

A INDETERMINAÇÃO DA VONTADE EM PEDRO DE JOÃO OLIVI

THE INDETERMINATION OF THE WILL IN PETER OF JOHN OLIVI

Márcio Paulo Cenci¹

Resumo

Na *Quaestio 57*, Olivi defende que a vontade é uma potência ativa em que o desempenho decisório é indeterminado extrinsecamente. Um aspecto fundamental dessa tese está em Olivi mostrar que a liberdade da vontade é intrínseca à condição humana. Extrai-se disso que a antropologia de Olivi depende de modo essencial dessa concepção de vontade. Neste artigo, pretende-se explicar a tese de que a liberdade da vontade é um *affectus* que compõe a nossa experiência subjetiva na tomada de decisões; no segundo momento, como ponto central, passa-se à análise da indeterminação da vontade como condição para sua autodeterminação e, enfim, como decorrência da tese anterior, a explicitação da primazia da vontade sobre o intelecto.

Palavras-chave: Pedro de João Olivi. Pensamento Franciscano. Liberdade da vontade.

Abstract

In the *Quaestio 57*, Olivi defends that will is an active potency in which the decision performance is extrinsically indeterminate. A main aspect of this thesis is that Olivi shows liberty of will as intrinsic to the human condition. It is inferred that Olivi's anthropology depends essentially on this conception of will. In this article, we intend to explain that liberty of will is an *affectus* that forms our subjective experience of decision-making; afterwards, as a central point, we analyse the indetermination of the will as a condition for its self-determination. Finally, as an inference of these previous theses, we explain the primacy of the will over the intellect.

Keywords: Peter John Olivi. Franciscan Thought. Liberty of Will.

Introdução

Há uma certa tendência de interpretação da história dos conceitos filosóficos medievais de classificação das teorias como intelectualistas ou voluntaristas, dependendo da ênfase e da primazia de um sobre o outro no desempenho do ato decisório.² Os Franciscanos³,

¹Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS com bolsa Capes-Propup. Mestre em Filosofia pela UFSM. Professor de Filosofia no Centro Universitário Franciscano. Contato: mpcenci@gmail.com

² Para KOROLEC (1997, p. 629), as principais fontes do debate medieval sobre a liberdade da vontade são o Pensamento Cristão e *mutatis mutandis* a filosofia moral de Aristóteles via *Ética a Nicômaco*. Principalmente o trecho que trata do poder decisório: cfr. ARISTÓTELES, *Ética à Nicômaco*, SP: Edipro, 2009, II 12a13-18. A necessidade de compatibilizar essas tais teorias gerou debates fenomenais, pois acabavam tendo implicações não somente filosóficas relativas à ação do intelecto sobre as potências volitivas, mas também na ordem da salvação,

de modo geral, assumiram um contraste entre a independência da alma e um determinismo em relação à matéria corpórea⁴ e, na segunda metade do séc. XIII, começaram a adotar o que Korolec (1997, p. 636) chama de voluntarismo radical. Ele somente nomeia como representantes Walter de Bruges, William de la Mare, Mateus de Aquasparta, como os responsáveis por radicalizar a tese de que a vontade tem primazia causal na ação. Entretanto, esse tipo de tratamento dos conceitos filosóficos medievais é pouco elucidativo, pois obscurece a diversidade de teorias dos pensadores medievais sobre a liberdade da vontade.⁵ Entretanto, dado que esse conceito é utilizado, assumiremos que ‘voluntarismo’, como uma orientação geral, descreve “(...) a vontade como poder ativo de julgar e decidir, deveria assumir a função causal principal no que se refere à noção de ação livre, pois moral” (PICH, 2008, p. 26).

Pasnau⁶ distingue dois modos das teorias acerca da liberdade da vontade: o tipo *from the grow up* - a partir das considerações sobre as relações causais que envolvem as faculdades da ação humana, e pretendem responder a pergunta de como, dadas as relações causais, é possível que a vontade seja livre. Esse tipo de teoria seria classificada hoje na família *compatibilista*. Segundo Pich, “compatibilistas aceitam o determinismo, isto é, creem que a liberdade (da vontade) é compatível com o determinismo causal dos fatos” (2008, p. 28)⁷. Outro tipo é *from the top down*: faz-se declarações sobre as condições requeridas para a

quanto à providência divina e à graça. O problema estava na compatibilização das teorias importantes no pensamento Cristão em oposição ao “necessitarismo cosmológico” greco-árabe. Cabe recordar que essa tese foi anunciada entre as 219 condenadas no *Syllabus* em 07 de março de 1277, pelo Bispo Estevão de Tempier em Paris. Puttallaz apresenta o *Syllabus* de condenação como um dos importantes documentos para se analisar corretamente o problema da liberdade no sec. XIII. Cf. PUTALLAZ, F. **Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle**. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1995, p. xii-xv. Pode-se também conferir o capítulo “L’Usage de l Raison philosophique” em PUTALLAZ, F. **Figures Franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot**. Paris: Lés Editions du Cerf, 1997, p. 25-78, sobre o envolvimento de Olivi nos debates do final do séc. XIII. Cfr. também PIRON, S. La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi, in **Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société**. Paris: Vrin, 1999, pp. 71-89.

Cf. PASNAU, op. cit., p. 224ss.

³ Refiro-me, neste artigo, aos pertencentes à Ordem Franciscana Regular como concebida na época, a saber, fins do séc. XIII.

⁴ “The contrast between the independence of spirit and the determinism of matter became a characteristic feature of Franciscan thought.” (KOROLEC, 1997, p. 631).

⁵ Cfr. o tópico “Liberdade e imortalidade” em PASNAU, op. cit., pp. 208-30.

⁶ Cfr. PASNAU, R. Olivi On Human Freedom, in **Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société**. Paris: Vrin, 1999, p. 15.

⁷ Cfr. PICH, R. H. Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade, in **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**, traduzido por Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008., pp. 508. Neste ensaio introdutório o autor apresenta relevante e atualizada bibliografia sobre o tema da liberdade especialmente sobre Duns Scotus.

liberdade humana, e constrói-se teorias a partir dessas condições. Esse último tipo considera fundamental a experiência da liberdade e a realidade da responsabilidade moral, dado que essa última é categorizada em função da primeira. Esse tipo de teoria está mais próxima a posições incompatibilistas, que assumem não ser a liberdade compatível com o determinismo (PICH, 2008, p. 28). Pedro Olivi (1245-1298)⁸ pode ser considerado como um (*incompatibilista*) libertário. Em Olivi, o desempenho da liberdade de escolha se dá em termos da potência da vontade ser a causadora eficiente de sua própria ação. A tese que Olivi assume e defende é que *a vontade* está totalmente livre de determinação causal eficiente além dela mesma, em diferença das teorias consideradas *intellectualistas*, como a de Thomas de Aquino⁹. Olivi mostra que a contratase seria falsa, pela consequência indesejável de que afirmar o intelecto como “mais nobre e livre” do que a vontade seria uma tese “insana e destruidora da fé”.¹⁰

O tema da liberdade é pervasivo aos textos de Olivi. Na Questão 42, ele discute as condições da liberdade da vontade de Deus¹¹. Na Questão 51, discute a liberdade da vontade nos loucos e crianças e nas pessoas enquanto dormem. Mas a Q. 57 é o registro mais relevante em se tratando da liberdade da vontade humana. O título tematiza se há no homem liberdade da vontade – *Sit hominem liberum arbitrium*.¹² A asserção *ab initio* de seu *Respondeo* da Q.

⁸ Sobre a biografia de Pedro de João Olivi pode-se cf. BURR, David., *L'histoire de Pierre Olivi*. Editions Universitaires de Fribourg, Cerf, Paris: 1997.

⁹ “Para Thomas de Aquino, o intelecto desempenha papel central no agir moral e, por conseguinte, também na experiência da liberdade, dado que atua como causa teleológica da ação da vontade que, por natureza, se inclina ao seu objeto: O intelecto (causa final) mostra à vontade (causa eficiente) em cada caso os fins de ação (bens apreendidos intelectualmente), de maneira que ele a determina racionalmente à plenitude de realização natureza (à felicidade) na prática do bem.” PICH, op. cit. p. 24-25. Cfr. Thomas de Aquino. ST 1a80.2c; De Veritate, 24,1 In. **Corpus Thomisticum**, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. <<http://www.corpusthomicum.org/>> [accessed 10 Out. 2012]

¹⁰ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, ad 21, p. 365: “Ad vicesimum primum dicendum quod quidam velle videntur quod intellectus plus habeat de ratione nobilitatis et libertatis quam voluntas. Unde et volunt quoad in intellectu nobiliori nomo moveat voluntatem quam e contrio, et quod voluntas non possit in opposita nisi per hoc quod una scientia potest esse contrariorum. Quorum insania quanta sit et quantum deroget nostrae fidei in suis materiis habet tangi.” A citação completa é: OLIVI, Petrus Ihoannis. **Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum**, Bernardus Jansen edn, 3 vols Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924. Doravante, cita-se ‘*II Sent.*’, para a *quaestio* por ‘q’; o volume em algarismo romanos, no caso de um *addendum* acresce-se ‘ad’ e a paginação.

¹¹ Cf. sobre o tema da liberdade Divina o artigo de PIRON, S. La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi, in. **Pierre de Jean Olivi (1248-1298)**. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Paris: Vrin, 1999, pp. 71-89.

¹² “The cluster of problems concerning human freedom and action which are discussed by modern and contemporary English-speaking philosophers under the title ‘freedom of the will’ were discussed in the Middle Ages under the heading ‘*liberum arbitrium*’. But the Latin expression cannot simply be translated by the English one, because it does not contain the Latin word for will (*voluntas*), and it was a matter of debate, among those who believed in the existence of *liberum arbitrium*, whether it was the will, or some other faculty, which was the

57 é categoricamente afirmativa acerca de que o ser humano é possuidor da liberdade da vontade – *Quod absque omni dubidationis scrupulo est tenendum in nobis esse liberum arbitrium*.¹³ Ora, não parece haver novidade nessa asserção, pois era assumido como uma tese geral indubitável a liberdade da vontade do ser humano¹⁴. Qual seria a especificidade filosófica de Olivi na descrição da natureza da vontade como essencialmente livre? Para responder a essa pergunta, sigo a diretriz de Putallaz, que nos textos dessa época a “(...) diversidade deve ser buscada nos detalhes”¹⁵.

Na Q. 57, ele coloca a questão sobre a liberdade da vontade para refutar a sequência de argumentos que negam essa possibilidade. Entretanto, a tese que Olivi defende é que a liberdade da vontade como uma potência ativa em que o desempenho decisório é indeterminado extrinsecamente. Ele defende essa tese para mostrar que a liberdade da vontade é intrínseca à condição humana. Daí que a antropologia de Olivi depende de modo essencial desse tipo de liberdade da vontade. Neste artigo, pretende-se explicar a tese de que a liberdade da vontade é um *affectus* que compõe a nossa experiência subjetiva na tomada de decisões; no segundo momento passa-se à análise da indeterminação da vontade como condição para sua autodeterminação e enfim, como decorrência da tese anterior, a explicitação da tese da primazia causal da vontade sobre o intelecto.

bearer of the freedom involved in *liberum arbitrium*, and indeed whether the will is free at all.” (KOROLEC, 1997, p. 630).

¹³ Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 316.

¹⁴ A convicção de que o ser humano é livre e, portanto, sujeito à admiração ou punição era comum aos autores medievais cristãos. Essa convicção era assumida com a força de um postulado que as teorias antropológicas e morais teriam de se esforçar em explicar com coerência. Mas isso não significa que os debates tenham sido abrandados, aliás era, de fato, motivador de disputas constantes. As compilações atuais de Filosofia Medieval que, antes de classificar o tópico da liberdade da vontade como pertencente à *Ética* ou *Política*, aloca-o da decisão livre como pertencente ao debate da Natureza Humana, a saber, de *Antropologia*. Dois exemplos dessa classificação: o primeiro no *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* aparece no artigo sobre a *Natureza Humana*. E outro, o *The Cambridge Companion of Later Medieval Philosophy* o tema da vontade livre e livre-arbítrio no capítulo de *Filosofia da Mente e da Ação*, não nos capítulos sobre *Ética* ou *Política*. Cf. KOROLEC, J. B. “Free will e free choice”, in **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism (100-1600)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 629-641. E PASNAU, R. “Human Nature”, in **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 208-30. Pasnau (2003, p. 224) ressalta que os desacordos quanto à natureza humana “conduzem diretamente” a desacordos em *Ética* e *Política*. Isso aponta para uma certa proeminência teórica da antropologia à ética e à política.

¹⁵ “(...) la diversité doit être cherchée dans le detail” (PUTALLAZ, 1995, p. xiii).

1. *A experiência subjetiva (Affectus) da liberdade da vontade*

Pedro de João Olivi é um dos primeiros a sustentar que a liberdade é precípua à vontade.¹⁶ Essa tese terá de forte influência posterior, principalmente em Duns Scotus. Nickl indica que esse é um primeiro aspecto a ser sublinhado. Outro aspecto, que enfatizaremos neste artigo, será o aspecto, por assim dizer, fenomenológico, relativo à experiência subjetiva e experienciada da liberdade nas ações. No *Respondeo*, Olivi descreve a sua convicção relativa à liberdade da vontade mediante dois conjuntos de argumentos: (i) por experimentos (*testificor/ attestatur*) ou testificação *a posteriori*, fundado no pressuposto da experiência que os seres humanos possuem da liberdade; e, (ii) mediante a luz da razão, por testes pela via do *absurdo e non sequitur*.¹⁷ No primeiro bloco, Olivi mostra que há experiências na vida humana que por si já atestam a existência da liberdade da vontade¹⁸. A consciência dessas experiências é comum a todos, de modo que “nenhuma pessoa com mente saudável deveria duvidar”¹⁹.

Pasnau (1999) mostra as duas teses presentes em toda Questão 57:

T₁: A liberdade da vontade é intrínseca à condição humana.

¹⁶ cf. NICKL, P. “Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggetività in Pietro di Giovanni Olivi”, in **Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien** : actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008 (Berlin/ New York: De Gruyter, 2010), p. 357-8. Nickl neste ponto apresenta o envolvimento de muitos dos franciscanos em sustentar esse papel da vontade, principalmente após as teses condenadas de 1277. SÃO BOAVENTURA interpreta a liberdade como iniciada pela razão e realizada [*consumatur*] pela vontade . Cf. “(...) cum liberum arbitrium sit facultas sive dominium , ex qua dicitur potentia facilis, non solum ad movendum se ipsam; sicut ratio movendi se inchoatur in ratione et consummatur in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem , ita quod in una illarum potentiatur inchoatur et in alia consummatur. “ **II Sent.** d. 25. p. 1, a. un. q. 6. ; **Commentaria in quatuor Libros Sententiarum**, Vol. II, Quaracchi, 1885, p. 605. A posição que afirma a vontade como radicada na razão é de THOMAS DE AQUINO. Cf. “Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta”. **De veritate**, q. 24 a. 2 co. In: <http://www.corpusthomicum.org/qdv24.html>

¹⁷ Essa estratégia se explica porque Olivi não recorre tão frequentemente às autoridades como fontes para sustentar os seus argumentos. Segundo ele, os “*pagani philosophi*” que defenderam posições contrárias à afirmação da liberdade da vontade nos humanos “(...) estavam não somente cegos e eram subversivos, mas cegavam e destruíam também aos seus seguidores”. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 316: “(...) non solum caeci et subversi fuerunt, sed etiam omnium suorum sequacium excaecatores et subversores”. Ele não explicita nominalmente estes filósofos pagãos, mas não parece ser difícil aqui reconhecer reflexos de versões greco-árabes do “necessitarismo” - posição obviamente contrária a que ele assume.

¹⁸ Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 316: “Quod autem impugnet manifestissima lumina et experimenta potest evidenter clarescere, si attendamus proprietatem affectum voluntati rationali seu libero arbitrio naturalissimorum e si cum hoc etiam attendamus suae actionis qualitatem et modum.”

¹⁹ Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317: “(...) nemo sanae mentis debet dubitare”. Não é o caso aqui de discutir a noção de *sanae mentis* em Olivi, ou na escolástica. Parece-me que essa afirmação simplesmente implica na admissão de que a liberdade é algo reconhecível em ações públicas pela maior parte das pessoas adultas.

T₂: As consequências em assumir as próprias atitudes não são ilusórias.

A T₁ é uma tese fundamentalmente antropológica. A consequência desagradável de negar a liberdade da vontade é que nos reduzimos a “bestas intelectuais ou possuidoras de intelecto” - *bestiae intellectuales seu intellectum habentes*²⁰ (cf. *infra*). A T₂ apela para a realidade das atitudes. Olivi descreve as experiências de liberdade da vontade em termos de *affectus*, a saber, *atitudes disposicionais*.²¹ Os *affectus* dependem de uma experiência interna, mas não se reduzem a um mero estado mental, pois têm implicações externas, a saber, públicas. A descrição de Olivi engloba sete grupos, distribuídos sem um critério claro, das atitudes disposicionais - *affectus*: 1. rivalidade invejosa, ira e misericórdia; 2. amizade e inimizade ; 3. Glória e vergonha; 4. Gratidão e ingratidão; 5. Sujeição e reverência com domínio e liberalidade (*libertatis*); 6. Esperança e difidência; e, 7. temor e solicitude com desdém e negligência.²² A partir da existência interna e pública desses *affectus*, prova-se a liberdade da vontade. Para isso, Olivi mostra que a experiência da liberdade da vontade, atestada pelos *affectus*, não é privada, ou seja, não é atestada somente na própria mente do sujeito - *non solum in proprio supposito attestantur*.²³ Claro que, em certo aspecto, um *affectus* é analisável na perspectiva de primeira pessoa, por exemplo, quando a atestação interna ocorre ao se ter consciência da capacidade de se autogovernar. Mas, um estado mental não é condição suficiente para a liberdade da vontade. Isso porque, o *affectus* não existe meramente como estado mental. O *affectus* é um dado descritivo que Olivi utiliza para mostrar que a consciência da liberdade da vontade não se dá somente em perspectiva interna, mas exige o *dado* externo, a saber, a confirmação pública. Esse dado externo tem de ser analisável em perspectiva de terceira pessoa. Portanto, dado o *affectus*, então tem-se a

²⁰ Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 338: “Nec mirum, quia, uto ita dicam, id quo proprie sumus, personalitatem scilicet nostram, a nobis tollit nihilque amplius nobis dat nisi quod simus quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes”.

²¹ PASNAU (1999) traduz *affectus* diretamente pelo termo inglês ‘*attitude*’. NICKL (2010. P. 358) usa a expressão “*affetto*” ou “*esperienza soggetiva, insostituibile*”. Entretanto, em português, tanto *atitude* quanto *afeto* são ambíguos, por isso acrescentamos um adjetivo para especificar o conteúdo que expressa. A tradução do termo *affectus* poderia ser tanto *estado* como *disposição*. Em OLIVI, essas palavras não cobrem o conceito, por isso assume o uso da expressão: *atitude disposicional*, pois indica que é uma atitude voluntária, interna ao agente, orientada por uma disposição de realização de algo com caráter público. Por vezes, mantemos o uso do termo latino.

²² Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317-323.

²³ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 323: “Qui igitur has septem combinations affectum vult subtilius prescrutari manifeste videbit quod non solum in proprio supposito attestantur esse quandam dominativam libertatem seu quandam personam dominative in huiusmodi affectibus se habentem, sed etiam in aliis hominibus, ad quos ipsi affectus feruntur, hoc ipsum testificantur inesse.”

liberdade da vontade. Tecnicamente: uma atitude disposicional qualquer é condição suficiente para a liberdade da vontade no ser humano.

P₁: Se há um *affectus*, então há liberdade da vontade.

Um outro modo de deduzir o argumento recorrente em Olivi é:

P_a: Se não há liberdade da vontade, então não há *affectus*.

Ora, a existência dos *affectus*, como atitudes disposicionais, não pode ser negada, pois eles são o tipo de atitude que têm confirmação pública, a saber, dada por outros seres humanos.

Daí,

P_b: Os *affectus* pela confirmação pública têm existência.

Dado P_a e P_b, por *modus tollens*, tem-se:

C_{ab}: A liberdade da vontade é o caso.

Em outros termos, como as atitudes disposicionais *-affectus-* são reconhecidas publicamente, portanto elas existem. Se elas existem, então *deve* existir liberdade da vontade. Assim, dado C_{ab} e P₁, a liberdade da vontade se revela na relação com os outros, o que confirma a T₂.²⁴

Após a análise estrita do argumento de Olivi, passa-se à análise que ele apresenta na Q. 57 das atitudes disposicionais. Ele decompõe cada *affectus* em sua causa ou princípio motivador, meio de execução (ou de exequibilidade) e finalidade ou objetivo a ser alcançado.²⁵ Olivi assume como um fato que ninguém aplica de modo correto uma reprimenda ou uma punição a um animal ou à alguém que não esteja no uso livre da razão - *non habente usum rationis liberum*. Mas, uma pessoa que possui o uso livre da razão, e ele enfatiza, deve ser considerada como imputável.²⁶ A ira e a rivalidade invejosa- *irae seu zelum* - tem por causa/princípio motivador uma ação reprovável. *Reprovável* tem de ser lido no seu aspecto modal – ser possível de reprimenda - e ainda ser uma ação resultante da livre vontade

²⁴ “Moreover, as he explicitly notes, we should be persuaded not just of our own free will, but of the free will of all human beings, since these arguments are based not on private experience, but on our relationships with others.” (PASNAU, 1999, p. 17).

²⁵ De fato, a descrição das atitudes disposicionais em Olivi é feita em detalhes, mas aqui nos limitaremos aos casos mais relevantes aos objetivos do artigo.

²⁶ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317, “Nemo enim proprie zelum irae seu affectum increpationis et punitonis assumit contra malum factum a bestia vel a quocunque non habente usum rationis liberum, sicut homo assumit et censet esse assumendum contra malum factum ab habente; liberum rationis usum et contra ipsum facientem, in quantum talem.”

do agente.²⁷ Ora, quanto ao meio/regra de ação, pode-se escolher os meios justos ou injustos para a agir. Sabe-se que a escolha do meio injusto implica na possibilidade de culpabilização.²⁸ E essa culpabilização ou pena é que se relaciona ao fim ou objetivo da ação, pois quem comete uma injúria, na medida em que é ser racional, tem de ser penalizado de modo equânime à injúria.²⁹ Somente é possível que essa atitude disposicional seja o caso, quando há o claro reconhecimento de que ação realizada ocorreu por liberdade da vontade. Portanto, na ação o homem, mediante a liberdade da vontade, tem *potestas* para agir conforme seu motivo, meio e fim.

P₂: Dada a liberdade da vontade, pode-se agir mediante a eleição do motivo, meio e fim.

Contudo, se o agente “não tivesse o poder livre de não fazer” - *non habebat liberam potestatem non faciendi* - o ato resultante não poderia ser considerado como uma injúria ou algo feito de modo errado - *malum factum*.³⁰ Se a liberdade da vontade não fosse um pressuposto para o *affectus*, então os atos de injustiça não poderiam ser culpabilizados. Um agente poderia produzir um ato racionalmente calculado e injusto, mas sem a liberdade da vontade, o agente não poderia ser sujeito à punição. Estritamente, não poderia nem mesmo ser agente.³¹ No *affectus* da amizade ou inimizade também se pode testificar a liberdade da vontade. A amizade é uma relação mútua entre duas pessoas - *sui gratia*- que existe unicamente em razão do amigo. Se fosse por outra razão, não seria propriamente uma perfeita

²⁷ As noções de agente e paciente são desenvolvidas no bloco de questões 72-74, em OLIVI, Petrus Ihoannis. **Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum**, Bernardus Jansen edn, 3 vols Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1926, III.

²⁸ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 318: “(...) quia proprie movetur secundum regulam iusti e iniusti., ita quo semper aestimat, sive vero sive falso, alterum inuste et culpabiliter offendisse.”

²⁹ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 318: “(...) quia finaliter poenam irrogare intendit ei qui modo praedicto particeps poenae esse potest, intendit etiam alterius culpam seu iniuriam et offensam poenam reducere ad ordinem debitum seu ad ordinem desideratum. Praeterea, vix est aliquis ita privatus sensu aequitatis quin, quando pro manifestis et enormibus excessivus punitur, aestimet apud se hoc recte et rationabiliter fieri”.

³⁰ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 317: “Nemo enim proprie zelum irae seu affectum increpationis et punitonis assumit contra malum factum a bestia vel a quocunque non habente usum rationis liberum (...) De solo enim tali sentit qui irascitur quo hoc facere non debuit et quod vitare et praecavere potuit, et super hoc sensu fundatur motus zeli vel irae. Iste autem sensus est falsissimus et super falsissimo obivto fundatus, si homo, quando hoc malum agebat, non habebat liberam potestatem non faciendi, aut si ad minus non habuit liberam facultatem vitandi quod per nullam occasionem in hoc malum faciendum necessitaretur”.

³¹ Embora Olivi não entre no debate explícito da justiça, ao menos não nesta questão, ele oferece claramente aqui algum instrumental conceitual para pensar a noção de responsabilização jurídica. Adiante, no bloco dos argumentos sobre as consequências indesejáveis de eliminar a liberdade da vontade, sem a liberdade da vontade, a lei perderia a força de ordenamento com estatuto e intenção de obrigação promulgado publicamente pelas autoridades competentes. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 336: “(...) vim legis habere non potest, cum lex non sit aliud quam mandatum vel statutum cum intentione obligandi datum et publice promulgatum ab eo qui auctoritatem habuit super istis”.

amizade.³² O amigo é um outro que tem de ser aceito como um ente singular e pessoalmente [*personaliter*].³³ Entretanto, se o amigo não tem liberdade da vontade, não tem pleno domínio de si. E assim não pode estabelecer uma relação com um outro, pois será meramente sujeito à outro, como se fosse uma posse de alguém, tal como um servo possuído pelo seu senhor tem a utilidade de servi-lo - *sicut servus possidetur a domini et illius utilitati deservire et illius gratia esse*.³⁴ O amigo sempre opta (livremente) por outro amigo, o que não impede, que após a relação de amizade estabelecida, possa-se com a livre decisão de ambas partes, alcançar alguma utilidade. Ora, não há possibilidade de optar a não ser que se tenha domínio de si e liberdade dominativa - *habenti dominium se dominativam libertatem*. Pasnau interpreta o

³² Um artigo importante sobre o tema é KAYE, Sharon M. Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship, and Peter John Olivi, In. **History of Philosophy Quarterly**, 21, 2004, pp. 21-42. Ela prova que o argumento de Olivi sobre a verdadeira amizade depende da aceitação da noção de liberdade da indiferença. Segundo Kaye (2004, p. 21), a liberdade de indiferença, ou seja, a capacidade do ser humano de agir em função de um objeto sem qualquer razão, está “under fire from all sides”, seja dos libertários ou do deterministas. Kaye (2004, p.21), “It seems a foregone conclusion that the liberty of indifference is not worth wanting”. Em outros termos: as três teses contrárias à liberdade de indiferença, ou da indeterminação da vontade, compartilhadas, com ênfases distintas pelos libertários e deterministas estão voltadas ao experimento do Asno de Buridan (KAYE, 2004, pp. 24-25): “1. No one ever faces perfectly balanced choices.” Representada pro LEIBNIZ. **New Essays**, II, I 15, p. 116: “Every impression has an effect, but the effects aren’t always noticeable. When I turn one way rather than another it is often because of a series of tiny impressions that I am not aware of but which make one movement slightly harder than the other. All our casual unplanned actions result from a conjunction of tiny perceptions; and even our customs and passions, which have so much influence when we *do* plan and decide, come from the same source. For these ‘behavioural’ tendencies come into being gradually, and so without our tiny perceptions we wouldn’t have acquired these noticeable dispositions. I have already remarked that anyone who excluded these effects from moral philosophy would be copying the ill-informed people who exclude insensible corpuscles from natural science.”; (...) “2. Even if one did face a perfectly balanced choice, one would not need a will to break the tie.[no case do Asno de Buridan]”. Esta posição sustentada em RESCHER, Nicholas. Choice Without Preference. A Study of the History and of the Logic of the Problem of “Buridan's Ass”. In. **Kant-Studien**. Volume 51, n. 1-4, 1959, pp. 142–175.; “3. Even if one did use the will for tie-breaking, this would only render free choice insignificant”. O representante dessa posição é o libertário Robert KANE em **The significance of Free Will**. New York: Oxford Press, 1996, pp. 198: “Neither of the expressions ‘liberty of indifference’ nor ‘liberty of spontaneity’ was very accurate for the kinds of freedom they were supposed to describe, but both expressions served well the purposes of modern critics of free will and both are still employed in twentieth-century debates.4 One reason for the persistence of these expressions is that there is a kernel of truth in the association of nondeterminist free will with the medieval notion of a liberty of indifference. But the whole truth is more complicated than this kernel and more interesting. On my theory, the role of ‘indifference’ (to alternatives) in free will is taken over by the notion of ‘incommensurability’ (of alternatives and points of view) a seminal notion having significance for twentieth-century philosophy beyond free will debates”. KAYE (2004, p. 25) mostra ser possível desmontar os três argumentos “on fell swoop” recorrendo ao argumento da amizade verdadeira em Olivi. Pode-se conferir também um comentário conciso em NICKL (2010, p. 358).

³³ Olivi não esclarece o que quer dizer com *personaliter*. Cfr. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 319: “Non enim potest homo ferri ad alterum ut ad amicum nisi aspiciendo et accipiendo ipsum ut quoddam per se ens singulariter et personaliter in se ipso consistens; fertur enim amicitia ad amicum propter ipsummet amicum et sui gratia, aliter enim non esset proprie et perfecte amicitia”.

³⁴ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 319-320.

affectus da amizade como uma decisão possível de quem age de modo autônomo.³⁵ Embora Olivi não use a palavra correlata à *autonomia*, pois de fato não implica em nenhum tipo de representação de uma lei para sua vontade. A *dominativam libertatem* expressa a condição de estar o poder de decisão radicado na vontade.

P₃: O poder de decisão é intrínseco à vontade.

Sob essa condição de liberdade *dominativa*, a amizade é uma relação em que se afeta [*affici*] o outro como se fosse a si mesmo. Pois o amigo é um *outro* de si mesmo, ou ainda, um outro eu, tal como na vertente aristotélica - *eo quod amicus esse dicitur alter ego*. Por seu turno, a inimizade é analisada sob as mesmas cláusulas da amizade³⁶, mas obviamente ao contrário - *esse videtur contrario*.

A submissão livre e a reverência também são *affectus* possíveis somente sob o pressuposto da liberdade da vontade. Pois, mesmo alguém que serve voluntariamente é súdito a superiores, mas é ele que tem em si o poder de se auto-dominar e poder de se ordenar - *habere potestatem dominativam et imperativam*. Os exemplos de Olivi mostram que a submissão dos filhos aos pais e dos cidadãos a obedecer às leis civis, são exemplos de submissão e reverência livres. Ora, se não fosse pela pressuposição da liberdade, a sujeição aos pais, e mesmo o cumprimento das leis de uma cidade, não passariam de uma mera ação necessária de uma inclinação.³⁷ Assim, a descrição coerente da natureza da obrigação, submissão livre e reverência, somente se sustenta dada a liberdade da vontade.

³⁵ “We might make this point differently by saying that one can be friends only with someone who is *autonomous*” (PASNAU, 1999, p. 16). Entretanto, é desaconselhável associar o uso dado aqui com o conceito de autonomia em Kant, pois em Olivi não há explicitamente ou *prima facie* a vontade como capaz de representar leis a si mesma.

³⁶ A interpretação do argumento da amizade em Olivi, por KAYE (2004, p. 27-28), é:

- 1) Human beings have true friends.
- 2) True friends must be chosen for their sakes.
- 3) To choose something for its own sake is to choose without sufficient reason.
- 4) To choose without sufficient reason is to choose from a state of indifference.
- 5) Only free will can execute a choice from a state of indifference.
- 6) Therefore, human beings have free will."

³⁷ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 321: “Unde patet indubitanter quod omnis affectus quo servi aut subditi suos superiores et dominos reverentur clamat eos habere potestatem dominativam et imperativam. Quod etiam filii aestiment se obligatos ad oboediendum patri et cives ad oboediendum legibus civilibus: satis clamat tam in ipsis qui se obligatos esse se sentiunt esse liberum arbitrium; alias enim nulla potest esse ratio obligationis, sed solum arctatio cuiusdam necessarie inclinationis.”

2. A indeterminação da Vontade

A antropologia de Olivi está fundada na noção de liberdade da vontade (cf. T₁). Esse tópico é um dos cernes conceituais que marcaram profundamente os pensadores da Ordem Franciscana do fim do século XIII. Mas, o que exatamente é a liberdade da vontade? Qual é a descrição adequada? Putallaz indica que talvez não haja em Olivi um conceitual explícito acerca da liberdade humana (cf. T₁ e T₂), mas isso pode ter sido um dos temas de seus sucessores, como Pedro de Trabes.³⁸

Ora, retomando uma premissa (P₃) acima, a liberdade da vontade é caracterizada por ser *dominativa*. Se o poder de decisão está radicado na vontade (cf. P₃), então ela não possui uma determinação prévia. Olivi analisa o modo e a qualidade da ação da indeterminação da liberdade³⁹. A sua tese geral é: “(...) a vontade tem suma indeterminação com relação aos objetos, atos e modos de ação”⁴⁰.

T₃: A vontade é indeterminada com relação aos objetos, atos e modos de ação⁴¹.

Como é típico no esquema de análise de Olivi, ele na sequência considera decompor a proposição em seus conceitos (T₃). Assim, ele analisa a indeterminação em relação aos objetos, em seguida quanto aos atos e por fim a indeterminação propriamente dita.

A vontade é uma potência ativa de ‘voltar-se’ ao fim que é objeto que se apresenta como bom, seja ele por exemplo, um caso de justiça ou mera utilidade, ou prazer (entretanto, não se volta a um objeto em específico). Os objetos são as possibilidades dispostas à vontade.⁴² Contudo, a vontade somente pode decidir qual é objeto de sua ação sob a condição de ser livre de determinações. Em outros termos, essa indeterminação frente ao objeto lhe é

³⁸ Cfr. PUTALLAZ (1997, pp. 98-99).

³⁹ Segundo Kaye (2004, 21), o que ela chama de liberdade de indiferença, ou seja, a capacidade do ser humano de agir em função de um objeto sem qualquer razão, está "under fire from all sides". De um lado, os deterministas que afirmam não ser necessária tal liberdade, pois não se faz um balanço perfeitamente neutro na escolha. Por outro lado, os libertários que afirmam que escolher entre opostos é tornar insignificante a noção de liberdade. Daí KAYE coloca o problema de seu artigo: It seems a foregone conclusion that the liberty of indifference is not worth wanting".

⁴⁰ OLIVI, *II Sent.*, p. 57, p. 326: “Voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum et actuum et modorum agendi”.

⁴¹ Este aspecto será menos discutido neste artigo. Pretendemos dedicar um trabalho específico a este ponto.

⁴² OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 326: “Non enim poterit ad bonum iustitia se elevare, nisi possit percipere ordinem boni iustitiae et nisi amore boni iustitiae possit se refrenare et regulare ab amore boni commodi seu utilis et ab amore boni delectabilis.”

precípua.⁴³ Portanto, a liberdade da vontade não está (somente) em decidir entre os objetos, mas é a condição para decidir temporalmente anterior à determinação de um objeto.

P₄ : A liberdade da vontade é o pressuposto para qualquer determinação de objeto.

Aqui, segundo Kaye, Olivi é o primeiro latino a usar o experimento mental conhecido por *Asno de Buridan*⁴⁴. Olivi desenvolve esse experimento mental em duas versões: (1) Se for o caso de escolher por preferência [*praeeligere*] uma entre duas frutas iguais, ou entre objetos que apresentam a mesma utilidade. ‘Sentimos’ - *sentimus quod*⁴⁵ - que não há uma causa exterior à própria decisão que nos obrigue a optar por uma ou outra fruta. As frutas são semelhantes e em tudo equivalentes, daí não há razão para escolher uma ou outra. Então, sem qualquer determinação condicionante prévia, somente com liberdade da vontade será possível decidir por uma delas. Essa é a tese da contingência sincrônica que afirma a intemporalidade da vontade no instante da decisão.⁴⁶

O argumento (2) segue com uma objeção – *si dicatur* - o mesmo poderia ser dito de um animal selvagem [*bestia*]:⁴⁷“(…) quando prefere um dos dois <frutos> enquanto que todos afetam igualmente [*aeque*] o seu apetite e estão à mesma distância”⁴⁸. Os elementos do experimento são: um único animal, em um tempo *t*, na posição *x*, com um apetite *y*, a

⁴³ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 326: “Sed hanc indeterminationem seu ambitum impossibile est eam habere sine libertate”.

⁴⁴ KAYE (2004, p. 22- 24) reconstrói a história do experimento mental de Asno de Buridan no Capítulo 01: “The history of the Buridan's Ass Thought Experiment”. Esse experimento é fundamental para explicar a noção de livre arbítrio e o indeterminismo da vontade frente ao oposto. Basicamente, o experimento propõe que se imagine um asno amarrado a uma mesma distância de dois montes de feno em posições opostas. Como ele não tem nenhuma razão suficiente para escolher entre um ou outro, e sem a capacidade de desamarra-se, o asno morre de fome.

⁴⁵ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 327.

⁴⁶ Esse tema não será desenvolvido aqui. Como indicação pode-se dizer que a teoria da contingência Sincronica sustenta que “la volontà, per essere libera, deve essere cioè capace di atti opposti allo stesso momento, comò ad esempio l'atto di peccare e di non peccare.” (NICKL, 2010, p. 357). A base da argumentação de Olivi está em que a liberdade da vontade se dá no instante que é ela é produzida. Tal teoria “(...) rompt ainsi avec la tradition affirmant que l'on ne peut vouloir que des actes futurs” (DUBA, 2010, p.171). As nossas potências não podem querer algum instante no futuro, por isso quem no agora. “Le vouloir est un cas d'action instantanée” (DUBA, 2010, p. 172). Um importante artigo sobre o tema da teoria da contingência sincrônica é o de Stephen DUMMONT, *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, in. **The Modern Schoolman**, 1995, 72, pp.149-67.

⁴⁷ Segundo KAYE, (2004 p. 39) na nota 31, Olivi usa os termos *bestia* e *brutum* em vez de *animal* para não comprometer-se com a tese de que a amizade verdadeira somente é possível a seres humanos. Aqui preferimos traduzir, em razão da ênfase, por “animal selvagem”.

⁴⁸ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 326: “Si dicatur quod quantum ad hoc idem posset dici de bestia, quando praelegit alterum duorum quoad omnia sibi aequae appetibilium et aequae distantium”.

distância z dos objetos.⁴⁹ A resposta de Olivi é categórica: é claro que não há similaridade entre os dois casos - *patet quod non est simile*. A diferença está em que o animal mesmo que decida por preferência [*praeeligit*] não poderia *deliberar* e nem mesmo plenamente *ajuizar* a sua decisão. A descrição da determinação das preferências do seres humanos depende, então, de duas cláusulas: capacidade de deliberar, e possuir a plena capacidade de julgar. Embora a questão não seja a diferença entre humanos e animais, a capacidade de deliberar e julgar estabelecem uma distinção fundamental⁵⁰. E aqui espero poder esclarecer a ideia de que sem liberdade o ser humano seria uma “besta intelectual ou possuidora de intelecto”⁵¹. Ser ‘besta intelectual’ significa que o ser humano seria reduzido em suas potências a um mecanismo capaz de cálculo, mas não de decisão. E no desenvolvimento de cálculos, ao menos em sentido lato, não há necessidade de decisão, basta considerar a potência intelectual. Entretanto, para a decisão livre, essa potência não é suficiente. É óbvio que Olivi não diminui a função da capacidade intelectual. Ele argumenta para provar que o elemento fundamental – essencial - do ser humano é a liberdade da vontade (cf. T₁).

Contudo, ao contrário do asno de Buridan, o asno de Olivi não morreria de fome. Esse aspecto mostra que Olivi trata o problema enfatizando a análise dos eventos mentais relativo ao ato decisório do que na análise lógico-proposicional acerca do tema da decisão. Olivi de fato admite que os apetites e sentidos dos animais estejam sujeitos ao contínuo movimento e contínua agitação a partir do exterior. Olivi analisa que em um dado momento t “dificilmente existirá em todos os aspectos a uniformidade” dos impulsos. Nos animais, os apetites e os sentidos podem ser orientados para um lado ou por outro dependendo de como as potências, no momento t , são movidas.⁵² Por isso, o asno de Olivi não morreria. Entretanto, o experimento do ponto de vista lógico continua como problemático, pois o modalizador que

⁴⁹ Há uma profícua discussão na ciência da computação da relativa ao experimento do Asno de Buridan ao problema do árbitro – *arbiter problem* - a saber, se se pode criar um mecanismo decisório para computadores. Cfr. LAMPORT. Buridan's Principle. In: **Foundations of Physics**. v.4, n. 8. 2012, pp. 1056-1066.

⁵⁰ Sobre este ponto pode-se cf. TOIVANEN, Juhana. **Animal Consciousness: Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul**. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009, 369 p.

⁵¹ cfr. acima nota 20.

⁵² OLIVI, *II Sent.*, 1. 57, p. 327: “Si autem tunc quearas quid tunc determinat appetitum bestiae ad alterum illorum potius quam ad aliud, licet sit difficile causam benne reddere, potest tamen dici quod tam appetitus quam sensus bestiae sunt in continua motione seu in continua agitatione quasi a natura continuo impulso moti. In talibus autem vix ad momentum potest esse omnimoda uniformitas, et ideo eorum apprehensiones et appetitus circa obiecta, quantumcunque uniformia, facillime variantur vel quantum ad maiorem complacentiam vel saltem quantum ad hoc quod fortius et directius et subito et ex improvise applicatur et fertur eorum aspectus e appetitus ad unum quam ad alterum.”

Olivi utiliza *é difficilmente - vix-*, ou, em termo técnicos: *não é impossível*. Daí, do ponto de vista lógico-matemático o problema da decisão ainda continua. Além disso, a pergunta é: por que esse tipo de situação não poderia ser aplicado também ao ser humano como Olivi afirma (*patet quod non est simile*)? As cláusulas da deliberação e do juízo pleno seriam suficientes? Segundo Kaye, a resposta que salva a indeterminação na vontade no ser humano é o argumento a favor da amizade verdadeira.

A tese da indeterminação da vontade requer também a indeterminação em função dos atos (cf. T₃). Daí a tese de Olivi: “A vontade pode mover a si mesma para seus atos.”⁵³ Nesse ponto (cf. P₄), o elemento de relevância não é a determinação anterior ao ato, mas “na hora da ação” - *in hora agendi*. E ela pode mover-se, o que implica na capacidade de se impelir a partir de si mesma e determinar-se para os seus atos⁵⁴. Se isso é assim (T₃), então a vontade não está determinada a este ou aquele ato. Não há uma causação bidirecional entre a vontade e o ato. Contudo, o fato de ser uma potência movente, coloca a vontade além dos atos possíveis – *super utrumque*⁵⁵. A vontade é movente de si mesma (cf. T₃ e P₂), ou seja, auto-determinante do ato- *est potentia sui ipsius motiva*. Ela é movente sem a determinação necessária e suficiente enquanto um fim a partir do ato a ser realizado. Por isso, Olivi conclui ser necessário que a vontade seja livre⁵⁶.

T₄: É necessário que a vontade seja livre.

Essa conclusão (T₄) conecta com o último componente da tese da indeterminação da vontade (T₃). A indeterminação da vontade em relação ao modo de agir indeterminado. Um esclarecimento deve-se acrescentar aqui: ‘indeterminado’ não significa ‘um modo de ação aleatório’, pois implicaria em agir sem um determinado fim, como se fosse uma causa que pode produzir efeitos aleatórios. ‘Indeterminação’ significa simplesmente ‘a ausência de uma determinação necessária e suficiente para que este ou aquele ato se realize’. A conexão clara é que sem determinação na ação, o ser humano pode executar ações boas ou más, virtuosas ou viciosas. O objeto não *determina* a vontade (cfr. acima) e o ato a ser realizado também não. Entretanto, é necessário que a vontade tenha um objeto de ação. Portanto, para ter um objeto

⁵³ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “(...) voluntas potest se movere ad suos actus”.

⁵⁴ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “Volutas se ipsam impellit et inclinac ac determinat ad suos actus.”

⁵⁵ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p.328: “Sed omnis potentia movens quae in movendo non est plus determinata ad hunc actum vel illum potest libere super utrumque.”

⁵⁶ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “Ergo oportet voluntatem, prout est potentia sui ipsius motiva, esse liberam”

de ação é necessário que ela tenha um poder livre para determinar se deve agir assim ou de outro modo.⁵⁷

3. A primazia da Vontade

Dada a tese (T₁) de que o ser humano é possuidor da liberdade da vontade (dado C_{ab}) e que é necessário que a vontade seja livre (T₄) e que a vontade é indeterminada (T₃), então, a vontade é uma potência ativa. Em termos de Olivi: “Todas as potências que a partir de nossa vontade podem ser movidas e regidas têm uma certa ilimitação que não é encontrada nas outras virtudes ativas.”⁵⁸ ‘Ilimitação’ significa a possibilidade da vontade não ser arrastada pelo objeto e convergir a ele (cf. T₃). Para Olivi, afirmar que a vontade é por si mesma ativa é necessário para explicar o que ocorre com as potências sensíveis e o intelecto.⁵⁹ Pois, as potências ativas podem se afastar ou convergir aos objetos. As potências cognitivas somente são ativas porque não são restringidas em sua ação pelos objetos, mas podem mover-se de modo alternativo, a saber, ao convergir ou afastar-se dos mesmos.⁶⁰ A vontade, por ser intrinsecamente ativa (e dado C_{ab}), encontra-se na posição mais elevada na ordem das potências - *alitudinem sui status*. A propriedade da *illimitatione* evidencia, portanto, o primado da vontade - *primatum* - sobre outras potências. Em outros termos, Olivi diz que é necessário que as potências para serem ativas, submetam-se ao império e domínio da vontade - *imperio et dominio voluntatis*. Ora, primazia/*primatum* tem de significar uma determinada potência, que em determinados atos, tem maior poder do que em outros atos. De modo que, a vontade (cf. P₄) é condição na ordem da realidade (a saber, ontológica) para as outras ações das potências. É sua característica existir anteriormente (P₄) e como condição necessária (P₁)

⁵⁷ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 328: “(...) ergo oportet quod habeat variam determinationem a se ipsa. Se a se ipsa non potest hoc habere, nisi habeat liberam potestatem ad sic vel sic agendum.”

⁵⁸ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 333: “Praetera, nos videmus quod omnes potentiae quae a nostra voluntate possunt moveri et regi habent quandam illimitationem quam non est reperire in aliis virtutibus activis.”

⁵⁹ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 333-334: “Possunt enim a voluntate retrahi ab obiectis et converti ad ipsa et possunt ab ipsa aliquando fortius converti vel retrahi, aliquando remissius; sicut patet tam in potentiis sensitivis quam in intellectu, fuitque hoc necessarium ad hoc quod subesse possent imperio et dominio voluntatis”.

⁶⁰ Cf. PUTALLAZ, op. cit., 1995, pp. 147 -140, o ponto “*L’absolue domination de la volonté*”.

para que o ato se realize. Esse primado pode ser detectado em uma série de atos, a saber, no de amar, de querer, de ordenar, de movimentar⁶¹ e em existir.⁶²

T_F: Dada a indeterminação, a vontade tem primazia sobre as outras potências.

Para mostrar como esse primado da vontade é explicado por Olivi, apresentarei em especial o ato de imperar: *imperare* é definido pelo ato de “querer de modo eficiente que algo seja realizado” - *efficaciter velle aliquid fieri*.⁶³ Portanto, um ato de imperar implica em querer a produção eficiente, na forma de um efeito, de algum ato (Cf. P₂ e P₃). Ora, Olivi argumenta que se esse ato não for originado em uma vontade livre, então o efeito desse ato seria antes realizado pelos objetos do apetite sensível, ou pelos objetos do intelecto. Em outros termos, tanto os objetos do apetite sensível quanto do intelecto agiriam de forma imperativa. Além disso, não haveria objetos do querer, pois os objetos já seriam dados pela sensibilidade ou intelecto. Contudo, possuímos um senso interno pelo qual percebemos, em primeira pessoa, que nós mesmos é que nos determinamos. Pode-se contra-argumentar que

⁶¹ Outro caso de ação que é analisado por Olivi dedica-se mais a análise do movimento produzido a partir de si. Olivi não argumenta somente a partir da perspectiva da vontade como potência humana. Ele trata como que aplicável a todos os agentes possíveis e mostra que ser a vontade sumamente livre é a condição para haver um primeiro motor. Ele argumenta pela via do absurdo: se for negado que a vontade é livre, nada pode ser produzido primeiro, pois sempre haveria algo como que anterior na ordem do movimento causal. Embora, ele não argumente utilizando a terminologia da causalidade, fica subentendido que ao tratar do movimento já supõe-se a causação eficiente. Sob uma perspectiva teológica, a aplicação mais clara se dá com referência ao ato da criação: pois o “primeiro ato da criação não pode ser o resultado senão de uma vontade sumamente livre”. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 332: “Et breviter impossibile est aliquod agens non liberum seu aliud ab ipsa habere rationem primi motoris, quia nullum est aliud quod possit agere, nisi ab alio fuerit applicatum et quasi motum, sive hoc factum sit in ipsa sui productione sive post. Unde et alibi est ostensum quod opus creationis, quid est primum omnium operum, nunquam potuit exire nisi voluntate summe libera.” Por conseguinte, a criação como efeito atribui-se à vontade livre de Deus. Entretanto, consciente dos problemas que essa afirmação pode implicar relativa à liberdade da vontade humana e ele explicita essa tese ao mostrar que é possível a liberdade humana, mesmo admitindo a liberdade da vontade divina. Para tanto, afirma como antecedente lógico: “a vontade é primeiro na ordem dos moventes”, daí ele extrai as seguintes implicações quanto à vontade humana e Deus não poderia criar [*facere*] uma vontade livre. Mas, dizer que Deus não pode fazer algo livre, seria um erro (segundo Olivi, uma blasfêmia com consequências horríveis). Portanto, se Deus pode dar a liberdade a algo, é conveniente que seja à vontade. Cf. OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 333: “(...) si voluntas est primum in ordine motorum, tunc sequitur quod voluntas mostra non possit ab aliquo alio motore necessario applicari ad agendum nisi solum ab aliqua superiori voluntate transcendendi totum ordinem et status naturae suae, et tunc sequitur quod nihil possit facere liberius voluntate. Si igitur Deus potest alicui dare libertates, oportet quod eam dederit voluntati. Dicere autem quod Deus nulli enti possit libertatem dare prima fronte apparet esse blasphemum, maxime cum in hoc nulla possit inveniri contradictio, sicut ex sequentibus patebit, multaque sequerentur, non solum in nos sed etiam in Deum nefanda et horrenda, sicut infra tangetur”.

⁶² OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 330: “Habet enim voluntas nostra miram altitudinem in appetendo seu in amando, in imperando, in movendo, et in existendo”.

⁶³ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 331-332: “Nullus enim actus potest habere rationem imperii, si velle qui est actus voluntatis intellectualis hoc non habet; imperare enim non videtur aliud esse quam efficaciter velle aliquid fieri aut quam denunciare et significare hanc voluntatem seu hoc velle. Sed si ipsa non est libera, non solum no habebit in hoc primatum, immo potius movebitur et primo et principalius a sensibus et ab appetitibus sensualibus et eorum obiectis et ab intellectu et eorum obiectis quam quod ipsa imperet eis.”

esse senso interno pode produzir ilusões e, portanto, nós nos determinarmos seria uma ilusão. Sabe-se que a perspectiva de primeira pessoa não é suficiente para provar a liberdade da vontade (cf. P1). Além disso, Olivi não aceita uma tese recorrendo às consequências desagradáveis (cf. T₂ e P₁) da negação da liberdade da vontade como a negação da possibilidade dos *affectus*.

Além disso, Olivi mostra que na própria existência há um sentido de percepção da existência de si superior a todos os outros modos. Ele caracteriza esse sentido como um excesso que é possível ao infinito⁶⁴ - *quodam intimo sensu sentimus cor nostrum quasi in infinitum excedere omnem alium modum existendi*.⁶⁵ Essa *intima reflexione*⁶⁶ somente pode existir se a ação é livre, e como tal se radica na vontade. Aqui está uma das informações mais impressionantes da força que a liberdade exerce na filosofia de Pedro Olivi. Para Putallaz⁶⁷, a noção de liberdade em Olivi revela o grau de dignidade do ser humano. Olivi diz ser preferível a aniquilação do que ser desprovido da liberdade.⁶⁸ Isso porque há em nós um sentimento que clama pela liberdade ao ponto de que, se for negada, assemelha-se à aniquilação da existência. Olivi deixa clara essa proposta ao afirmar que “todos os homens desejam naturalmente a liberdade” e tem “absoluto horror a sujeição involuntária e a supressão da liberdade”.⁶⁹ Olivi reinterpreta essas teses no âmbito da vontade no ser humano,

⁶⁴ Aqui não nos ocuparemos em analisar o sentido estrito da noção de infinitude e existência que Olivi toca.

⁶⁵ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 334: “Habet etiam primatum in existendo. Sensu enim quodam intimo experimur cor nostrum habere existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum, multum erectum ac superpositum, in tantumque habet robustum quod toto nisu ad aeternitatem anhelat. Sola enim voluntas est quae aeternitate, appetit et appetere potest, sentitque homo apud se quod nullus stabilitatem sui propositi potest frangere aut violentare, nisi ipse ex proprio motu ipsum relinquat. In tantum etiam est internum ac secretum quod homo non solum sentit se intra se intima reflexione consistere, sed etiam ita sentit se ad sui intimum convolutum et clausum quod nulli aspectui ad arcana cordis via patet, nisi ipse voluntarie se aperiat. In tantum etiam est erectum et superpositum quoad quodam intimo sensu sentimus cor nostrum quae in infinitum excedere omnem alium modum existendi.”

⁶⁶ Neste trabalho não desenvolveremos a importante relação entre liberdade e reflexão em Olivi, mas como indicação pode-se cf. em NICKL (2010, p. 359-362); em OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 324s.

⁶⁷ “C'est elle qui donne à l'homme sa dignité, en comparasion de laquelle les autres formes d'existence ne sont pour ainsi dire rien (*quasi purum nihil*). Ce n'est pas notre intelligence qui constitue notre personnalité, mis notre liberté; y porter atteinte, ne serait-ce qu'en définissant l'homme par son intelligence, ce serait nous enlever ce que nous avons en propre, ce serait nous réduire à des ‘bêtes dotées d'intelligence’ (*II Sent.*, q. 57, pp. 334, 338). Laisserait-on à quelqu'un le choix de perdre sa liberté ou de n'être rien, qu'il préférerait encore s'écrouler dans le néant."Laisserait-on à quelqu'un le choix de perdre sa liberté ou de n'être rien, qu'il préférerait encore s'écrouler dans le néant” (PUTALLAZ, 1997, p. 98-99).

⁶⁸ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 334: “Unde si cui daretur optio in quod minus vellet redigi, scilicet, in unum animal aut in purum nihil tantum: uniusquisque vellet esse nihil, acsi intimo sensu clamet quod omne esse comparatum ad suum est quasi purum nihil.”

⁶⁹ OLIVI, *II Sent.*, q. 57, p. 322: “Praeterea, certum est omnem hominem naturalissime desiderare libertatem et cum quodam dominio habere omnia sua, alias enim nihil boni sentit se posse habere in sua plena facultate, quia

mostrando que aquilo que o repulsa é perder a liberdade e o que mais deseja naturalmente é a liberdade. Ele produz uma inversão das duas teses aristotélicas: o homem deseja naturalmente conhecer, e há na natureza um *horror vacui*. Ou mesmo, como indica Nickl, “(...) parece uma volta ao contraste com São Tomás, segundo o qual, nada é tão temível quanto um defeito do intelecto”⁷⁰. Enfim, o que resulta da posição de Olivi é a tese de que não é a inteligência que define o ser humano, mas a liberdade (cf. T₁)⁷¹.

Conclusão

A Q. 57 apresenta um tratamento fundamental do tema da liberdade. Em síntese, sustenta, pela via da experiência, ou a posteriori, a tese (T₂) de que as consequências em assumir as próprias atitudes não são ilusórias. Além disso prova que (P₁) se há um *affectus*, então há liberdade da vontade. Isso se acrescenta à prova (P₂) de que, dada a liberdade da vontade, pode-se agir mediante a eleição do motivo, meio e fim. Em outros termos, a liberdade é revelada no *affectus*, como um potência complementar ao intelecto, isso porque *sentimus* que ela possibilita o contato com a realidade dos outros (porque é reconhecida publicamente) e com a própria existência. Olivi argumenta pela via do absurdo que a *potestas* decisória é intrínseca à vontade (P₃), e com um experimento mental similar ao do Asno de Buridan mostra que (P₄) a liberdade da vontade é o pressuposto para qualquer determinação de objeto. Aqui conclui-se que afirmar a indeterminação da vontade é um pressuposto essencial para mostrar que há uma indeterminação com relação aos objetos, atos e modos de ação (T₃). E que dada a necessidade da vontade ser livre, há a afirmação da sua primazia sobre as outras potências. Daí, dados essas provas e teses, conclui-se que a (T₁) a liberdade da vontade é intrínseca à condição humana. (DUBA, 2010)

non etiam semetipsum, unde et vehementissime horret totalem sui subiectionem et totalem suae libertatis ablationem.”

⁷⁰ “(...) appare ancora una volta il contrasto con San Tommaso, secondo il quale nulla è così temibile quanto il difetto dell’intellecto”. (NICKL, 2010, p. 362).

⁷¹ Cfr. o capítulo “Le Sens de la Liberté” em (PUTALLAZ, 1997, p. 99-8.). Pode-se cfr. também a nota 29.

Referências

- AQUINO, T. Corpus Thomisticum. **Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM.**, 01 jan 2006. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: 10 Out. 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. São Paulo: EDIPRO, 2009. 319 p.
- BURR, D. **L'Histoire de Pierre Olivi**. Tradução de François-Xavier Putallaz. Fribourg: Éditions du Cerf, 1997. 295 p.
- DUBA, W. Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée. In: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. **Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008**. Berlin/ New York: De Gruyter, 2010. p. 169-180.
- DUMMONT, S. The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. **The Modern Schoolman**, n. 72, p. 149-167, Jan/Mar 1995.
- KANE, R. **The significance of Free Will**. New York: Oxford Press, 1996. 268 p.
- KAYE, S. M. Why the Liberty of Indifference Is Worth Wanting: Buridan's Ass, Friendship, and Peter John Olivi. **History of Philosophy Quarterly**, v. 21, n. 1, p. 21-42, Jan. 2004.
- KOROLEC, J. B. Free will e free choice. In: KRETZMANN, N., et al. **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of Scholasticism (100-1600)) (100-1600)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 629-641.
- LAMPOR, L. Buridan's Principle. **Foundations of Physics**, v. 4, n. 8, p. 1056-1066, 2012.
- LEIBNIZ, G. W. F. **New Essays on Human Understanding**. Tradução de Jonathan Bennett. Peter Remnant. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 528 p.
- NICKL, P. Libertas proprie non est nisi in voluntate: Libertà e soggetività in Pietro di Giovanni Olivi. In: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. **Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien: actes du colloque de philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008**. Berlin/ New York: De Gruyter, 2010. p. 355-368.
- OLIVI, P. I. **Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum**. Bernardus Jansen. ed. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, v. II, 1924. 644 p.
- PASNAU, R. Olivi On Human Freedom. In: BOUREAU, A.; PIRON, S. **Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée Scolastique, Dissidence spirituelle et Société**. Paris: Vrin, 1999. p. 15-25.
- PASNAU, R. Human Nature. In: MCGRADY, A. S. **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 208-230.
- PICH, R. H. Ensaio Introdutório - Contingência e Liberdade. In: DUNS SCOTUS, J. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 508.

PIRON, S. La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi. In: BOUREAU, A.; PIRON, S. **Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société.** Paris: Vrin, 1999. p. 71-89.

PUTALLAZ, F.-X. **Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIIIe. Siècle.** Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1995. 339 p.

PUTALLAZ, F.-X. **Figures Franciscaines:** de Bonaventure à Duns Scot. Paris: Lés Editions du Cerf, 1997. 184 p.

RESCHER, N. Choice without Preference. A Study of the History and of the Logic of the Problem of "Buridan's Ass. **Kant-Studien**, v. 51, n. 1-4, p. 142-175, 1959.

TOIVANEN, J. **Animal Consciousness:** Peter Olivi on Cognitive Functions of the Sensitive Soul. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2009. 369 p. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research (Dissertation).

Recebido em 30. Jun.2013

Aceito em 30.Jul.2013