são absolutamente simples. Tal diversidade de predicação é devida ao fato que as diferenças últimas ou elementos determinantes não tem nada em comum com o conceito unívoco de ser determinável:

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.²

Este conceito “apenas determinável” é o conceito de ente, e o “apenas determinante” é conceito da diferença última. Portanto, estes serão, em primeiro lugar, diversos, e de modo que um não inclua o outro.*

A analogia do ser, válida para as categorias, é muito importante para o metafísico e o filósofo natural, os quais estão interessados na ordem natural das coisas. No seu escrito *In librum Praedicamentorum*, Scotus sustenta que deve existir unidade entre as categorias: a cada uma, com efeito, é atribuível o ser, enquanto todas encontram o fundamento na substância. Semelhantemente, uma ciência pode extrair o seu sujeito de uma única substância, que é anterior com respeito a todos os sujeitos específicos das proposições verdadeiras que constituem o seu discurso e que pode ser atribuída a cada um deles. Portanto, a unidade analógica é suficiente para assegurar a unidade da ciência.

Na *Ordinatio* o Doutor Sutil modifica a própria posição, sustentando que a noção da analogia do ser não é suficiente para construir uma teologia racional. Com efeito, para conhecer uma categoria de ser divino “análogo” ao ser criado seria necessário possuir ou uma idéia de ser absolutamente simples sobre o qual se funda a analogia, ou dois conceitos de ser – um divino e o outro criado – igualmente independentes.³ Quando uma realidade é conhecida com o seu modo intrínseco, o seu conceito não é assim absolutamente simples a consentir de conceber a própria realidade sem o seu modo, e por isso temos um conceito imperfeito. Somente se se concebe a realidade sem o modo, o conceito da coisa é perfeito:

Quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est

² DUNS SCOTO, *Ordinatio* livro I, distinção 3, parte 1, questão 3; edição Vaticana volume III, pp. 82-83, n. 133. Doravante citada apenas: DUNS SCOTO. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3; ed. Vat. III, pp. 82-83, número 133.

* Tradução dos tradutores.

³ Cfr. *Ibid.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2: ed. Vat. III, pp. 1-68, nn. 1-107.

conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, sed tunc est conceptus perfectus illius rei (...). Requiritur ergo distinctio, inter illud a quo accipitur conceptus communis et inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem, quae distinctio sufficit ad habendum conceptum perfectum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius.⁴

Quando se entende alguma realidade segundo seu modo intrínseco, este conceito não pode ser dito simplesmente simples, pois aquela realidade poderia ser concebida de modo mais adequado segundo este modo (isto é, como conceito simplesmente simples), e então há o conceito imperfeito desta coisa; pode-se também conceber sob este outro modo (ou seja, como conceito simplesmente simples) e então há o conceito perfeito da coisa (...) Requer-se, portanto, a distinção entre aquele conceito pelo qual se julga o conceito comum e entre aquele outro pelo qual se julga o conceito próprio, não como uma distinção da realidade e da realidade mesma, mas como distinção da realidade e do seu modo próprio e intrínseco, através da qual a distinção é suficiente para se ter um conceito perfeito ou imperfeito da mesma coisa, dos quais o conceito imperfeito provém do conceito comum e o perfeito é do conceito próprio.*

O conceito imperfeito, mas comum, é o conceito unívoco, o conceito de ser que pode ser predicado de Deus e das criaturas: “(...) univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem”⁵ (“digo unívoco o conceito que é de tal modo uno que sua unidade basta para a contradição, ao ser afirmado e negado de um mesmo termo acerca da mesma relação entre eles”*), o conceito perfeito mas menos comum é um conceito mais próprio do ser, incluídas as categorias separadas. Se aplicado no modo transcendental, isso implicaria necessariamente equívocação.

1. Do ente enquanto ente ao ente infinito

Criticando os seus predecessores seguidores do agostinismo gnosiológico, Scotus considera incontroversa a posição aristotélica segundo a qual o conhecimento humano, ao menos neste mundo, tocados exclusivamente por objetos materiais. A única opção consentida é que a mente humana consiga encaminhar o processo cognoscitivo com uma noção de ser tirada do seu conhecimento dos entes do mundo, mas que possa ser aplicada, enquanto noção suficientemente abstraída, a um objeto suprassensível. A noção de ser infinito, abstraída pelo

⁴ *Ibid.* I, d 8, p. 1, q. 3; ed. Vat. IV, pp. 222-223, nn. 138-139.

*Versão dos tradutores deste artigo.

⁵ *Ibid.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2; ed. Vat. III, p. 18, n. 26.

*Versão dos tradutores deste artigo.

conhecimento das criaturas, é idônea a representar o ser divino, mesmo sendo de modo imperfeito.

Além de constatar a não repugnância da infinitude ao ente Duns Scotus observa que o infinito

É o conceito simultaneamente mais perfeito ou mais simples a nós possível: este, com efeito, é mais simples que o conceito de ente bom e de ente verdadeiro, ou de qualquer outro conceito semelhante, porque a infinitude não é um atributo ou uma paixão do ente, ou seja, daquilo do qual se predica, mas exprime o modo intrínseco de ser daquela entidade; de modo que quando digo 'ente infinito', não tenho um conceito derivado quase acidentalmente do ente ou da paixão, mas um conceito pertinente de per si ao sujeito existente num determinado grau de perfeição, ou seja, da infinitude.⁶

O conceito mais simples e mais perfeito que a mente humana possa forjar é, portanto, aquele de “*ens infinitum*”: é o mais simples, enquanto não é atributo do ser, mas um seu modo intrínseco; ele é caracterizável como “*simpliciter simplex*”, e se distingue dos outros conceitos predicáveis do “*primum ens*” extraídos abstraindo das perfeições das criaturas.⁷ Scotus, com efeito, distingue o “*conceptus simplex, qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi*” (“conceito simples, que pode ser concebido em uma única intelecção e em um único ato de inteligir”*), em “*simpliciter simplex*”, ou seja, o conceito que não pode ser reconduzido a conceitos ou noções anteriores, e o conceito “*non simpliciter simplex*”, ou seja, o conceito que é suscetível de definição e, portanto, é resolvível em outro ou em conceitos primeiros, como “homem” é resolvível em “animal” e “racional”.⁸

A noção de ente infinito é mais simples do que a noção de sujeito e de qualquer coisa a ele atribuído, onde cada termo é formalmente distinto. Um modo intrínseco, como a “*infinitas*”, não é formalmente distinto do seu sujeito, mas lhe pertence por si, lá onde os atributos são “*sicut additum*”.

A noção de “*ens infinitum*” inclui virtualmente e em modo simples todas as perfeições puras e cada uma no máximo grau possível “*sub ratione infiniti*”:

⁶ *Ibid.* I, d. 3, p. 1, q. 2; ed. Vat. III, p. 40, n. 58.

⁷ Cfr. *Ibid.* I, d. 2, p. 1, q. 2; ed. Vat. II, p. 142, n. 31.

*Versão dos tradutores deste artigo.

⁸ Cfr. *ibid.* e ID. *Lectura* I, d. 3, p. 1, q. 1-2; ed. Vat. XVI, p. 250, n. 68.

*Probatum perfectio istius conceptus, tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit – sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem “perfectiorem simpliciter” sub ratione infiniti.*⁹

Prova-se a perfeição desse conceito, porque ele, entre todos os conceitos por nós concebíveis, inclui muitos virtualmente – assim como, com efeito, ente inclui virtualmente o verdadeiro e o bem em si, ao se dizer ente infinito inclui-se o verdadeiro infinito e o bem infinito, e toda “perfeição pura” sob a concepção de infinito.*

O ente infinito é a noção mais perfeita, enquanto inclui virtualmente a bondade infinita, a verdade infinita e todas as outras perfeições que são compatíveis com a infinitude. O conteúdo virtual, neste caso, no momento em que não é formalmente idêntico ao conceito, não pode ser descoberto através da análise da noção de ente infinito. Scotus, portanto, falando de “*ens infinitum*” como do conceito mais simples, busca prospectar o caso de uma entidade maior daquela obtível com conceitos seja simples, seja complexos que podem ser definidos, e está convicto que a compatibilidade entre “infinito” e “ente” é algo pelo qual o homem possui uma espécie de evidência psicológica intuitiva, uma congênita aspiração a um conhecer infinito e a um querer infinito.

Trata-se, ora, de esclarecer a relação entre a noção de infinito e os outros transcendentais. Scotus divide os transcendentais dos “*ens in quantum ens*” em dois grupos: “*passiones simplices convertibiles*” (“*unum*”, “*verum*”, “*bonum*”) e “*passiones entis disiunctae*” (“*unum*”-“*multa*”; “*idem*”-“*diversum*”). Estes últimos são os predicados disjuntivos, enquanto compostos pela disjunção de dois predicados mutuamente exclusivos, quais “*necessarium vel possibile*”, “*infinitum vel finitum*”. Cada componente da união de predicados, singularmente tomados, não pode ser predicado de maneira conveniente de todo o ente, mas, se colocados na disjunção que lhes evidencia a recíproca impossibilidade, os dois predicados cobrem conjuntamente a inteira extensão do conceito de ente (pelo qual, pois, são compossíveis).

Cada uma destas uniões opera uma repartição no conjunto das entidades, dado que cada entidade pertence a um, e um só, dos dois subconjuntos definidos pelos predicados em disjunção:

⁹ *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2; ed Vat. III, pp. 40-41, n. 59. Cfr. *Lectura* I, d. 3, p. 1, q. 1-2; ed. Vat. XVI, p. 244, nn. 50-53.

* Versão dos tradutores deste artigo.

Passiones disiunctae sunt transcendentis, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti – sicut necesse-esse in ista divisione “necesse-esse vel possibile-esse”, et infinitum in ista divisione “finitum vel infinitum”, et sic de aliis.¹⁰

Os atributos disjuntivos são transcendentais, e cada membro da disjunção é transcendental porque nem um nem outro (dos dois membros) determina o seu determinável para certo gênero; e um único membro da disjunção é formalmente especial, aquele que não convém senão a um único ente, como ser-necessário na divisão ser-necessário-ou-ser-possível, ou finito na divisão finito-ou-infinito, e assim quanto aos demais.*

No caso de “*finitas vel infinitas*” se assiste uma peculiaridade (a da “*infinitas*”) que, na valência mais rigorosa de infinitude intensiva, corresponde somente a Deus. Enquanto, com efeito, as perfeições divinas, como a bondade e as outras “*rationes formales*”, são de algum modo participáveis das criaturas, a “*infinitas*” que caracteriza o ser e o agir divinos, excede toda participabilidade e decide sobre a inviolável singularidade da essência divina (a “*infinitas*” é uma perfeição singular imparticipável).

No seu *Comentário ao De Interpretatione*, Scotus, recolocando a questão da “*infinitatio*” dos termos transcendentais, se insere a pleno título numa longa tradição do pensamento que elaborou e sustentou a tese segundo a qual “*nomina infinita non possunt infinitari*”:

*Ideo solet dici, et bene, quod ens et aliquid non possunt infinitari; quia nomen infinitum aliquid ponit, et non privatur per nomen, quod ponitur.*¹¹

Por isso cabe dizer e bem que ente e algo não podem ser tornados infinitos, porque o nome infinito supõe algo, e não se priva por um nome, que é suposto.*

A *infinitatio* se obtém acrescentando a partícula negativa “*non*” a um nome que indica uma realidade particular (por exemplo, homem), e por isso ela não pode ser aplicada aos nomes já de per si infinitos ou “*omnia continentis*” (“*ens*” ou “*aliquid*”). Existem, portanto, alguns termos que são significativos e ao mesmo tempo por si infinitos, sem o acréscimo da

¹⁰ *Ordinatio* I, d. 8 p. 1, q. 3; ed. Vat. IV, p. 207, n. 115. Cfr. GHISALBERTI, Alessandro. ‘Ens inifinitum e dimostrazione dell’esistenza di Dio in Duns Scoto.’ In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. (eds.). **John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics**. Leiden, New York, Köln, 1996, pp. 415-434.

*Versão dos tradutores deste artigo.

¹¹ DUNS SCOTO, *In Periermeneias* op. II, q. IV; ed. Vivès I, pp. 590-591.

* Versão dos tradutores deste artigo.

partícula “*non*”. Os nomes transcendentais são infinitos, porque não são reconduzíveis a um gênero particular, sendo antes os princípios análogos de todos os gêneros: “*aliquid intentionale univocum, potest applicari rebus omnium generum*”¹² (“algo unívoco intencional pode ser aplicado às coisas de todos os gêneros”*)).

A afirmação “*aliquod ens est infinitum*” (“algum ente é infinito”) traz a coerência lógica da natureza da compossibilidade do ente: se do ponto de vista do sujeito cognoscente (“*metaphysica nostra*”) se podem colher as noções transcendentais de “*unum*”, “*verum*”, “*bonum*”, “*ex ratione entis*” é conhecível a “*infinitas*”, como transcendental disjuntivo. A natureza do ente é assinalada pela compossibilidade em relação ao infinito. O infinito é notado a partir do todo da compossibilidade e das partes do todo que são também elas compossíveis.

O infinito é, para o intelecto humano, um conceito abstrato, ao qual se chega pela noção de finito; por abstração, pela noção de “sumo” ou de “mais alto” e por uma espécie de intuição do domínio da potência como de um todo, se chega ao conceito de infinito: “*coniungere intentionem summitatis intentioni entis vel boni et sic cognoscere summum ens vel bonum, et sic de infinito*” (“reunir a intenção da sumidade à intenção do ente ou do bem e assim conhecer o sumo ente ou o sumo bem, e assim no que se refere ao conhecimento do infinito”*)).

Este tipo de abstração conduz o homem a uma noção que é máxima em compreensão e mínima em extensão, tão mínima a poder ser aplicada somente e exclusivamente a Deus. O homem atinge o ente e a infinitude e chega a pensar um ente infinito em perfeição e potência, enquanto infinito é aquilo que excede qualquer finito, são só porque excede qualquer tipo de relação determinada, mas porque excede todos os tipos de relações imagináveis. O infinito excede, portanto, todo finito mesmo em relação a qualquer medida ou proporção definida ou definível: não obstante a sua origem abstrata, a “*infinitas*” coincide com o constitutivo formal da essência divina, mais que com um atributo seu. Para definir o infinito Duns Scotus se serve da categoria da possibilidade:

¹² DUNS SCOTUS *Super Praedicamenta* q. 3, n. 3; ed. Vivès I, p. 442.

* Versão dos tradutores deste artigo.

Voco autem hic infinitum quod quodcumque ens finitum datum vel possibile dari, excedit secundum omnem determinatam proportionem, acceptam vel acceptabilem.¹³

Chamo, porém, infinito, àquele que excede a qualquer ente finito dado ou possível de se dar segundo toda proporção determinada, aceita ou aceitável.*

O infinito é caracterizado como aquilo que excede todo ente finito atual ou possível e em referimento a qualquer mensuração dada ou que possa se dar.

Deve-se a Simo Knuuttila o fato de ter evidenciado a importância e a força inovadora da posição de Duns Scotus acerca da teoria da modalidade. O paradigma da modalidade prevalente no mundo antigo é aquele estatístico ou da frequência temporal da modalidade, que se aplica a enunciados temporalmente indefinidos.

Segundo Aristóteles, a afirmação “*A senta*” é verdadeira, mas será falsa depois que A se levantou. Os valores de verdade referidos à modalidade estão sujeitos à frequência temporal, de modo que se pode dizer que “se um enunciado verdadeiro ora, é verdadeiro todas as vezes que é proferido, ele é necessariamente verdadeiro. Se o seu valor de verdade muda no tempo, ele é possível. E se um enunciado é falso todas as vezes que é proferido, ele é impossível”.¹⁴

Esta concepção da modalidade está ligada ao princípio de plenitude, com base no qual cada possibilidade genuína, por ser verdadeira possibilidade, deve se verificar num determinado momento do tempo. Duns Scotus se destaca deste modelo diacrônico, segundo o qual, nenhuma autêntica possibilidade pode permanecer não realizada na sucessão temporal, e institui um modelo sincrônico, com base no qual se admite que alguma coisa, que existe ou acontece, possa ser ou acontecer de modo diverso no mesmo instante de tempo. Por isso a contingência exprime a “possibilidade” que se deem “*simul*” dos opostos. Esta possibilidade é estabelecida em relação a uma ação causal que proceda através da inteligência e da vontade.

A própria vontade humana é livre defronte a atos opostos, assim como defronte a objetos opostos. Referindo-se aos objetos opostos que mediante os atos opostos ela pode querer, a liberdade humana exprime perfeição porque resulta detentora de uma dupla

¹³ DUNS SCOTUS. *Reportatio* I A 51; ed. in A. B. Wolter – M. McCord. **Duns Scotus' Parisian proof for the existence of God**. In: “Franciscan Studies” 42 (1982), [248-321] p. 282.

* Tradução dos tradutores.

¹⁴ KNUUTTILA, S.. ‘La critica di Duns Scoto all’interpretazione ‘statistica’ della modalità’. In: AA.VV. **Logica e linguaggio nel Medioevo**. Sob os cuidados de R. Fedriga e S. Puggioni. Milano, 1993 (401-414), p. 402.

possibilidade e contingência: a de querer sucessivamente objetos opostos e a de querer contemporaneamente objetos opostos, que, porém, não podem ser na realidade escolhidos porque ela opera de modo sucessivo. Resta a perfeição da vontade que pode querer (potência “*logica*”, mas nem por isto irreal) simultaneamente tudo aquilo que não é logicamente impossível. Aquilo que determina a impossibilidade de algo não é, portanto, a não-realização no mundo factual, mas antes a impossibilidade conceitual, a qual configura uma contradição entre uma possibilidade pensada e a compossibilidade de alguma outra coisa, igualmente pensada.

Se ora relemos a noção de infinitude como aquilo que excede todo ente finito, atual ou possível, vemos que com ela Scotus vem dizer que o ente infinito excede não só todo ente que em algum momento de tempo se realizou, ou se realizará, ou se poderá realizar, mas excede também toda possibilidade que não implique impossibilidade, deixando assim espaço só à essência divina. Deste modo, foge-se de todo vínculo “*ex parte rei*” à potência de Deus, que E. Tempier tinha reiteradamente reconhecido nas contínuas ligações da teologia aristotélica com a física e com o único mundo realmente possível para Aristóteles. Por outro lado, a metafísica readquire em Scotus a sua especificidade, estabelecida pelo objeto próprio (o “*ens in quantum ens*”), ao qual não se deve minimamente renunciar na demonstração do “*ens infinitum*”.

2. Infinitude do ser e aspiração ao infinito

Um percurso determinante acerca do infinito é oferecido pela conexão entre sumo bem e ser infinito. No *De primo principio*, argumentando a infinitude de Deus, o Doutor Sutil escreve: “Uma sexta via para atingir à conclusão da infinitude pode ser tirada do fim. A nossa vontade pode desejar ou amar alguma coisa maior do que qualquer fim limitado, como o intelecto pode, por sua vez, conhecê-lo. Parece antes que a vontade possui uma inclinação a amar sumamente o Bem infinito. Com efeito, a existência de uma inclinação natural na vontade a uma coisa se demonstra pelo fato que a quer pronta e alegremente, embora não

tendo o hábito. Ora, a vontade livre – como nos parece de percebê-la através do amor ao Bem infinito – não repousa perfeitamente senão no Bem sumo”.¹⁵

A mesma consideração é desenvolvida na *Ordinatio*, onde é construída como terceira via para demonstrar a infinitude de Deus. A experiência interna do homem, segundo Duns Scotus, sufraga estas duas constatações: a vontade humana, cujo objeto é o bem, não se sacia jamais na posse de um bem finito; o desejo do homem está sempre pronto a “*appetere et amare*” algo de maior, um bem maior do que qualquer bem finito dado. Além disso, a vontade mostra a própria natural inclinação a amar ao máximo um bem infinito: a inclinação natural da vontade na direção de alguma coisa é, com efeito, evidenciada pelo fato que por sua iniciativa, sem um prévio hábito, quer aquela coisa “*prompte et delectabiliter*”, ou seja, imediatamente e com a saciedade do desejo, e tal é a inclinação da vontade humana ao bem infinito. Estes dados consentem concluir não só que o homem experimenta atualmente em si o desejo de amar um bem infinito, mas, além disso, que a vontade humana não parece se aquietar de modo perfeito em nenhum outro bem. A confirmação disso é dada pelo fato que o homem odeia o não-ser, ou seja, a natureza repugna tudo aquilo que se configura como destrutivo da ordem ontológica: se o bem infinito resultasse alguma coisa de impossível e de absurdo, algo de contrário ao objeto do querer humano, a vontade o odiaria, ou seja, o repugnaria instintivamente.¹⁶

A argumentação de Duns Scotus visa estabelecer a infinitude como característica de Deus, ou seja, daquele ser transcendente que foi precedentemente demonstrado como detentor de três primazias ou perfeições em sumo grau, enquanto causa eficiente primeira, causa final última e natureza supremamente perfeita. A qualidade da infinitude exprime para o Doutor Sutil o vértice da perfeição formal de Deus; sabemos já que, para o homem, a infinitude é o conceito mais elevado que possa ter de Deus nesta vida, e por isso o nosso mestre se esmerou

¹⁵ DUNS SCOTO. **Il primo principio degli esseri**. Trad. de P. Scapin. Padova: Liviana, 1973, p. 246.

¹⁶ “*Voluntas nostra omni finito aliquid maius potest appetere et amare. (...) Nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se, sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera; ita videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari. Et quomodo non illud naturaliter odiret si esset oppositum sui obiecti, sicut naturaliter odit non-esse?*” (DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1-2; ed. Vat. II, pp. 205-206). [A nossa vontade pode amar e desejar tudo aquilo que é mais do que finito. (...) Com efeito, argumenta-se que a inclinação natural da vontade para algo, porque é por si mesma, sem hábito, pronta e prazerosamente, aquela livre vontade quer, é evidente que se experimenta pelo ato de amar o bem infinito, porém isso não é evidente à vontade em outra (coisa que não o infinito) aquiescer de modo perfeito. E por que modo não odiaria naturalmente aquilo que fosse o oposto de seu objeto natural, assim como odeia o não-ser? (Versão dos tradutores deste artigo)]

em mostrar preliminarmente a não repugnância da infinitude ao ente: “*enti non repugnat infinitas*”. Não há contradição entre o conceito de ente e o conceito de infinito, porque o intelecto não experimenta qualquer repugnância em pensar alguma coisa de infinito, o vê, antes, como o inteligível mais perfeito. Analogamente, a aspiração da vontade do homem a um bem infinito não se apresenta totalmente como uma paixão inútil ou irracional de um sujeito insaciado pelos resultados das próprias ações; ela está plantada num fundo de racionalidade.

A intuição como a fruição direta de um ente-bem caracterizado pela infinitude não são, todavia, garantidas ao intelecto finito e à vontade finita do homem peregrino: o infinito é “*obiectum naturale*” de um intelecto e de uma vontade naturalmente infinitos. Disso se tira uma primeira consideração, relativa àquela que poderemos chamar a ética do conhecimento: afirmando a existência de um ser infinito na ordem do conhecimento, se afirma contemporaneamente a existência de um âmbito de conhecimento que excede o horizonte dos conhecimentos intelectivos do homem; o intelecto infinito de Deus intui um saber transmetafísico, ou seja, se deve admitir que à afirmação da existência do infinito resulta a afirmação da ordem dos conhecimentos próprios do ser infinito, posteriores a todo saber metafísico do intelecto humano, e que na linguagem de Duns Scotus é definida a “*theologia in se*”, naturalmente intencionada pelo intelecto divino e à qual o homem tem acesso somente se uma revelação positiva lhe oferecer conteúdos articulados e tornados compreensíveis pelas formas da linguagem humana. A revelação aparece assim numa perspectiva que diz a compatibilidade e a intrínseca coerência entre a ordem dos conhecimentos do intelecto humano e a ordem das verdades reveladas, justamente porque a demonstração da existência do infinito comporta a admissão da existência de um saber infinito, por sua natureza subtraído ao intelecto do metafísico.

A revelação de alguns conteúdos deste saber infinito assume por isso a conotação de suporte coerente à natureza do intelecto humano, que não dispõe em si próprio de possibilidade alguma de aceder por outra via ao conhecimento daquele ser infinito, do qual, por outro lado, demonstrará a existência. A análise do infinito nos reconduz à insistência sobre um aspecto da revelação, pela qual ela resulta em um aperfeiçoamento das potências naturais, cognoscitivas e volitivas do homem, embora sem depreciar em nada o primado da

iniciativa divina em revelar e à sua gratuidade. Como magistralmente se exprime Paul Vignaux:

Pondo além de si uma “deidade” - deitas sub ratione deitatis – cognoscível somente por divina revelação, o conceito scotista de infinito coloca a teologia natural numa situação em que não poderia entrar, como temerá Karl Barth, em concorrência com a Palavra de Deus sobre si mesmo. Ao mesmo tempo a especificidade da Revelação e da teologia liberta o teólogo e cada crente que reflete de qualquer complexo de inferioridade intelectual.¹⁷

Uma segunda e última consideração emerge da conexão explícita realizada por Duns Scotus falando da “*infinitas Dei*”, entre a natureza do intelecto divino que deve haver simultaneamente presente uma infinitude de objetos, da eternidade, distinta e independentemente da sua existência, e a vontade onipotente de Deus ou potência causal apta a criar uma infinitude de coisas, ou seja, a perfeição da eficiência própria da causa de todo o ser atual e possível. A aspiração humana a um bem infinito não resulta irrealizável e tampouco contraditória justamente porque a infinitude não repugna ao intelecto e ao querer; não estamos, portanto, numa perspectiva de “voluntarismo”, não estamos defronte a uma prevaricação que atribui à vontade total autonomia com relação ao intelecto, como frequentemente a historiografia da primeira metade do século XIX sustentou referindo-se a Duns Scotus. O percurso, que conduziu à afirmação do “*ens infinitum*” e ao reconhecimento da intrínseca validade da aspiração do homem ao infinito, coloca em relevo a estreita relação entre ser e bem, entre inteligência e vontade, que a liberdade da vontade não poderá jamais alterar ou suprimir, porque não poderá jamais decidir anular sua própria natureza mais íntima e constitutiva, ou seja, a capacidade estrutural da vontade do homem de amar o objeto mais amável, de querer o bem maior, de desejar isto é, a fruição de um bem infinito.

Da análise dos traços característicos do rosto filosófico de Deus como ente infinito, Duns Scotus consegue deduzir os delineamentos e as conotações do rosto do homem; o infinito desvela o finito, revela os traços mais recônditos e significativos de um sujeito que não só é capaz de conhecer e de amar os entes finitos ou os bens limitados, mas que é estruturalmente aberto à totalidade do ser e do bem, ao ponto que somente um abraço com o infinito pode saciar cada desejo seu.

¹⁷ VIGNAUX, P.. **La filosofia nel Medioevo**. Bari: Laterza, 1990, p. 180.

Referências

DUNS SCOTI, Joannis. Super Universalia. Super Praedicamenta. Super lib. I Perihermenias Aristotelis. In II librum Perihermenias. Secundi operi perihermenias. In: ID. **Opera omnia: Tomus primus**. Ed. L. Vivès. Paris, 1891.

_____. **Opera omnia II Ordinatio: distinctio prima et secunda**. Civita Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. **Opera omnia III Ordinatio: distinctio tertia**. Civita Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

_____. **Opera omnia IV Ordinatio: a distinctione quarta ad decimam**. Civita Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

_____. **Opera omnia XVI Lectura: in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam**. Civita Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

DUNS SCOTO, Giovanni. **Il primo principio degli esseri**. Trad. de P. Scapin. Padova: Liviana, 1973.

GHISALBERTI, Alessandro. 'Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scotus.' In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. (eds.). **John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics**. Leiden, New York, Köln, 1996.

KNUUTTILA, S. 'La critica di Duns Scotus all'interpretazione "statistica" della modalità'. In: AA.VV. **Logica e linguaggio nel Medioevo**. Sob os cuidados de R. Fedriga e S. Puggioni. Milano, 1993.

VIGNAUX, P. **La filosofia nel Medioevo**. Bari: Laterza, 1990.

Tradução do Italiano e do Latim¹⁸ de:
Valdemar A. Munaro
Iuri C. Oliveira

Recebido em 15.jul.2013
Aceito em 30.Jul.2013

¹⁸ Artigo originalmente publicado em: GHISALBERTI, Alessandro. Percorsi dell'Infinito nel Pensiero Filosofico e teologico di Duns Scotus. In: **Veritas** (Porto Alegre), v. 50, n.3, Setembro 2005, p. 41-50. Agradecemos aos editores da Revista **Veritas** e ao autor por autorizar a tradução e publicação deste artigo.