

Notandum, ano XXVII, 2024
CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

**VONTADE E INDIVIDUAÇÃO: NOTAS SOBRE A INFLUÊNCIA DE
SCOTUS NA NOÇÃO DE LIBERDADE EM ARENDT**

**WILL AND INDIVIDUATION: NOTES ON THE INFLUENCE OF
SCOTUS ON ARENDT'S NOTION OF FREEDOM**

**VOLUNTAD E INDIVIDUACIÓN: NOTAS SOBRE LA INFLUENCIA
DE ESCOTO EN LA NOCIÓN DE LIBERTAD EN ARENDT**

Ricardo Gião Bortolotti

Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: ricardo.bortolotti@unesp.br

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/notandum.vi62.74087>

Recebido em 05/10/2024

Aceito em 04/12/2024

Resumo

Este artigo pretende apresentar a relação entre dois pensadores distantes no tempo: Duns Scotus e Hannah Arendt. Não se trata de ceder ao anacronismo desbragado, mas de abordar algumas concepções fundamentais para Arendt, admiradora do voluntarismo escotista. Scotus fornece a Arendt elementos para que ela possa fundamentar a liberdade da vontade. A manifestação do indivíduo no espaço político arendtiano revela a sua singularidade, quem ele é, que, com a sua participação vai se evidenciando. Portanto, não se trata de exteriorizar uma *natureza*, mas de desinteriorizar o pensamento, individuando-o. Para isso, Arendt valoriza, em seu trabalho, a pessoa, a qual se revela no mundo da aparência a partir da enunciação de opiniões, orientada pelo *amor mundi*. Assim, a partir do autor medieval, este artigo procura esclarecer o uso de noções, como o princípio de individuação, a noção de pessoa, de vontade livre, de contingência, dentre outras. Importante notar que, para Arendt, a liberdade não é interna, mas tem início com a ação externa, com o nascimento do indivíduo no mundo comum.

Palavras-chave: Individuação; Liberdade; Pessoa; Vontade.

Abstract

This article aims to present the relationship between two thinkers who are distant in time: Duns Scotus and Hannah Arendt. It is not about giving in to unbridled anachronism, but rather about addressing some fundamental concepts for Arendt, who was an admirer of Scotus' voluntarism. Scotus provided Arendt with elements that she utilized to substantiate the notion of freedom of will. The manifestation of the individual in Arendt's political space reveals his singularity, who he is, which becomes evident with his participation. Therefore, it is not about externalizing a nature, but about de-internalizing the thought, individuating it. To this end, Arendt values, in her work, the person, who reveals himself in the world of appearance through the enunciation of opinions, guided by *amor mundi*. Thus, based on the medieval author, this article seeks to clarify the use of notions such as the principle of individuation, the person itself, free will, contingency, among others. It is important to note that, for Arendt, freedom is not internal, but begins with an external action: the birth of the individual in the common world.

Keywords: Individuation; Freedom; Person; Will.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar la relación entre dos pensadores distantes en el tiempo: Duns Escoto y Hannah Arendt. No se trata de ceder ante un anacronismo salvaje, sino de abordar algunos conceptos fundamentales para Arendt, un admirador del voluntarismo escotista. Escoto proporciona a Arendt elementos para que pueda fundamentar la libertad de la voluntad. La manifestación del individuo en el espacio político arendtiano revela su unicidad, quién es, lo que, con su participación, se hace evidente. Por tanto, no se trata de exteriorizar una naturaleza, sino de desinternalizar el pensamiento, individualarlo. Para ello, Arendt valora en su obra a la persona, que se revela en el mundo de las apariencias a través de la enunciaci3n de opiniones, guiada por el *amor mundi*. Así, basándose en el autor medieval, este artículo busca esclarecer el uso de nociones, como el principio de individuaci3n, la noci3n de persona, libre albedrío, contingencia, entre otras. Es importante señalar que, para Arendt, la libertad no es interna, sino que comienza con la acci3n externa, con el nacimiento del individuo en el mundo común.

Palabras clave: Individuaci3n; Libertad; Persona; Voluntad.

Introdução

É bem conhecido o trajeto de Arendt desde sua tese de doutorado sob a orientaça3o de Jaspers até sua procura por um lugar seguro das garras do totalitarismo que varreu a Europa. A autora, inicialmente preocupada com quest3es puramente filosóficas, passou a investigar a realidade política, a qual se aproximava das experiências que vivia durante o período da II Grande Guerra, com o intuito de buscar uma explicaça3o coerente sobre o abismo estabelecido entre a tradiça3o filosófica e o que se apresentava no cenário mundial, algo completamente inusitado e imprevisível em termos do domínio da história mundial até o momento. Certamente que massacres e genocídios não eram desconhecidos no decorrer da história, mas a máquina

criada pelo nazismo estava além da compreensão humana. Portanto, com a preocupação em encontrar uma explicação plausível, produziu a maior parte de suas obras. A partir de *Eichmann em Jerusalém* (1999), cunhou o termo “banalidade do mal”, que feriu as sensibilidades de muitos pensadores até os dias atuais. Kant havia elaborado a noção de “mal radical” para se referir àqueles que rejeitam a ação por respeito à lei moral, ditada pela razão reta, determinando-se pela inclinação. A autora aplicou esse conceito em *Origens do totalitarismo* (2012) a fim de definir o relacionamento entre os nazistas e suas vítimas, compreendendo *o mal* como estando no tratamento desumano entre os indivíduos, tornando-os supérfluos, meros números sem qualquer característica humana. A partir de *Eichmann em Jerusalém*, ao presenciar o julgamento do nazista, notou que ele não era um completo imbecil, mas lhe faltava senso crítico. Suas ações eram maquinais, uma vez que se jactava por ser um assíduo cumpridor de ordens, não se importando com a finalidade. A constatação de Arendt a estimularia ao retorno à seara filosófica, com a obra *A vida do espírito* (1992).

A vida do espírito é também a obra da qual partimos para a elaboração de nosso tema. Com ela, a autora procurou explorar as capacidades do espírito, como o pensar, o querer e o julgar, com a finalidade de compreender o funcionamento da mente, mas sem entrar nas complexidades das ciências cognitivas. Contudo, com essa obra, buscou complementar *A condição humana* (2010), um trabalho voltado para a explicação da modernidade e suas transformações ao longo do tempo, culminando no advento da justaposição das esferas pública e privada, tendo como consequência o desaparecimento das fronteiras entre elas. Em *A vida do espírito*, um trabalho monumental no qual todas as faculdades são importantes, a vontade é, segundo a autora, responsável pela liberdade. Decerto, todas as capacidades são dotadas de importância: a última, dedicada ao juízo, Arendt não conseguiu redigir, ou seja, ela nem mesmo iniciou sua redação, pois sofreu um infarto fulminante diante da folha inserida na máquina de datilografar unicamente com o título e duas epígrafes.

O objetivo deste artigo é explorar a vontade como a faculdade da liberdade, uma vez que é definida por sua espontaneidade, ou seja, mesmo que o entendimento apresente a verdade, cabe à vontade aceitá-la ou não. Ela é livre para esse tipo de determinação. No seu espaço interno, sua condição é de conflito permanente, vive a inquietude do momento, cujo descanso somente advirá – momentaneamente¹ – com a realização da ação no espaço público. A partir desse ato, impondo-se com a opinião diante do pluralismo de opiniões que caracteriza o espaço

¹ Quando falamos em livrar-se da inquietude de modo momentâneo, estamos nos referindo ao fato de a concretização do ato de retirar a vontade frente àquela ação particular do conflito, porém, sua condição normal é a inquietude.

de ação, vive, de fato, a liberdade. Agir, a partir do diálogo, sem que se veja impedida, define ser livre e o *quem*, isto é, a identidade da pessoa, que nasce no instante que rompe no espaço público. Diante disso, surge a questão de como acontece esse movimento da vontade, de sua atividade interna para o agir externo. Para responder a esta questão, Arendt atém-se a alguns autores, como Paulo, Agostinho, Duns Scotus, dentre outros. Em nosso caso específico, trataremos de Duns Scotus, de noções como contingência, liberdade, vontade, individuação e pessoa. Tentaremos esclarecer como Scotus aborda a noção de vontade e de individuação, partindo de sua noção metafísica de natureza comum. Além da vontade e do indivíduo, dedicamos um tópico para a discussão da noção de “pessoa”, que, a nosso ver, parece essencial para a compreensão do ser humano e de sua ação. Procuramos, pois, expor alguns aspectos essenciais do pensamento escotista, inicialmente adentrando em sua concepção de vontade, para, em seguida, apresentar a questão da individuação – o que pende para uma questão metafísica – e, por fim, distinguimos a noção de “pessoa”, explorada pela antropologia escotista. Não nos enganamos quanto à complexidade do assunto, cuja atração desperta a atenção de vários pensadores atuais, mas procuramos esclarecer na medida do possível noções caras a Arendt.

Assim sendo, seguimos o seguinte roteiro: (1) “Arendt e Scotus: o caminho para a concepção de liberdade”, no qual expomos aspectos gerais sobre a vontade e a liberdade, abrindo espaço para a exposição escotista; (2) “Scotus e a vontade livre”, tópico em que a noção de vontade escotista é discutida; (3) “O indivíduo e a pessoa”, que contém dois subtópicos: (3.1). “O indivíduo”, uma discussão sobre a questão da individuação envolvendo a natureza comum; (3.2) “A pessoa”, com esta noção a singularidade se apresenta de um modo humano de existir. Por fim, o último tópico (4) “A vontade e a liberdade em Arendt” possibilita-nos observar o uso que a autora faz das concepções aventadas.

Arendt e Scotus: o caminho para a concepção de liberdade

Antes de mais nada, falar que Arendt privilegia a liberdade parece um tanto redundante e fora de propósito, porém a questão é mais sutil, uma vez que, além de essa noção ter sido, e ainda o é, objeto de acaloradas discussões, a tradição filosófica desde Platão a insere no universo mental, no espaço subjetivo. Ademais, é uma questão que envolve uma concepção de suma importância para a ação livre: a contingência. Assumir que as ocorrências, embora uma vez efetivadas, pertençam ao universo da necessidade, estando no âmbito do passado, não prova que os fatos poderiam ter ocorrido de outra forma. Pressupor as leis naturais não quer dizer que

supomos uma vontade também movida pela necessidade, pois podemos querer o contrário, sem que o mundo natural possa atender a esse desejo. É como bem diz Scotus ao ilustrar o papel da vontade frente à necessidade: um indivíduo pode exercer sua vontade, saltando de uma torre, porém, no meio da queda, pode *não querer* mais cair. Seguramente cairá, mas não deixa de exercer sua vontade, sua liberdade interna de não querer (ARENDDT, 1992; BONANSEA, 1965, nota 44)².

Para Arendt, sem a pressuposição da liberdade a vida política seria destituída de significado (ARENDDT, 2009). No entanto, a liberdade que nos interessa não consiste na experiência interna, a qual, experiência, pode ser observada ao menos desde Paulo, o grego. Com Agostinho, o estímulo, ao voltar-se para a vida interior, era um modo de se manter escravo no mundo. Essa postura trouxe certo prejuízo para a ação política, como afirma Arendt (2009, p. 193): “[...] (o) problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre”. Os leões de Nero podem devorar os cristãos na arena romana enquanto eles enfrentam a morte cantando louvores ao Senhor, como assistimos na película *Quo Vadis* (1951). Uma ilustração a propósito dessa condição de ser escravo no mundo, mas livre internamente.

Entretanto, como teremos a oportunidade de discutir, a liberdade está na ação livre *em companhia*, ou seja, entre os homens, nas ações conjuntas, no ir e vir e nas trocas de opiniões. Nada comparado, como podemos notar, à experiência contemplativa de ser livre (ARENDDT, 2009). O convívio fora do mundo comum³, do espaço público, segundo Arendt, faz parte do mundo natural, mundo de nossas necessidades, e que se restringe à preocupação com a vida, com a sobrevivência. Para a autora, a liberdade é sinônimo de organismo político, de comunidade. Um espaço onde as ações e o diálogo são praticados num meio plural, de opiniões divergentes, mas que se processam conforme um “nós”. Essa ação é inteiramente pública, o que a caracteriza como ato livre. Não é, portanto, um fenômeno que ocorre no “[...] diálogo comigo

² “Se a queda é causada pela gravidade intrínseca, o objeto move-se a si mesmo. Porém, em tal caso, por que não se move com a mesma liberdade que a vontade se move para o ato de querer, no qual a própria vontade é razão necessária de sua causa? Resposta: a causação da gravidade é natural, a da vontade é livre. Isto porque a vontade é vontade, e o peso é peso” (DUNS SCOTUS, *Cuestiones Cuodlibetales*, q.16, n. 15; BAC, 1968, p. 606). Obra citada como *Quodl*. Os detalhes da obra encontram-se no final do artigo. Exceto o texto da BAC, todas as obras de Scotus, abreviadas ou não, foram retiradas da *Opera omnia*, edição Vivès e edição Vaticana (Vat.), e apresentadas nas Referências.

³ Almeida (2011, p. 23) sintetiza bem a ideia de mundo comum: “[...] lugar da política e palco das histórias humanas.” Canovan (1992), por sua vez, considera “mundo” um espaço para as atividades políticas e culturais.

mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas [...]” (ARENDRT, 2009, p. 191), ou seja, no âmbito do pensamento.

A contemplação, de fato, não corresponde à ação⁴ defendida pela autora, dado que não se traduz num evento público, apenas o ato de um indivíduo frente à comunidade poderia ser considerado como uma determinação sua, ou seja, da faculdade que incita movimento. Como considerar esses dois modos da vontade: a ação interna e a externa? Em outros termos, qual seria a relação da volição interna com a ação externa? Seguiremos os passos de Duns Scotus a fim de entender a volição e suas características. Um ponto é certo em relação a Arendt: a liberdade não existe sem a sua realização, “[...] que se dá exclusivamente na forma da ação, no seu próprio desempenho, no caso, na ação política.” (ASSY, 2015, p. 112). A questão, portanto, está em como associar vontade, liberdade e contingência com a noção de espaço público. Enfim, adentremos no domínio escotista para esclarecer sua posição em relação à vontade e, em seguida, às noções de indivíduo e de pessoa.

Scotus e a vontade livre

O problema que ora exige nossa atenção está no papel das faculdades, especialmente a da vontade, por ser a potência responsável pela decisão, pela determinação do ente. Neste tópico, percorreremos o pensamento do Doutor Sútil a fim de observar o desdobramento dessa capacidade.

Cabe à vontade excitar a ação enquanto o intelecto, para Scotus, aponta-nos a verdade. O intelecto age conforme a necessidade, uma vez que ele não tem o poder de rejeitar o que lhe aparece através dos sentidos ou de princípios matemáticos, por exemplo. Conforme Vier (1997), uma equação matemática pode alcançar um resultado falso ou verdadeiro, mas o intelecto aceita o resultado, sem ter o poder de rejeitá-lo, como a sensação de um objeto colorido na retina. Concerne à vontade rejeitar os resultados do intelecto, mesmo que verdadeiros. A vontade opera contingentemente enquanto o intelecto necessariamente. Por isso, a vontade pode ser denominada de faculdade da liberdade. Tal capacidade age, pois, autodeterminando-se. Ela inicia sua atividade a partir de “dentro” de si, o que significa que sua ação não começou com apresentação do objeto pelo intelecto: é uma potência autônoma (DUNS SCOTUS, *Metaph.*, IX, q. 14, 1-3 *apud* CEZAR, 2010, p. 19).

⁴ Em *A condição humana* (2010), a autora explora a fenomenologia da atividade humana: trabalho (*labor*), obra (*work*) e *ação* (condição humana da pluralidade, da atividade política, do diálogo e da ação). O pensar pode ser visto como uma atividade dialógica, em que se refere ao “nós”, ou seja, não se separa do mundo comum, embora não constitua uma atividade realizada publicamente. Quando o diálogo interno é atualizado no mundo, “[...] somos capazes de reafirmar nossa *doxa* [...]” (ASSY, 2006/2007, p. 14), e, com isso, o *quem somos*.

Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

Diante disso, podemos dizer que o entendimento não provoca a ação, a qual exige a deliberação da vontade. Embora assim seja, as duas faculdades participam da alma como elementos constitutivos, ou seja, *quem opera, na verdade, é a própria alma*. Intellecto e vontade não são duas entidades distintas na alma, como observamos pelas palavras de Scotus:

[...] não são partes essenciais da alma, mas estão contidas, unidas na alma, como propriedades suas, visto que a alma é operativa; não são distintas realmente, mas formalmente distintas, ainda que idênticas e unitivas (DUNS SCOTUS, *Ordinatio*. II, d. 16, q. un., 18 [Vivès. XIII, p. 43b-44a]⁵ *apud* BONANSEA, 1965, p. 85).

No trecho citado, observamos que, com as *formalitates*⁶, Scotus apresenta duas propriedades da alma que se distinguem *formalmente* no seu modo de operar, mas não são realmente distintas, pois, se assim fossem, seriam duas substâncias compondo a unidade da alma. Como já exposto, é a própria alma que age quando a vontade delibera frente à intelecção, ou mesmo quando a rejeita. A cognição é uma operação necessária, que visa ao conhecimento do mundo natural, processando-se mediante a noção de causalidade, uma relação imprescindível, e que explica a observação natural dos sentidos. Distinta é a ação da vontade, como podemos observar pelas palavras de Scotus (*Collationes* II, n. 7 [Vivès V, p. 146]):

O que está fora de toda causalidade de algum efeito não opera para a produção dele. A vontade está fora da consideração de toda causalidade, qualquer que seja a intelecção, porque a causa total e suficiente reside no intelecto agente com o intelecto possível, no objeto ou na espécie impressa. Portanto, a vontade não opera para o intelecto na causa da intelecção. Daí, não é através do ato da vontade que o intelecto se volta para a sua atividade, compreendendo um objeto após o outro⁷.

Segundo Honnefelder (2010), a vontade é a faculdade que conduz a ação, enquanto a razão é determinada pelo objeto conhecido, não podendo, devido à sua natureza, operar

⁵ “[...] non sunt partes essentielles animae, sed sunt unitive contenta in anima quae passiones eius, propter quas anima est operativa; non quod sint essentia eius formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive.”. Em relação ao *Comentário sobre as Sentenças*, chamado de *Opus Oxoniense* ou *Ordinatio*, iniciado em Oxford e finalizado em Paris.

⁶ Gilson (2013, p. 740), assim expõe a definição de *formalitates*: “Há distinção formal scotista cada vez que o intelecto pode conceber, no seio de um ser real, um de seus constituintes formais à parte dos outros. As *formalitates* assim concebidas são, pois, ao mesmo tempo, realmente distintas no pensamento e realmente unas da própria unidade do sujeito.” Podemos, pois, afirmar que o intelecto e a vontade são duas *formalitates*, dado que pertencem à unidade da alma, ou seja, que, na verdade, o agente é a alma.

⁷ “[...] quia sufficiens causa cuiuscunque intellectionis est intellectus agens, et intellectus possibilis, et obiectum imprimis, sicut patet in prima intellectione intellectus, ubi voluntas non concurrir, nec aliquid aliud praeter illa per modum naturae; sicut etiam patet in prima intellectione, respectu cuius non est in potestate intellectus non intelligere, si obiectum sit praesens: igitur alia a voluntate sunt sufficiens causa intellectionis per modum naturae agentis: ergo voluntas non concurrir ut causa ad actum intellectus.”

externamente. A realização da ação cabe, pois, à vontade, potência ativa e prática. Tal faculdade, portanto, é a potência responsável pela realização do ato a partir da intelecção do objeto pelo intelecto, embora seja livre para autodeterminar-se, rejeitando, inclusive, o resultado da intelecção por parte do intelecto.

Essa liberdade da vontade caracteriza-a como sendo uma potência indeterminada, ou seja, ela está entre o querer e o não querer, podendo, a partir desse conflito, determinar-se, embora a partir de si, mantendo-se como potência indeterminada ilimitada (HONNEFELDER, 2010; ARENDT, 1992). Em outros termos, o poder da vontade não se esgota na sua determinação, apesar de a ação concreta estar sob a condição da necessidade. Como já afirmamos, um indivíduo pode pular de um edifício e, em plena queda, querer desistir, exercendo sua vontade – não querer –, porém a natureza é inexorável. Com essa ação, o ponto a considerar é que a vontade se manteve livre no exercício de sua capacidade, embora internamente.

Assim, observamos que a vontade opera livremente, apesar de necessitar do intelecto para lhe apresentar um objeto adequado. Entretanto, não se determina por ele, mas por si mesma, visto que, do contrário, estaria agindo impulsionada pela necessidade, e não de forma livre, autodeterminando-se. Com efeito, ela pode rejeitar o bem que o intelecto lhe apresenta, como também pode direcioná-lo a algum objeto que lhe apetece (CEZAR, 2010).

A vontade é, pois, livre e, por isso, pode autodeterminar-se, superando os entraves da necessidade que caracteriza a natureza. Ao determinar-se, exterioriza-se, concretizando-se a partir de seu ato nos entes singulares. A seguir, preocupar-nos-emos com essa externalização desde o indivíduo enquanto contração da natureza comum, e com a pessoa, caracterizando-a frente ao indivíduo⁸.

O indivíduo e a pessoa

O indivíduo

A questão que nos orienta neste tópico é sobre o indivíduo e a pessoa, duas noções que, a nosso ver, são utilizadas por Arendt. Evitaremos a discussão mais densa sobre a individuação, e que envolve processos que nos distanciaríamos do tema e dos limites deste artigo. Portanto, propomo-nos caracterizar ambas as noções e esclarecer o papel da vontade. Para a autora, a individuação ou o princípio de individuação está vinculado à liberdade da vontade, a qual

⁸ “Em Santo Agostinho e em Scotus, mas não em São Tomás, a Vontade é o órgão espiritual que realiza esta singularidade; é o *principium individuationis*.” (ARENDT, 1992, p. 277).

possibilita a revelação do indivíduo em sua singularidade no espaço público. Trata-se eminentemente da ação e da aparição do indivíduo. Neste sentido, segundo a posição de Arendt, não se fala em “essência”, enquanto uma noção metafísica, pois o indivíduo se revelará enquanto atua no espaço público, e não por um princípio acrescentado à sua natureza⁹. Em outros termos, para a autora não há uma *natureza*, no sentido de ser transcendental ou universal, anterior à própria atividade, mas a manifestação do *quem* conforme o indivíduo se integra no espaço de opiniões.

Em Scotus, a noção de indivíduo pode ser entendida por este trecho: “Observe que um indivíduo, ou um em número, é aquele que não é divisível em muitos e se distingue de todos os outros segundo o número.” (DUNS SCOTUS, *Metaph.* VII, q. 13, n. 17 [Vivès VII, p. 417^a])¹⁰. Para o Dr. Sutil, o indivíduo é a última perfeição, e que, em sua singularidade, diferencia-se de todos os outros, embora possamos abstrair sua *natureza comum*¹¹, como humanidade ou racionalidade, definida como sendo menos que numérica, distinta do universal da Lógica e do universal da Física, ou seja, é concebida por Scotus como sendo intermediária entre a razão e o real (GILSON, 2013). Por ser menos que numérica não se esgota nos indivíduos, como o exemplo de humanidade, referente a Pedro, Maria, José, etc. Do mesmo modo, podemos falar da “cavalidade”, a natureza comum que define qualquer cavalo, seja o do pasto mais próximo de uma fazenda como os encontrados em seu estado selvagem. Esse universal¹² menos que numérico seria a “[...] característica genérica do indivíduo [...]”, e que também tipifica outros indivíduos, ou seja, apresenta “[...] graus de semelhança entre coisas reais existentes [...]” (WOLTER, 2005, p. XI). Merino (1993, p. 217), por sua vez, assim define a individuação como apoiada na natureza comum, acrescentando que “[...] o princípio de individuação é o elemento que caracteriza a natureza comum no composto substancial e o que a expressa e a concretiza em sua singularidade”.

Para Merino (1993), a natureza “encarna” no sensível a partir das *formalitates*, as quais possuem um valor específico para cada indivíduo (DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 3, n. 187

⁹ Para Arendt (2010, p. 12) não há uma essência ou natureza que nos define. Em suas palavras: “[...] se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’.”

¹⁰ “Notandum, quod individuum, sive unum numero, dicitur illud quod non est divisibile in multa, et distinguitur ab omni alio secundum numerum.”

¹¹ Merino (1993, p. 216), afirma que a natureza comum possui certo grau de realidade e unidade inferior ao do indivíduo concreto, mas apropriada como objeto de consideração metafísica do entendimento e, ao mesmo tempo, de elemento constitutivo da substância singular. (DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 3, n. 30 [Vat. VII, p. 402]).

¹² Na verdade, o uso do termo “universal” está sendo utilizado de modo especial, pois estamos nos referindo a uma unidade indiferente ao universal da Lógica e ao da Física. Afirma Merino (1993, p. 216-217): “[...] a natureza comum constitui o fundamento remoto do universal, já que é indiferente tanto à singularidade como a universalidade”.

[Wat. VII, p. 483] *apud* Merino, 1993 p. 218). Corpo, vivente, animal, racional são as formalidades que gradualmente vão se encerrando no indivíduo. No entanto, estamos diante de naturezas, enquanto o indivíduo, segundo Scotus, é uma entidade positiva (DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 3, n. 188 [Wat. VII, p. 483-484]). Esta entidade positiva é denominada em algumas passagens da obra de Scotus de “*haecceitas*”. É o que torna homem, “este homem”, singular e irrepitível (MERINO, 1993).

Wolter (2005, p. XII) assim expõe sobre a *haecceitas*:

Haecceity ou a qualidade de ser “isto” (*thisness*) possui duas funções: (1) torna cada indivíduo único e incapaz de duplicação, mesmo por um Deus onipotente; (2) diferencia-se radicalmente e ultimamente de cada um e de todos outros indivíduos, seja do mesmo tipo ou especificamente diverso.¹³

Diante disso, podemos dizer que o indivíduo comporta a *quiddidade* e aquilo que o torna *este* indivíduo, e não outro. Essa operação da *haecceidade* ou “princípio de individuação” é caracterizada por Boler (1963, p. 51) como sendo uma “contração”. É um modo de explicação não muito adequada, como bem diz o próprio Scotus: “[...] como se muitos corpos fossem colocados na mão, e da perfeita compressão da mão todos se tornassem um só corpo, a razão de ninguém perece por si mesma. Mas o exemplo não é de todo semelhante.” (DUNS SCOTUS, *Metaph.*, IV, q. 2, n. 28 [Vivès VII, p. 175a])¹⁴. Em todo caso, entendemos que a natureza possa compor uma concepção universal, abstraída, mas também se encontra nos indivíduos. Entretanto, a fim de não negar a realidade de ambas, natureza e *haecceidade*, Scotus introduz a teoria da distinção formal ou teoria das formalidades, já citada por nós em outras passagens. Com isso, Scotus quer dizer que a natureza e a *haecceidade* não são duas coisas realmente separadas, mas apenas *formalmente*, ou seja, podemos separá-las na mente, para fins de estudo, mas não *realmente* como dois objetos distintos¹⁵. Atentemo-nos a um exemplo retirado de Boler (1963, p. 54):

Considere, como um exemplo preliminar, Sir Walter Scott, que escreveu Ivanhoé e Rob Roy. Ivanhoé e Rob Roy são dois trabalhos distintos: o mundo

¹³ Em outra passagem, Wolter (2005, p. XIX-XX) afirma sobre o indivíduo: “[...] cada indivíduo é único, cada diferença será distintiva e só poderá ser apropriadamente designada por seu nome próprio, ou por algum pronome indexical como “isto” ou “aquilo” ou por algum neologismo abstrato geral como “*haecceidade*” ou “isto” (*thisness*).”

¹⁴ “[...] sicut si in manu multa corpora ponandur, et ex perfecta compressione manus fiant omnis unum corpus, nullius ratio per se perit. Sed exemplum non est in omnino simile.”

¹⁵ A questão que envolve a natureza comum e a *haecceidade* é fonte de discussões dentre vários comentadores de Scotus. Não adentramos na discussão da operação envolvida entre ambas as noções, dado que o tema é espinhoso e fugiria de nossa proposta, que procura seguir o pensamento de Arendt.

é “muito grande” para ter essas duas coisas nele. Mas o homem que escreveu Ivanhoé e o que escreveu Rob Roy não são realmente distintos; o mundo tem apenas um objeto, Sir Walter Scott, que pode ser referido em ambos os modos. Na terminologia escolástica, o homem que escreveu Ivanhoé é logicamente distinto do homem que escreveu Rob Roy.

Podemos, pois, traçar a distinção na mente, mas o indivíduo em sua singularidade é o existente concreto, composto de todas as formalidades, ou seja, as propriedades observadas no indivíduo, e que o compõe, são partes constitutivas dele, como o intelecto e a vontade não são substâncias separadas da alma, mas a própria alma. Com efeito, o conhecimento que procede da exposição de Walter Scot advirá de uma teoria formada a partir do contato com a vida e obra do escritor, a qual revelará que é o responsável pelos dois personagens.

Assim considerados alguns elementos da teoria de Scotus, em especial a questão da individuação, passaremos a discutir uma outra noção, que, a nosso ver, assume importância em Arendt: a noção de pessoa.

A pessoa

Como já dissemos, para Arendt a individuação está relacionada à ação no espaço público, à atividade de quem se manifesta no mundo da aparência, no enfrentamento da pluralidade de opiniões. É o indivíduo que nasce para o mundo. Diante disso, a singularidade do indivíduo é especificada, mas supomos que se aproximaria mais da proposta da autora a noção de “pessoa”. Daí, nossa exposição, a seguir, é sobre a noção de “pessoa” em Scotus.

Sobre tal noção, Merino (1993, p. 221) afirma que “[...] o individualismo escotista é mais um personalismo [...]”. Em outros termos, Scotus aborda a existência consoante ao “[...] modo humano de existir, que corresponde à pessoa” (MERINO, 1993, p. 247). Quando falamos no papel da vontade, direcionamos nossa atenção para a ação do indivíduo, no qual operam as faculdades da alma. No entanto, ao mencionar a noção de “pessoa”, estamos nos referindo à singularidade que torna os seres humanos diferentes enquanto agem e se relacionam. Segundo Merino (1993, p. 247), em relação a essa noção, “A incomunicabilidade faz do indivíduo um ser singular e irrepetível. Uma exceção.” E acrescenta que a pessoa não “[...] é um *algo*, mas um *alguém* [...]” (MERINO, 1993, p. 248). Com efeito, o homem deve “[...] abrir-se à alteridade [...]” (MERINO, 1993, p. 250). E, segundo Almeida (2018, p. 68), sobre a diferença individual: “[...] insere-se numa linha existencialista, do ser concreto da pessoa, *desta pessoa*¹⁶,

¹⁶ Itálico nosso.

que não é um *quid* mas um alguém (*quem*), um ser existente enquanto existente, vinculado a uma realidade concreta.”

Ainda, seguindo a exposição de Almeida (2018), deparamos com um trecho de Bianco (2012), o qual procura distinguir “indivíduo” de “pessoa”: “O princípio de individuação se refere à ordem da essência, e o princípio constitutivo da pessoa se refere à ordem da subsistência” (BIANCO, 2012, p. 119-120 *apud* ALMEIDA, 2018, p. 84)¹⁷. A questão relativa à ordem da essência responde a “o que é isto?”, enquanto a que se refere à pessoa e, portanto, à subsistência, responde a “quem é ele(a)?” (ALMEIDA, 2018, p. 84). A *essência* é comunicável, uma vez que é divisível, como dito acima; já a *existência* é, por seu próprio significado, incomunicável, no sentido de não ser participativa de uma pessoa a outra, caracterizando a pessoa como única (IAMMARRONE, 2003 *apud* ALMEIDA, 2018), ou seja, a pessoa ou aquilo que a distingue são aspectos particulares dela mesma, alcançados em sua existência concreta, e que não pode “[...] ser comunicável por identidade.” (FIGUEIREDO, 2009, p. 72; SEILLER, 1937, p. 13). Em outros termos, a pessoa é única, sem que possa se multiplicar existencialmente.

Segundo Manzano (2007, p. 15), a pessoa “[...] não se identifica com a *haecceitas* ou com ser este ou aquele, mas a ultrapassa. [...]”. O indivíduo é condição necessária para o ser pessoa, mas não suficiente. “Ser pessoa, no existente individual espiritual, fala de um *plus* e um caráter que não é da natureza do quiditativo”. (MANZANO, 2007, p. 17). Para Manzano (2007), a pessoa está além das estruturas ontológicas, mas de algo que coloque o singular no “[...] âmbito do real e do valor, mas sem conteúdo ontológico algum.” (MANZANO, 2007, p. 18)¹⁸. Nesse sentido difere da “[...] natureza individual finita enquanto individuada [...]”, pois esta pode ser comunicável, diferindo da pessoa, que é incomunicável (MANZANO, 2007, p. 19)¹⁹. Ora, seguindo a interpretação de Manzano (2007), a “[...] natureza humana comum [...]” se comunica ao homem enquanto *este* homem, Platão e Aristóteles, dois *indivíduos*. Entretanto, o autor complementa: “[...] e se comunica como um universal, ou melhor, como *natura communis* ao singular para constituir-se em ‘*se-ipsam*’, como temos dito. Em geral, tudo que é entitativo e ontológico é comunicável de si, e se comunica de fato.” (MANZANO, 2007, p. 19). Assim, a

¹⁷ Para Bianco (2012, p. 132 *apud* ALMEIDA, 2018, p. 86), o indivíduo é a base metafísica da pessoa, “[...] concretiza-se exatamente no ser e no tornar-se pessoa.”

¹⁸ Almeida (2018, p. 84), adverte-nos de que “[...] a noção de *indivíduo* pertence ao âmbito ontológico (i.e. da essência), enquanto o conceito de *pessoa* está no nível óntico ou da existência.”

¹⁹ “Sem entrar em mais questões científicas e cosmológicas, podemos ajudar-nos a compreender a partir do exemplo do oxigênio e do coração. Tanto um como outro podem, sem perder nada de si, intervir agora num complexo diverso ou numa nova organização. O mesmo se diz da forma existente no indivíduo existente, etc. O mesmo não acontece com a existência incomunicável em que a pessoa consiste.” (MANZANO, 2007, p. 27).

Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

pessoa deve ser procurada além do ontológico, mas no real (não no real ontológico, quiditativo) e nas características que adquire em suas relações, mantendo a sua independência quanto às outras pessoas, do próprio mundo “[...] e mesmo de Deus.” (IMMARRONE, 2003, p. 242).

Almeida (2018, p. 83), ilumina um pouco mais a questão da incomunicabilidade da pessoa:

[...] a personalidade é aquilo que não é comunicável de uma pessoa à outra, enquanto a natureza, por sua vez, é divisível por ser transmitida, tanto em Deus – pois o Pai é fonte da divindade do Filho e do Espírito Santo – quanto nas criaturas – pois, pela reprodução, os seres vivos transmitem a natureza aos seus descendentes.

Assim, reafirma mais uma vez a pessoa como uma singularidade existencial, e sua incomunicabilidade como a independência ontológica, dado que não depende de um ente para existir. Alerta-nos Almeida (2018, p. 86) de que, embora não dependendo de outro ente para existir, não o repugna “[...] depender de Deus como criador.”

Essa independência e incomunicabilidade define a pessoa como sendo “última solidão”, como bem afirma Scotus: (DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, d. 1, q. 1, n. 48; Vivés XIV, p. 45): “[...] a personalidade é exigida pela solidão última, ou pela negação da dependência real e tendencial de uma pessoa de outra natureza [...]”²⁰. Em suma, a pessoa humana é solidão última por ser absolutamente incomunicável e independente de qualquer ente para existir, com exceção apenas de uma não-repugnância a depender de Deus como criador, com o qual há dependência por conta de que todo ente criado mantém esse vínculo (DUNS SCOTUS, *Quodl.* XIX, q. 18; BAC, 1968, p. 687; SEILLER, 1936)²¹.

Mas essa solidão não significa que a pessoa não possa se relacionar ou comunicar-se com outra, mas que sua existência é única e intransferível. Na verdade, pode comunicar de modo amplo aos outros “[...] suas ideias e convicções, os seus valores e visões de mundo, pode ainda comunicar amor ou ódio. Mas não pode comunicar a sua personalidade, que é a sua existência única, irrepetível e absolutamente própria.” (ALMEIDA, 2018, p. 86).

Não compreende, portanto, a solidão do abandono, e nem do isolamento. Segundo Merino (1993, p. 248), esse tipo de solidão ou isolamento “[...] significa pobreza de personalidade, solidão insuportável.” A solidão defendida por Scotus está no encontro consigo

²⁰ “[...]personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentia actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae [...]”.

²¹ “[...] qualquer natureza está simplesmente em potência obediencial de depender da pessoa divina [...]”. (“[...] quaecunq[ue] nature est simpliciter in potentia obediencial ad dependendum ad persona divina [...]”).

mesmo e com o outro, sem que se perca a sua própria realidade. Nesse aspecto, podemos observar certo dialogismo: “O eu em sua profunda solidão é simples solidariedade de um tu, de um nós.” (MERINO, 1993, p. 248). O homem, portanto, é “[...] relação, abertura, comunicação e solidariedade.” (MERINO, 1993, p. 248). Essa abertura é possível a partir de ato de sua vontade, a qual conduz o homem a um caminho por ele próprio escolhido. Entra, pois, em relação com todos e consigo mesmo.

Assim, podemos dizer que a individuação apenas se refere ao que uma coisa é, enquanto a personalidade diz o *quem* do indivíduo, ou seja, quem o indivíduo é (ALMEIDA, 2018). Por exemplo, a individuação diz do homem enquanto formalidade de sua essência, a humanidade, e a pessoa diz quem é esse homem enquanto sujeito de certas características próprias que o definem dotado de personalidade.

Assim, expostos alguns aspectos do pensamento de Scotus, conscientes, no entanto, da complexidade do assunto, podemos encerrar reafirmando o papel da vontade enquanto capacidade livre na determinação da ação. Como vimos, o intelecto tem um papel no alcance da verdade, mas a vontade tem a primazia na direção e na rejeição dos resultados. Finalmente, se o intelecto não é determinante da ação, mas a vontade, então cabe a ela expressar as determinações do indivíduo, que é orientado, na realidade, pela alma, uma substância que encerra em si as duas formalidades: a vontade e o intelecto. Também julgamos lícito afirmar que a vontade determina a ação do indivíduo, o qual, enquanto pessoa, integra em si as qualidades da experiência que adquire enquanto se mantém em relação.

A seguir, veremos como Arendt reelabora a problemática exposta, conforme os ditames de seu próprio pensamento.

Vontade e liberdade em Arendt

Em “O que é a liberdade?”, texto publicado em *Entre o passado e o futuro* (2009), Arendt busca equacionar a política com a liberdade da vontade. Neste tópico, explicitaremos o que a autora entende por “liberdade”, associando-a à vontade humana. Embora o pensamento de Scotus seja influente, Arendt mostra-nos que a verdadeira liberdade está para a ação concreta. A liberdade não existe sem ação, sem concretização de um sujeito que nasce para o espaço político. É dessa forma que se revela o *quem*, a sua singularidade, o ato milagroso da manifestação no mundo da aparência. As consequências advindas da individuação são imprevisíveis, estando o indivíduo, a partir de sua exposição ativa e dialogal, jogado no mundo plural. No instante em que aparece, manifesta-se em companhia e as consequências de suas

ações dependem do outro. Essa é a forma de revelar ao mundo o que somos, construir nossa história de forma contingente, operando conforme nossa vontade, mas diante da necessidade evidenciada do evento que realizamos com a nossa participação. Ao enunciarmos algo, a recepção pode ser positiva ou negativa, mas há retorno. Com efeito, essa ação dialógica é real e concreta²², e suas consequências, como veremos, somente podem ser amenizadas com um novo começo a partir do perdão e da promessa²³. Acrescenta-se a isso as palavras de Assy (2015, p. 114): “Esse processo atrela-se ainda à noção de responsabilidade, tanto por meio da capacidade de prometer quanto pela noção arendtiana de *amor mundi* [...]”, um sentimento experimentado em companhia, na constituição do espaço político (ASSY, 2015; WAGNER, 2006), a partir do diálogo e da ação, como bem afirma Arendt (2005, p. 732): “*Amor Mundi*: trata do mundo que se forma como espaço-tempo quando os homens estão no plural – não com os outros, não próximos uns dos outros, basta a pura pluralidade!”²⁴.

A exposição do pensamento escotista sobre a vontade evidenciou a preferência de Arendt por aquele autor medieval. Numa citação de *Responsabilidade e Julgamento* (ARENDR, 2004, p. 179), a autora dá o devido crédito à faculdade da vontade:

Posso decidir contra o conselho deliberado da razão, assim como posso decidir contra a mera atração dos objetos de meu apetite, e o que decide a questão sobre o que vou fazer é mais a vontade do que a razão ou o apetite. Assim posso querer o que não desejo e posso não-querer (*will*), tomar conscientemente uma posição contra o que a razão me diz que é certo, e em todo ato esse eu-querer ou eu-não quero são os fatores decisivos. A vontade é o arbítrio entre a razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre. Além disso, embora a razão revele o que é comum a todos os homens, e o desejo do que é comum a todos os organismos vivos, apenas a vontade é inteiramente minha.

A vontade, como observamos em Scotus, é a única faculdade livre, e que pode iniciar um ato a partir de si mesma. O mundo natural é condicionado e explicado pela razão, pela relação causal. Portanto, para compreendermos a natureza, precisamos nos ater a certa ordem entre os fenômenos, descrevendo-os sem contradições. Não podemos, pois, controlar os fenômenos naturais, que estão além de nosso poder, embora possam ser previsíveis pela

²² Com Assy (2015, p. 112): “[...] a liberdade é um fenômeno cuja existência está condicionada a sua própria realização, que se dá exclusivamente na forma da ação, no seu próprio desempenho, no caso, na ação política.”

²³ “O ponto crucial aqui é elucidar uma certa correspondência entre o querer e a ação, nas atividades do espírito, como parte do processo de constituição de nossa singularidade (*principium individuationis*).” (ASSY, 2015, p. 114).

²⁴ “*Amor Mundi*: traite du monde qui se forme comme espace-temps dès lors que les hommes sont au pluriel — non pas avec les autres, non pas les uns-près-des-autres, la pluralité pure suffit!” (ARENDR, 2005, p. 732).

aplicação da razão. E, apesar disso, com toda previsibilidade acerca de tempestades e terremotos, as pessoas são livres para exercerem a sua vontade de permanecerem ou não nos locais²⁵. O espaço público, por seu turno, é criado pela liberdade, pois é definido pela ação espontânea dos indivíduos que se aplicam na política. Contudo, podemos perceber que o espaço público também compreende a necessidade, uma vez que nossas ações se transformam em fatos, os quais somente podemos “retomar” a partir de um novo começo, que envolve contingência. Não podemos passar por cima do acontecido, do evento passado, pois ele cristalizou-se, mas dentre os escombros do passado, podem aparecer novos modos de ver e de interpretar o que passou, ou seja, novas narrativas e novas ações imprevisíveis e irreversíveis. Algo importante sobre isso é que a contingência significa que o que passou poderia ter sido diferente, o que não envolve contradição. (ASSY, 2002). Ademais, outro aspecto a ser destacado em relação a Scotus e Arendt está na participação do intelecto e da vontade enquanto causas parciais na geração do ato. Para Arendt, a vontade não depende das relações causais para a sua decisão. Em vista disso, Assy (2015, p. 122) afirma: “[...] a vontade livre atualiza o potencial de criação contido na imprevisibilidade. Assim, a contingência não somente não obstaculiza a vontade, mas, ao contrário, figura como condição de sua própria possibilidade.” Em outros termos, a vontade não agiria livremente se suas condições fossem regidas pela necessidade; nossas ações estariam condicionadas a seguir o trilho de imposições de regras e, com isso, viveríamos como seres mecânicos.

A vontade, como vimos em Scotus, é inquietude, a sua realização é também a sua redenção, ou seja, a redenção “[...] se dá na forma da ação” (ASSY, 2015, p. 126). Embora a vontade seja livre, e opere contingentemente, o pensamento pode avaliar o que passou e as possibilidades futuras. Segundo Arendt (1992, p. 161), o passado “[...] fica sujeito ao nosso juízo²⁶, este, por sua vez, seria mera preparação para a vontade”. Cabe, pois, à vontade, frente ao pensamento dialógico, fruto da *mentalidade alargada*, decidir-se à ação a partir do querer ou não querer. A “mentalidade alargada”, uma expressão retirada de Kant (1995, §40; ARENDT, 1994, p. 45), envolve o papel da imaginação, na qual o indivíduo tem contato com

²⁵ O não querer, como já tivemos a oportunidade de enunciar, não é um ato negativo da vontade, mas um ato positivo (Assy, 2015).

²⁶ Arendt (1994) ao propor a atividade do juízo não se refere ao juízo determinante, que pressupõe a submissão do particular a regras; ao juízo reflexionante, ao contrário, o universal não é dado, e o particular deve encontrar, a partir da reflexão, o universal (KANT, 1995). Um exemplo trivial é o da rosa: o que nos faz considerar a rosa bela não é uma regra geral aplicada a cada rosa. Não observamos a regra para depois experimentar a sensação de beleza (BEINER, 1994; KANT, 1995, § 8). Segundo Beiner (1994), Arendt utiliza o juízo de um modo em *A condição humana* e de outro em *A vida do espírito*. De acordo com esta última, encontramos também em Lições sobre Kant em “Pensamentos e considerações morais” (BEINER, 1994, p. 110). Não observamos essa distinção no curso de nosso texto, mas está em conformidade com a segunda consideração.

o “nós”, com a opinião da comunidade, decidindo-se ao se colocar no lugar do outro²⁷. Esse momento da imaginação antecede a decisão, que conduz à externalização. Colocar-se no lugar de cada um, levando-se em conta a opinião do outro, para, assim, chegar a um juízo próprio, independente de princípios abstratos (ARENDDT, 1992), mas que se resume numa “[...] atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo.” (ARENDDT, 2009, p. 276). No entanto, essa liberdade interna, sob a qual manifesta a pluralidade de opiniões, constitui apenas a preparação para a execução da ação pela vontade no espaço político, cuja execução atualiza a liberdade na forma de atividade – diálogo e ação, como bem afirma Assy (2015, p. 126): “[...] no momento em que a vontade se atualiza por meio da ação, externalizando-se na forma da liberdade, deixa de ser internamente livre”. O querer conduziu à decisão da ação, o que, para Arendt, significa atividade da liberdade, a qual é sinônimo da faculdade da vontade. Com efeito, para Assy (2015), interpretando Arendt, a vontade finalizou a sua atividade interna diante da liberdade política. Atentemo-nos às palavras de Arendt em *A vida do espírito* (1992, p. 214):

Qualquer volição não só envolve particulares como também – isto é de grande importância – anseia por seu próprio fim, o momento em que o querer algo terá se transformado no fazê-lo. Em outras palavras, o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um “eu-posso” que não está absolutamente garantido. A inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “eu-queiro-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação de sua dominação.

Para Scotus, a vontade não tem poder à medida que a ação se concretiza, tornando passado, pois realizou-se com o ato. Um indivíduo que exerce sua vontade ao saltar de um prédio pode querer voltar atrás e desistir de morrer, mas já não há essa possibilidade. Entretanto, *a vontade continua a operar internamente*, de forma positiva, o não querer não é uma negação, mas uma ação positiva e própria da faculdade da vontade. Por outro lado, para Arendt, a vontade se aquieta momentaneamente ao realizar-se no ato concreto, tendo, pois, decidido por A ou B. Por isso, Assy (2015, p. 126) afirma que “[...] a vontade termina onde a liberdade política começa”, pois passa a valer a ação externa do indivíduo, a qual, ação, estende-se de forma imprevisível e irreversível. É no embate no espaço político, diante da pluralidade de opiniões, que o indivíduo atua, ressignificando suas ações, dissolvendo conflitos, e segue tecendo a teia

²⁷ A máxima da mentalidade alargada é “[...] colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento [...]” (ARENDDT, 1992, p. 379; 2009, p. 274).

de relações que caracteriza a contingência e a liberdade, pois, se assim não fosse, todos os atos seriam determinados como uma demonstração matemática.

Ao partir para o ato, realizamos nossa singularidade, nascemos para o mundo. Essa singularidade é a consequência da decisão da vontade de agir, liberando o indivíduo para a participação no mundo plural da aparência. A liberdade estará manifesta nos atos realizados junto à comunidade, e que envolve certa responsabilidade. Como já dissemos, os atos livres são contingentes, ou seja, produzidos “entre os homens” (*in-between*), sem, no entanto, qualquer previsibilidade acerca de sua finalidade. Um dos aspectos da responsabilidade, segundo a ação da liberdade no mundo, estaria na “[...] nossa capacidade de prometer: *a promessa como memória da vontade e a responsabilidade como a memória da promessa.*” (ASSY, 2015, p. 132)²⁸. A promessa está na enunciação da opinião em relação ao futuro, relacionada diretamente com a faculdade da vontade. Com efeito, a participação voltada para o mundo comum, para a responsabilidade que define a política autêntica, não visa outra coisa a não ser o *amor mundi*.

É nessa integração, baseada no diálogo e na ação, que a *identidade* acontece, revelando-se na nossa singularidade²⁹: manifestamos *quem* somos³⁰. Com efeito, a vontade está na liberdade de nos comunicar no espaço público. A contingência é o fator que define a imprevisibilidade de nossas ações, criando um espaço de interação que, embora necessário enquanto espaço realizado e passado, poderia ser diferente. A história oficial, com sua lei causal, procurará uma norma a fim de unificar os fatos, tornando o futuro motivo de previsão. Isso tornaria o indivíduo e suas ações unificados num contínuo constituído de finalidade, de uma meta. Em suma: num mundo assim constituído, a liberdade, que reside na contingência, na abertura para o mundo comum, cuja ação exige coragem diante do imprevisível, deixa de existir enquanto acontecimento público e plural (ASSY, 2006/2007).

A manifestação da singularidade e da vontade livre, tendo em vista a realização do *quem*, é assim exposta por Arendt (1992, p. 162):

A volição é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre quem eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar ao mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema é sempre um projeto, não um objeto, que, em certo sentido, cria a *pessoa* que pode ser reprovada ou elogiada, ou, de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “ser”, e o seu *caráter*.

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ O mundo é o espaço entre os homens, não podendo existir sem eles, no diálogo e na ação. (ARENDR, 2010).

³⁰ Segundo Wagner (2006, p. 271), é a partir do discurso que identificamos quem pensa e quem não pensa.

Notandum, ano XXVII, 2024 CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

Este trecho exige alguns esclarecimentos. É preciso compreender que, ao falar de “objeto”, Arendt está dizendo que não se almeja um objetivo, algo substancial a ser buscado. E, por “projeto”, refere-se à representação de nós mesmos, sem, no entanto, ser algo finalizado, mas em construção. Onde acontece essa construção? Na participação com o outro, na ação concreta: “[...] em ato e palavra [...]” (ASSY, 2015, p. 133). É assim que “pessoa” “[...] se revela um *alguém* – e não um *algo* – apenas na relação com outros” (ALMEIDA, 2011, p. 202). Com efeito, da mesma forma como um projeto é retomado e modificado, conforme exigências de uma pesquisa, assim também somos conduzidos nas nossas interações. Com isso, o *quem* vai se constituindo, sem, contudo, fixar-se como um objeto acabado, o qual, a nosso ver, somente se firma numa realidade totalitária, como a enfrentada no século XX, cuja característica do nazismo e sua indústria da morte era a de retirar qualquer lastro de humanidade dos indivíduos. Igualmente podemos dizer da sociedade de massas, em que apenas o hedonismo parece predominar, cuja única capacidade está na garantia da sobrevivência e do prazer obtido, modos característicos da solidão do desamparo³¹, de uma vida não vivida entre os homens (ARENDDT, 2010).

Segundo a autora, da mesma forma que o indivíduo não pode ser considerado a partir de uma teoria abstrata, sendo por ela determinado, também não pode ser constituído como um objeto acabado ou como a externalização de uma *essência*, dado que não há um vínculo ontológico entre o indivíduo e uma *natureza*³², ou seja, o indivíduo deve revelar sua singularidade nos atos que realiza. Em outras palavras, o *quem* deverá ser buscado na interação, no posicionamento da ação e da palavra, na troca de opiniões. Assy (2015, p. 136), a esse respeito, afirma:

O ponto deliberativo da vontade não concebe afirmações e negações instrumentais; assegura o exercício de uma singularidade (*haecceitas*); não é retrato nem de uma natureza comum abstrata, nem de mera identidade comunitária, mas sim de uma singularidade que se constitui permanente e que possibilita que a singularidade do outro também se constitua.

Essa interação do *quem*, segundo a interpretação de Assy (2004), e que alude à noção de personalidade, envolve a participação do pensamento frente às ocorrências no espaço de ação, na forma de interação constante com o outro. Para isso, não agimos como meros

³¹ Referimo-nos a estar só consigo mesmo enquanto fixos nos processos biológicos, na sensação prazerosa do consumo. É o mundo do homem-massa, que vive só, desamparado (*loneliness*). (ARENDDT, 2010).

³² Agamben (2013, p. 25ss) apresenta-nos uma boa abordagem sobre essa questão do indivíduo e a sua essência no capítulo intitulado “*Principium individuationis*”.

autômatos, mas a partir da atividade de pensar, refletimos e formamos um juízo da situação. Isso não compreende a associação do pensar com um esquema abstrato, *a priori*, mas a formação de um juízo baseado no “nós”, o qual “[...] transcende os motivos e objetivos particulares” (WAGNER, 2006, p. 274). Julgar a partir da “mente alargada”, sem distanciar-se das questões surgidas no seio da comunidade. Assim sendo, a concretização de nosso pensamento a partir da volição consiste, segundo Arendt, na liberdade, expondo nossa posição ao confronto da pluralidade de opiniões, cujos resultados são imprevisíveis e irreversíveis. Daí o retorno que poderá advir da narrativa do espectador³³, colocando em evidência o resultado, influenciando diretamente no modo das novas ações e de nossa adequação ao mundo. Não devemos negligenciar o papel da vontade na atividade de julgar, podendo negar ou afirmar acerca do juízo, decidindo-se pela efetivação da ação (ASSY, 2004), a qual, ação, se dá no mundo da aparência, portanto, em situações concretas, nas quais os atos e o diálogo são elementos essenciais para assegurar o *quem*, ou seja, a identidade do sujeito. Atentemo-nos às palavras de Arendt (2010, p. 224):

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de “quem”, em contraposição ao “que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz.

O homem que se revela no espaço público exterioriza-se frente ao outro através da fala, ou seja, expõe o que pensa (ARENDDT, 1993). Não se trata de simples conversa, e nem da exposição de talentos pessoais ou da aparência física, mas de uma espécie de *desvelar-se*, na qual o *quem*, a sua singularidade, está presente ao outro, ou seja, não concerne ao “[...] *que* esse alguém é [...]” (ARENDDT, 2010, p. 227). Esse “quem” é, no dizer de Almeida (2021, p. 379), “um alguém”, distinto do “ninguém” que caracteriza o homem de massa, o qual atua para sua sobrevivência, cuja necessidade biológica cíclica não envolve a comunicação. A participação manifesta a singularidade de cada um, que, a nosso ver, ao mesmo tempo que procede de uma teia comum, não se reduz a ela, dado que cada *um* parte de seu próprio juízo, formado a partir da atividade imaginativa que leva em conta o juízo possível dos outros (ARENDDT, 1992), e não de formas abstratas. Com isso, queremos dizer que, embora partamos da atividade comum, do

³³ O espectador é aquele que assiste a ação e procura compreendê-la, buscando um sentido e elaborando narrativas. Para uma discussão sobre essa noção, importante em Arendt, consulte o excelente trabalho de Aguiar (2001).

nós, revelamos a nossa individualidade frente à comunidade³⁴. O *nós* transita em cada ser singular, mas cada um tem alguma peculiaridade própria, que também o diferencia de todos.

Considerações finais

Como conclusão, devemos chamar a atenção para a distância entre ambos os pensadores, primeiro ponto importante a fim de situá-los em seus devidos contextos. A relação que realizamos é proposta por Arendt ao mostrar sua admiração por Scotus, e ao discutir o seu pensamento em *A vida do espírito*. As questões que adentramos, sobre a vontade, individuação, pessoa e contingência, serviram para a autora construir o seu pensamento voltado para a liberdade da ação, baseada na exteriorização da interioridade, sem, no entanto, aderir aos apriorismos ou esquemas mentais abstratos. Com Scotus, Arendt pode falar da singularidade a partir do que denominou de individuação, ou seja, o nascimento do indivíduo no espaço público, e de como esse indivíduo pode, ao revelar-se em atos e no diálogo, manifestar a sua personalidade, o *quem*, que, na comunicação com o outro, aos poucos expõe o que é dele próprio³⁵. Não se trata, como podemos notar, da elevação do eu interno, da liberdade interna, que não se revela, e que ilude nas construções imaginárias. Com efeito, para a autora, somente é livre o homem da ação e do diálogo, embora o pensador que se isola, mas não abandona as questões que envolvem o *nós*, não cai no isolamento deteriorante da solidão imposta pela total falta de reflexão. Procuramos, pois, apresentar as condições da liberdade a partir da faculdade da vontade, deixando de explorar elementos escotistas que consideram, mais especificamente, a noção de essência e questões teológicas. Seguimos os passos de suas teorias com o intuito de mostrar como o nascimento para o mundo compreende a liberdade e a ação da vontade. É nesse nascer para o mundo, enfrentando a pluralidade de opiniões, característica do espaço público, que revelamos quem somos.

Referências

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Tradução de Cláudio oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

³⁴ “Por seu modo de julgar, a pessoa revela também algo de si mesma, que pessoa ela é, e tal revelação, que é involuntária, ganha tanto mais em validade quanto se liberou das idiossincrasias meramente individuais.” (ARENDR, 2009, p. 278). A autora está se referindo à revelação que ocorre no espaço de interação em que o diálogo e o agir são essenciais para a aparição das qualidades pessoais em público.

³⁵ Um texto de Arendt não publicado, mas exposto por Assy (2006/2007, p. 12), denominado “Proposições Morais Básicas” (1966), manuscrito número 024619, assim apresenta a noção de “personalidade”: “*Estar capacitado a ser testado é o que normalmente denominamos de personalidade. A personalidade é o resultado automático deste processo, não estando associada nem a dons nem a talentos, mas à plenitude do pensamento (thoughtfulness)*”.

AGUIAR, O. A. **A filosofia e a política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: Edições UFC, 2001.

ALMEIDA, V.S. **Educação em Hannah Arendt – Entre o mundo deserto e o amor do mundo**. São Paulo: Cortez, 2011.

ALMEIDA, J. R. Pessoa e relação em João Duns Scotus. **Enraonar. Quaderns de Filosofia, Supplement Issue**, p. 79-87, 2018. <<https://ddd.uab.cat/record/199207>> Acessado em 05/03/2023 às 11:30.

ALMEIDA, V. S. Reflexões sobre o ninguém na obra de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 375-394, 2021.
<<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/10509/9156>>
Acessado em 15/02/2024 às 15:14.

ARENDT, H. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ, 1992.

ARENDT, H. Filosofia e política. In: **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 91-115.

ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. **Journal de pensée - 1950-1973**. Tradução Sylvie Coutrine-Denamy. Paris: Seuil, 2v., 2005.

ARENDT, H. A crise da cultura: sua importância social e política. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 248-281.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSY, B. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, A. (coord.) **Transpondo o Abismo – Hannah Arendt e a Filosofia e a Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 32-54.

ASSY, B. “Quem somos?” – Ação e singularidade no espaço público. **O Social em Questão**. Nº 16, p. 07-21, 2006/2007.

Notandum, ano XXVII, 2024
CEMOrOC-Feusp / GTSEAM

<http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=224&sid=30>

Acessado em 07/07/2024 às 16:08.

ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BEINER, R. Hannah Arendt – sobre “O Julgar“. In: ARENDT, H. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Tradução de André Duarte e de Paulo R. da Rocha Sampaio. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 85-165.

BIANCO, C. **Ultima solitudo: la nascita del concetto moderno di persona in Duns Scotus**. Milano: Franco Angeli, 2012.

BOLER, J. F. **Charles Peirce and Scholastic Realism; a Study of Peirce’s Relation to John Duns Scotus**. Seattle: University of Washington Press. 1963.

BONANSEA, Bernardine M. Duns Scotus’ Voluntarism. In.: RYAN, J. K. & BONANSEA, B. M. (eds.). **John Duns Scotus, 1265-1965**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1965, p. 85-121.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt: A reinterpretation of Her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CEZAR, R. Cesar. **Scotus e a liberdade – Textos escolhidos sobre a vontade e a lei natural**. Tradução e Introdução de Cesar R. Cezar. São Paulo: Edições Loyola.

DUNS ESCOTO, Juan. Cuestiones Cuodlibetales. In; DUNS ESCOTO, **Juan. Obras del Doctor Sutil**. Edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristãos (BAC), 1968.

DUNS SCOTUS, Ioannes – **Opera omnia VII**. Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis. (Metaph). Ed. L. Vivès, Paris, 1891-1895. (Digitized by the Internet Archive in 2011 with funding from University of Toronto)
<<http://www.archive.org/details/operaomni07duns>>

DUNS SCOTUS, Ioannes. **Opera omnia XIV**– Ordinatio III. Ed. L. Vivès, Paris, 1894. (Digitized by the Internet Archive in 2011 with funding from University of Toronto).
<<http://www.archive.org/details/operaomni14duns>>

DUNS SCOTUS, Ioannes. **Opera omnia V** - Collationes II. Ed. L. Vivès, Paris, 1891. (Digitized by the Internet Archive in 2011 with funding from University of Toronto).
<http://www.archive.org/details/operaomni05duns>

DUNS SCOTUS, Ioannes. **Opera omnia VII**– Ordinatio II, Civitas Vaticana, 1959.

FIGUEIREDO, G. J. Gomes. **Liberdade e Vontade em João Duns Escoto – Leitura da Quodlibética XVI**. 2009. 173 págs. Coimbra: Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras, 2009.

https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/13476/1/Tese_mestrado_Gon%C3%A7alo%20Figueiredo.pdf

Acessado em 24/02/2023 às 11:14.

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HONNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. Trad. De Roberto H. Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

IAMMARRONE, L. **Giovanni Duns Scoto – Metafísico e Teólogo. La Tematiche Fondamentali dela sua Filosofia e Teologia**. Roma: Miscellanea Francescana, 2003.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MANZANO, I. decir la “persona” según Escoto (um intento de interpretación). **Revista Española de Filosofía Medieval**, vol. 14, pp. 11-31, 2007.
<<https://journals.uco.es/refime/article/view/6234>> Acessado em 05/03/2023 às 16:34.

MERINO, J. A. Juan Duns Escoto. In_ **História de la Filosofia Franciscana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 177-266.

QUO VADIS. Direção: Marwyn Leroy. Produção: Sam Zimbalist. Elenco: Robert Taylor, Deborah Kerr, Leo Genn e Peter Ustinov. Roteiro: S.N. Behrman, Sonya Levien e John Lee Mahin. Los Angeles: Metro-Goldwyn-Mayer (MGM), 1951.

SEILLER, L. La notion de personne selon Scot – Ses principales applications em Christologie. **La France Franciscaine**. Tome 20, p.05-46, 1936.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt – Ética e Política**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

WOLTER, Alan B. Introduction. In: DUNS SCOTUS, J. **John Duns Scotus – Early Oxford Lecture on Individuation**. Latin text with English Translation and Introduction of the Alan B. Wolter. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 2005, p. VII-XVII.