

A LIBERDADE NO PENSAMENTO DE JOÃO DUNS SCOTUS

Lucas Moreira Almeida¹

Antônio Joaquim Pinto²

RESUMO

A liberdade humana é tema frequente entre os filósofos das mais diversas épocas. Reiteradamente esse tema volta em ensaios sobre a questão humana e ética. O agir humano, se é livre, faz do ser humano um ser autônomo e responsável. No momento medieval, vê-se a liberdade presente na ação como fruto de uma relação fundamental das faculdades da alma. No presente artigo, tem-se considerações sobre como o filósofo João Duns Scotus admitiu e investigou a liberdade dos atos humanos em sua intrínseca relação com o Intelecto e a Vontade; a influência do pensamento aristotélico nessas reflexões; e a necessidade de considerarmos a contingência como abertura para o primado da vontade se efetivar. É preciso reconhecermos a notável influência que as obras de Aristóteles geraram no ambiente escolástico ocidental europeu a partir do século XII. As considerações scotísticas acerca da liberdade da vontade estão diretamente relacionadas com esse acontecimento. A contingência aparece como horizonte possibilitador da liberdade do ato no primado da vontade.

Palavras-chave: Liberdade. Contingência. Vontade.

¹ Frade Menor da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil. Aluno do 6º período do curso de Filosofia pelo Instituto de Filosofia São Boaventura da FAE Centro Universitário. *E-mail*: freilucas@franciscanos.org.br

² Orientador da pesquisa. Frade Menor da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universitas Antonianum. Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia São Boaventura, com licenciatura plena conferida pela Universidade São Francisco. Graduado em Teologia pelo Instituto Teológico Franciscano. Diretor do Instituto de Filosofia São Boaventura da FAE Centro Universitário. Leciona as disciplinas de Antropologia Filosófica; História da Filosofia Moderna II; Filosofia da Arte; Filosofia da Religião; e Teoria do Conhecimento. *E-mail*: antonio.pinto@bomjesus.br

INTRODUÇÃO

João Duns Scotus³, reconhecidamente, é o filósofo que no ambiente escolástico mais perscrutou, nos caminhos do pensamento, a questão da Liberdade. Seus contemporâneos, reiteradamente, a tinham como algo certo e não se dispuseram muito em averiguá-la ou, tão sutilmente, investigá-la como possibilidade do ser humano se tornar o seu principal portador.

O filósofo da Escócia a tem como algo de grande importância em seu desenvolver filosófico e a considera em tão alto grau a ponto de colocá-la como pedra-de-toque do constituir humano, uma vez que, o principal diferencial da influência do pensamento cristão no ocidente foi o de “libertar” o humano da “moira” certa e impreterível e colocá-lo como ator da vida.

O pensamento escolástico medieval desenvolvido no ocidente europeu tampouco se retém da tendência humana em considerar o vindouro como o que não se pode alterar, no entanto, coloca dentro do mistério do deus de Jesus Cristo que, encarnando-se assume a “história dos homens”, um outro mistério, a saber, o da liberdade da própria história humana.

Um aparente conflito se inaugura, porque a partir de agora não se tem apenas uma única Vontade (divina), mas se passa a considerar uma outra; sendo essa capaz da não-anuência ao destino pronto e perfeito. Passa-se a considerar, em outras palavras, a possibilidade da interferência dessa harmonia, contando, a partir de agora, também a vontade do próprio ser humano.

A novidade que o cristianismo inaugurou não poupou os pensadores dos mais difíceis engodos. Interessante é vermos como uma saída se fez visar, o doutor sutil, libertando qualquer condicionamento a vontade do homem, tornando-a, assim, livre por inteira das amarras dos “esquemas de liberdade” até então pensados.

³ João Duns Scotus nasceu em Maxton ou em Duns, na Escócia, no ano de 1266. A controvérsia acerca do local de nascimento é antiga, devido a uma rixa entre ramos da família Duns presentes em ambos locais. Bem cedo, aos quinze anos, entrou para a Ordem dos Frades Menores. Formou-se na Universidade de Oxford na Inglaterra, e no ano 1300 já lecionava Teologia na mesma universidade. Devido aos seus reconhecidos dotes no ambiente acadêmico-universitário foi transferido para Paris na França pelo Ministro Geral de sua Ordem, e lá em 1305 doutorou-se em Teologia. Faleceu em 1307 em Colônia, na Alemanha. Ao lado de Boaventura de Bagnoregio, é considerado o nome mais proeminente da chamada Escola Franciscana.

1 A LIBERDADE NO HORIZONTE DA QUESTÃO SCOTISTA: UMA RELAÇÃO DE INTELLECTO E VONTADE

Partimos de uma questão da obra scotista, mais precisamente, a segunda questão da segunda parte da primeira distinção⁴ da *Ordinatio I*. Ela tem por pergunta fundamental: “*Utrum fine apprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo*”⁵. Vemos, já num primeiro momento, uma questão inerente à noção de liberdade: a necessidade.

Quando nos deparamos diante do pensamento medieval em seu horizonte de desdobramento filosófico, a questão da necessidade se impõe diversas vezes. É muito comum aos pensadores do ocidente desse período a preocupação acerca da necessidade pois, por influência da teologia cristã, a noção do deus criador onipotente, onisciente, e onipresente afetando de modo direto toda sua criação, sustentando-a no ser, estabelece para com toda a sua obra uma ligação muito direta.

Se Deus está em todo lugar, pode tudo, sabe tudo, e sustenta tudo, como não versar o pensamento sobre a intrínseca relação que se estabelece? Isto é, da relação do Deus infinito, com sua obra no finito? Como Deus, agindo de modo direto sobre sua criação, pode exigir dos homens uma responsabilidade acerca de seus atos? Como a liberdade pode ser constatada nos seres humanos dependentes de Deus?

Nessa relação em que é difícil entrever a liberdade de uma criatura totalmente dependente, algumas saídas foram pensadas. Uma delas se destaca: a de Tomás de Aquino. O aquinata, salvaguardando os atributos absolutos de Deus, e a liberdade humana, necessária para a salvação, vê que uma sutil relação se estabelece entre o conhecimento e os apetites da alma.

Em Tomás de Aquino, a vontade é dependente do conhecimento; em outras palavras, do intelecto. De que forma? O conhecimento é iluminador da vontade. Desse modo, ele segue a tese socrática de que os homens agem mal por ignorância. O conhecimento do bem, da perfeição, da felicidade, possuiria, assim, uma espécie de atração do “volo” da vontade. Conhecendo o bem, não poderia se distanciar dele. E por que então, conhecendo o Bem, grande parte das vezes, o homem se distancia dele? O aquinata responde: porque não se conheceu bem.

Sobre isso escreveu Cyrillus Markoc:

⁴ Distinção: As obras medievais são separadas em Tomos (volumes) e Distinções (capítulos). Quando se refere a obras desse período, prefere-se citar os nomes tal como são apresentados nas respectivas obras, e não os traduzir no sentido hodierno, a fim de facilitar a eventual consulta nos códices originais.

⁵ Se é necessário à vontade fruir o fim apreendido pelo intelecto.

S. Thomas praeponerat obiectum intellectus (verum) obiecto voluntatis (bono). Nam, dicebat, verum est propinquius perfectissimo et simplicissimo, i.e. enti, quia continet rationem ipsam omnium entium et entitatum, immo ipsam rationem boni.

Scotus respuit talem argumentationem, nam ista transcendentia 'bonum' et 'verum' sunt aequivalentia, sunt una eademque res sub duobus aspectibus; predicantur de ente in eodem gradu latitudinis; ambo in eadem propinquitate ad ens stant et distant; ambo identificantur et convertuntur cum ente. Quapropter talis ratiocinatio ex obiecto non valet⁶. (MARKOC, 1968, p. 606.)

Vemos que o propósito de Tomás está em assegurar que o conhecimento da verdade (do Bem) das coisas está na guia da potência do querer que é a Vontade. Tomás de Aquino, leitor de Aristóteles, assegura o verso que abre as reflexões do Estagirita na Metafísica (sobre a Filosofia Primeira): “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2015, p. 3). Tender ao saber, é interpretado no tomismo, portanto, como relação de subordinação.

Precisávamos ver *en passant* o pensamento de Tomás de Aquino sobre a relação entre Intelecto e Vontade para, então, vermos em que consiste a originalidade do pensamento scotista. De fato, Scotus possui nessa reflexão da liberdade do ser humano uma saída polêmica; afirma não ser, a vontade, subordinada ao intelecto; ela, por sua vez, é tomada como potência autodeterminadora. Da questão que partimos, vemos Scotus dizer:

Necessitas naturalis non stat cum libertate. Quod probo: quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi, ergo, cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae; sed libere voluntas vult finem, ergo non potest necessitate naturali velle finem, nec per consequens aliquo modo necessario⁷. (DUNS SCOTUS, 1950, p. 60).

O que diferencia, afinal, o modo natural e o modo voluntário? Ora, o modo de ser necessário do natural, e o modo de ser livre do voluntário. Scotus postula que o

6 “S. Tomás antepôs o objeto do intelecto (verdade) ao objeto da vontade (bem). Dizia ser a verdade mais próxima do perfeitíssimo e simplicíssimo, i. é, do ser que contém a própria razão de todos os seres e entes que a própria razão do bem.

Scotus responde tal argumentação, pois estes transcendentais ‘bom’ e ‘verdadeiro’ são equivalentes, dizendo serem uma e mesma coisa sob dois aspectos: predicado do ente no mesmo grau de distância; ambos na mesma proximidade estando o ente perto ou longe; ambos sendo identificados e convertidos com o ente. Daí que tal raciocínio advindo do objeto não vale” (Tradução nossa).

7 “A necessidade natural não permanece com a liberdade. O que provo: como a natureza e a vontade são princípios ativos que possuem modos opostos de principiar, logo, com o modo de principiar da vontade não permanece o modo de principiar da natureza; mas a vontade quer o fim livremente, por isso não pode a necessidade natural querer o fim, nem, por consequência, de outro modo necessário”. (Tradução nossa).

modo de ser natural, a saber do intelecto, não pode ser o que influencia a vontade. Caso assim fosse, não poderíamos falar de liberdade humana. Vemos a partir do início da questão, que Scotus quer bem delimitar sua posição das precedentes que postulavam a necessária subordinação de Intelecto e Vontade (VIER, 2000).

Essa relação entre as potências natural e livre (intelecto e vontade) da alma constituem uma chave para entendermos o pensamento scotista da liberdade do espírito humano. O intelecto por seu modo de agir natural conhece os objetos, não, porém, os fins, pois, o objeto de ação não se torna, por sua própria força um fim para a ação. O objeto da ação é aquilo que faz com que a ação seja querida, como apetite, mas a vontade não concretiza esse fim por esse simples conhecimento do objeto. Tal fim só é concebido quando querido pela vontade (MÖHLE, 2013).

A vontade é uma potencialidade da alma. No entanto, a diferença da vontade das demais potencialidades da alma, se dá na evidência de que ela é uma potencialidade em si (BOEHNER; GILSON, 2000). Ser uma potencialidade em si é o mesmo que dizer que ela é causação necessária e intransponível de todos os seus atos, isto é, de que ela é causa primeira de qualquer outra causa eficiente decorrente de sua volição.

A natureza da vontade e a *liberdade intrínseca da vontade* distinguem-se, respectivamente, da natureza da outra potência da parte não-sensível da alma e da determinação dos seus atos, isto é, da potência formalmente distinta do intelecto e dos atos intelectuais. Em contextos mais específicos do tratamento das potências da alma, vontade e intelecto foram cuidadosamente contrastados por Scotus enquanto *poderes* ou *princípios de operação*, a saber, respectivamente *livre* e *natural* – uma forma de distinção já sugerida por Aristóteles. Essa abordagem faz notar que a natureza da vontade e a do intelecto são conhecíveis somente através dos seus *atos* próprios. Por isso mesmo, a afirmação de que a vontade é, em toda realidade, o único poder *livre* – em que “livre” não tem ainda nenhum significado prático-moral, mas primariamente metafísico, visto que é colocado em oposição a “natural” num modo semelhante ao contraste de operação entre uma potência “para efeitos opostos alternativos” e uma potência “para um único efeito” – exige uma análise detalhada da *atividade da vontade*. (PICH, 2008, p. 31-32).

A análise da *atividade da vontade* proposta por Pich, em seu artigo, decorre de que a vontade enquanto contrastada por Scotus ao Intelecto, pressupõe uma atividade voltada para atos opostos para ser considerada livre. A atividade intelectual, por sua vez, pressupõe uma direção linear na qual o intelecto não pode poder e não-poder ao mesmo tempo, no sentido de que ele funciona no modo predicativo lógico-formal: “ou-ou”. Ou faz uma inferência verdadeira sobre algo ou seu contrário. No entanto, no intelecto esse “actus” é feito de forma sucessiva, não ao mesmo tempo.

Na vontade, no entanto, temos uma volição livre quando ela está direcionada substancialmente para atos opostos, de modo que pode querer e não-querer ao mesmo tempo enquanto debruçada sobre a mesma coisa (MANZANO, 1995). Não importa à vontade a sucessão dos fatos dados, mas sua volição enquanto *potentia animae*.

2 A RECEPÇÃO MEDIEVAL ARISTOTÉLICA E A INFLUÊNCIA NO PENSAMENTO SCOTISTA

No século XII, as obras de Aristóteles chegaram junto com os árabes e os judeus no ocidente latino. A obra aristotélica influenciou fortemente todo o desenvolvimento filosófico do pensamento medieval a partir de então. A maioria dos textos de Aristóteles havia se perdido no ocidente. Hoje, sabemos que pouquíssima coisa do que o estagirita escrevera chegou em nossas mãos.

Na época, as obras causaram mal-estares e também contentamentos em diversos setores da sociedade, da Igreja, e do ambiente acadêmico. A Igreja, que na época detinha o serviço de regular o exercício do magistério, ou de fortemente influenciá-lo nas universidades nascentes, teve que aprender a lidar com o novo; ainda mais com o novo que chegava pelas mãos de não cristãos⁸.

Com relação aos escritos de Aristóteles, temos, já de início, o problema da tradução. Dos textos originais em grego já não se sabia o paradeiro. O que chegavam eram traduções árabes oriundas de uma tradução siríaca do texto grego; e, para traduzi-la para o latim, era necessário que estivesse presente um árabe ou um judeu que as traduzisse, praticamente, palavra por palavra em um dialeto local para então se traduzir desse dialeto local para o latim utilizado nos estudos acadêmicos (GILSON, 2013).

Em um trecho de sua obra, Libera diz um pouco mais desse momento de receptividade das obras aristotélicas:

O século XII apresenta pois um paradoxo geocultural fascinante: filosoficamente os cristãos latinófonos ganham o seu estatuto de *ocidentais* por sua abertura à *falsafa* do Islã ocidental, que, na esteira do Islã oriental, dobrou, acomodou, adaptou e assimilou amplamente a filosofia grega às exigências do monoteísmo; [...]. Há muito tempo que Platão foi batizado.

⁸ A conhecida invasão árabe na península ibérica iniciada em 711 d.C. e terminada em 1492, além de ter sido a maior e mais duradoura invasão europeia da história recente, contribuiu muito para o desenvolvimento da região. A influência dos árabes no pensamento ocidental latino se dá, em grande medida, por essa porta que se abriu na península ibérica. Os árabes e judeus, no oriente médio e na palestina, edificavam suas primeiras universidades também concomitantemente ao surgimento dessa instituição na Europa.

Ao contrário, a filosofia viva, a filosofia do presente, em duas palavras, o *aristotelismo árabe*, ainda não foi cristianizado. Uma tarefa formidável ainda está por ser completada pelos “medievos” da segunda metade do século XII: fazer com o peripatetismo greco-árabe o que os Padre latinos fizeram com o platonismo, o médio-platonismo e o neoplatonismo – assimilar, superar, conservar. (LIBERA, 1998, p. 309-310).

A novidade que Aristóteles representou para o mundo medieval europeu está longe de esgotarmos; não podemos deixar, porém, de averiguar a tal influência que os textos puderam exercer de forma nova para com o pensamento desenvolvido pelo doutor sutil em suas reflexões sobre a liberdade. De forma suscinta e explicativa elencamos possíveis influências da obra *Metafísica*, do estagirita, nas reflexões scotistas, à título de referencialidade do pensamento do nosso autor para com o que o precedeu.

A acepção aristotélica das causas recíprocas, por exemplo, pode ter influenciado fortemente Scotus na consideração acerca da relação entre os “[...] *principia activa habentia oppositum modum principiandi* [...]” (DUNS SCOTUS, 1950, p. 60), como vimos anteriormente. Afinal podemos ter princípios que se “causam” mutuamente. Quando vemos a relação entre intelecto e vontade, vislumbramos tal relação:

Segue-se também que existem causas recíprocas: o exercício físico, por exemplo, é causa de vigor e este é causa daquele, mas não do mesmo modo: o vigor é causa enquanto fim, o outro enquanto princípio de movimento. Ademais, a mesma coisa pode ser causa de contrários. De fato, aquilo que com sua presença é causa de alguma coisa, às vezes é causa do contrário com sua ausência. Por exemplo, a ausência do piloto é causa do naufrágio; a sua presença, ao contrário, é causa de salvação. Tanto a presença como a ausência são causas motoras. (ARISTÓTELES, 2015, p. 193).

O modo de ser da vontade, i. é, autodeterminante, não exclui uma atividade anterior cronológica do intelecto, a saber, a do conhecimento sumário do objeto; no entanto, a vontade, mesmo vindo em seguida, não deixa de ter a primazia ao intelecto. O primado diz uma posição não cronológica, mas de princípio causador, nesse caso, da atividade intelectual, apesar de o intelecto não ser dispensado para orientar o querer da vontade.

Aristóteles diz, na *Metafísica*:

E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos. Ora, o objeto primeiro do desejo é o que se mostra como belo e o objeto primeiro da vontade racional é o que é objetivamente belo: e nós desejamos algo porque acreditamos ser belo e não, ao contrário, acreditamos ser belo porque o desejamos; de fato, o pensamento é o princípio da vontade racional. (ARISTÓTELES, 2015, p. 563).

Que o “volo” da vontade seja iluminado pelo intelecto não parece estar em discussão nas considerações scotistas sobre o primado da vontade. O que o distingue, porém, dos demais medievais é abandonar a tese socrática (platônica) de que os homens agem mal por ignorância, isto é, de que talvez se os homens soubessem retamente o que seja o bem, seguiriam-no automaticamente.

A posição original de Duns Scotus está em afirmar que mesmo sabendo onde está o bem, a vontade pode desquerê-lo. Scotus afirma isso a partir da experiência⁹. Oriundo de um meio acadêmico de tradição agostiniana, mas aberto à novidade aristotélica, sem querer cair no determinismo tomista, a saída foi afirmar que a liberdade humana está no primado da vontade como potência autodeterminante não desmerecendo o papel do intelecto na escolha das ações, mas, colocando-o como agente à serviço da vontade livre e contingente, não como orientador *natural* dela (CEZAR, 2010).

Podemos entrever a estreita relação que se constitui entre intelecto e vontade com a posição aristotélica da potência e ato. Scotus parece aproximar a potência ativa da vontade com a noção de ato, ao passo que a potência ativa do intelecto se aproxima ao aspecto fundamental da potência. A potência, por sua vez, é sempre resultado de um outro ato:

Ora, a toda potência entendida desse modo o ato é anterior segundo a noção e segundo a substância; ao contrário, segundo o tempo, o ato em certo sentido é anterior e noutro sentido não é anterior. É evidente que o ato é anterior segundo a noção. De fato, em potência (no sentido primário do termo) é aquilo que tem capacidade de passar ao ato: chamo, por exemplo, construtor quem tem a capacidade de construir, vidente quem tem a capacidade de ver, e visível o que pode ser visto. O mesmo vale para tudo o mais. De modo que a noção de ato, necessariamente, precede o conceito de potência e o conhecimento do ato precede o conhecimento da potência. [...] Mas dado que – como demonstramos nos livros sobre o movimento – do que advém já se moveu, é necessário que também quem aprende uma ciência, de algum modo já a possua em parte. Então, com isso fica evidente que o ato, também nesse sentido, ou seja, segundo a geração e o tempo é anterior à potência. (ARISTÓTELES, 2015, p. 418-419).

⁹ Há de considerarmos a notável influência que o meio acadêmico onde esteve, Duns Scotus, influenciou seu modo de reflexão. Falamos aqui da Universidade de Oxford. Etienne Gilson, em *A filosofia da Idade Média* escreveu:

“Enfim, vemos aparecer no mesmo momento um quarto movimento filosófico, cuja originalidade e importância foram por vezes desconhecidas e que se orienta, bem antes do Renascimento, na direção das ciências da natureza. Sobre esses filósofos, de que Roger Bacon é o principal representante, os árabes também exerceram sua influência, mas eles agiram muito menos como metafísicos do que como físicos, médicos e astrônomos. Com eles, Oxford se torna um foco ativo de especulações ao mesmo tempo científicas e tradicionalmente agostinianas, cuja influência decisiva sobre a própria metafísica far-se-á sentir desde o século seguinte e que é o verdadeiro ponto de partida da filosofia experimental” (GILSON, 2013, p. 477).

Não é possível compreendermos a atividade do intelecto sem reconhecermos nela uma dependência de um outro ato. O conhecimento do objeto do querer pode ser indispensável para o querer ou não da vontade, mas a esse momento do conhecimento não podemos desconsiderar a orientação por parte da vontade para que o intelecto verse sobre determinadas coisas.

Parece encontrarmo-nos em uma aporia. Afinal o que, de fato, influencia o ato livre? Recordemos que a questão posta refere-se à liberdade como espécie de fruto do primado da vontade, e não como consequência direta. Como um fruto, outros elementos constituem e colaboram em seu surgimento. À liberdade do ato da vontade colaboram: a vontade; o conhecimento do objeto; e a contingência do querer.

3 A LIBERDADE DO HOMEM: UM FRUTO DO PRIMADO DA VONTADE NA CONTINGÊNCIA

Para enfim perscrutarmos melhor a reflexão scotista da liberdade, tomemos diante de nós mais um elemento que colabora para a composição da liberdade em nós: a contingência. Duns Scotus demonstra que o querer livre e contingente¹⁰ é experimentado por nós, e não pode ser provado para além da experiência imediata que temos quando queremos:

Ex hoc duae conclusiones: prima, ergo actus voluntatis magis est in potestate voluntatis quam aliquis alius actus; secunda, ergo actus ille est in potestate voluntatis non tantum mediate sed immediate. Ex prima ultra sic: actus intellectus circa finem est in potestate voluntatis; ergo et actus voluntatis. Ex secunda ultra sic: ergo si actus voluntatis sit in potestate voluntatis mediante actu alicuius alterius potentiae, multo magis est in potestate voluntatis immediate. minor patet, quia in potestate voluntatis est avertere intellectum a consideratione finis, quo facto voluntas non volet finem, quia non potest habere actum circa ignotum.

Responsio: summe in potestate, quia in libertate immediate; omne aliud mediante aliquo velle, etiam quod non est liberum sed non in potentia contradictionis¹¹. (DUNS SCOTUS, 1950, p. 66-67).

¹⁰ Contingência: Um dos temas mais abordados por Scotus em todas as suas obras. Podemos, grosso modo, dizer que a contingência é a possibilidade de algo que é não ser, ou se constituir de outro modo. Enfim, tudo aquilo que não existe de modo necessário (MANNES, 2021).

¹¹ “Disso, duas conclusões: primeira, o ato da vontade está mais no poder da vontade que qualquer outro ato; segunda, este ato está no poder da vontade não tanto mediatamente, mas, imediatamente. Da primeira, ulteriormente, (se entende): o ato do intelecto acerca do fim está no poder da vontade; logo, o ato da vontade (também está). Da segunda, ulteriormente (se entende): Se o ato da vontade está no poder da vontade mediante um ato de outra potência, muito mais está no poder da vontade,

Qualquer ato livre é autodeterminado, portanto. Não se pode conceber o querer necessário como algo que parta da vontade, uma vez que ela principia na liberdade. Scotus, nesse ponto, não inverte a lógica tomista da subordinação da vontade ao intelecto a seu contrário, isto é, do intelecto à vontade, mas estabelece uma “terceira via” na qual concebe uma copertença de ambas potências do ser humano mediada pela contingência da própria vontade.

A compreensão de contingência para Scotus deriva daquela explicitada na nota de rodapé da página precedente. Scotisticamente, podemos vislumbrar diferentes pontos de partida para a compreendermos de modo mais específico. O que vem a ser isso no pensamento de nosso autor, podemos entrever:

Sed nec isto modo videtur posse ostendi extremum imperfectius talis disiunctionis: non enim, si perfectius est in aliquo ente, necesse est imperfectius esse in aliquo ente (et hoc, nisi illa extrema disiuncta essent correlativa, sicut causa et causatum); ideo igitur non potest ostendi de ente – pet aliquod prius medium – disiunctum “necessarium vel contingens”. Nec etiam ista pars disiuncti – quae est “contingens” – posset ostendi de aliquo, supposito “necessario” de aliquo; et ideo videtur ista “aliquod ens est contingens” esse vera primo et non demonstrabilis propter quid¹². (DUNS SCOTUS, 1963, p. 414-415).

A partir dessas assertivas de Scotus podemos inferir acerca da contingência dos entes como evidente e manifesta. Ele não quer provar a contingência dos entes como fizeram os seus predecessores, partindo do ponto de que a contingência das coisas se daria pelo fato de que “há um ente necessário”. Scotus, diferentemente de muitos escolásticos, não quer partir de inferências que soem falaciosas dado que um raciocínio desses quase beiraria uma *petitio principii*¹³.

imediatamente; mas no poder da vontade está o querer e o não querer o fim mediante o ato do intelecto; logo isso está no poder da vontade imediatamente. A menor é evidente, porque no poder da vontade está o tender do intelecto da consideração do fim; isso feito, a vontade não quer o fim, porque não pode haver ato acerca do ignorado.

Resposta: Totalmente no poder (da vontade, o ato está), porque (está) na liberdade imediata; todo outro (ato acontece) mediante outro querer, mesmo que não seja livre e não esteja na potência de contradição” (Tradução nossa).

¹² “Mas, tampouco desse modo parece poder ser demonstrado o extremo mais imperfeito de tal disjunção: pois, não é o caso que se o mais perfeito for em algum ente é necessário que o mais imperfeito seja em algum ente (e isto, a não ser que aqueles extremos disjuntos fossem correlativos, assim como causa e causado); por isso mesmo, portanto, não pode ser mostrado do ente – por meio de algum termo médio anterior – o disjuntivo ‘necessário ou contingente’ – poderia ser mostrada de algo, tendo sido suposto o ‘necessário’ de algo. E, por isso mesmo, parece que essa (proposição) ‘algum ente é contingente’ é verdadeira primeiramente, e não demonstrável pelo porquê” (DUNS SCOTUS, 2008, p. 208).

¹³ *Petitio Principii* (Em português: Petição de Princípio): É uma falácia evidenciada pela lógica formal

A contingência, desse modo, estaria relacionada aos entes de modo que sua essência seria contingente e, não dependente¹⁴ de outro ente que seja “necessário” (DEJEANNE, 2013). Scotus mais uma vez não quer evidenciar algo a partir de um contrário “necessário” mas, quer partir da coisa mesma, por ela mesma, sem ter necessariamente uma relação de subalternância ou causalidade da essência.

O intelecto não pode considerar o fim sem o querer da vontade tender a esse fim, todavia, ao mesmo tempo, a vontade não pode querer algo que desconhece. Aqui, foge-se da questão de “o que vem por primeiro” e abre-se a relação de precedência. A vontade possui, no pensamento scotista uma precedência em relação ao ato do intelecto.

Uma vez que é a vontade que conduz a ação, ela orienta o intelecto em suas investigações. O que nos pensamentos anteriores era determinado pelo intelecto, a saber, o conhecimento do Bem, agora, é a vontade que, livremente orienta tal conhecimento, é ela que está no poder de fazer o intelecto considerar o Bem ou deixá-lo.

Item, si obiectum est necessario volitum, ergo velle eius est determinatius volendum quam quodcumque aliud veller; ergo et eius intelligere quam quodcumque aliud intelligere. Utraque consequentia probatur, quia voluntas vult velle propter obiectum et intelligere propter velle.

Item, experimur, ad quod obiectum est voluntas pronior, ad eius intelligere propter impellit¹⁵. (DUNS SCOTUS, 1950, p. 84)

É possível ver um amadurecimento no próprio pensamento scotista. Há autores que defendam que ele passou a adotar uma posição menos extrema com relação à posição da vontade na relação com a liberdade, abrindo mão de um exclusivismo para acolher melhor o papel do conhecimento do objeto da ação. Sobre isso Zavalloni escreve:

Duns Scotus hesitated and reflected for a long time on the problem in question, and it seems almost certain that at a later time he retracted, or better, he made clearer his first teaching in which he had asserted that the will is the total cause of the free act, while the intellect is only its “conditio sine qua non”. He abandoned his first extremist position and chose a “via media”, affirming that both the will and the object concur to cause the voluntary act, so that an act of willing results from the will and the know object as from

na qual um argumento pressupõe parte de suas premissas a conclusão a provar. Os raciocínios falaciosos são uma das coisas mais combatidas durante a escolástica, período em que os trabalhos eram valorosos quanto ao esquema lógico-formal.

¹⁴ Aqui vislumbra-se aquela mesma relação Vontade-Liberdade exposta no primeiro capítulo do artigo. Nesse caso, a relação aparece como não sendo ‘causal’ e ‘subalterna’.

¹⁵ “Igualmente, se o objeto é necessariamente querido, então seu querer é querido mais determinadamente que qualquer outro querer; logo, seu inteligir mais que qualquer outro inteligir. Ambas as consequências são provadas, porque a vontade quer por causa do objeto e o inteligir por causa do querer” (Tradução nossa).

*its effective cause. [...] Liberty, then essentially implies two elements, the intellect and the will. Neither of them is the total cause, but both constitute a single total cause of the will-act. This notion, which seems to have all the implications of an authentic retractation, places Duns Scotus in a position very different from the one that is usually attributed to him*¹⁶. (ZAVALLONI, 1968, p. 623-624).

O ato livre da vontade sendo resultado tanto da vontade orientadora quanto do objeto conhecido é a posição madura de Scotus. Aqui vemos melhor esclarecida aquela aporia da relação de Ato e Potência que vimos na influência aristotélica. E é inclusive nesse sentido que a aceção de Aristóteles ao dizer que “o ato em certo sentido é anterior e noutra sentido não é anterior” ressoa nesse amadurecimento scotista. A prioridade do ato assumida por Aristóteles diz o primado da vontade como ato no pensar de Scotus, mas de modo algum exclui a relação com a potência, a saber, o conhecimento do objeto querido.

O ato livre é o que o homem tem de mais próprio e mais “seu”. Diz o adágio agostiniano no livro das retratações: “*Nihil est tam in voluntatis potestate quam ipsa voluntas*¹⁷”. Se é que podemos vislumbrar uma potência ativa no espírito humano, seu exemplo maior e mais perfeito é a vontade livre. A vontade torna-se, assim, o impulso vital e originário que diz o ser do humano. Ela, por essa visão, torna-se pura autonomia:

“Auto” vem do grego *autó*, que significa mesmo, em si, por e para si, pessoalmente, a partir de si. Mais propriamente, indica um movimento. Que tipo de movimento? Movimento que podemos descrever como erguer-se a si mesmo, destacar-se, realçar-se, alçar-se, colocar-se a si mesmo a partir de si. Nós diríamos: ficar de e em pé! De que se trata, pois, esse ficar de e em pé mais concretamente como autonomia? Trata-se da experiência bem conhecida nossa, ou seja, daquele impulso inicial de todos os nossos empenhos e desempenhos, de todas as nossas ações. Por mínima que seja a nossa vontade, toda e qualquer ação humana se inicia, e se mantém iniciante sempre de novo em todas as continuações e consumações como impulso livre e originário de ser e ter que ser um “sim”, a partir de si, para e por si.

¹⁶ “Duns Scotus hesitou e refletiu por longo tempo acerca do problema em questão, e parece quase certo que mais tarde ele se retratou, ou melhor, deixou mais claro seu primeiro ensinamento no qual havia afirmado que a vontade era a causa total de o ato livre, enquanto o intelecto era apenas sua “*conditio sine qua non*”. Abandonou sua primeira posição extremista e escolheu uma “*via media*”, afirmando que, tanto a vontade quanto o objeto, concorrem para causar o ato voluntário, de modo que, um ato de vontade resulta da vontade e do objeto conhecido como de sua causa efetiva. [...] A liberdade implica, então, essencialmente dois elementos, o intelecto e a vontade. Nenhum deles é a causa total, mas ambos constituem uma única causa total do ato de vontade. Esta noção, que parece ter todas as implicações de uma retratação autêntica, coloca Duns Scotus numa posição muito diferente daquela que habitualmente lhe é atribuída” (Tradução nossa).

¹⁷ Nada está tão no poder da vontade quanto a própria vontade.

Aqui ninguém pode me substituir nessa responsabilidade de ter que ser um “sim” inicial e iniciante. Trata-se, pois, da miniexplosão da boa vontade, da vontade boa. (HARADA, 2006, p. 309).

A autonomia da vontade diz, em suma, da capacidade do homem em ser novo a cada vez. A novidade humana está na faculdade de criação que brota incessantemente da vontade livre em seu fruto primoroso: o ato livre. Um ser livre é o ser humano que, diante de si, tem o poder de, afirmativamente, se posicionar na vida. Ademais, todo e qualquer espírito que tente salvaguardar o que experimentamos cotidianamente em nossas ações terá um olhar apurado como o scotista em ver quando e como pode-se, a partir da linguagem de sua época, deixar evidente o que o espírito humano tem de mais precioso.

CONCLUSÃO

Scotus, como vimos, perscruta o âmago da autonomia humana, i. e, daquilo que faz o ser humano ser aquele que pode, sempre de novo, compor-se e recompor-se. Desfazendo-se de qualquer pretensão do ato da vontade como orientado e subalterno a um outro ato, procura salvaguardar o ato criativo e redentor humano, a saber, de poder, em todas as ações, ser livre, realmente. Quando, o doutor sutil, distanciando-se do pensamento tomista, que como vimos, nessa questão da liberdade é mais platônico que aristotélico, toma uma via de interdependência das faculdades do Intelecto e da Vontade, abre caminho para o desenvolvimento do pensamento na modernidade que se avizinhava no fim da Idade Média, no qual o homem, pode, a partir de si, averiguar todas as coisas.

O primado da vontade, por fim, só pode ser entendido na relação que possui com a contingência; caso contrário, continuar-se-á a chancelar em Scotus uma posição “voluntarista” que não cabe de forma alguma ao seu pensamento uma vez que, o movimento do filósofo é de justamente, como vimos, retirar todo e qualquer determinismo do ato livre, seja por parte do Intelecto, seja, da Vontade. O primado da vontade, portanto, é sempre na e pela contingência; daí é que brota a liberdade como fruto tenro, simples, e cheio de potencial criativo.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Giovanni Reale. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CEZAR, Cesar Ribas. **Scotus e a liberdade**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

DEJEANNE, Solange. Metafísica e ética em Duns Scotus. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 4, n. 11, jul. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/117/pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

DUNS SCOTUS, Joannes. **Ioannis Duns Scoti Opera Omnia II**. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

DUNS SCOTUS, Joannes. **Ioannis Duns Scoti Opera Omnia XXI**. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

DUNS SCOTUS, João. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. 3. ed. São Paulo: M. Fontes, 2013.

HARADA, Hermógenes. **Coisas, velhas e novas**. Bragança Paulista: Ifan, 2006.

HOFMEISTER PICH, Roberto. Introdução. In: DUNS SCOTUS, João. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008. p. 23-85.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MANNES, João. **Experiência e pensamento franciscano: aurora de uma nova civilização**. Petrópolis: Vozes, 2021.

MANZANO, Isidoro Gúsman. In via scoti: La vía “Libertatis”. In: SILEO, Leonardo (Org.). **Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti**. Roma: PAA-Edizioni Antonianum, 1995. v. 1. p. 245-259.

MARCKOC, Cyrillus. Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti. In: SOCIETAS INTERNATIONALIS SCOTISTICA. **De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis**. Roma: Ercolano, 1968. v. 2. p. 605-612.

MÖHLE, Hannes. A teoria da lei natural de Scotus. In: WILLIAMS, Thomas (Org.). **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. p. 393-415.

VIER, Raimundo. A essência da liberdade na doutrina de João Duns Escoto. In: GARCIA, Antônio (Org.). **Estudos de filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 19-32.

WILLIAMS, Thomas (Org.). **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

ZAVALLONI, Roberto. Personal Freedom and Scotus’ Voluntarism. In: MARCKOC, Cyrillus. **De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis**. Roma: Ercolano, 1968. v. 2. p. 613-627.