

METAFÍSICA E ÉTICA EM DUNS SCOTUS

METAPHYSICS AND ETHICS IN DUNS SCOTUS

Solange Dejeanne¹

Resumo

Em certa medida parece correto afirmar que o pensamento ético de Scotus só se deixa compreender no horizonte de sua teologia. Pois, é do conhecimento do ente mais perfeito que deriva a verdade, necessária para a razão prática, que o ente mais perfeito deve ser amado. Ora, o ente mais perfeito, infinito, é Deus, e o conhecimento de Deus como ente infinito, de acordo com Scotus, parece ser aperfeiçoado no homem pela fé. Logo, a lei natural segundo a qual amar a Deus é, por definição, um princípio prático, teria como fundamento o conhecimento revelado de Deus. Neste caso o conhecimento moral só poderia ser alcançado mediante revelação divina. Além disso, a concepção scotista da vontade como potência capaz de autodeterminar-se independentemente do intelecto, parece também ter levado alguns intérpretes a julgarem um (suposto) voluntarismo na ética do pensador franciscano, entendendo daí que o acesso racional à ética teria ficado reduzido no pensamento do filósofo franciscano. No entanto, parece que a própria concepção de Scotus da lei natural, de acordo com a qual a vontade não pode deixar de querer o bem em si, e o faz de modo livre, só se deixa compreender no horizonte de sua metafísica. Assim, a lei natural, o “coração da ética scotista”, nos remete à análise que faz Scotus das potências da alma e da relação entre entendimento e vontade. Trata-se aqui, pois, de analisar algumas questões de ordem metafísica em vista de uma melhor compreensão da ética de Scotus.

Palavras-chave: Lei natural. Intelecto. Vontade. Contingência. Liberdade

Abstract

It seems fair to say, in certain extent, the ethical thought of Scotus just allows a glimpse of understanding itself through the horizon of his theology. For, it is through the knowledge of the infinite perfect being from who derives the truth, necessary for the practical reason, which implies, the infinite perfect being must be loved. Now, the infinite perfect being, is God, and the knowledge of God as an infinite being, according to Scotus, seems to be perfected in man by faith. Ergo, the natural law according to which love God is by definition a practical principle possesses as a foundation the revealed knowledge of God. In this case the moral knowledge could only be achieved by divine revelation. Furthermore, the conception of the will as a Scotist power capable of self-evident regardless of intellect, also seems to have led some interpreters to judge one (supposed) voluntarism over the Franciscan thinker ethics, hence understanding that rational access to ethics would have been reduced in Franciscan philosopher's thinking. However, it seems the very conception of Scotus natural law, according to which the will can't stop wanting the good itself, and still does it so free, if only

¹ Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica (PUCRS). Professora Adjunta do Centro Universitário Franciscano, Santa Maria/RS – e-mail para contato: sdejeanne@gmail.com

hints at the horizon of his metaphysics. Thus the natural law is in the "heart of Scotus' ethics" leads us to Scotus' analysis on powers of the soul and the relationship between understanding and will. Here, therefore, we try considering some questions of a metaphysical view for a better understanding of Scotus' ethics.

Keywords: Natural law. Intellect. Will. Contingency. Freedom.

Introdução

Como bem nos indica Roberto H. Pich², no medievo, especialmente no século XIII, as teorias da ação eram marcadas pela perspectiva de seus autores acerca da relação entre intelecto e vontade na diretiva sobre as ações. Além disso, nota-se que os pensadores medievais discutem sobre o tema da liberdade da vontade, um dos alicerces da ação humana, sobretudo a partir da herança intelectual atribuída a Agostinho³. A este respeito nota-se aqui especialmente a influência de Agostinho nos pensadores franciscanos, principalmente em Scotus. Só para citar um texto do pensador franciscano em que o nome de Agostinho aparece frequentemente, por ora sem a pretensão de precisar a influência deste sobre o pensamento daquele, tomamos como exemplo a *Quodlibética XVI* de Scotus⁴. O texto não é escolhido por acaso, e sim justamente por tratar especificamente da liberdade da vontade. A questão aí discutida é “Se a liberdade da vontade e a necessidade natural podem coexistir no mesmo sujeito em relação ao mesmo acto e objeto”.

Na *Quodlibética XVI* Scotus faz várias pequenas citações de Agostinho, tanto do *De libero arbitrio* (II) quanto da *De civitate Dei* (V), especialmente no *Artigo III* (Se por vezes pode existir a necessidade de modo natural com a liberdade) onde o autor faz notar sua solução sobre a questão proposta. Ao introduzir sua *Opinião* própria acerca do tema, Scotus faz a seguinte pergunta: “A que se deve que a vontade, ainda que actue necessariamente, não actue naturalmente, pois que a natureza não pode determiná-la à acção mais do que a

² PICH, R. H., Contingência e liberdade. In.: JOÃO DUNS SCOTUS, **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Trad. Roberto H. Pich. Porto Alegre: EDIPUCRSEDUSF, 2008, p. 24.

³ PICH, R. H., op. cit., p. 23.

⁴ DUNS SCOTUS, J., *Quodlibética XVI*- Se a liberdade da vontade e a necessidade natural podem coexistir no mesmo sujeito em relação ao mesmo acto e objeto. Trad. de Gonçalo Figueiredo. In.: FIGUEIREDO, Gonçalo J. G., **Liberdade e vontade em João Duns Escoto**. Leitura da *Quodlibética XVI*. Coimbra: Universidade de Coimbra, trabalho de Mestrado em Filosofia, 2009, anexo II, p.125-138. Doravante indicada por: “DUNS SCOTUS, Q. XVI,” seguido de “a.” para o artigo, e “§” número respectivo ao parágrafo.

determina o efeito de estar necessitada dela?”⁵ Um primeiro aspecto da resposta a esta questão pode ser encontrado no esclarecimento que Scotus faz acerca de como se conhece a natureza e a liberdade. De acordo com o filósofo é possível tomar “natureza” *extensivamente*, enquanto se aplica a todo o ente. “Neste sentido extensivo, a necessidade em qualquer ente poderia chamar-se natural. Assim, a necessidade pela qual a vontade, ao menos a vontade divina, tem algum querer por razão da sua liberdade perfeita, poderá chamar-se natural”⁶. Outra coisa é tomar o termo “natural” em sentido estrito, como princípio ativo diferente do princípio da “liberdade”. “Ser naturalmente ativo e ser livremente ativo são diferenças primeiras do princípio ativo, e a vontade – por isso se chama vontade – é um princípio livremente ativo. Portanto, a vontade não pode ser naturalmente ativa mais que a natureza – enquanto princípio distinto da vontade – por ser livremente ativa”⁷. Então, na **Resposta ao argumento principal**, Scotus trata de mostrar que “não é qualquer necessidade que destrói a liberdade”, e para isso vale-se de argumentos agostinianos.

Sem entrar no mérito da questão proposta, e nem mesmo aprofundar a influência de Agostinho sobre Scotus (tema que por si é digno de atenção especial), observa-se que a concepção scotista da vontade como potência ativa remonta a uma concepção de vontade que só aparece na história do pensamento ocidental com Agostinho de Hipona, qual seja vontade como “potência de decisão”⁸. Embora não seja o caso aqui examinar a influência de Agostinho sobre o pensamento de Scotus, considera-se importante notar, a partir de algum elemento textual, ainda que rapidamente, a filiação agostiniana do pensador franciscano, o que sem dúvida contribui na compreensão da tese scotista acerca do primado da vontade sobre o intelecto na diretiva das ações humanas. Reconhecida, em alguma medida, a influência de Agostinho no pensamento scotista acerca da concepção da liberdade da vontade, volta-se agora ao tema da relação entre intelecto e vontade na diretiva de nossas ações, pano de fundo importante das discussões do séc. XIII sobre as condições da ação.

⁵ DUNS SCOTUS, Q. XVI, a. 3, § 63.

⁶ DUNS SCOTUS, Q. XVI, a. 3, § 55.

⁷ DUNS SCOTUS, Q. XVI, a. 3, § 62.

Cf. HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Trad. Roberto H. Pich. Porto alegre: EDIPUCRS, 2008. Neste texto Horn defende a tese de que a concepção de vontade como “potência de decisão” era desconhecida para os gregos, e que foi “buscada” nas cartas de Paulo (especialmente Carta aos Romanos, Cap. 7). A este respeito é interessante notar a leitura que Scotus faz na questão 15 de suas Questões sobre a *Metafísica* de acordo com a qual a vontade sequer era considerada uma potência racional para Aristóteles.

Com efeito, o cenário intelectual filosófico teológico do séc. XIII é justamente configurado, por um lado, por Tomás de Aquino, “para quem, no âmbito da moral, o intelecto e a vontade se relacionam de tal modo que o primeiro tem primazia diretiva sobre as ações da vontade”⁹; por outro lado, pelo pensamento desenvolvido na, assim chamada, Escola franciscana, cujos representantes “acabaram por conceber, quanto à liberdade e à livre decisão, uma espécie de ‘voluntarismo radical’ – que, de acordo com alguns estudos importantes, ainda que controvertidos, talvez tenha sido sob uma determinada forma o posicionamento definitivo de Duns Scotus”¹⁰.

Ora, se é inegável a influência agostiniana sobre os pensadores franciscanos no que diz respeito à discussão sobre as questões relativas à “liberdade da vontade”, ao “ato de livre escolha” e ao “poder do livre arbítrio”¹¹, é preciso considerar o contexto histórico cultural em que se insere cada pensador, bem como os pressupostos teóricos e metodológicos específicos a partir dos quais cada autor apresenta suas respostas aos problemas levantados. O próprio Scotus parece ter julgado tal procedimento necessário quando tratou de explicitar em seu texto que a preocupação agostiniana primeira era a defesa, diante da assertiva contrária de Cícero, da presciência e bondade infinitas de Deus não obstante o livre arbítrio do homem¹². Pois bem, o contexto no qual está inserido Duns Scotus ao tratar do tema da liberdade da vontade é marcado não só pelo pensamento de Agostinho, mas também, e principalmente, pela filosofia de Aristóteles, então recompilada, por assim dizer, por Tomás de Aquino. E se nas teses do pensador franciscano o recurso à Autoridade de Agostinho no que diz respeito à questão do livre arbítrio é claro, claro deve ser também que a concepção scotista da vontade como potência racional, livre (e contingente) é construída a partir da análise de questões da *Metafísica* de Aristóteles. E é importante notar aqui que para Scotus a liberdade do arbítrio (liberdade moral) pressupõe a liberdade da vontade entendida como potência ativa, autodeterminante, da alma (liberdade metafísica). É o caso, então, que a compreensão do pensamento ético de Scotus implica uma análise de importantes questões de sua metafísica, uma aproximação às concepções do pensador franciscano que dão sustentação a uma ética que, mesmo pensada no horizonte da teologia, em nada tem diminuído seu caráter racional.

⁹ PICH, R. H., op. cit., p. 24.

¹⁰ PICH, R. H., op. cit., p. 25.

¹¹ PICH, R. H., op. cit., p. 23.

¹² DUNS SCOTUS, Q. XVI, Resposta ao argumento principal, § 66.

1. Ética e Metafísica no pensamento de Scotus

Parece mesmo ser o caso que no conjunto da obra de Duns Scotus não existe nenhum tratado específico sobre a moral. Esta é uma afirmação feita não a partir de um exame exaustivo dos textos de Scotus, mas a partir de leituras da literatura especializada. A esse respeito temos, por exemplo, a consideração do professor Luis Alberto De Boni de que “as teorias políticas de Scotus fundamentam-se nas longas questões sobre a vontade, a liberdade e a lei, que se encontram em seus comentários teológicos e nas *Quaestiones in Metaphysicam*”¹³. Ora, o mesmo pode(ria) ser dito especificamente em relação a sua ética, a qual também parece fundamentada nas mesmas questões sobre a vontade, a liberdade, e a lei natural, questões estas de caráter metafísico antes que questões morais propriamente ditas¹⁴. Antonie Vos nota, inclusive, que, embora impressivo, o pensamento ético de Scotus nunca alcança completude¹⁵. Posto isto, cumpre notar que compreender a ética de Scotus implica principalmente mapear, nos mais diversos escritos deste representante da “escola franciscana”, os conceitos e pressupostos que, no seu conjunto, configuram o que podemos chamar de ética scotista.

Este é um trabalho que nos é possibilitado já a partir de poucos textos que nos são disponibilizados pelo trabalho de tradução de Cesar Ribas Cezar, em sua seleção de “Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural”¹⁶. E é inegável que nos diversos textos em que Scotus trata sobre a questão da vontade, da liberdade e da lei [natural], nas suas *Questões metafísicas* e em comentários teológicos¹⁷, pode-se encontrar, senão uma teoria da ação (moral) propriamente dita, ao menos elementos que, no conjunto, constituem a base (metafísica) de seu pensamento ético. De modo que mapear este pensamento exige,

¹³ DE BONI, L. A. “Duns Scotus sobre a política”. In.: DE BONI, L. A. (org.). **João Duns Scotus** (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, p. 299.

¹⁴ A este respeito os textos selecionados e traduzidos por Cesar servem com fonte principal deste ensaio. Cf. CEZAR, C. R., **Scotus e a liberdade**. Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. Cesar R. Cezar. São Paulo: Loyola, 2010.

¹⁵ VOS, A. **The Philosophy of Duns Scotus**. Edinburg: Edinburgh University Press, 2006.

¹⁶ CEZAR, C. R. **Scotus e a liberdade**: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural.

¹⁷ Cf. DE BONI, op. cit., p. 299.

primeiramente, uma análise de questões metafísicas e teológicas, para, num segundo momento, ordenar conceitos e princípios éticos fundamentais. Sem ter a pretensão de dar conta de todas as nuances do tema em questão, seja pela complexidade dos próprios escritos de Scotus, inseridos em um contexto distante no tempo e muito diferente da atualidade, seja pela restrição do latim, este ensaio trata de uma aproximação ao pensamento de Duns Scotus, com o fim de compreender em alguma medida os fundamentos de sua teoria ética, e está centrado em alguns textos traduzidos de Scotus bem como na leitura de especialistas. As dificuldades intrínsecas a esta tarefa dispensam maiores comentários.

Quem nos ajuda em uma primeira formulação da questão moral em Scotus é Cesar Ribas Cezar. De acordo com Cezar, a questão moral para Scotus não é “O que devo fazer para ser feliz?”, e sim “Qual é o bem que devo querer em si mesmo?”¹⁸. “Este enfoque do problema moral é apresentado de modo sumário na *Ordinatio* III, dist. 37, questão única”¹⁹. Segundo o exposto neste texto da *Ordinatio* III, a lei natural parece constituir o fundamento de todos os preceitos prático-morais. Daí resulta, ainda conforme a literatura consultada, que o coração da ética de Scotus encontra-se na sua teoria da lei natural²⁰. Mas em que consiste essa lei natural? Scotus define o que pertence à lei natural ou como “princípios práticos conhecidos pelos termos” ou como “conclusões que necessariamente se seguem de tais princípios”, ambos como verdades necessárias²¹. Ou seja,

a lei de natureza é a lei que procede dos princípios conhecidos em primeiro lugar no que se refere à ação; são tais os primeiros princípios práticos, conhecidos a partir dos termos, que são eles próprios os primeiros germens da verdade, para cuja verdade o intelecto por natureza se inclina a partir dos termos e a vontade por natureza se inclina a assentir a tal ditame; a partir de tais princípios se segue, mediata ou imediatamente, tudo o que está no decálogo²².

Sendo assim, o recomendável é explorar e tentar compreender o tema da lei natural em Scotus. Contudo, se a literatura secundária nos permite identificar rapidamente, no próprio texto de Scotus, a teoria da lei natural como o “coração da ética scotista”, a compreensão

¹⁸ CEZAR, op. cit., p. 54.

¹⁹ CEZAR, op. cit., p. 55.

²⁰ Cf. a este respeito especialmente o texto de CULLETON, A. “A lei natural em Duns Scotus”. In.: DE BONI, L. A. (org.). **João Duns Scotus** (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos, p. 291-297.

²¹ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, dist. 37, q. única, § 3.

²² DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, dist. 37, q. única, § 9.

mesma desta teoria, e com ela da própria questão moral proposta pelo pensador franciscano, não se deixa apreender tão facilmente.

Não obstante, se se considera que entre os comentadores de Scotus há quem entenda que, de acordo com seu pensamento, “o conhecimento moral só pode ser alcançado através da revelação divina”²³, pode ser interessante notar, a este respeito, a posição de quem nos está conduzindo nesta árdua tarefa de compreender o pensamento de Scotus, em especial sua teoria ética. De acordo com CEZAR, para Scotus “as principais regras morais podem ser reconhecidas pela luz natural do intelecto humano, isto é, independentemente da revelação e da fé” (2010, p. 53). É o caso que no texto da *Ordinatio* III Scotus identifica dois princípios práticos que ele considera verdades necessárias para o entendimento e preceitos necessários para a vontade, quais sejam, “não terás deuses estrangeiros” e “não farás irreverência a Deus” (tomados em sentido negativo).

Ora, que o conhecimento necessário de Deus como ente infinito está pressuposto no dever de “amar a Deus sobre todas as coisas” é algo que se deve reconhecer. Pois, não obstante a independência da vontade em relação ao entendimento, a vontade só pode querer, amar, aquilo que o entendimento conhece. Este é um aspecto da ética scotista que deve ser explorado em vista de uma interpretação, talvez um tanto errônea, de que em Scotus o acesso racional à ética teria ficado reduzido (por conta do “voluntarismo”). Uma questão que se coloca aqui, e que, contudo, não será ainda desenvolvida, é a que Scotus trata na *Ordinatio* I, dist. 1, p. 2, q. 2: “Se é necessário que a vontade frua o fim apreendido pelo intelecto”. Ou seja, se aquilo que o entendimento conhece necessariamente, a vontade quer necessariamente. Ou então, em que sentido a vontade está *necessitada* a querer o bem infinito, e como Scotus concilia esta necessidade com a liberdade da vontade? Este é um tema a ser desenvolvido oportunamente.

Ainda sobre a questão da *Ordinatio* I, dist. 37, nota-se que, efetivamente, trata-se mais de um comentário teológico do que de um tratado sobre moralidade. Esta assertiva é reforçada se considerarmos que a questão geral aí proposta pelo pensador franciscano é “Se todos os preceitos do decálogo pertencem à lei da natureza”. O certo é que em examinando a questão Scotus reconhece apenas dois princípios práticos fundamentais, aqueles cujo objeto da

²³ CULLETON, op. cit., p. 291.

vontade é o próprio ente infinito (Deus). Os preceitos práticos morais que não se referem ao ente infinito, aqueles que “orientam a ação do homem em relação a si mesmo, aos outros homens e ao resto da criação” não são absolutamente necessários, mas contingentes²⁴. A pergunta, então, é se tais preceitos são “arbitrariamente estabelecidos por um Deus irracional e (que) [se] nossa adesão a estes preceitos se dá somente pela fé, entendida como um ato sem nenhum fundamento racional, como um salto no escuro” (CEZAR, 2010, p. 59). Ou seja, a questão é se o horizonte da teologia em que Scotus situa sua ética restringe o acesso à moralidade a um ato de fé, mais do que de razão²⁵. Sem entrar aqui na questão da distinção entre os preceitos práticos necessários e os contingentes, trata-se de compreender os pressupostos da teoria da lei natural, reconhecidamente o fundamento da ética scotista.

Parece consenso entre os comentadores (pelo menos entre os consultados) que é no desdobramento da *Ordinatio* III, dist. 37, questão única, onde Scotus desenvolve com maior clareza sua concepção de lei natural²⁶. E, de acordo com este texto, não resta dúvida de que para Scotus os princípios práticos fundamentais, aqueles que pertencem à lei natural, são os dois primeiros preceitos do decálogo; de que em relação ao terceiro preceito do decálogo, que diz respeito ao culto devido a Deus, Scotus considera que não há uma necessidade quanto ao tempo de observar o preceito (por exemplo, no sábado); e que em relação aos demais preceitos não há necessidade intrínseca, eles apenas se deixam deduzir da lei de natureza na medida em que estão em harmonia com os princípios fundamentais. Resumindo sua Opinião própria, Scotus pondera:

primeiro, nega-se que todos os preceitos da segunda tábua pertencem estritamente à lei da natureza; segundo, concede-se que os dois primeiros preceitos da primeira tábua pertencem estritamente a lei da natureza; terceiro, duvida-se acerca do terceiro preceito da primeira tábua; quarto, concede-se acerca de todos que pertencem à lei da natureza, falando em sentido lato²⁷.

²⁴ VOS (op. cit., p. 435), nota a este respeito que é preciso distinguir em Scotus uma “teologia necessária” e uma “teologia contingente”, e, em correspondência, distinguir uma “ética necessária” e uma “ética contingente”.

²⁵ De acordo com CEZAR, “esta é uma interpretação recorrente de seu [de Scotus] pensamento” (2010, p. 59). Também CULLETON chama atenção para esta interpretação da ética scotista: “Dentre os comentadores do *Doctor Subtilis*, o sistema ético de Scotus pode ser entendido de três perspectivas distintas, quais sejam: a) aqueles que entendem que o acesso racional à ética teria ficado reduzido; b) aqueles que entendem que, para Scotus, o conhecimento moral só pode ser alcançado através da revelação divina; e c) aqueles que entendem um resíduo de naturalismo em Scotus e que, posteriormente, será confrontado com um voluntarismo radical” (2008, p. 291).

²⁶ Cf. CULLETON, op. cit., p. 292.

²⁷ DUNS SCOTUS, *Ordinatio* III, d. 37, q. única, p. 29.

Trata-se, agora, de mostrar os fundamentos (ou alguns pressupostos) a partir dos quais Scotus pode considerar os princípios práticos fundamentais no contexto de um comentário teológico, de modo a evidenciar o equívoco de pensar que seu pensamento sobre a ética se deixa reduzir a um capítulo de sua teologia. Ou, pelo menos, que não se pode, com base nesse dado, afirmar que ele tenha negado o acesso racional aos preceitos éticos (nem aos que ele considera princípios práticos necessários, nem aos contingentes).

É o caso, pois, que se a lei natural apresenta o fundamento da moral scotista, a própria concepção scotista da lei natural implica uma verdade indubitável, inquestionável, para a qual tende o entendimento humano. E junto com uma verdade necessária para o entendimento apresenta-se um preceito necessário para a vontade. Estas considerações indicam que o conhecimento e o querer racionais do ente infinito vêm antes de qualquer revelação. Isto significa que para Scotus a própria lei natural implica pressupostos de ordem metafísica²⁸, os quais precisam ser explicitados se se quer compreender o lugar que a ética ocupa no pensamento de Scotus.

Dentre as questões metafísicas que nos conduzem, por assim dizer, ao pensamento ético de Scotus o destaque é justamente para a distinção entre vontade e natureza e para a concepção scotista da vontade como potência que elicit (produz) seus atos não a modo de natureza, mas livremente, inclusive em relação ao intelecto²⁹. Ora, um aspecto importante desta questão, sem dúvida, são as considerações de Scotus sobre a relação entre intelecto e vontade. Pois, de acordo com Scotus, se a vontade é livre para elicit seus atos, ela só pode escolher à luz do conhecimento de seu objeto de afecção, e o conhecimento é um ato do intelecto, e não da vontade mesma. De modo que cumpre aqui passar por conceitos elementares da metafísica de Scotus, especialmente por sua distinção entre vontade e natureza, e pela definição daquela como potência livre, com capacidade pra autodeterminação (especialmente *Questões sobre a Metafísica IX*, questões 14 e 15).

²⁸ Se não se atentar para os pressupostos metafísicos do próprio pensamento teológico de Scotus facilmente se pode cair em um reducionismo teológico no que diz respeito à sua ética, o que parece não fazer jus ao pensamento do autor.

²⁹ Cf. a respeito especialmente e *Ordinatio I*, dist. 1, p. 2, q.2 e DUNS SCOTUS. *Questões sobre a Metafísica IX*, q. 15 e q. 15. In.: CEZAR, Ribas Cesar. **Scotus e a liberdade**. Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Introdução Cesar Ribas Cesar. São Paulo: Loyola, 2010. Doravante apenas como: *Questões sobre a Metafísica IX*, q. 14 e 15.

2. Vontade e natureza: Sobre a liberdade da vontade

A questão proposta por Scotus nas Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15 versa sobre a conveniência da diferença assinalada por Aristóteles entre potências racionais e irracionais, aquelas como <potências> de opostos e estas (irracionais) como potências de um dos opostos³⁰. Sem entrar aqui nos detalhes do primeiro argumento apresentado por Scotus, importa notar que sua tese é de que a diferença assinalada por Aristóteles entre potências racionais e irracionais não é adequada. Mas, mesmo considerando inadequada esta diferença, supondo que “a diferença foi bem assinalada”, o pensador franciscano desenvolve sua leitura no sentido de mostrar de que modo tal diferença deve ser entendida³¹ e qual a causa da diferença³². O entendimento que ele, então, apresenta é que de fato há distinção entre as potências ativas, podendo estas ser “para um dos opostos” ou “para opostos”. A causa da diferença, de acordo com Scotus, seria que, para Aristóteles, “a forma natural é somente princípio de assemelhação a um oposto por semelhança natural, assim como ela mesma é ela mesma e não a oposta”³³; e, diferentemente da forma natural, a forma do intelecto seria “princípio de assemelhação aos opostos por semelhança intencional, assim como ela é virtualmente semelhança de conhecidos opostos”³⁴. Ou seja, Scotus atribui a causa da distinção aristotélica entre potências racionais e irracionais à diferença considerada pelo Filósofo entre intelecto e natureza.

O texto segue com os argumentos pelos quais Scotus rejeita a distinção de Aristóteles entre potências racionais e potências irracionais. Tese clara do autor contra Aristóteles é que o intelecto não é a única potência racional, como parece sustentar o Filósofo. Scotus nota que Aristóteles “parece sustentar que somente o intelecto ou a ciência é potência racional, o que – assim dirá o *doctor subtilis* – é falso”³⁵. Este é um aspecto importante que Scotus não aceita acerca da diferença aristotélica assinalada entre potências racionais e irracionais, já que de

³⁰ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15.

³¹ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, §§10-12.

³² DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, §§ 13-19.

³³ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 13.

³⁴ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 14.

³⁵ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 16.

acordo com esta distinção a vontade sequer seria reconhecida como potência³⁶, enquanto o filósofo escocês vai sustentar que a vontade é, na verdade, a única potência racional propriamente dita. Ora, este é um dado importante nesta discussão sobre as questões metafísicas justamente porque lança luz à tese scotista sobre a liberdade da vontade, e, por consequência, sobre a configuração do pensamento ético de Scotus. Feitas, então, as considerações acerca de como Aristóteles entende a distinção entre as potências racionais e irracionais, bem como sobre a causa da diferença, Scotus introduz sua própria tese acerca do tema.

O pensador medieval vai sustentar que a primeira divisão dos princípios ativos não é entre potências racionais e irracionais, e sim “entre natureza e vontade”³⁷. Considerando que “a primeira distinção entre as potências ativas é feita segundo os diversos modos de elicitar (produzir) a operação”³⁸, Scotus pondera

(Ora), genericamente só pode haver dois modos de elicitar a operação própria: ou a potência é de si determinada a agir de modo que, no que depende de si, não pode não agir, quando não é impedida por algo extrínseco; ou não é de si determinada, mas pode agir <elicitando> este ato ou o ato oposto, também <pode> agir ou não agir: a primeira potência é comumente chamada ‘natureza’, a segunda é chamada ‘vontade’³⁹.

De acordo com esta distinção a natureza é potência para um dos opostos, porque se refere (a um seu objeto) de modo determinado, enquanto a vontade é a potência para opostos, “se refere a opostos (isto é, de si é de modo indeterminado para esta ação ou para a oposta, para agir ou não agir)”⁴⁰.

Também na *Questão XVI da Quodlibética*, mais precisamente no Artigo III (Se por vezes pode existir a necessidade de modo natural com a liberdade) Scotus faz referência à distinção da “causa ativa”, remetendo-se especialmente a Aristóteles:

Esta divisão do princípio activo expressa-se com diversos nomes, não só por diversos autores, mas também por ARISTÓTELES, como consta na II *Physicorum*, onde, depois de ter dito: ‘segundo propósito e não segundo propósito’ acrescenta ‘pelo entendimento e pela natureza’. E na IX *Metaphysicae* distingue ‘potências racionais e irracionais’. Por estas três expressões: ‘não segundo propósito’, ‘por natureza’ e ‘potência irracional’, entende o princípio activo, que comumente chamamos natureza. Pelas outras três expressões entende o princípio activo em que

³⁶ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 18.

³⁷ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 23.

³⁸ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 21.

³⁹ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 22.

⁴⁰ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 24.

concorrem o entendimento e a vontade em relação ao acto extrínseco (SCOTUS, *Quodlibética* XVI, III, D, 59).

Scotus nota, porém, de acordo com os argumentos desenvolvidos nas Questões sobre a *Metafísica*, q. 15, que entendimento e vontade são potências que “tomadas por si, tem o seu modo próprio de principiar”; que “Ser naturalmente ativo e ser livremente ativo são diferenças primeiras do princípio ativo, e a vontade – por isso se chama vontade – é um princípio livremente ativo” (Quodl., III, D, 62). De acordo com o pensador escocês, a vontade “é de tal maneira activa que se determina a si mesma à ação [...]” (63); enquanto que o entendimento ainda “produz por modo de natureza”. Com efeito, o pensador franciscano rejeita a razão de ser da diferença proposta por Aristóteles entre as potências ativas – e nesta rejeição se insinua a filiação agostiniana de Scotus.

Ora, uma objeção que pesa sobre a concepção scotista da vontade como potência para opostos é sobre o caráter contingente desta potência. Com efeito, a primeira objeção que Scotus responde com relação à sua concepção de que a vontade é uma potência indeterminada é acerca da contingência mesma da vontade e de como uma proposição contingente (a vontade quer, simplesmente) pode ser imediata. Em sua resposta a esta objeção Scotus diz que da indeterminação da vontade temos a prova *a posteriori*, na nossa própria experiência: “Com efeito, aquele que quer <algo> experimenta que pode não querer ou rejeitar <isto> [...]”⁴¹. Trata-se, pois, de nossa experiência imediata acerca de nossos próprios atos, isto é, dos atos de nossa vontade. Ou seja, a prova consiste em nossa experiência de notar que no ato mesmo de querer experimentamos imediatamente que podemos querer outra coisa que não a que queremos no momento, isto é, experimentamos que nossa vontade não está determinada a querer o que quer e que podemos querer o oposto daquilo que queremos. E também experimentamos que podemos tanto querer como não querer. Em suma “experimentamos que o ato de querer é contingente”⁴².

De acordo com esta perspectiva a vontade, porque potência indeterminada, é que “é <potência> para opostos, tanto em relação ao ato próprio quanto em relação ao ato das <potências> inferiores; e não é <potência> para opostos a modo da natureza, como o

⁴¹ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 30.

⁴² CEZAR, op. cit., p. 15.

intelecto, que não pode se determinar diferentemente, mas de modo livre, podendo se determinar”⁴³. A vontade simplesmente quer, é livre, indeterminada, contingente.

Outro argumento de Scotus para mostrar que a vontade é livre de determinação extrínseca é notar a contingência no (e do) mundo.

Se não houvesse uma vontade indeterminada, não haveria nada contingente no mundo, tudo ocorreria de modo necessário e determinado, pois, assim como não é possível derivar uma conclusão contingente a partir de premissas necessárias, assim também não é possível surgir um efeito contingente a partir de causas que agem de modo determinado e necessário. Se todas as causas fossem determinadas, se não houvesse nenhuma causa indeterminada, todos os efeitos seriam necessários. Deste modo, tudo seria ‘natureza’, ocorrendo de modo necessário e determinado⁴⁴.

Nota-se, uma vez mais, que aqui se trata de uma questão metafísica antes que moral. Ainda de acordo com Cezar,

Cabe ressaltar que Scotus não está tentando provar que existe uma indeterminação da vontade porque ela é um pressuposto da moralidade. Ele não está dizendo que temos que postular a liberdade da vontade, pois, do contrário, teríamos que negar a responsabilidade de nossos atos. Ele não está partindo do fato de que temos uma experiência da responsabilidade por nossos atos para provar indiretamente a liberdade da vontade. Não que ele discorde deste argumento. Mas o principal para ele é mostrar que temos uma experiência imediata desta liberdade (2010, p. 16).

Seja a tese scotista acerca da liberdade da vontade, da qual temos experiência imediata, metafísica, e não moral propriamente. Contudo, é preciso reconhecer que esta liberdade metafísica está pressuposta no ato livre do arbítrio de “amar o ente infinito”, e de cumprir com os demais preceitos da moral (oportunamente se verá como a liberdade metafísica e a liberdade moral estão intimamente ligadas no pensamento scotista). O filósofo sustenta explicitamente a tese segundo a qual a liberdade no homem só pode ser salvaguardada mediante a tese da vontade como potência ativa. Importa, então, uma vez aceita a diferença entre natureza e vontade, e a definição da vontade como uma potência ativa, mostrar não somente que a vontade é livre, contingente, indeterminada, mas também que a vontade, potência indeterminada, também é capaz de autodeterminação. Com efeito, “A vontade para Scotus não é uma potência passiva, cujo ato é determinado por algo que lhe seja exterior. Ela não é determinada nem pelo ato do intelecto e nem mesmo pelo seu objeto. Ela é

⁴³ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15, § 41.

⁴⁴ CEZAR, op. cit., p. 14-15.

uma potência ativa, capaz de produzir por si mesma seu ato, capaz de autodeterminação” (CEZAR, 2010, p. 19).

3. A Vontade como potência autodeterminada por superabundância

Neste ponto parece fundamental a concepção scotista da vontade do ente infinito como “vontade indeterminada por superabundância”. Com efeito, a vontade divina é indeterminada, pois só assim se deixa compreender como vontade livre, contingente, não necessária. E, então, considerando que a indeterminação pode acontecer por insuficiência ou por superabundância, Scotus explica que na vontade divina a indeterminação ocorre por superabundância. “Há dois tipos de potencialidade ou de indeterminação: uma é a indeterminação por insuficiência, isto é, por falta de atualidade, tal como a indeterminação da matéria carente de forma [...] Mas há outra indeterminação, a por superabundância, isto é, por atualidade ilimitada, tal como em Deus”⁴⁵. No caso da vontade a indeterminação não se dá por defeito, por não ser capaz de causar um ato, e sim, pelo contrário, pela capacidade infinita de causar atos, já que não é determinada por nenhum fator que lhe seja extrínseco. Ou ainda, a vontade “é indeterminada por superabundância de atualidade e não por carência de atualidade”⁴⁶. É o caso que a vontade divina é indeterminada por superabundância, pois, de acordo com Scotus, seria contraditório pensar uma vontade infinita que precisasse de algo externo para determiná-la. Ou seja, a vontade divina, ao ser indeterminada, goza de uma perfeição de atualização ilimitada, e não padece nenhuma imperfeição. Com efeito, no (con)texto na questão 15 das Questões sobre a *Metafísica* Scotus (re)afirma sua tese de que Deus “é sumamente indeterminado para qualquer ação por indeterminação de ilimitação”⁴⁷. Logo a seguir ele afirma que “a indeterminação atribuída à vontade não é material, nem de imperfeição, na medida em que esta é ativa, mas é de perfeição excelente e dotada de poder, não restrita a um ato determinado”⁴⁸.

Do mesmo modo o filósofo parece considerar que não é contraditório pensar que a vontade humana é livre, indeterminada, e capaz de autodeterminação. Ou seja, do mesmo modo que a vontade do ente infinito é entendida como uma potência indeterminada por

⁴⁵ CEZAR, op. cit., pág. 17.

⁴⁶ CEZAR, op. cit., pág. 27.

⁴⁷ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q.15, § 32.

⁴⁸ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q.15, § 34.

superabundância, também a vontade humana pode ter uma atualidade ilimitada. Assim, na questão 14 de suas *Questões sobre a Metafísica IX*, ainda um (con)texto de discussão metafísica, o pensador escocês vai defender mais vigorosamente a tese de que a vontade, potência livre que é, inclusive em relação ao intelecto, tem a capacidade de autodeterminação. A questão aí posta é “se algo pode mover-se por si mesmo”. Considerando que a vontade é uma potência indeterminada por qualquer fator que lhe seja extrínseco, e que, ao mesmo tempo, essa indeterminação se dá por superabundância de atualidade, Scotus precisa ainda argumentar no sentido de mostrar como é possível pensar em uma potência em si mesma indeterminada que se autodetermina.

De acordo com Cezar, “é a opinião dominante na época de Scotus que nada pode se mover, a não ser por parte” (2010, p. 20). Esta opinião era sustentada pelo seguinte argumento (entre outros): considere-se um ente qualquer e suas possibilidades *ato* e *potência*; tal ente “não pode ser *em ato* aquilo que ele se tornará. Por outro lado, ele deve ter a capacidade de se tornar aquilo, do contrário ele não poderá nunca se tornar aquilo e não haverá mudança. Ele precisa ser *em potência* aquilo que se tornará” (CEZAR, 2010, p. 20). Ou seja, (pelo menos sob o mesmo aspecto) o mesmo ente não pode ser ato e potência simultaneamente, assim como a mera capacidade do ente em potência de sofrer uma mudança não é suficiente para que haja tal mudança. Daí que é preciso contar com um fator eficiente extrínseco ao próprio ente em potência (algo em ato) para que o mesmo seja atualizado. “Logo, um ente não pode ser causa de mudança em si mesmo” (CEZAR, p. 20). Ora, se aplicado à vontade humana, deste argumento facilmente conclui-se que o que move nossa vontade é seu objeto (de afecção), ou mesmo o intelecto; que a volição não pode surgir da própria vontade; que a vontade “não se move, ela é movida. Ela é passiva. Seu ato é determinado por um objeto, ou por um ato do intelecto, ou de outro modo” (CEZAR, p. 21).

Scotus, contudo, argumenta no sentido de mostrar que não é impossível conceber que algo seja causa de movimento e de mudança em si. O argumento scotista de que a autodeterminação não é algo contraditório, que é possível pensar que algo aja sobre si mesmo, é o primeiro passo em direção à prova de que a vontade é uma potência capaz de autodeterminação. “Scotus argumenta primeiro contra o princípio de que ‘nada pode mover a si mesmo’ e depois explica em que sentido algo poderia estar simultaneamente em ato e em potência” (CEZAR, 2010, P. 21).

Não é acaso aqui de reconstruir este argumento, que, mesmo com a ajuda da literatura secundária, requer um esforço próprio de mentes “altamente metafísicas”⁴⁹. Em todo caso se pode traça-lo ao menos em linhas gerais. Em síntese Scotus sustenta que a autodeterminação não é contraditória desde que não se trata de algo causando sua própria substância, ou de uma “substância já existente” causando “uma nova forma substancial mais perfeita” (o que sim considera impossível). De acordo com o raciocínio do filósofo, não é impossível “que uma substância cause em si mesma um acidente, tal como uma posição espacial, uma qualidade etc.[...] É pensável uma causalidade ‘equivoca’ de um ente sobre si mesmo, isto é, uma causalidade na qual a causa produz um efeito menos perfeito que ela” (CEZAR, 2010, p. 23).

Outro ponto é o argumento de Scotus pelo qual ele mostra em que sentido algo (um ente) pode estar simultaneamente em ato e em potência. E é deste argumento que resulta possível pensar a vontade como potência indeterminada e capaz de autodeterminação. De acordo com Cezar “Scotus vai responder que, para que um ente possa causar mudança em si mesmo, ele precisa estar *formalmente em potência* para o termo da mudança e, portanto, não pode ser *formalmente em ato* o termo” (2010, p. 23). De modo que sendo *formalmente em potência* o ente pode ser também, ao mesmo tempo, *virtualmente em ato* o termo da mudança. “Não há contradição, pois o ente está simultaneamente em ato e em potência em relação ao mesmo sob aspectos distintos” (CEZAR, 2010, 23; SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica*, q. 14, 82-83).

Ou seja, para explicar sua tese de que a vontade é uma potência indeterminada e capaz de autodeterminação Scotus joga com os termos aristotélicos “ato” e “potência”. Ele explica em que sentido a vontade poderia estar “simultaneamente em ato e em potência”. Com relação a este ponto o pensador medieval mostra em que sentido ele está entendendo “potência”. De acordo com seu argumento, “se ‘potência’ é entendida enquanto oposta ao ato [...] nunca o mesmo está em ato e potência simultaneamente sob o mesmo aspecto”⁵⁰. Neste caso o ato seria justamente a atualização da potência. Mas, entendendo o ente *formalmente em potência* como *virtualmente em ato* Scotus pode justamente conceber como o mesmo ente pode se mover a si mesmo. No caso da vontade, pode explicar em que se fundamenta sua tese de

⁴⁹ Para os detalhes da argumentação em questão cf. CEZAR, op. cit., p. 21ss, além do próprio texto de Scotus Questões sobre a *Metafísica* IX, questão 14.

⁵⁰ DUNS SCOTUS, Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 14, § 82.

acordo com a qual se trata de uma potência indeterminada, livre, e capaz de autodeterminação.

Conclusão

Considerando o exposto acima, pode-se compreender com mais precisão a distinção scotista entre os princípios ativos “natureza” e “vontade”, bem como sua concepção da vontade como uma potência racional, livre, capaz de autodeterminação. Com efeito, dentro do contexto de sua análise das questões da *Metafísica* de Aristóteles, Scotus explica e defende sua tese acerca da vontade como potência racional livre, livre em relação a qualquer objeto de sua afecção, e também livre em relação à determinação do intelecto. Por outro lado, também pelo exposto acerca dos princípios práticos fundamentais, parece que a vontade enquanto faculdade prática (moral) é *necessitada* de algum modo a “amar a Deus”, o ente infinito, perfeito que é, e conhecido como tal. Assim, resta ainda muito a compreender acerca da liberdade prática e, conseqüentemente, acerca do pensamento ético de Scotus: a partir da análise de algumas questões metafísicas, investigar e perceber a convergência destas questões na ordenação de conceitos e princípios éticos fundamentais (tarefa imprescindível a quem decide compreender a ética scotista).

O deslocamento da questão “O que devo fazer para ser feliz” para a questão (moral) “qual o bem que devo querer em si mesmo” já mostra uma problemática que Scotus vai discutir na *Ordinatio* III, dist., 26, questão única, qual seja a distinção entre *affectio commodi* e *affetio iustitiae*. Ora, esta e outras questões parecem transcender já as fronteiras da metafísica em sentido estrito, e adentrarem nos umbrais da teologia scotista. Considerando tratar-se de questão essencial para a configuração da ética no pensamento do filósofo escocês, temos aí ocasião para um segundo ensaio sobre o tema da ética no pensamento do *doctor subtilis*, justamente para tratar de questões que, por razões óbvias (ou quase óbvias) não foram presentemente desenvolvidas.

Referências

- CULLETON, A. A lei natural em Duns Scotus. In.: DE BONI, L. A. (org.). **João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos.** Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, 382p.
- DE BONI, L. A. Duns Scotus:a Política. In.: DE BONI, L. A. (org.). **João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos.** Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008, 382p.
- CEZAR, Ribas Cesar. **Scotus e a liberdade.** Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Introdução Cesar Ribas Cesar. São Paulo: Loyola, 2010, 238p.
- DUNS SCOTUS. Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 15. In.: CEZAR, Ribas Cesar. **Scotus e a liberdade.** Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Introdução Cesar Ribas Cesar. São Paulo: Loyola, 2010, 238p.
- _____. Questões sobre a *Metafísica* IX, q. 14. In.: CEZAR, Ribas Cesar. **Scotus e a liberdade.** Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Introdução Cesar Ribas Cesar. São Paulo: Loyola, 2010, 238p.
- _____. Ordinatio III, dist. 26, q. única. In.: CEZAR, Ribas Cesar. **Scotus e a liberdade.** Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Introdução Cesar Ribas Cesar. São Paulo: Loyola, 2010, 238p.
- _____. Ordinatio III, dist. 37, q. única. In.: CEZAR, Ribas Cesar. **Scotus e a liberdade.** Textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural. Trad. e Introdução Cesar Ribas Cesar. São Paulo: Loyola, 2010, 238p.
- _____. Quodlibética XVI. In.: FIGUEIREDO, G. J. G. **Liberdade e vontade em João Duns Escoto.** *Leitura da Quodlibética XVI.* Coimbra, 2009. (Tese de mestrado)
- FIGUEIREDO, G. J. G. **Liberdade e vontade em João Duns Escoto.** *Leitura da Quodlibética XVI.* Coimbra, 2009. (Tese de mestrado)
- HÖRN, Christoph. Agostinho: conhecimento, linguagem e ética. Trad. [e org.] Roberto H. Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, 242p.
- PICH, Roberto H. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência.** Trad. e Introdução Roberto Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008, 508p.
- VOS, A. **The Philosophy of John Duns Scotus.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, 438p.

Recebido em 30.Abr.2013

Aceito em 30.Jun.2013