

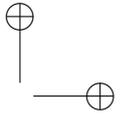
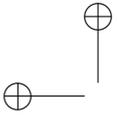
**DA RELACIONAL
ANTROPOLOGIA
FRANCISCANA**



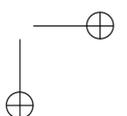
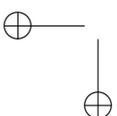
José Maria Silva Rosa

2008

www.lusosofia.net



Texto publicado em Luis A. DE BONI (org.),
João Duns Scotus (1308-2005).
Homenagem de scotistas lusófonos,
ediPUCRS *et alii*, Porto Alegre / Bragança Paulista,
2008, pp.281-290





LUSOSofia:press

Covilhã, 2008

FICHA TÉCNICA

Título: *Da Relacional Antropologia Franciscana*

Autor: José Maria Silva Rosa

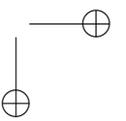
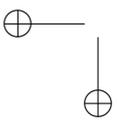
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





Da Relacional Antropologia Franciscana*

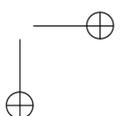
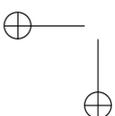
José Maria Silva Rosa
Universidade da Beira Interior

*Dedico esta Comunicação
aos meus Caros Professores
Manuel Barbosa da Costa Freitas, OFM
e Joaquim Cerqueira Gonçalves, OFM*

1. Começamos com um paradoxo, pelo menos aparente: um dos momentos altos da antropologia franciscana reside na fórmula de João Duns Escoto de que a «*persona est ultima solitudo*» / «*a pessoa é uma solidão derradeira*». Esta expressão ocorre várias vezes na obra do Doutor Subtil. Afirma, por exemplo, na *Ordinatio*¹: «*Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae.*» / «*Para a personalidade requer-se a ultima solitudo ou negação da*

*O texto tem por base a Comunicação ao I Colóquio da SPFM – Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval – *A Idade Média e Filosofia*, que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, nos dias 21-22 de Abril de 2006

¹ [ou *Opus Oxoniense*], III, d.2, q.1, n.17; cf. d.1, q.1, n.4.



dependência actual ou aptitudinal.» Duns Escoto interpretava assim a *pessoa* como uma radical não-dependência ontológica, vincando neste preciso sentido a ideia de *incommunicabilis*, recolhida da definição *pessoa* de Ricardo de São Victor: «*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia.*» / «*A pessoa é uma existência incomunicável de natureza intelectual.*»²

A questão que emerge é, pois, a seguinte: como é que a afirmação de Duns Escoto, considerada por alguns historiadores da filosofia como predecessora da moderna viragem para a subjectividade, e até acusada de ter caucionado, por antecipação, o individualismo e o solipsismo de uma *res cogitans* auto-subsistente, qual ontologização do *cogito*, ou, ainda, de ter permitido uma interpretação oclusa da noção *pessoa* — *mónada sem portas nem janelas* —, como é que tal definição de *pessoa*, repetimos, pode ser considerada como expressão maior de uma antropologia relacional? Seria inútil responder: «*Bom, o Doutor Subtil não é o único representante da Escola Franciscana. Regressemos a Boaventura e ao Breviloquium, a De Reductione artium ad theologiam, ou ao texto De mysterio Trinitatis, entre outros, e aí encontraremos uma antropologia indiscutivelmente relacional, sem as subtilezas de Duns Escoto.*» De facto, não é esta escapatória fácil, estulta aliás, e em qualquer caso errónea, que nos interessa propor, até porque, como havemos de reiterar, a nossa leitura vê na afirmação de João Duns Escoto justamente o coroamento filosófico do horizonte relacional que marca toda a mundividência franciscana desde a sua origem³.

De facto, se olharmos para a experiência religiosa de Francisco de Assis⁴, bem como para a da comunidade primitiva daqueles que

² *De Trinitate*, 4, 22.

³ Com uma reserva para Guilherme de Ockham, para quem o *ad aliquid* é sempre e só acidente. Cf. Beatrice Beretta, *Ad aliquid. La relation chez Guillaume d'Ockham*, Friburgo, Presses Universitaires de Fribourg, 1999.

⁴ Cf. S. Francisco de Assis, *Fontes Franciscanas. Escritos. Biografias. Documentos*, Editorial Franciscana, Braga, 1982 (especialmente a Iª Parte, os «Escritos de S. Francisco», pp. 51-161).

se lhe juntaram, em ordem ao sonho de uma fraternidade radical, não podemos deixar de reconhecer nessa experiência as marcas intensas de uma vida *in statu nascendi*, vida nova, vivida sob o signo da relação: de relação com os elementos do mundo — haverá texto de maior familiaridade *oikológica* e ontológica com o universo⁵ que o *Cantico di Frate Sole* de Francisco? —; de relação com os outros e consigo próprio; de relação, enfim, com o «*Altissimu, onnipotente e bon Signore*». E a base desta intensa vida em relação é a auscultação da experiência evangélica, guiada pelas afirmações fundamentais da tradição cristã confessante: a doutrina da Encarnação do Verbo, a confissão do Deus-Trindade e a doutrina da mística relação da alma com Deus, na Escatologia.

Estamos pois, convictos de que, independentemente do modo como a posterior experiência franciscana evoluiu e se compôs em inúmeras variações, se fraccionou em anarquismos místicos mais ou menos heterodoxos (*espirituais, fraticelli, joaquimitas*, etc.), ou superiormente se foi exprimindo nas sínteses filosóficas e teológicas de Alexandre de Hales, de Boaventura e de Duns Escoto, a experiência evangélica de Francisco, radicalmente diferenciadora, e o seu modo de viver as verdades da fé que professava foram sempre o ponto de referência, a âncora e o garante de unidade da mundividência franciscana, da sua sensibilidade filosófica para o singular e do seu estilo próprio de pôr as questões. Neste sentido, aliás, é bem conhecida, v.g., a afirmação de Etienne Gilson, em relação a Boaventura, de que este teria pensado e elevado às categorias filosófico-teológicas aquilo que Francisco sentira e vivera⁶. O *Itinerarium mentis in Deum* seria, assim, o *Cantico di Frate Sole* ao jeito próprio de Boaventura. Gilson, evidentemente, não queria significar com isso que Boaventura apenas intelectualizou o que ele próprio não teria vivido. Bem pelo contrário: queria exprimir

⁵ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Em Louvor da vida e da morte*, Lisboa, Colibri, 1998.

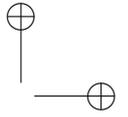
⁶ Cf. *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1953, pp. 40 e ss.

apenas que Boaventura, afinando filosoficamente a experiência vital de Francisco, a elevava às exigências da racionalidade crente, exigências estas que naturalmente o *Poverello de Assis* não sentira e às quais só excepcional e relutantemente teria acedido, já no final da sua vida, permitindo que o Irmão António de Lisboa estudasse teologia para assim melhor poder pregar e explicar a *sacra pagina* aos irmãos.

2. Se a feição relacional da antropologia franciscana encontra a sua raiz teológica fundamental na doutrina da Trindade e na afirmação veterotestamentária do *homo imago Dei*, a expressão mais humana daquela encontra-se na afirmação da Encarnação do Verbo. Mais tarde, Duns Escoto referir-se-á ao *primado absoluto de Cristo* como o *primado da Encarnação*⁷. De facto, a humanação do Verbo, cuja contemplação no presépio comovia Francisco até às lágrimas, é essencial para compreender o traço relacional ou, no caso da Santa Humanidade de Cristo, melhor se deverá dizer *medicinal*, que vimos sublinhando.

Mas já no primeiro Mestre da Escola Franciscana de Paris, Alexandre de Hales (1185-†1245), tal dimensão é colocada em evidência. Na IV^a *Inquisitio* da *Summa Theologica* II, toda dedicada ao tema *De Homine*, depois de pôr em dia o *status quaestionis* antropológica à luz das autoridades — Séneca, Agostinho, Cassiodoro,

⁷ *Ordinatio*, III, d. 7, a. 3. Apesar da tese teológica do «primado universal da Cristo» ser comum a muitos outros pensadores da Idade Média, a novidade de Duns Escoto reside em deixar de subordinar a Encarnação à Redenção. A dita «teoria hamartiocêntrica» (que põe o pecado no centro da economia da salvação) afirma que a Redenção do pecado é a razão da Encarnação. Escoto, por seu lado, recusa subordinar a Encarnação a qualquer condição externa à vontade de Deus. Deus, querendo livremente a Encarnação, não pôde ficar tolhido por nenhuma condição exterior, alheia à sua vontade (tal como na Criação). Quer dizer, «*utrum si Adam non peccasset, Verbum incarnatum fuisset*» / «ainda que Adão não tivesse pecado, o Verbo teria encarnado». Cf. J. F. Bonnefoy, «La question hypothétique: ‘*Utrum si Adam non peccasset, Verbum incarnatum fuisset*’ au XIIIe siècle», in *Revista Española de Teología* 14 (1954), pp. 327-368.

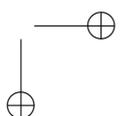
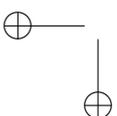


Damasceno —, e da clássica doutrina do hilemorfismo aristotélico (o homem como ser composto de matéria/corpo e forma/alma), acaba por conduzir a fundamentação da antropologia para o campo da teologia do *homo imago Dei* e, desta, para o tema central da Encarnação, expressão mais evidentiíssima da bondade de Deus. O aspecto inovador do *Doctor irrefragabilis* consiste em afirmar que o homem, todo ele, e não apenas a alma (apesar de não negar superioridade formal da alma em relação ao corpo), é *imago Dei*. Com efeito, «a tese difundida por Alexandre de Hales é a de que o mundo material não resulta da queda do espírito numa esfera inferior, nem se trata de uma degradação de ordem ontológica [segundo o esquema neoplatónico], mas de uma manifestação do amor divino [bondade]. Neste universo, perfeitamente planeado e organizado, o homem tem o lugar privilegiado, como fim de toda a criação. No homem realiza-se a síntese de matéria espírito, de corpo e alma.»⁸ Contudo, o modelo por excelência da relação alma-corpo é o da Encarnação, segundo a qual o Verbo não se valeu da sua igualdade com Deus, mas assumindo a natureza humana habitou entre nós⁹. A Santa Humanidade de Cristo aparece como modelo Mediador por excelência, orientação que ainda é de extracção agostiniana¹⁰, apesar de tudo o que já foi dito em contrário

⁸ José António Merino (Coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, BAC, Madrid, 2004, p. 170 (o autor cita as *Glossa in quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, II, d. 1, n.26)

⁹ Jo 1, 14: «*Et verbum caro factum est et habitavit in nobis.*» Fil 2, 5-7: «(...) in Christo Iesu, qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus (...).»

¹⁰ Especialmente *De Trinitate*, VIII, v, 7; XIII, x, 13 — xx, 26. Aqui se concentra o essencial da cristologia agostiniana, conjuntamente com o *Sermão Dolbeau 26*, «Contra os pagãos». Cf. Émile BAILLEUX, «La Christologie de saint Augustin dans le *De Trinitate*», in *Recherches augustiniennes 7* (1971), pp. 219-243; Gérard RÉMY, «La théologie de la médiation selon saint Augustin. Son actualité», *Revue Thomiste* 91 (1991), pp. 580.623; ID., *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin*, Diffusion, Librairie Honore Champion, Lille-



sobre a cristologia de Agostinho. O vínculo, o nó, as núpcias e o abraço entre Deus e a humanidade, que a Encarnação do Verbo patenteia, encontra o seu correlato antropológico na feliz união entre a alma e corpo. Síntese de matéria e espírito, o homem portanto é todo *imago Dei*, expressão que lhe convém mais que aos anjos (reforço da tendência anti-gnóstica). Cristo fez-se homem, não anjo, o que implica que a mediação antropológica, incluindo a corpórea, é superior à angelológica. Acrescente-se que esta argumentação de índole teológica e fiducial não recusa, antes solicita, uma tematização e argumentação filosóficas. E, no caso, a tematização passará por uma recuperação positiva da categoria da relação em âmbito propriamente antropológico, que não apenas na teologia trinitária (como se verifica em S. Tomás¹¹).

Assim, contra todas as formas larvares de gnose e maniqueísmo, a *metafísica da luz* que os Mestres de Oxford haviam aprofundado (*verbi gratia*, Roberto Grossetesta, no opúsculo *De luce seu de inchoatione formarum*), «lux» de que a própria existência corpórea é o esplendor («lumen»), manifesta-se na valorização do corpo como

Paris, 1979; Bernard SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

¹¹ Quando São Tomás se interroga sobre «se o nome ‘pessoa’ significa ‘relação’?», responde que se for aplicada «às pessoas divinas significa uma relação subsistente» ou «relação real». Mas a noção de *pessoa* referida ao homem é melhor dita pela definição de Boécio: «substância individual de natureza racional», pois «persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum.» (cf. S. Thomas, *Summa Theologiae* I, q. 28: «De relationibus divinis», e q. 29: «De Personis divinis», na íntegra). É este «choc originel» ou ambiguidade, presente no pensamento de S. Tomás, que dá que pensar, conforme as palavras de Stanislas Breton, *L'«esse in» et l'«esse ad» dans la Métaphysique de la Relation*, Roma, Scuola tipografica missionaria Domenicana, 1951, p. 16.: «Ce qui nous frappe d'abord c'est une sorte d'antinomie. La relation aux deux extrêmes du Réel représente, en bas, ‘debilissimum esse’ et, dans la Réalité divine, ‘id quod est dignissimum in natura rerum’, a savoir, la personne. Ce qui n'était que phénomène d'accompagnement, ‘petite servante’, devient la révélation de la Trinité. Ce passage d'un ‘infini à l'autre’ marque une ambiguïté du relatif que nous aurons à éclaircir.»



uma instância positiva de relação. Todo o universo, a começar pela matéria, é uma imensa cascata de luz. Estamos a um passo do *exemplarismo divino do mundo sensível* de Boaventura e da ideia de que a luz amadurece e acorda as *rationes seminales* latentes na criação, desde o princípio, solicitando depois a acção do homem, a começar pela actividade dos sentidos, tendo tal processo de «iluminação» o seu auge na interioridade humana, sob a forma do conhecimento iluminativo e sapiencial¹².

Com efeito, apesar de não estar totalmente dirimida a questão de se Alexandre de Hales terá sido professor de Boaventura¹³, este considera-se um seu continuador e perfilha integralmente a ideia de uma cosmogonia luminosa — «*Dixit Deus: 'Fiat lux'*» — que converge para o *fruto maduro* do universo sensível, *sc.*, o corpo humano e, daqui, até à ideia de Homem como síntese de corpo e alma, de acordo com um esquema dinâmico de sucessivos incrementos de ser ou, por outras palavras, de determinações ontológicas cada vez mais ricas, cujo acúmen se encontra na doutrina teológica da Encarnação¹⁴. O Homem surge assim como o *termo* e o *meio* da criação. «*Termo*» no sentido de que o mundo foi criado para o homem¹⁵, a bem lembrar a afirmação agostiniana, e «*meio*» no sentido (também agostiniano¹⁶) de que se ele encontra entre o mundo e Deus, entre o finito e o infinito, em virtude de ser simultaneamente criatura temporal e espiritual.

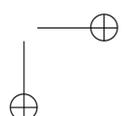
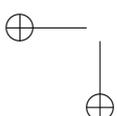
¹² Se estamos a um passo de Boaventura, estamos a dois de Duns Escoto e da doutrina da «*forma da corporeidade*», pela qual o corpo é mais do que matéria, adquirindo densidade ontológica própria, orientada, bem diferente de uma mera «coisa».

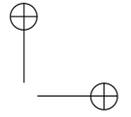
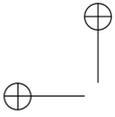
¹³ Se, como se crê, deu entrada na Ordem em 1243, pode ainda ter sido aluno de Alexandre de Hales, que morreu em 1245. Mas não é certo que o tenha sido.

¹⁴ Cf., v.g., Boaventura, *Breviloquium*, IV.

¹⁵ Cf., Boaventura, *Breviloquium*, II, 9-11; Agostinho, *De Civitate Dei*, XII, 21: «Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.»

¹⁶ Agostinho, *In epistulam Iohannis ad Parthos*, 8, 7: «Supra te deus; infra te pecora: agnosce eum qui supra te est, ut agnoscant te quae infra te sunt.»





De novo o homem surge como um nó ou feixe de possibilidades: já nas cinco portas do corpo, i.e., pelos cinco sentidos¹⁷, o homem apresenta uma dimensão essencialmente relacional e de abertura a todo o universo¹⁸. Também o tema aristotélico de que «a alma é capaz de ser todas as coisas»¹⁹ (único lugar, no Estagirita, onde haveria possibilidades para uma doutrina positiva sobre a relação, afirma M. Baptista Pereira²⁰), é aqui recuperado e transfigurado segundo a doutrina das «iluminações».

Deste modo, ao invés da convicção dos pitagóricos e de Empédocles²¹, reforçada pelo Fédon de Platão, de que o corpo é um túmulo para a alma (célebre tropo eufónico: *sôma-sêma, corpo-túmulo*), para Boaventura a alma não é de modo nenhum prisioneira aqui em baixo; o corpo não é essa «lama que suja as asas da alma e faz decair do séquito de um deus». Pelo contrário: a alma está *de facto* no corpo como em sua casa. Mais, «a alma não é totalmente feliz se não estiver unida ao corpo.»²² Por isso, se houve algum desarranjo na criação, tal não resultou das influências nefastas do corpo, mas da subversão da vontade. Apesar disso, por via boeciana, Boaventura acolhe sem problemas as teses aristotélicas do homem *animal racional*²³ e da alma como *forma do*

¹⁷ Cf. *De Reductione artium ad theologiam*, 3; *Itinerarium mentis in Deum*, 2, 3: «Homo igitur, qui dicitur minus mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipius.»

¹⁸ Cf. Agostinho, *Confessiones*, X, VI, 9, *passim*.

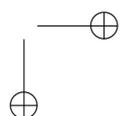
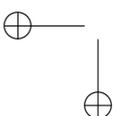
¹⁹ *De Anima*, III, 429 a 10.

²⁰ *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Livraria Minerva, 1990, p. 166.

²¹ Cf. as «Purificações» em Jean Bollack, *Empédocle* (4 vols.), Gallimard, Paris, 1965-9.

²² Boaventura, *Sermo I in Sabato Sancto*, 4.

²³ Boaventura, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* I, d. 25, a. 1, q. 2, concl.: «Homo est animal rationale, morale; et hoc modo verum est, quod definitio dicit aggregationem et compositionem, et hoc modo solum aggregatum est definibile»



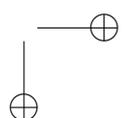
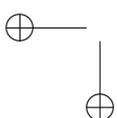


corpo. De facto, para Boaventura a alma é a forma do corpo. Todavia, *de jure*, não carece da matéria para se individuar, como se estivesse sujeita à necessidade específica de informar um corpo e, presa desta necessidade, acabasse por perecer com a sua corrupção. Assim, ao informar *de facto* o corpo, mais do que uma necessidade específica anterior ou de qualquer carência ontológica, a alma espelha ao seu nível a mesma bondade dadivosa do Princípio do ser e, mais ainda, a bondade generosa patente na Encarnação: tender para a união com o corpo é nela um desejo de comunicação das suas perfeições, de se doar gratuitamente, não a expressão de indignância ôntica. A relação entre alma e corpo exprime *de facto* o apetite natural e a mútua inclinação com que Deus, na criação, os uniu²⁴. Assim, ao invés de buscar um corpo para receber dele um *suppositum* material, no sentido de que sem se unir a ele seria uma forma incompleta (conforme a doutrina tomista), a alma une-se naturalmente ao corpo para constituir uma totalidade perfeita, uma unidade essencial, um homem: i.e., uma existência humana concreta e singular²⁵.

3. Para Boaventura, a alma pode entender-se como uma instância radicalmente comunicativa e relacional; encontra-se «*au carrefour do réel*», orientada para fora, para dentro e para cima. Confirase, *verbi gratia*, o *Itinerarium mentis in Deum*, 1, 4: «*Mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas: alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens.*» É esta tríplice estrutura ou iluminação que determina as várias formas de abertura gnosiológica: *sensus*, *ratio*, *intellegentia*, cujo acúmen se denomina *apex mentis*.

²⁴ Cf. *Breviloquium*, p. VII, c. 5, 2 (o contexto é o da ressurreição dos corpos).

²⁵ Cf. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* II, d.1, p.2, a.3, q.2, f.2; d.31, a.1, q.1, concl.



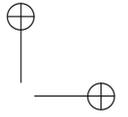
O homem, portanto, desde a sua sensibilidade à sua inteligência, comporta em si a noção de referência e de polaridade intrínsecas: *vem de* (portanto, é sempre «*ex*») e orienta-se *para* (é sempre «*ad*»), conforme a palavra inaugural de *Confissões*, de Agostinho: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*»²⁶ Assim, quando se refere à *persona* como relação, Boaventura apenas prolonga e reconhece aí o ápice, ou a suma expressão, de uma relacionalidade que começa na corporeidade. O homem todo é radicalmente um ser em aberto, desde a sua inscrição corpórea no cosmos até ao gume do espírito (*acies mentis*): *é esse in e*, simultaneamente, *esse ad*, *ser-em-si* e *ser-para-outrem*, ontológica intencionalidade²⁷. Assim, a *pessoa* exprime e sintetiza, em quiasma, quer a individualidade (*ad se*) quer a relacionalidade (*ad aliud*) que encontramos em todos os níveis do ser humano. Por outras palavras, a estrutura ontológica do homem é *um ser em e para a relação*.

Boaventura é um pensador fulgurante de sínteses superadoras. Aceita por isso sem problemas as fórmulas tradicionais já consagradas, v.g., como a de Boécio: a «*persona*» é uma «*individua substantia rationalis naturae.*»²⁸ Mas tal integração pacífica no seu pensamento não significa que lhe adira sem mais. Simplesmente, a noção de Boécio dá conta do carácter *substante*, da dimensão individual absoluta (*ad se*) da *persona*. Acto contínuo, porém, e sem qualquer espalhafato ou inútil polémica, Boaventura trata de acrescentar a dimensão que tal definição não comportava. Qual?

²⁶ *Confessiones* I, 1, 1. Cf. Henrique Noronha Galvão, «O *cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 39-55.

²⁷ A antropologia fenomenológica dirá, mais tarde, que «o movimento para o outro é a essência original da consciência.» (cf. Robert MISRAHI, *Martin Buber, philosophe de la relation*, Paris, Éditions Seghers, 1968, p. 37)

²⁸ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* II, d. 3, p.1, a.2, q.2 ad 1.



Justamente a dimensão relacional, que alguns teólogos reservavam exclusivamente para a Trindade sem se atreverem a aplicá-la ao homem. Afirma assim nas *Quaestiones disputatae: De mysterio Trinitatis* «A pessoa define-se pela substância ou pela relação; se se define pela relação, a pessoa e a relação são conceitos idênticos.»²⁹ Continuamos a citar, agora o *Primeiro Comentário aos Quatro livros de Sentenças de Pedro Lombardo*: «A pessoa é para o outro e, por conseguinte, é ela que exprime a relação.»³⁰ E conclui: «A relação não é na pessoa um acidente.»³¹ Ao invés, a atribuição da relação à pessoa é de ordem essencial³².

Evidentemente, por tudo o que já se disse, fica também claro que a relacionalidade humana não se esgota na intencionalidade para o mundo nem para com os outros. Para Boaventura, o homem vive *com* as coisas, *com* os outros, mas em abertura ao Criador, mesmo que disso se possa esquecer. O homem é, assim, menos um estado, uma natureza fechada, que um vector, um processo, um raio de luz aspirando à sua fonte, uma flecha no universo cujo alvo é o Infinito, vértice de Amor absolutamente pessoal/relacional e, por isso, diferenciador. Numa palavra: o Deus trinitário ao qual toda a sua obra é imenso hino, porque o Amor gera sempre *Pessoas* distintas em relação, sem confusões nem cisões. O amor é o «meio» activo da máxima transcendência.

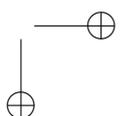
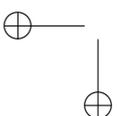
4. Gostaria de culminar o itinerário indicativo, aqui tão-só esboçado, retomando o paradoxo por onde começámos. Na *Ordinatio*, afirma Escoto: «Aceito a definição [de pessoa] que dá Ricardo de S. Victor [*De Trinitate*, 4, 22], a saber, que ‘a pessoa é a existência incomunicável de natureza intelectual’, cuja definição expõe e

²⁹ Q.2, a.2, n.9.

³⁰ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* I, d. 9, a. un., q.2, sol.3.: «Persona est ad alium, ideo generatur et refertur.»

³¹ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* I, d.25, a.1, q.1: «(...) personam in accidentibus non posse constitui.»

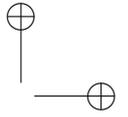
³² Cf. *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 12, n.14.



corrige a definição de Boécio, que afirma: ‘a pessoa é uma substância individual de natureza racional’, [e corrige-a] *porque esta definição implicaria que a alma fosse pessoa, o que é falso.*»³³

A expressão *existentia incommunicabilis* encerra em si um paradoxo deliberado: substituindo na definição de Boécio o termo *substância*, que implicava *ser em si mesmo* (ideia de autonomia de uma *ousia* que é sempre sujeito e nunca predicado), o «*ex-*» da *ex-istência* exprime ao invés o *ser a partir de*, i.e., diz uma relação de origem. No caso das pessoas divinas, a expressão própria para dizer isto é a *circuminsessio* (circumincessão), quer dizer, o movimento pericorético ou «dança em coro» na qual as «figuras divinas» emergem umas das outras (geração, processão, espiração activa e passiva), como se houvesse na Trindade numa contínua «ebulição interna», uma vida *ekstática* e nunca estática. No caso da pessoa humana, *ex-istir* quer também dizer *ser a partir de* (da *-istência*). Por outras palavras: ser por participação no ser. Assim, quando o homem toma consciência de si e do facto de o Ser ser para si, homem, uma dádiva que ele nunca poderia pedir, então este *ente* torna-se *ex-istente*, emerge para fora («*ex*») do em *em-si* e torna-se consciente *para-si* (*intellectualis naturae*). Abre, pois, uma diferença ontológica no próprio âmago de uma co-pertença ontológica inamissível que sempre continua a manter-se; cria no ser o espaço de uma distinção e de uma relação: em suma, um *ex-istente* determina-se como *um-ser-uno-em-relação*, uma unidade relacional (como se também no Ser houvesse uma dissímil «ebulição interna» semelhante à da pericorese trinitária). João Duns Escoto, contudo, precisa bem o alcance dos termos, para evitar qualquer ruptura insanável: o «*ex*» da *ex-istência* exprime apenas uma dependência «*potentialis*», não uma dependência «*actualis*» nem «*aptitudinalis*». Assim, para além de tal relação de origem constituir a *ex-istência* como uma distância e uma abertura no ser (uma *clareira*, diria um certo Heidegger), a *pessoa* apresenta-se igual-

³³ I, d. 23, n.15.



mente aberta em relação aos outros — solidária com o «tu com o «nós» —, aberta em relação a fins e, sobretudo, «*capax Dei*», em demanda do Infinito³⁴.

E é exactamente esta *ex-istência* que é *incommunicabilis* ou, por outras palavras, actual e aptitudinalmente independente, não confundível nem transferível para outrem, o que vale tanto para as Pessoas divinas como para a pessoa humana. O carácter incomunicável exprime, assim, a impossibilidade de a *ex-istência* ser ontologicamente derogada, de não poder ser repetida, duplicada, clonada, transferida, policopiada. O primado ontológico do singular, peculiar da Escola Franciscana, exprime-se como a plena perfeição de *este ser aqui (haecceitas)* e não de outro³⁵. É, pois, na noção de *persona* que se unem e convergem, em quiasma, a *existência* e a *incomunicabilidade*. Assim, a pessoa é ímpar, singular, *fora de série*. Numa palavra: vive em contínuo *estado de excepção*. A isto Escoto chama *incommunicabilis ut quod*, e é neste sentido que a pessoa é uma solidão derradeira³⁶. «*A personalidade exige uma ultima solitudo, estar livre de qualquer dependência real ou derivada de ser a respeito de outra pessoa.*»³⁷ A pessoa experimenta-se a si mesma e vive-se como mistério insondável de liberdade. Mas o paradoxo reside exactamente aqui: é por ser incomunicável, por ser uma «*solitudo*» ontológica, exactissimamente por isso é que a pessoa é «*alguém*»³⁸ que pode comunicar e subsistir em relação³⁹ e

³⁴ *Ordinatio* II, d.1, n.326. Cf. François Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Edition Kimé, Paris, 2003.

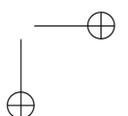
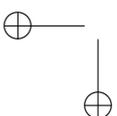
³⁵ Cf. Gérard Sondag, *Duns Scot: la métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005.

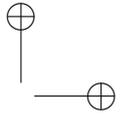
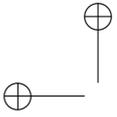
³⁶ Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Da pessoa em Escoto»; «A pessoa e o seu fundamento ontológico em Escoto», p. 259; «Natureza e fundamento ontológico da pessoa em Duns Escoto», in *O Ser e os seres. Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 239-246; 247-255; 257-263, respectv.

³⁷ *Ordinatio* III, d.1, q.1, n.17.

³⁸ *Reportata Parisiensia* I, d.25, q.1, n.5.

³⁹ *Quodlibeta*, q.3, n.4: «(...) a essência e a relação constituem a pessoa.»





que, inclusive, pode abdicar de si pela «*potência obediencial*» (*ut quo*). Se a pessoa fosse de algum modo *comum*, então, ou nada haveria que comunicar ou ela diluir-se-ia num processo de relação, como pretendem o modalismo sabeliano e certas «místicas oceânicas». Só e precisamente porque há uma «*ultima solitudo*» é que pode haver comunicação e, o que é mais, só por isso é que as *personae* podem ser responsáveis, quer dizer, capazes de responder a um *Apelo* e de entrar livremente em comunhão de inteligência, de vontade, de amor e de vida.

A *persona* diz, por conseguinte, em simultâneo, uma «*solidão*» e uma «*relação*», uma independência e uma abertura⁴⁰: se a enigmática expressão *ultima solitudo* quer exprimir a máxima autonomia e perfeição do ser humano, a *relatio transcendentalis* diz da sua abertura a todos os seres, mas, sobretudo, exprime a máxima referência ao horizonte ilimitado do Ser. A «*ultima solitudo*» é assim metafisicamente complementar do plano da «*relatio transcendentalis*». Não há, portanto, qualquer perigo de solipsismo ou caução da deriva egolátrica, como *pro domo sua* certos historiadores da Filosofia parecem temer. «*Et lux in tenebris lucet*»: um clarão brilha nas trevas. Quer dizer, a luz revela a noite como noite. Do mesmo modo que a linguagem revela o fundo de silêncio e de não-linguagem que a possibilita; tal como a visibilidade e a figura criam o fundo onde se recortam, assim o abraço da *solitudo* e da *relatio*, na antropologia franciscana e muito especialmente escotista, dão a ver o problema fundamental do Uno e do Múltiplo, do *Ser* e da sua *Diferença* ontológica primordial.

⁴⁰ *Ordinatio*, III, d.2, q.1, n.4.

