

Universidade de Coimbra  
Faculdade de Letras

# **Liberdade e Vontade Em João Duns Escoto**

**Leitura da Quodlibética XVI**



Trabalho de Mestrado em Filosofia  
Elaborado por  
Gonçalo José Gomes Figueiredo  
Sob a orientação de  
Prof. Doutor Mário Santiago de Carvalho

Coimbra 2009

*Scotia me genuit,  
Anglia me suscepit,  
Gallia me docuit,  
Colonia me tenet.*

Voluntarie genuit nos verbo veritatis  
Iacob 1, 18

---

## RESUMO

Resumo do trabalho final de mestrado em Filosofia, apresentado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, realizado pelo aluno Gonçalo José Gomes Figueiredo, sob a orientação do Prof. Doutor Mário Santiago de Carvalho.

Procurando investigar os temas da vontade e da liberdade no autor medieval João Duns Escoto (c. 1265-1308), começámos por contextualizá-lo na herança do grande século XIII, onde as Universidades tiveram o seu papel importante como lugar de encontro e discussão da Teologia e da Filosofia. Outros dos aspectos a considerar neste panorama cultural foram as traduções das obras de Aristóteles e dos seus comentadores, e o rigor de linguagem que este novo contributo veio trazer à reflexão académica. Situado num contexto histórico, Escoto, filho do seu tempo e membro de uma ordem religiosa, os franciscanos, assumiu plenamente esse património que remonta quer ao santo de Assis quer a Boaventura, entre outros, e filiado em Santo Agostinho, e deu-lhe seguimento ao mesmo tempo que dialogava com os grandes do seu tempo, designadamente Henrique de Gand.

Escolhemos dois textos do Doutor Subtil para investigar os temas da liberdade e da vontade: o primeiro, que nos serviu de introdução, foi retirado do comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, *Ordinatio* III, d. 17, q. un (IX, 563-571), e o outro, que nos mereceu maior atenção, do corpo das quodlibéticas, a questão XVI. Sobre o primeiro texto investigámos as temáticas de Deus e do homem, como agentes livres, na particular interpretação que Escoto oferece do Primeiro Princípio como Ser Infinito, e do homem como ser de natureza intelectual e existência incomunicável. Para tentar compreender o que, quanto a nós, neste estado em que nos encontramos, a liberdade e a vontade diz respeito, apresentamos as consequências éticas, lidas pelo mestre franciscano em diálogo com Santo Agostinho e Santo Anselmo, na doutrina das afeições.

Na terceira e última parte do nosso trabalho, procuramos fazer uma leitura mais pormenorizada e continuada da já referida questão XVI. Uma vez mais, além dos mestres e autoridades eclesiásticas, temos o Doutor Solene como interlocutor, e Aristóteles como mestre do rigor para os principais conceitos que são, além dos já referidos, necessidade, natureza (e ou natural) e contingência. Escoto, nesta batalha argumentativa, recorrendo prioritariamente aos argumentos de razão (a autoridade bíblica da revelação é referida uma única vez), olhando aquilo que as coisas são na sua evidência, e pela razão de serem o que são, indaga da possibilidade de em Deus e em nós, se compaginar a liberdade com a necessidade, a natureza com a vontade. A queda dos graves, como movimento, é exemplificativa do natural que pode não comprometer em absoluto o querer livre do homem, ao mesmo tempo que ilustra o querer natural de Deus que se ama infinitamente a si mesmo como ser necessário e livre.

Oferecemos, ainda, neste nosso trabalho, uma rudimentar proposta de tradução de ambos os textos. O primeiro já editado em edição crítica pela Comissão Escotista, e o segundo, também em edição crítica, pelos investigadores norte-americanos.

## AGRADECIMENTOS

A elaboração do presente trabalho teve lugar na cidade de Coimbra, Estrela do Mondego. Aqui nos trouxe a Providência e as vontades superiores. Não a escolhemos, apenas sugerimos, mas estamos gratos por poder pensar num horizonte vasto onde em primeiro plano se levanta uma torre sineira de centenária Universidade. Estamos gratos por isso.

Ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho, que seguiu de perto esta incursão pelo mundo da Filosofia Medieval, devemos a generosidade e competência com que nos orientou e com que, desde a primeira hora, acolheu este intento.

Devemos também reconhecimento ao Padre Vitor Melícias, Ministro Provincial, a atenção e solicitude com que segui este labor. Agradecemos igualmente a amizade e as oportunas sugestões do Professor Doutor Costa Freitas que muito nos encorajou e progredir nesta difícil tarefa de ler Escoto. Reconhecidos também à paciência e fraternal encorajamento do Padre Manuel Marques Novo, Guardião da Fraternidade Franciscana de Coimbra, as suas correções e revisões do texto impediram que tivesse mais gralhas cuja responsabilidade é unicamente nossa. Agradeço a todos, confrades, parentes e amigos, que generosamente acompanharam este nosso trabalho e sofreram na pele os incómodos de ter por perto um aprendiz.

## INTRODUÇÃO

A abordagem a um pensador, qualquer que ele seja e de que época for, oferece sempre grandes dificuldades. Um pensador que dista de nós sete séculos oferece ainda muito mais obstáculos. É todo um ambiente, um mundo mental e conceptual, um enquadramento que dificulta sobremaneira este trabalho. Tanto mais que a extensão da obra, a dificuldade do latim e a leitura integral e no original erguem-se como altos montes que só anos de estudo poderiam pretender escalar. Orientando a nossa investigação para um pensador genial que mereceu o título de Subtil, deparamo-nos com um trabalho que as nossas forças estão longe de conseguir realizar. Esta aproximação só é possível com o despudor ou inconsciência de principiante.

Limitaremos a nossa investigação ao que nos for possível explorar e faremos uso do percurso já feito por pensadores e investigadores. É pela mão de Hannah Arendt<sup>1</sup> que daremos este passo introdutório, ponto de partida para a nossa leitura do texto de Escoto que escolhemos. Gilson, Frank, Costa Freitas e Merino serão os outros guias desta visita a este mundo que é a figura e o pensamento do nosso confrade, sabendo que nem Escoto é um museu de coisas passadas e fora de moda, a sua actualidade é incrível, nem o nosso olhar está suficientemente educado para perceber as subtilezas que temos diante de nós. Não temos a pretensão de fazer muito mais do que uma leitura, obrigatoriamente coxa, de uma pequeníssima parte da catedralícia obra do Doutor Mariano.

Dois acontecimentos tiveram lugar durante a elaboração deste trabalho que muito nos estimularam e ajudaram. O primeiro foi o Colóquio organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, de 12 a 14 de Novembro de 2008, subordinado ao tema “João Duns Escoto (c. 1265 – 1308) e as

---

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah, *A vida do espírito, vol. II – Querer*, trad. port. João C. S. Duarte, Instituto Piaget, Lisboa 2000, 137-159.

---

origens da Filosofia Moderna”, em que participámos com uma comunicação que levou o título da Questão XVI da Quodlibética de Escoto com que nos ocupamos agora mais detalhadamente: “Se a liberdade da vontade e a necessidade natural podem reconciliar-se no mesmo sujeito a respeito do mesmo acto e objecto”. O segundo foi o II Colóquio da Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval (SPFM) decorrido de 28-29 de Maio 2009, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com o tema: “ANSELMO *sola ratione* 900 anos depois”, em que apresentámos uma comunicação intitulada: “A razoabilidade da vontade em Duns Escoto”. O resultado de ambas as apresentações incorpora agora este nosso trabalho.

O método de Escoto é profundamente escolástico, medieval. Enuncia a questão que se propõe investigar, depois são discutidos os prós e os contras, apoiado em citações da autoridade, bíblica, os Padres da Igreja, Agostinho e Anselmo, que para a nossa temática importam sobremaneira, e os filósofos, de modo muito particular o Filósofo, bem como os seus comentadores, designadamente o Comentador Averróis; depois seguem-se outros pensadores cujas posições são tidas em linha de conta, e por fim, a “Resposta” em que dá as suas próprias opiniões.

Escoto não nos deixou uma *Summa* à maneira de Tomás. Morreu cedo, demasiado cedo para um filósofo. Faltaria, por certo, ainda um pouco para que a ave de Minerva pudesse levantar o voo da maturidade em que surgisse uma síntese, se é que para uma mente irrequieta como a de Escoto pudesse fazer sentido tal trabalho, ou mesmo que tivesse essa pretensão.

Traço característico de toda a sua especulação, de todo o seu pensamento, mais do que uma doutrina, ou sistema, é a Vontade que queremos aqui investigar. Por honestidade e rigor intelectual, detemo-nos num dos seus escritos. Além de ser uma obra suficientemente extensa, a edição crítica, começada há quase sessenta anos, está longe de conhecer o seu termo. Também por isso seria injusto para com o autor, uma leitura acabada deste tão importante assunto.

Se o Dominicano de Aquino tinha argumentado que a vontade é um órgão executivo, necessário para traduzir em actos a clarividência do intelecto, o Franciscano de Duns, sustenta ser o intelecto a providenciar à vontade os bens num serviço subserviente, pois é ela, a vontade, que direcciona e confirma o seu procedimento; sem esta confirmação da vontade o intelecto deixaria de funcionar. Chamando desde já

Tomás de Aquino à consideração não nos inscrevemos numa linha ultrapassada da contraposição destes dois maiores do pensamento medieval. Tomás não é o adversário de eleição de João Duns, como nem um é aristotélico e o outro agostiniano, um intelectualista e o outro voluntarista. Ainda que o franciscano permaneça, fiel à sua “escola”, agostiniano, aproveita ao máximo o método e o rigor aristotélico na exposição dos seus pensamentos e doutrinas, na sua visão metafísica do real. É Henrique de Gand o seu interlocutor de preferência, veremos como isto é verdade com a nossa Quodlibética XVI. A Agostinho, na linha de António de Lisboa, Alexandre de Hales, Grossatesta, Boaventura, Bacon, Olivi, Gonçalo Hispano e outros, como filho espiritual de Francisco de Assis, vai buscar as intuições primeiras. Mas é em Aristóteles que se apoia para o rigor da sua linguagem e a exactidão do seu raciocínio. A presença da herança do bispo de Hipona é demasiado evidente para escapar a um leitor pouco familiarizado com o texto escotista, mas a sua ligação a Aristóteles é talvez maior do que a de S. Tomás. Esta conjugação denota claramente ser Duns Escoto um pensador do seu tempo, atento ao que se vai produzindo, dialogando com os acontecimentos históricos, a que não fica indiferente, pois é clara a sua meticulosa atenção às opiniões em relação às quais se manteve não comprometido, mas cujo exame e interpretação constitui o corpo da sua obra, no desejo de dar um sentido rigoroso e razoável na interpretação dos outros, que a seu modo, contribuem também para o progresso no conhecimento da verdade. Situando-se no ponto de viragem entre uma Idade Média e um Renascimento que se avizinha eminente, herdeiro da melhor tradição medieval do século XIII e entrando já no século XIV, ele antecipa a confiança na razão conhecedora de todas as coisas, ao mesmo tempo que denuncia as suas limitações. Permanece ainda teólogo num tempo em que a Filosofia se afirma como ciência distinta e autónoma, quebrando com os laços de servidão a que a tinham votado face à Teologia. Ainda que esta afirmação careça de apurada fundamentação, somos da opinião que a sua filosofia, por via do ensino jesuítico, esteve presente em Descartes e por ele na fenomenologia contemporânea.

O conhecimento está limitado, como o corpo, pelas fronteiras que o definem e permitem que seja ele mesmo. A resistência que os objectos oferecem por fora vem depois da experiência interna do próprio limite que o corpo sente por dentro, ao tocar-se a si mesmo, na constatação de uma fronteira inultrapassável que salvaguarda a sua própria identidade. Sem este limite e contorno delimitativo, o homem não seria este

homem, mas qualquer coisa diluída no mundo, com a conseqüente perda do seu ser uno. Neste limite, e apesar dele, dá-se a manifestação de um mistério de um ser finito com capacidade de se autotranscender, de sair de si mesmo, de se ultrapassar. Nesta realidade aí, finita porque limitada, a teofânica manifestação do infinito dá-se como algo razoável, admissível, e com um nome, um conceito compreensível: Deus. A dúvida subsiste: como pode um ser absolutamente finito conceber algo infinito e chamar-lhe “Deus”? É neste contexto, como em Agostinho e Anselmo na questão da origem do mal, como veremos, que a liberdade da vontade marca presença para Escoto. É ela que, no homem criado à imagem e semelhança de Deus, permite transcender as próprias limitações.

A fé na revelação, fruto da obediência dialogal com Deus, que toma a iniciativa amorosa de se dar a conhecer, de se revelar, amplia o conhecimento do homem, fornecendo certezas que pela razão só muito provavelmente admitiria como hipóteses lógicas. Uma noção de Deus que, naturalmente, precedeu no tempo a revelação cristã como testemunho de razoabilidade da capacidade do homem se transcender a si mesmo. O intelecto criado está deste modo em sintonia com o Ser absoluto e primeiro que lhe deu origem. A razão natural, a liberdade humana e a autonomia da vontade dão testemunho, para Escoto, desta dependência do homem face a Deus, e nesta dependência uma possibilidade imensa de conhecimento e de vida.

A autonomia da vontade, a capacidade da vontade se autossuperar, a sua indiferença na abertura aos contrários, e a sua autodeterminação, são conseqüências da fé no acto criador de Deus *ex nihilo*, a partir do nada, unicamente pela expressão da sua soberana vontade: “Deus quis e tudo foi feito”. O distanciamento que a fé bíblica da criação do nada lhe permite, face aos mitos gregos de um demiurgo que molda a massa já existente, surge como afirmação e salvaguarda desta liberdade do homem que o arranca dos fios controladores de uma necessidade grega, onde tudo volta a ser o mesmo num acaso pré-determinado. Enaltecido como coroa da obra da criação, o homem está entregue a si mesmo, tem a capacidade do espírito para evitar toda a determinação coerciva vinda do exterior, dando azo ao seu desejo de felicidade querida como objecto deliberadamente escolhido e diferente de um fim a que tende por inclinação natural. Na fé bíblica da origem do universo, criado do nada por vontade de um Deus-Criador, a contingência ganha contornos que o mundo grego não conhecia. Tudo aquilo que é podia muito bem não ser, excepto Deus. Este mundo existe necessariamente na medida



---

em que brota de um querer contingente, que o quis da maneira em que o conhecemos actualmente, mas podia muito bem ter querido ou querer outro mundo totalmente distinto e diferente deste que conhecemos e habitamos, que pode ou não existir, não o sabemos, onde as nossas verdades matemáticas e os nossos preceitos morais da segunda tábuca da lei pudessem ser totalmente distintos. A razão pela qual existe este mundo e não outro, do porquê de as coisas serem assim e não de outra maneira, reside, em última análise, no querer soberanamente livre d'Aquele que deu origem a tudo o que existe. Por isso, a necessidade do mundo é, na perspectiva da sua existência actual, não como algo que tenha sido obrigado a fazer, coagido por algo ou alguém fora de Si, o que seria uma clara contradição da onnipotência divina, mas a causa livre de uma vontade infinita.

Salvaguardando as devidas distâncias, a vontade do homem é a vontade do ser finito, caído e marcado pelo pecado, e a vontade de Deus é a do ser Infinito, ainda que a primeira derive da segunda. A primeira quer, na medida em que conhece de forma limitada; a divina, porque infinita, é efectiva e real, com a absoluta capacidade de, conhecendo tudo, traduzir em concreto e livremente o que quer. O homem, por outro lado, não conhecendo tudo, não consegue, em absoluto, traduzir em realização o que quer: “não faço o bem que quero”, sentencia Paulo. Da vontade natural, que quer naturalmente, o bem para que foi feito, o descanso e o repouso que o seu coração inquieto anseia, Escoto passa à vontade livre, que giza livremente os meios para um fim determinado e procurado por si mesmo, produzindo os seus próprios actos. Só a vontade é capaz desta proeza que arranca o homem de um bom animal, uma besta esclarecida, que naturalmente quer o bem, para um ser responsável. Só a vontade consegue esta libertação do afecto pelo cómodo e conveniente, adequado e oportuno, transferindo o homem para um enquadramento desinteressado do bem por si mesmo, num afecto de justiça segundo a recta razão. Se o livre arbítrio, que se joga na origem do mal, diz respeito à livre escolha dos meios necessários para alcançar um fim determinado, é a vontade que procura e investe nesse fim de um modo, diríamos, gratuito, na linha de uma fruição que renuncia a uma utilização. Por isso ela é mais livre, mais conforme a si mesma, mais genuína e mais divina, e ao mesmo tempo, mais humana.

Se não se afirma em sentido positivo o que seja isso que o homem busca como felicidade, fica a certeza, pela negativa, que ao homem repugna ser infeliz ou miserável. Consequentemente a contingência afirma-se numa observação evidente, empírica e

fenomenológica, de que todo o homem, por natureza, deseja ser feliz. No pensamento de Escoto a contingência não é depreciativa, entendida negativamente como privação ou defeito, mas um modo de ser que salvaguarda a vontade de poder agir desta maneira ou de outra, sem determinações, e por isso livremente. Voltamos à questão que está presente, desde o princípio, no pensamento de Escoto, a criação *ex nihilo*, para valorizar de modo positivo a contingência como produto da liberdade criadora de Deus, e, por conseguinte, da liberdade operativa do homem. Liberdade essa que se diz de modo criativo, em Deus, pelo acto amoroso da criação e, no homem, pelo modo racional de agir, em que ele mesmo, pela sua vontade, é a causa do agir. Em Deus se detém uma busca ordenada de causas, a partir do causado, numa regressão que seria absurda quer ao infinito, quer ao nada, sendo por isso uma causa em si mesmo, uma causa que não é ela mesma causada. Chega-se, portanto, a uma Primeira causa não causada, com o fim de evitar uma regressão ao infinito, ou a uma circularidade que é absurda. Se importa determo-nos sobre o motor que tudo move sem ser movido, importa mais a Escoto o primeiro, absolutamente primeiro, e por isso infinito, que se impõe como absoluta característica desse motor, pois nele encerra todas as demais perfeições.

A origem do querer, e por conseguinte da vontade, pode estar no objecto que o move ou na própria vontade. Pergunta-se assim, se o acto da vontade é causado na vontade pelo objecto que a move, ou pela própria vontade que se move a si mesma. Se se desse o primeiro caso, ela não seria livre, pois estaria condicionada por algo que lhe é extrínseco. A resposta contrária, que o acto da vontade se move por si mesma, progride por uma vontade onipotente no ser infinito e livre no viandante, que é o que mais convém. Afirmando que o motor da acção está na vontade e não fora dela, sublinha-se a contingência que significa a possibilidade de querer ou não querer o que quer, e mesmo a possibilidade de querer o contrário daquilo que agora quer. É a possibilidade de ocorrer o contrário daquilo que quer no momento em que quer, ou seja, de causar contingentemente. Fruto desta possibilidade, da abertura ao contraditório, a imprevisibilidade do querer que liberta o homem do acaso, em que o contingente se prende com o necessário, dota-o da liberdade, e garante-lhe a proximidade de semelhança com Deus.

Percebemos como a vontade não fica no mundo dos possíveis, mas é produtora de actos. Ela orienta-se para a operatividade, para os efeitos e consequências do acto

---

deliberativo que se traduz em actos. Assim, o que quer é também, de algum modo, o que pode e o que faz.

Em Escoto não é a necessidade que se opõe à liberdade mas antes a natureza. Liberdade e vontade, título do nosso trabalho, não são primeiramente dois antagónicos que se conjugam à maneira do acto e potência aristotélico, mas dois modos de ser onde liberdade se liga intrinsecamente à vontade. A inteligência agindo de modo conforme à sua natureza, não pode, por si mesma, deixar de pensar, é natural e não livre. Ela está ligada aos sentidos, segundo o adágio de que nada há no entendimento que não tenha passado pelos sentidos. Só a vontade criadora e contingente é verdadeiramente livre na capacidade de querer e não querer, e querer coisa diferente, independentemente da natureza, resistindo à propensão ela é indeterminada e aberta a contrários. Poderíamos dizer que a natureza actua, enquanto que a vontade efectua. Enquanto que o actuar depende de leis, objectos e condicionamentos exteriores, o efectuar depende de si mesmo na produção. A diferença entre activo e efectivo é a distinção entre a pura actividade e a fabricação que consiste na produção ou no modelar de objectos exteriores. O homem, chamado ao concreto, pelo exercício da vontade, passa da acção à actuação onde aquele que quer se dá conta que é também o que pode realizar alguma coisa.

No concreto do homem a experiência interior denuncia um desejo natural de conhecimento. Mas a vontade não é um mero desejo que se extingue na posse do desejado, não desejando mais aquilo que já tem. Esse desejo que se pauta pelo que ainda não tem, pelo que está ausente, pelo vazio que exige ser preenchido, difere do desejo enquanto tal, como aspiração e vontade de um coração inquieto à maneira agostiniana. O repouso, a paz eterna ou a beatitude dos bem-aventurados rasga caminho a um gozo amoroso das realidades subtraindo-as a uma mera utilização. Admitir a ideia de que possa existir uma actividade que encontre o seu repouso em si mesma, é algo de surpreendentemente original. Passamos assim de um amor de concupiscência ao amor ordenado conforme a justiça, próprio da teologia como ciência prática. Pauta toda esta reflexão a teologia paulina que no hino à caridade desdobra a intuição joânica do “Deus caritas est”, onde a faculdade da vontade se transverte em pura actividade de amar, que repousa em si mesma não se extinguindo.

## I. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: O SÉCULO XIII

Sem pretender fazer uma síntese exaustiva do contexto histórico-filosófico que Duns Escoto herdou e no qual se coloca em atitude dialogante como homem do seu tempo, julgamos oportuno e necessário referir alguns rasgos relevantes do complexo século XIII. Escoto é um protagonista na passagem do século XIII para o XIV, considerado como um dos últimos escolásticos do período áureo, a sua obra caracteriza-se como uma das últimas grandes sínteses e precursora de outras correntes filosóficas determinantes na Época Moderna.

Os últimos trinta anos do século XIII são caracterizados pelo choque de duas tradições filosóficas que se vinham formando no seio do pensamento cristão, por um lado a tradição de Agostinho que encontrou a sua formulação mais poderosa e homogénea nas obras do Doutor Seráfico, e por outro a tradição aristotélica consolidada pelo génio harmonioso de S. Tomás. Pode-se apresentar como ponto central da discordância e de debate, com tudo o que isso implica, a capacidade do homem de conhecer a Deus, ou dito de outro modo a necessidade humana do divino. “Ao longo da sua preciosa, mas irregular história, a Teologia nascente – dizia-se – parecia ter sentido aquele desfasamento, havendo o Areopagita insistido na gramática dos Nomes Divinos, Boaventura na ideia de «redução», ou João Duns Escoto radicalizado a distância entre a Natureza que age necessariamente e a liberdade, enquanto expressão de um Deus que cria. De facto, toda a longa corrente neoplatónica parece ter servido melhor ou pior, para teorizar ou exprimir o excesso semântico e ontológico aduzido pela Revelação, que de uma forma ou de outra escapava à tradição peripatética.”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> CARVALHO, M. S., “Para outro modelo de investigação das relações entre razão e fé no século XIII”, in *Itinerarium* 151 (1995) 23.

A escolástica medieval cristã está fundada filosoficamente tanto no neoplatonismo tradicional, que tinha sido legado por Santo Agostinho e por Pseudo Dionísio Areopagita, como na inovação peripatética latina aristotélica das escolas árabes e judias. O neoplatonismo, visto desde Agostinho e de Areopagita sobretudo, e o peripatetismo sírio-alexandrino interpretado e depurado por Avicena e Averróis, são as principais fontes do pensamento filosófico. Não é o Aristóteles grego nem muito menos o estrito Platão, a sua medula doutrinal.<sup>3</sup>

O século XIII teve o privilégio de herdar, directamente ou não, o melhor do pensamento filosófico grego e o mérito de explorar a fundo essa herança. O desenvolvimento filosófico deste século deve-se à invasão do Ocidente latino pelas filosofias árabes e judaicas e, quase simultaneamente pelas obras científicas, metafísicas e morais de Aristóteles. A obra dos tradutores precedeu e condicionou o trabalho filosófico dos teólogos de 1200. É a idade de ouro da metafísica propriamente dita. Para compreender toda essa história, é preciso consentir em algumas simplificações históricas sem as quais qualquer visão de conjunto seria impossível.<sup>4</sup>

#### AS UNIVERSIDADES

Um elemento de primeiríssima importância no desenvolvimento cultural do século XIII é a fundação da Universidade, com tudo o que isso implica nos mais diversos aspectos: social e político, a tutela dos reis e da autoridade pontifícia, a circulação de pessoas, teorias, e documentos por toda a Europa; a transmissão de conhecimento que deixava de ser propriedade de grupo restrito difundindo-se e “democratizando-se”; e também o lugar específico para a discussão e confronto de ideias de uma forma organizada, regular e regulamentada com mestres discípulos, plano de estudo com os graus académicos válidos e reconhecidos em qualquer Universidade. Sem dúvida que só é possível o aparecimento das Universidades, “o maior de todos os monumentos que nos legou a Idade Média”, porque há um trabalho prévio realizado ao longo do tempo desde o século IX com o desenvolvimento das escolas monásticas e episcopais.

---

<sup>3</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, “El avicenisimo de Duns Escoto”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. 1, 183.

<sup>4</sup> Cf. GILSON, É., *La Philosophie au Moyen Âge*, Ed. Payot, Paris 1986. *Filosofia na Idade Média*, trad. port. Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo 2001, 722.

Seja qual for a importância de Bolonha, cidade do Direito Romano e Canônico (que pela ausência de uma Faculdade de Teologia, e a maior atenção dada ao Direito Romano que ao Canônico, gerando algumas tensões com o Pontífice, levou ao retardamento da sua oficial constituição e aprovação como Universidade), e sobretudo Oxford, para o movimento intelectual, a Universidade de Paris manterá sempre o primeiro lugar: no início do século XIII, o conjunto dos mestres e estudantes, *universitas magistrorum et scholarium*, constitui um corpo privilegiado. A universidade medieval aparece como um órgão da Cristandade, como o Sacerdócio ou o Império<sup>5</sup>, ao mesmo tempo que é um modo de afirmação das próprias nações e motivo de prestígio junto das demais. Precisamente porque a circulação de alunos e lentes se fazia com grande frequência e altos patrocínios, entre os diversos centros de estudos.

Herdeira do ensino das escolas monásticas de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Geneviève, de Saint-Victor e da ilha de Cité, a Universidade de Paris é definitivamente constituída quando “no ano de 1200 todos os mestres e estudantes das escolas catedrais de Paris reúnem-se num só corpo, reconhecido por Filipe Augusto e pelo Papa Inocêncio III, cujos estatutos Roberto de Courçon, legado do Papa, sancionou em 1215. A Universidade de Paris (*Universitas magistrorum et scholarium Parissis studentium*), a mais antiga e a mais célebre das Universidades medievais, acha-se, assim, constituída.”<sup>6</sup>.

Do ponto de vista de Inocêncio III, o verdadeiro fundador da Universidade de Paris, seu protector e verdadeiro dirigente, a quem se devem, mais do que ao rei francês, os privilégios que lhe deram a independência, dotando-a também de regulamentos, ou de Gregório IX, a Universidade de Paris não podia deixar de ser o meio de acção mais poderoso de que a Igreja dispunha para difundir a verdade religiosa no mundo inteiro, ou uma fonte inesgotável de erro capaz de envenenar toda a cristandade. Inocêncio III foi o primeiro a querer fazer desta Universidade uma mestra da verdade para toda a Igreja e que transformou esse centro de estudos num organismo cuja estrutura, funcionamento e lugar definidos na cristandade só são possíveis desse ponto de vista. O *Studium parisiense* é uma força espiritual e moral cujo significado mais profundo não é nem parisiense, nem francês, mas cristão e eclesiástico.

---

<sup>5</sup> “His itaque tribus, scilicet Sacerdotio, Imperio et Studio, tanquam tribus virtutibus videlicet naturali, vitabit scientiali, catholica ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatur et regitur. His itaque tribus, tanquam fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tanquam materialiter proficit.” É a expressão do cronista Jourdain transcrita por GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 488.

<sup>6</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 477.

A cultura medieval transmitiu-se, enquanto se desenvolvia, através das escolas do século XII, mas os grandes escolásticos do século XIII são homens da Escola, caracterizados por técnicas profissionais. Os doutores do século XIII avançam por perguntas, participam nas discussões, umas ordinárias, acerca de um tema previamente decidido, outras sobre qualquer assunto. Neste contexto a dialéctica é um modo incontornável de progredir no conhecimento. “Os dois métodos principais de ensino em todas as Universidades da Idade Média eram a lição e a disputa. A lição no sentido etimológico da palavra (...) consistia numa leitura e numa explicação de determinado texto, uma obra de Aristóteles para os mestres em Artes, a Bíblia ou as Sentenças de Pedro Lombardo para o ensino de Teologia. (...) Quanto à disputa, era uma espécie de torneio dialéctico que se desenrolava sob a presidência e a responsabilidade de um ou vários mestres. Tendo sido feita uma pergunta, cada um sustentava a solução a favor ou contra por meio de argumentos que lhe pareciam mais convincentes. (...) Algumas disputas ocorriam regularmente no fim de cada semana ou de cada quinzena, as *Quaestiones disputae*, tão abundantes na Idade Média. Outras disputas, ao contrário, só ocorriam uma ou duas vezes por ano, na época da Páscoa ou do Natal, e tinham por objecto temas quaisquer. São as actas dessas disputas que formavam as *Questiones Quodlibetales*.”<sup>7</sup>

No quadro académico de disputa as Quodlibéticas tiveram um especial desenvolvimento, e os mais eminentes autores medievais tem um corpo significativo de Questões. Escoto não fugirá à regra. Os mestres podiam organizar duas vezes por ano uma sessão em que se oferecia para tratar um assunto posto por qualquer pessoa sobre qualquer assunto (*de quolibet ad voluntatem cuiuslibet*). Os mestres eram obrigados a defender perante os corpos universitários estas questões que “constituíam um exercício de actualidade (as questões mais críticas e acesas eram sempre levantadas) de plena participação (qualquer assistente podendo inquirir o mestre) e de maior vivacidade e expressão de liberdade (quaisquer temas podiam, sem entraves ser objecto de investigação). «De quolibet ad voluntatem cuiuslibet» (o que quer que seja, por quem quer que seja) é, aliás, a correcta caracterização latina deste ambiente de festa (e rivalidade) intelectual.”<sup>8</sup> O Padre Glorieux<sup>9</sup> descreveu este exercício nos seguintes

---

<sup>7</sup> *Idem*, 492-3.

<sup>8</sup> CARVALHO, Mário Santiago de, “Introdução”, in HENRIQUE DE GAND, *Sobre a Metafísica do ser no tempo*, Ed. 70, Lisboa 1996, 13.

termos: a sessão começa talvez cerca da hora terça ou sexta, de qualquer modo, muito cedo, porque corre o risco de se prolongar durante muito tempo. O que a caracteriza é o aspecto caprichoso, inesperado e a incerteza que sobre ela paira. Sessão de discussão, de argumentação, como tantas outras; mas que oferece a característica particular de a iniciativa escapar ao mestre para passar à assembleia. Nas disputas vulgares, o mestre anunciou com antecedência os temas de que se irá ocupar, reflectiu acerca deles e preparou-os. Na disputa quodlibética, qualquer pessoa pode lançar qualquer questão. E é aí que reside o grande perigo para o mestre que a orienta. As perguntas e as objecções podem surgir de todos os lados, hostis, curiosas, ou malévolas, não importa, podem interroga-lo de boa fé, para conhecerem a sua opinião, mas podem tentar fazê-lo cair em contradição consigo mesmo ou obrigá-lo a pronunciar-se sobre temas escaldantes que preferia nunca abordar. Às vezes é um estrangeiro curioso ou um espírito inquieto; às vezes é um rival despeitado ou um mestre curioso que tentará colocá-lo em situação pouco airosa. Por vezes os problemas são claros e interessantes; outras vezes as perguntas são ambíguas e o mestre tem muita dificuldade em captar o seu exacto alcance e verdadeiro sentido. Alguns refugiam-se candidamente no domínio puramente intelectual; outros alimentam suspeitas de natureza política ou de ataque pessoal... Aquele que pretender sustentar uma disputa quodlibética terá, portanto, de possuir uma presença de espírito pouco vulgar e uma competência quase universal. Assim se desenvolve a escolástica, mestra de rigor, estimuladora do pensamento original dentro da obediência às leis da razão.<sup>10</sup>

No século XIII as grandes universidades medievais tinham chegado ao seu pleno desenvolvimento. Paris e Oxford constituíam os dois grandes centros intelectuais da Idade Média. Até S. Tomás a “filosofia” tinha sido ensinada por teólogos; desde S. Tomás vai ser exposta por “professores de filosofia”. Santo Anselmo, Pedro Abelardo, Guilherme de Auvernia, S. Boaventura, Santo Alberto Magno, até o próprio S. Tomás, não se propõem *prima intentione* ensinar filosofia; não são sequer fruto de um ambiente filosófico, mas vêm-se obrigados a fazer também filosofia. Mas não ocorre o mesmo a partir de S. Tomás. Em vida do Doutor Angélico há já uma “escola filosófica” característica da Universidade de Paris e outra mais típica a de Oxford.

---

<sup>9</sup> Cf. GLORIEUX, P., *La littérature quodlibétique*, Bibliothèque Thomiste 1936. Sobre este assunto e do mesmo autor o artigo “Où en est la question du Quodlibet?” in *Revue du Moyen Age Latin* 2 (1944), e a entrada “Quodlibet” in *Enciclopedia Cattolica* X, Città del Vaticano, 1953, col. 436-438.

<sup>10</sup> Cf. LE GOFF, *Os intelectuais na Idade Média*, Ed. Gradiva, Lisboa 1984, 110-111.



A incorporação das Ordens Mendicantes (os dominicanos aprovados oficialmente por Honório III em 1216, os franciscanos por Inocêncio III em 1223, e os carmelitas) nas Faculdades de Paris foi um acontecimento de um alcance considerável para a Universidade e mais amplamente para o movimento doutrinal da cristandade.

Honório III favoreceu a instalação dos Dominicanos e Franciscanos em Paris, e, em 1220, recomenda oficialmente esses últimos aos mestres da Universidade. Gregório IX, sobretudo, este mesmo Cardeal Hugolino, que, por intermédio do seu homem de confiança, Frei Elias, Geral da Ordem dos Frades Menores a suceder a São Francisco ainda em vida do santo, introduzirá à força os estudos científicos e teológicos na Ordem Franciscana, vai agora instalar à força as Ordens Mendicantes na Universidade de Paris para que essa mesma ciência, posta ao serviço da Teologia, vincule a verdade cristã através do mundo inteiro<sup>11</sup>. De facto, as relações entre o clero secular e os religiosos não foram pacíficas obrigando mesmo à intervenção pessoal do Pontífice na defesa dos direitos destes últimos.

É no contexto das universidades, particularmente na universidade de Paris, que se dá o inevitável conflito entre a Filosofia árabe e a Teologia cristã. É lá que, desde os primeiros anos da sua actividade, as traduções de Aristóteles e dos seus comentadores árabes, fazem as primeiras aparições.

#### O TRABALHO DAS TRADUÇÕES

No século XIII o pensamento ocidental foi subitamente enriquecido com o grande movimento de tradutores de obras gregas e árabes que foram introduzidos em todos os países que estavam em contacto mais directo com a cultura muçulmana. Através de diversos centros difundiram-se primeiramente obras científicas em língua árabe sobre medicina, matemática, astronomia, astrologia e magia.

Depois de uma longa tradição de procura de textos científicos que vinha já do século X com Gerberto, é o século XII que conhece a maior produção de traduções. É o momento em que a filosofia muçulmana e judia alcançam em Espanha o seu mais alto grau de esplendor com Avempace (+1138) Ibn Tufayl (+1198), Maimónides (+1204). As versões iniciaram-se quando ainda Averróis não tinha escrito os seus comentários a

---

<sup>11</sup> Cf. GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 488.

Aristóteles, e pouco depois da sua morte começam a ser traduzidos por Miguel Escoto, possivelmente em Toledo, que depois da reconquista, e sob o patrocínio dos Arcebispos, se converteu num grandioso centro de tradutores, a avaliar pela quantidade de versões realizadas e pela diversidade de pessoas que intervieram, fazem supor que se tivesse instalado nessa cidade uma escola, mais ou menos organizada. Dos nomes que se registam desta escola destaca-se Domingos Gundisalvus (+1181 ou Gondisalinus, ou Gundisalvi), de quem somente se sabe ao certo que era arcediogo de Segóvia dignidade que pertencia à mitra de Toledo. Com ele colaborou outra personagem um tanto misteriosa João Hispano (Ioannes Hispaniensis). A esta equipa se devem numerosas traduções, o *Secretum secretorum* de pseudo-aristotélico, o *De intellectu* de Al-Kindi, o *De intellectu*, *De scientiis*, *De ortu scientiarum* de Alfarrabí, uma *Lógica*, uma *Física* e uma *Metafísica*, *De anima* de Avicena e muitas outras obras árabes de matemática e astronomia.<sup>12</sup> A obra pessoal de Gundissalino é um documento precioso sobre as primeiras reacções dos cristãos em contacto com as filosofias árabes e judaicas anteriores a Averróis. “O seu *De divisione philosophie* é uma espécie de introdução à filosofia em que, pela primeira vez no Ocidente, a classificação das ciências acrescenta ao quadrívio da Idade Média, a física, a psicologia, a metafísica, a política e a economia, cuja existência acabava de ser revelada pelos escritos de Aristóteles. Muito mais importante é o seu *De processione mundi*, onde Gundissalino empreende a interpretação do problema da criação como cristão, mas em que a descreve como homem que traduziu o *Fons vitae* de Gabirol e a *Metafísica* de Avicena. É ainda Avicena que inspira o seu *De Imortalitate animae*.”<sup>13</sup> De facto, os tradutores, pelo que se vê, não eram meros agentes passivos da transmissão do conhecimento ou do património grego, eles lançaram mão de um trabalho de interpretação e de acomodação às exigências da fé que professavam e que era desconhecida para os gregos.

Toledo não é o único centro de traduções, nem Espanha é o único país a produzir tal tipo de trabalho. Em Itália, mais propriamente em Sicília, corte de Frederico II, fazem-se traduções não só do árabe mas também do grego, sendo de notar a relação entre os diversos centros. Alguns tradutores, como por exemplo Miguel Escoto, trabalharam em ambas. Já no século XII se tinham feito em Itália traduções directamente do grego.

---

<sup>12</sup> Cf. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1960, vol II, 672-673.

<sup>13</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 468.

Basta esta simples apresentação para apreciar a grande quantidade de temas que por meio dos tradutores, toledanos e sicilianos, entraram na escolástica do século XIII, principalmente no ramo que se denominará de agostiniano: “o hilemorfismo universal, a pluralidade de formas, a luz como forma primeira, o acto imperfeito da matéria primeira («esse materiale»), a forma primária da «substancialidade», que depois se denomina «corporeidade», a acção de Deus sobre as inteligências, o exemplarismo divino, os vestígios e imagens impressas nas criaturas”<sup>14</sup>.

#### A RECEPÇÃO DE ARISTÓTELES

No final do século XIII estava bastante completa a tarefa de configurar o *Corpus Aristotelicum latinum* que começou com o trabalho de tradução dos textos árabes através da escola de Toledo e Itália. Até ao século XII conheciam-se as obras de Aristóteles fundamentalmente através das traduções e comentários de Severino Boécio (+524), designadamente *Categorias*, *Sobre a Interpretação* e *Isagoge* de Porfírio. O *Organon* então conhecido designou-se *Logica vetus* por contraposição à *Logica nova* que compreendia os II *Analíticos*, *Tópicos*, *Elencos sofisticos*. Os tratados sobre *Física*, *Metafísica*, *Sobre a alma*, as *Éticas*, *Sobre a geração*, *Sobre o céu*, *Sobre os Meteoros*, e as restantes obras aristotélicas vieram a conhecimento, num segundo período, pelas traduções por via do árabe. O terceiro período da recepção de Aristóteles, que corresponde ao século XIII, caracteriza-se pelas traduções greco-latinas com maior garantia de fidelidade ao texto original. Figuras como Roberto Grossatesta e Guilherme de Moerbeke destacam-se neste panorama intelectual.

O aristotelismo medieval não é um renascimento puro e simples do sistema de Aristóteles. Está presente no século XIII o trabalho neoplatónico de compaginar Platão e Aristóteles, fruto dos pensadores monoteístas, quer judeus, muçulmanos e cristãos. A atribuição a Aristóteles de dois escritos neoplatónicos, a *Teologia de Aristóteles* (que é um extracto das *Enéadas* de Plotino) e o *Liber de causis* causou grande confusão e desorientação<sup>15</sup>. Este último, cujos teoremas são imputados à *Elementatio theologica* de Proclo, exercendo grande influência nalguns escolásticos das primeiras décadas do

---

<sup>14</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol II, 704.

<sup>15</sup> Cf. VAN STEENBERGHEN, Fernand, “La philosophie à la veille de l’entrée en scène de Jean Duns Scot”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. I, 70.

século XIII, é uma obra claramente neoplatónica ainda que corrigida no sentido de evitar a emanção, substituindo-a pela criação. Traduzido do latim por Geraldo de Cremona entre 1167 e 1187, foi tomado durante muito tempo por obra autêntica de Aristóteles. É uma espécie de tratado, sem plano sistemático, sobre a origem hierárquica das causas a partir da primeira. Causa de todas as outras e da sua própria causalidade, essa Primeira causa é anterior à eternidade, porque é anterior ao próprio ser e, por conseguinte, ao inteligível.<sup>16</sup> A consequência mais importante desse facto foi que, no conjunto, o pensamento árabe colocou sob a autoridade do estagirita uma série de sínteses do aristotelismo e do neoplatonismo, sobre a qual a reflexão e crítica dos teólogos do século XIII teve forçosamente, mais tarde, de se exercer.

Mas é a introdução no século XIII da epistemologia aristotélica, designadamente dos seus *Analíticos*, que permite à Teologia estabelecer-se como ciência, entendida como conhecimento científico<sup>17</sup>, no rigor da linguagem e na objectividade do objecto: “a consciência dos limites do discurso teológico (ou melhor ainda: de um discurso científico sobre os conteúdos revelados), está definitiva e epistemologicamente instaurada.”<sup>18</sup>. Assiste-se nas escolas do Ocidente a uma verdadeira insurreição da lógica contra as outras artes liberais, logo seguida da invasão das Faculdades de Artes pela filosofia de Aristóteles, “vê-se, então, suceder à Teologia de tipo patrístico, a Teologia dita «escolástica», cujo método é ditado pela dialéctica. É por isso que o século XIII é uma data capital na história da Teologia cristã, que soube tirar proveito dos sucessos que a filosofia alcançava então para rejuvenescer e aperfeiçoar os seus próprios métodos de exposição.”<sup>19</sup> O estudo e o ensino de Aristóteles leva a Teologia a adquirir um sentido científico, técnico e profissional, onde a linguagem da escola prescinde do lirismo e da retórica e se afina como um instrumento preciso de expressão verdadeiramente científico.

Mais do que uma física ou uma biologia, em sentido estrito, o que se encontra com a entrada de Aristóteles e dos seus comentadores no ocidente, é um novo sentido na investigação sobre a natureza, um espírito de confiança nas forças da razão, uma tendência para o concreto, um interesse pela realidade, que suplanta o idealismo platónico. Ao mesmo tempo, a introdução de Aristóteles coloca novos problemas e

---

<sup>16</sup> Cf. GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 467.

<sup>17</sup> Cf. CARVALHO, M. S., “Para outro modelo de investigação...”, 25.

<sup>18</sup> *Idem*, 29.

<sup>19</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 503.

graves dificuldades derivadas das suas doutrinas sobre a eternidade do mundo, a negação da Providencia, a incerteza sobre a imortalidade da alma, a moral excessivamente naturalista. Ele entra em plena Idade Media cristã aureolado com o prestígio de máximo expoente da razão e da filosofia: “Aristóteles tinha sido o «praecursor Christi in naturalibus» como S. João Baptista tinha sido o «praecursor Christi in gratuitis».”<sup>20</sup>

Nascido em Córdoba em 1126, e falecido em 1198, Averróis, conhecido como “o Comentador” de Aristóteles, deixou uma importantíssima obra que será bem conhecida, estudada, refutado por uns, seguido por outros, deixando marca na filosofia da Idade Média: o averroísmo, termo usado para designar a corrente filosófica que se desenvolveu no ocidente à luz deste filósofo. Autor de importante tratado de medicina, é de facto como comentador que dá o seu grande contributo. Comentou a quase totalidade das obras de Aristóteles, segundo três tipos distintos: grande, médio e menores, mas também a *República* de Platão e a *Isagoge* de Profírio<sup>21</sup>.

Com Averróis o pensamento muçulmano espanhol alcança a sua máxima expressão entrando, em seguida, em rápida decadência. Das obras que se conhecem são poucas as que estão no original, mais as que foram traduzidas para latim. “Na segunda metade do século XIII surge um problema que já não é propriamente aristotélico, mas algo distinto: o averroísmo. Um grupo de professores da Escola de Artes de Paris, encabeçado por Sigério de Brabante, procura praticar a mesma atitude filosófica de Averróis: manter-se num aristotelismo «integral» sem expurgação e sem contraste crítico com a doutrina da fé. Toma-se Aristóteles como critério quase definitivo e último para a «verdade filosófica» que se declara totalmente autónoma a respeito da «verdade» religiosa e teológica. Prontamente se rejeitou a incoerência de manter uma «teoria da dupla verdade». Os averroístas renunciaram ao que constitui o impulso intelectual fundamental da época: o cultivo harmónico da razão e da fé. O averroísmo punha em causa um assunto de vital importância para a fé, tanto para a fé corânica do Islão, como para a cristã, a saber: a questão da liberdade criadora de Deus. De facto, os comentários de Averróis marcavam uma interpretação necessitarista de Aristóteles: faziam sua a

---

<sup>20</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofia*, vol II, 710.

<sup>21</sup> Cf. CARVALHO, M. S., *Falsafa, Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, Ariadne Editora, Coimbra 2006.

visão de um mundo eterno, ordenado pela regularidade intemporal das inteligências separadas, dirigido pela inteligência divina, segundo uma ordem teleológica necessária e universal. Deus é *noesis noeseos* e n'Ele não há vontade (não há *orexis*). (...) A estes e a outros problemas (como o da doutrina averroísta do Inteligente Agente pessoal e único para toda a espécie humana, o qual punha em risco a fé na imortalidade da alma individual) se deveram as condenações de algumas teses averroístas promulgadas pelo bispo de Paris, Estêvão Tempier, nos anos 1270 e 1277”<sup>22</sup>.

Escoto condena asperamente a tese mais emblemática do Comentador, o monopsiquismo: “a tese típica do averroísmo era a unidade do entendimento humano, tanto do agente como do possível (monopsiquismo). Cada homem tem um corpo e uma alma sensitiva dotada de imaginação e de estimativa. Mas o entendimento é um mesmo para todos os homens, exercendo a sua acção iluminativa sobre as imagens produzidas por fantasmas. De aqui se deduzia a negação da imortalidade da alma, como também um determinismo físico e moral. Tudo é movido necessariamente no mundo, e os actos morais são tão necessários como os físicos, com o qual desapareceria a liberdade humana e a responsabilidade moral.”<sup>23</sup> Considerar o intelecto separado e único para todos é visto por Escoto como aviltamento ontológico, e o termo usado é forte: “maledictus”<sup>24</sup>. Refutando abertamente a tese de Averróis, Duns Escoto não só afirma a existência do intelecto pessoal, mas põe em evidência a vontade, livre e individual, faculdade que mais do que qualquer outra, revela a natureza íntima do homem.

Para compreendermos melhor a importância da liberdade e da vontade em Escoto, detenhamo-nos um pouco mais neste ponto da filosofia de Averróis que o Doutor Subtil procura refutar em nome da verdade da fé e da dignidade do homem, na continuação do trabalho realizado pela autoridade da Igreja com as sucessivas condenações. A Idade Média conhecerá o *De intellectu et intellecto de Al-Kindi* (+873) que tem por objectivo esclarecer o sentido da distinção introduzida por Aristóteles entre intelecto possível e intelecto agente. Nele Al-Kindi discorre sobre o intelecto *secundum sententiam Platonis et Aristotelis*, “em consequência, distingue o intelecto que é sempre em acto, o intelecto em potência, o intelecto que passa de potência a acto e o intelecto

---

<sup>22</sup> MIRALBELL, Ignacio, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, 25-26.

<sup>23</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, vol II, 1065.

<sup>24</sup> “Omnes philosophi communiter in definitione hominis possuerunt ‘rationale’ tanquam eius differentiam propriam, per rationale intelligentes animam intellectivam esse partem essentialem eius. Nec breviter invenitur aliquis philosophus notabilis, qui hoc neget, licet ille maledictus Averroes (...) ponat intellectum esse quandam substantiam” *Ord*, IV, d. 43, q. 2, n.5.

denominado demonstrativo. O importante é que Al-Kindi considera «o intelecto sempre em acto» como uma inteligência, isto é, como uma substância espiritual distinta da alma, superior a ela e que age sobre ela para torná-la, de inteligência em potencial, inteligente em acto. O pensamento árabe admitiu, pois, desde a origem, sob a influência de Alexandre de Afrodísia, que há apenas uma Inteligência agente para todos os homens, cada indivíduo tendo apenas como seu um intelecto em potência, que, sob a acção dessa Inteligência agente separada, passa de potência a intelecto em acto.”<sup>25</sup> Esta compreensão do Intelecto universal, que medeia Deus e a alma de cada homem, compromete a liberdade individual pois subordina-a a um querer que lhe é exterior: “a questão da unidade do intelecto punha em causa a individualidade do ser humano e, com ela, a liberdade ou a responsabilidade pelo seu destino”<sup>26</sup>. A Inteligência agente, ser espiritual transcendente ao mundo sublunar, que confere ao mesmo tempo às matérias as suas formas e aos intelectos humanos em potência os seus conhecimentos dessas formas, está sempre em acto mas não é a causa suprema, está submetida a Deus. Ela é a fonte dos conhecimentos intelectuais de todo o género humano, comum a todos os homens, ao mesmo tempo que distribui um intelecto possível a cada indivíduo. Sendo uma substância transcendente distinta do homem, dela depende por inteiro o intelecto natural ou material. “Averróis defendeu que o intelecto que se distingue do homem, uma substância separada (da matéria), por isso imaterial, eterna e também única para todos os homens, não é só o «intelecto agente», mas também o intelecto capaz de se transformar em todas as coisas, a que ele deu o nome de «intelecto material» e que os latinos conheciam melhor pela expressão *intellectus possibilis*, «intelecto possível».”<sup>27</sup> Para se tornar assimilável ao pensamento cristão, o universo de Averróis terá de admitir, na sua origem, a decisão de uma vontade divina soberanamente livre. Essa metamorfose radical, que transformará numa vasta contingência a escala hierárquica das necessidades condicionadas, será obra de Duns Escoto.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 426-427.

<sup>26</sup> XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, Ed. Colibri, Lisboa 2007, 214-215.

<sup>27</sup> CARVALHO, M. S., “Apresentação”, in TOMÁS DE AQUINO, *A unidade do Intelecto contra os averroístas*, Edição bilingue, trad. port. Mário Santiago de CARVALHO, Ed. 70, Lisboa 1999, 15.

<sup>28</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 436.

A FORMAÇÃO DAS ESCOLAS E A ESCOLA FRANCISCANA

Com a exigência de precisão da linguagem que a introdução de Aristóteles comporta, a Teologia deixa de ser ensinada pelos Bispos e sacerdotes em sentido hierárquico, mas por “doutores” e “mestres” com graus académicos e que ensinam segundo outro paradigma de autoridade.

Imaginar-se o pensamento medieval como um sistema compacto e perfeitamente homogêneo é umas dos mais desgraçados e inúteis erros. Apresentar uma escola agustiniano-franciscana como representativa da autêntica filosofia cristã, com os nomes de Santo Agostinho, Escoto Eriúgena, Santo Anselmo, os Victorinos, S. Bernardo, S. Boaventura, Duns Escoto, Occkam, Eckart, frente a uma renovação aristotélica representada por Santo Alberto Magno e S. Tomás de Aquino, é uma falsidade histórica radical. Há muito de aristotelismo em Duns Escoto e Occkam, como há bastante de Santo Agostinho em S. Tomás. Além disso não só não existe no pensamento medieval uma tendência à opção entre Platão e Aristóteles, como também não há uma simples conciliação externa de um Platão aproveitado desde Aristóteles, ou um Aristóteles utilizado desde Platão. O pensamento medieval tende a uma síntese por necessidade intrínseca da sua raiz última a “Teologia da criação”.

Este confronto de opiniões, que derivava em certa medida da filiação num ou noutra autor, comprometeu a unidade doutrinal que existiu no pensamento cristão até ao conhecimento de Aristóteles como se deu no século XIII. Podemos dizer que aristotelismo heterodoxo de Sigério de Brabante, tomismo e neoagostianismo de Peckham no seguimento de Boaventura, são as três correntes de pensamento ou orientações doutrinárias dominantes da Universidade de Paris entre 1270 e 1277. Começa assim o tempo das Escolas e as suas rivalidades. A intervenção dos Capítulos Gerais das Ordens fará com que essas rivalidades se acentuem ao darem indicações claras sobre os programas de estudos, ao proporem os seus próprios mestres e ao debruçarem-se com maior incidência sobre os seus autores de eleição.

A Escola Franciscana de Teologia e Filosofia, complexo doutrinal sistematizado pelos mestres eminentes da Ordem Franciscana e seguido comumente na mesma, inicia-se por meados do século XIII, com os primeiros franciscanos estudantes a acorrerem em grande número às Universidades de Oxford e Paris, para aí se prepararem devidamente para o exercício do mandato de evangelização recebido da Igreja. O



magistério e a influência pessoal dos mestres fundadores, respectivamente Roberto Grossatesta<sup>29</sup> e Alexandre de Hales, formados no ambiente platónico-agostiniano do tempo, penetrado fortemente de aristotelismo, proporcionou uma aliança quase natural entre o pensamento de Agostinho e os ideais de Francisco de Assis, que se tornaria mais sólida e fecunda até finais do século XIII.

O espírito de amor desinteressado e humilde de Francisco a Deus, o Sumo Bem, criador de todas as coisas, que tratava docemente como irmãs, a contemplação assídua da humanidade de Cristo, a serena confiança na docilidade da natureza, a firme esperança na paz e no convívio fraterno entre todos os homens, constituem uma espécie de denominador comum, que envolve desde o início, com maior ou menor intensidade, as sínteses doutrinárias elaboradas à sombra das duas escolas.

A verdadeira atitude de Francisco de Assis para com a ciência e o estudo, e que provocou, por vezes, acesa polémica, foi por ele expressamente declarada em carta que escreveu a Santo António: “Ao irmão António, meu bispo, o irmão Francisco envia saudações. Tenho gosto em que ensines aos irmãos a sagrada Teologia, desde que, com o estudo, não se extinga neles o espírito de santa oração e devoção como está escrito na Regra”<sup>30</sup>. A própria consciência da Ordem assim o entendeu, desde o início, e procurou pôr em prática. O estudo foi sempre visto em função do mandato de evangelizar recebido da Igreja, o que exige logicamente uma séria e cuidada preparação teológica. Isto souberam ver e praticar os grandes mestres fundadores da Escola Franciscana: António, Alexandre de Hales, Boaventura, Gonçalo Hispano, Escoto e os seus discípulos, além de Roberto Grossatesta, que primeiro, em Oxford, recebeu e ensinou como seu mestre regente os irmãos para aí enviados, em 1224, ainda em vida do menorita de Assis e no ano seguinte à oficial aprovação da Regra pela Santa Sé.

Fruto da força das circunstâncias a Escola Franciscana nasce da vida de uma nova Ordem Religiosa, num contexto cultural e social em efervescente transformação onde as cidades ganham particular importância em detrimento dos campos; as heresias e os movimentos cismáticos surgem no horizonte intelectual da cristandade como um

---

<sup>29</sup> Roberto Grossatesta não foi franciscano, mas mestre e animador cultural da primeira comunidade franciscana de Oxford. Nasceu em 1175, aproximadamente, na Inglaterra. Estudou em Paris e em Oxford onde foi mestre ordinário e chanceler. Em 1235 foi nomeado bispo de Lincoln e morreu em 1253 quando ainda reinava uma grande tensão com o Papa Inocêncio IV que criticou a sua actividade excessivamente humana. Teve, todavia, uma grande influência nos primeiros pensadores franciscanos, sobre tudo Rogério Bacon. Veja-se MERINO, Jose Antonio, *Historia de la Filosofia Franciscana*, BAC, Madrid 1993, 4-12.

<sup>30</sup> FONTES FRANCISCANAS, I – *S. Francisco de Assis, Escritos, biografias, documentos*, Editorial Franciscana, Braga 1994, 107.

desafio à defesa da ortodoxia, o que motivou também o aparecimento das novas famílias religiosas. No campo universitário irrompem as cidades de Bolonha, Paris e Oxford, onde os franciscanos se tinham estabelecido ainda em vida de S. Francisco. Por isso, “no princípio, a Ordem não estava destinada especificamente a combater a heresia mediante a pregação da doutrina ortodoxa, mas a testemunhar o Evangelho de Jesus Cristo mediante a pobreza. Os Franciscanos, *porque* estavam em Paris foram estudar, mas não iam para Paris a fundar um convento *para* estudar, como fizeram os Dominicanos. Por isso, não é tão fácil como parece concretizar o que é específico do pensamento franciscano, já que não pretende formular uma ideologia para, depois, criar instituições de docência ou sociais que a defendam ou a expandam como um estilo peculiar da experiência humana. A experiência evangélica, e tal como a viveu Francisco, não se objectiva numa ideologia válida para sempre, mas que se acomoda às estruturas culturais da época que melhor possam vincular a dita experiência. Neste sentido, desde o começo da presença franciscana nas instituições docentes, o pensamento franciscano teve mais de posições pessoais dos Menores, assimilação consciente ou crítica do que lhe havia sido dado pela tradição ou pelo próprio ensino dos mestres, a genialidade individual, etc., que a defesa de uma determinada linha conceptual que pudesse constituir-se como escola para formar os candidatos à Ordem e assegurar a sua sobrevivência na história.”<sup>31</sup>

Em Paris, o “introdutor desta mentalidade é Alexandre de Hales, a quem S. Boaventura chama «pater et magister noster» como querendo consagrar a paternidade de Alexandre relativamente à Escola Franciscana”<sup>32</sup>. Mas Alexandre era já catedrático quando com cerca de cinquenta anos ingressa na Ordem dos Frades Menores<sup>33</sup>. É João de la Rochelle que como franciscano veio a ser o primeiro a receber o título de *Magister regens*, em 1238, sucedendo ao de Hales. Em Oxford a primogenitura vai para o discípulo de Roberto Grossatesta, Rogério Bacon, num percurso distinto de Paris, mais versado nas ciências e matemáticas.

Segundo alguns, é com S. Boaventura que surge a verdadeira fundação da Escola franciscana, “pois é ele quem consegue formar uma escola, propriamente dita, de discípulos; facto aliás perfeitamente explicável, se atendermos a que é sobretudo com

---

<sup>31</sup> MARTÍNEZ FRESNEDA OFM, Francisco, “Valores franciscanos no ensino”, in *Selecciones de Franciscanismo* 110 XXXVII (2008) 281-305, trad. port. G. FIGUEIREDO, in *Cadernos de Espiritualidade Franciscana* 33 (2008) 43.

<sup>32</sup> RIBEIRO, I. de Sousa, *Escola Franciscana, História e Filosofia*, Ed. Gama, Lisboa 1944, 12.

<sup>33</sup> MERINO, Jose Antonio, *Historia de la Filosofia Franciscana*, BAC, Madrid 1993, 12.

ele que se coordenam e regulam os estudos por meio de disposições especiais dadas às escolas, aos estudantes e aos mestres, e se fixa definitivamente o programa escolar”<sup>34</sup>. Isto foi possível pelos serviços que foi chamado a exercer no Governo geral da Ordem.

A segunda figura maior desta Escola, e seu expoente máximo, é Duns Escoto que “finalmente realiza a construção da Escola Franciscana, pois é ele quem aprofunda e consolida as doutrinas tradicionais (...) empregando ao mesmo tempo uma terminologia mais técnica e mais distinta. De facto, as teorias tradicionais são estilizadas, ratificadas, avivadas e coloridas pelo génio de Escoto.”<sup>35</sup> A eles muitos se seguiram: João de Reading, Guilherme Alnwick, Guilherme de Nottingham, Francisco de Meyronnes, António André, João Canónico, João Bassoles, Pedro de Áquila, etc.

Assinalamos também nomes importantes como Rogério Bacon, Raimundo Lulo, Pedro Auriol e Guilherme de Ockham, entre outros. Alguns enraizaram profundamente o seu pensamento na tradicional doutrina franciscana, outros foram buscar outras referências. Assim, ainda que o número de mestres filósofos e teólogos franciscanos destes primeiros tempos da Ordem seja numeroso, alguns destacam-se pela força e genialidade do seu pensamento e porque foram formados numa escola filosófico-teológica, que se costuma chamar de Franciscana, não se seja monolítica, exclusivista ou concordista quanto aos métodos ou quanto às fontes, mas porque a sua orientação de fundo e a sua particularidade esteja no modo de ver a vida, Deus, o homem, a criação e o tempo, com o espírito do Poverello de Assis. “O espírito franciscano é a causa exemplar da formação do pensamento franciscano, que pressupõe uma experiência prévia e concomitante à elaboração do sistema, a unidade do pensamento franciscano não se baseia na coerência e na congruência dos aspectos materiais e formais do sistema, nem tão pouco na proximidade cronológica dos seus protagonistas e mentores, mas na unidade e no propósito comum de descobrir a verdade como iluminação, libertação e salvação, no espírito de fidelidade ao Evangelho enquanto fonte de acção e de reflexão. A força expressiva da própria linguagem não provém da coerência interna com o sistema de reflexão e discurso. Os escritores franciscanos medievais não são puros eruditos que escreviam para satisfazer o prurido intelectual de uma lógica vazia, mas são pensadores vivenciais e comprometidos na busca, compreensão, transmissão e vivência das verdades cristãs e das verdades humanas e mundanas que reflectam e espelhem a grande Verdade divina. Mas uma verdade ainda não possuída. Por isso põe

---

<sup>34</sup> RIBEIRO, I. de Sousa, *Escola Franciscana*, 14.

<sup>35</sup> *Idem*, 15.

o homem em tensão inquieta no seu pensar e no seu agir e dá um carácter de missão a toda a existência humana.”<sup>36</sup>

Não obstante a diversidade e a liberdade de pensamento dos pensadores franciscanos, pode bem falar-se de Escola Franciscana, já que todos eles partem de uma experiência pessoal e comunitária, tem um espírito característico, um campo intelectual comum, um património doutrinal próprio e um universo simbólico específico, ao mesmo tempo intelectual, afectivo, significativo, hermenêutico e operativo, que se articula numa cosmovisão, legitimamente chamada de franciscana.

Há, sem dúvida, alguns traços característicos da chamada Escola Franciscana que fazem a unidade e a coerência do nome. Apresentamos brevemente alguns.

A sabedoria diz mais respeito ao bem do que à verdade, donde a primazia do movimento afectivo e místico sobre o discurso. Isto diz a experiência de Francisco que viu no saber livresco e vazio um modo de domínio sobre os outros homens e uma conseqüente fonte de desigualdade ao mesmo tempo que lê no livro da natureza um caminho de disciplina corporal e interior pelo qual a alma passa do gozo da contemplação a felicidade da união mística com o Criador. O “Cântico das criaturas”<sup>37</sup> traduz essa experiência a que S. Boaventura deu uma interpretação filosófica, fazendo do estudo não uma pura especulação mas um *itinerário* até Deus, e Duns Escoto não é menos explícito na identificação da Sapiência com o amor o qual deve guiar a inteligência para a suprema Verdade. Se Boaventura é um poeta “Escoto é o metafísico e o teólogo que, numa síntese poderosa, estuda esse mesmo enlevo, mostrando como a vida mística é a suprema eflorescência da caridade, da realidade (...) daí considerarem também a Teologia como ciência eminentemente prática, exactamente porque visam antes o seu fim do que o seu objecto; ou seja, as doutrinas teológicas, muito mais do que um meio de instrução intelectual, são essencialmente normas da volição e da acção humanas para se atingir o último fim, que é a fruição de Deus.”<sup>38</sup>

Outro aspecto é a carência de distinção nítida entre filosofia e Teologia, o que não significa uma negação teórica da distinção formal entre as duas ordens, a da fé e a da ciência, mas todas as Ciências podem ser *reduzidas, ou reconduzidas, à Teologia,*

---

<sup>36</sup> MERINO, Jose Antonio, *Historia de la Filosofia Franciscana*, XXVII.

<sup>37</sup> FONTES FRANCISCANAS I, 77-78.

<sup>38</sup> RIBEIRO, I. de Sousa, *Escola Franciscana*, 24-25.

sem menosprezar de modo algum a força da razão natural, mas, dada a condição actual do homem, necessitando sempre da Revelação divina.

Um terceiro aspecto característico da Escola Franciscana é a preferência de Platão a Aristóteles, e de Avicena a Averróis, em virtude do seu carácter marcadamente religioso, e em Santo Agostinho depararam os franciscanos com a inserção da Sapiência platónica na Ciência aristotélica, com a síntese entre o complexo doutrinal de Platão e alguns elementos de Aristóteles, mas estes a título de elementos subsidiários apenas. Todavia não é legítimo afirmar que todas as teses doutrinárias da Escola Franciscana sejam originariamente agostinianas, a influência de Avicena faz-se notar.

Pelo que foi apresentado somos, de facto, favoráveis ao uso do termo Escola Franciscana, também no sentido em que foi usado pelo Papa Paulo VI: “Convém também advertir o que o Concílio Ecuménico Vaticano II escreve no decreto «Sobre a Formação Sacerdotal»: «As disciplinas filosóficas sejam ensinadas de forma que os alunos possam adquirir antes de mais um conhecimento sólido e coerente do homem, do mundo e de Deus, apoiados num património filosófico perenemente válido»<sup>39</sup>. Ao qual pertence, sem dúvida, a Escola Franciscana. Junto à majestosa catedral doutrinal de Santo Tomás de Aquino, eleva-se ao céu, entre outros, o templo, também glorioso – ainda que distinto nos seus moldes e estrutura – construído por João Duns Escoto. Construída sobre fundamentos sólidos, está ornada com atrevidas torres pela ardilosa especulação e engenho do Doutor Subtil. O qual, nas suas especulações, seguiu, fundamentalmente, a orientação platónico-agostiniana, aprovando umas vezes e criticando outras o ensinamento de Aristóteles. Continuando os ensinamentos de mais de cinquenta doutores escolásticos franciscanos. Entre eles Santo António de Pádua, Alexandre de Hales, S. Boaventura, Mateus de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Adão de Marsh, Rogério Bacon, Guilherme de Ware, tornou-se o mais qualificado porta-bandeira da Escola Franciscana.”<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, sobre a formação sacerdotal, n. 15.

<sup>40</sup> PAULO VI, *Alma Parens*, Carta apostólica ao episcopado de Inglaterra e Escócia, por ocasião do II Congresso de Teologia e Filosofia Escolástica celebrado em Oxford e Edimburgo, no VII Centenário do nascimento de João Duns Escoto (1266-1966). Texto latino em AAS 58 (1966) 609-614.

Sendo certo que a preocupação de Escoto pela liberdade assenta numa recusa do determinismo grego, ele não ignora o percurso reflexivo sobre esta matéria antes dos grandes trabalhos de tradução e introdução do pensamento aristotélico no ocidente. Sinal evidente disso são as referências a Agostinho e a Anselmo, nos textos mais significativos, o *De libero arbitrio* e o *De libertate arbitrii*. Como membro da Faculdade de Teologia de Paris, Escoto assume uma atitude de reserva e espírito crítico face ao aristotelismo e ao averroísmo, buscando uma síntese das duas tradições, a agostiniana e a aristotélica, prevalecendo a primeira e usando a segunda como instrumento.

O Doutor de Hipona, mesmo depois da sua passagem pelo maniqueísmo em que abandona o postulado de duas forças equiparadas como princípio de bem e mal, coloca a questão da liberdade no debate sobre a origem do mal no mundo intrinsecamente belo, harmonioso e bom. O mal não pode ter a sua origem em Deus pois Ele é sumamente bom. “A liberdade tornou-se um tema de mor relevância filosófica, sobretudo, por via da questão da origem do mal e da resposta anti-maniqueia de Agostinho. Com efeito, à perspectiva maniqueia sobre o mal, como princípio substancial, excedendo a responsabilidade do ser humano e contaminando a sua natureza, Agostinho, ex-maniqueu, recusa o carácter substancial do mal: «E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância»<sup>41</sup>. Em alternativa, preconiza a redução da origem do mal ao livre arbítrio da vontade. (...) Se o mal é o domínio da paixão sobre a mente racional, e se esse domínio é uma perversão da ordem das coisas, uma vez que se trata do domínio do inferior sobre o superior, e, ainda, se esse domínio não pode acontecer por força do inferior, a responsabilidade do mal só pode caber aos poderes superiores da mente, que são a vontade e o livre arbítrio. (...) Se o mal é o domínio da paixão sobre a mente racional, e se esse domínio é uma perversão da ordem das coisas, uma vez que se trata do domínio do inferior sobre o superior, e, ainda, se esse domínio não pode acontecer por força do inferior, a responsabilidade do mal só pode caber aos poderes superiores da mente, que são a vontade e o livre arbítrio. A resposta à questão

---

<sup>41</sup> AUGUST., *Conf.* VII, 16, 22, (tradução de Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, João BEATO e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa PIMENTEL, introdução de Manuel Barbosa da Costa FREITAS, INCM, Lisboa 2004): (*Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.* E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade, que se desvia da suprema substância, de ti, que és Deus, para as coisas ínfimas, e que lança de si o que tem no seu íntimo e entumesce por fora.)

inicial da origem do mal que fazemos é clara no final do *De libero arbitrio* I<sup>42</sup>: «fazemo-lo pelo livre arbítrio da vontade».<sup>43</sup>

O papel do livre arbítrio na questão da origem do mal faz sobressair o tema da vontade. Em santo Agostinho estas questões prendem-se também com as noções de boa vontade ou amor ordenado num entendimento da vontade mais desvinculada da origem do mal.

Pensar a liberdade para além do enquadramento da origem do mal, era algo que já se fazia sentir em Agostinho, mas “o descentramento da questão da origem do mal na filosofia da liberdade foi um passo assumidamente dado por Anselmo de Cantuária, em *De libertate arbitrii*. Este título do opúsculo anselmiano anuncia esse passo, enfatizando o tema da liberdade relativamente ao do arbítrio, uma vez que trata substancialmente da liberdade no arbítrio. A liberdade continua sendo uma propriedade do arbítrio, mas não aquela pela qual o arbítrio está na origem do mal (...). A liberdade do arbítrio e o poder de pecar não são o mesmo poder: são dois poderes distintos do mesmo arbítrio. O arbítrio que tem o poder de pecar é o mesmo que é livre (...). A distinção entre liberdade e poder de pecar era decisiva para se obter uma noção transcendental de liberdade, isto é, uma noção que fosse comum a Deus, ao anjo e ao ser humano.”<sup>44</sup> Assim, só uma compreensão da liberdade desvinculada do mal, pode ser um atributo de Deus. Vista como um atributo e poder, ela prende-se então com o bem que se deve procurar, praticar e permanecer, e por isso é inseparável da justiça pela rectitude própria da vontade ordenada ao bem que lhe convém. “«Embora o livre arbítrio dos homens difira do livre arbítrio de Deus e dos anjos, a definição desta liberdade, segundo este nome, deve ser a mesma nuns e noutros» (*De Libert. Arb.*, 1). Quer isto dizer que Anselmo defende uma noção de liberdade não só transcendental, isto é, maximamente universal, como unívoca. E essa noção recebe a seguinte definição: «Por tanto, uma vez que toda a liberdade é poder, aquela liberdade do arbítrio é o poder de guardar a rectitude da vontade pela própria rectitude (*illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatiis propter ipsam rectitudinem*)» (*De Libert. Arb.*, 3). Esta é a definição, não só de uma noção transcendental unívoca de liberdade, como de uma noção de liberdade incondicionada por algum interesse ou limite. A liberdade é o poder

<sup>42</sup> AUGUST., *De lib. arb.* I, 16, 35: “id facimus ex libero voluntatis arbitrio”.

<sup>43</sup> XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 205.

<sup>44</sup> XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 208.

de nada trocar pela rectitude da vontade, a qual recebe, em Anselmo, o nome de «justiça». A liberdade é, por assim dizer, a guardiã do valor absoluto da justiça.»<sup>45</sup>

#### AS CONDENAÇÕES DE 1277

O trabalho filosófico do Doutor Subtil “não é senão um esforço de dar soluções mais exactas, mais críticas e mais científicas a problemas entendidos augustinianamente.”<sup>46</sup> É, por conseguinte, a busca por um rigor de linguagem e um apurar dos conceitos que a introdução da obra de Aristóteles exigia à Teologia e à Filosofia. “Esta necessidade de exactidão e este espírito científico podem explicar-se pela índole natural de Duns Escoto pela educação científico-matemática que ele recebeu na Universidade de Oxford. Entretanto, convém não esquecer a influência certa de Aristóteles, cuja reputação assentava principalmente na clareza de exposições e no rigor e concisão de fórmulas; em suma, naquele método científico teorizado nas suas obras lógicas e explicado em todos os seus tratados filosóficos. (...) Não surpreende, pois, que o Mestre Franciscano se tenha abonado também de Aristóteles e se tenha empenhado em sistematizar as suas intuições filosóficas «dentro dos esquemas aristotélicos»”<sup>47</sup>

Todavia, a recepção de Aristóteles não foi pacífica, quer porque houvesse uma corrente mais tradicional que quisesse manter o agostianismo, em confronto com outra mais avançada que trabalhava por incorporar o aristotelismo, quer porque as novas doutrinas comprometiam seriamente os dogmas da fé cristã. As reacções não se fizeram esperar e desde 1210 temos proibições sobre o uso e ensino dos filósofos pagãos.

Deve-se ao sínodo da Província eclesiástica de Sens reunido em Paris a 1210, a primeira condenação formal. Reiterada em 1215, seguida de uma terceira em 1231, outra em 1245 extensiva por Inocêncio IV à Universidade de Toulouse, e uma quinta em 1263. Este Concílio de 1210 congregou os bispos das Províncias eclesiásticas de Sens sob a presidência do Arcebispo Pedro de Corbeil. Os decretos do Concílio condenam, antes de mais, Amalrico de Bene e David de Dinant, assim como os clérigos parisienses que caíram na heresia de Amalrico; eles ordenavam em consequência que os *quaternuli* de David, ou seja, muito provavelmente os cadernos que continham os seus escritos, fossem remetidos ao Bispo de Paris para serem examinados, e continua o texto:

---

<sup>45</sup> XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 208

<sup>46</sup> RIBEIRO, I. Sousa, “Génese e espírito”, 46.

<sup>47</sup> RIBEIRO, I. Sousa, “Génese e espírito”, 46.



*Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publica vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis in hibemus.* A preocupação principal do Concílio é evidentemente atacar o movimento de ideias subversivas provocado pelo ensino de Amalrico de Bene. Professor na Faculdade de Artes, e depois em Teologia, Amalrico tinha morrido algum tempo antes da condenação, mas tinha conseguido fazer escola. Não está provado que os seus erros se baseassem sobre os *libri naturalis* de Aristóteles ou sobre os comentários árabes. O Concílio condenava, de seguida, David de Dinant, aqui a dependência dos seus escritos relativamente à *Física* e *Metafísica* de Aristóteles pode estabelecer-se graças a numerosos estudos sobre o *De tomis, seu divisionibus* citado por Alberto Magro que reprova David por ele ter comprometido a filosofia de Aristóteles com as suas grosseiras interpretações panteístas e materialistas. A proibição de ler os livros de Aristóteles, ou os seus comentadores, tanto pública como privadamente, sob pena da mais alta medida punitiva para os infractores, a excomunhão, aparece portanto como uma medida de defesa provocada pelo uso abusivo de David; Rogério Bacon assegura que os erros do próprio Aristóteles, no que se refere à eternidade do mundo e às suas ideias sobre a adivinhação dos sonhos não eram estranhas às proibições de 1210. Os *libri naturali philosophia* são sem dúvida os livros que tratam da filosofia natural por oposição à filosofia racional, a lógica, e filosofia moral, a ética.

Apesar das sucessivas proibições, nunca expressamente anuladas, os novos elementos foram penetrando, pouco a pouco, no ensino universitário, continuando a ler-se Aristóteles em Paris. “Depois de 1230, passados os primeiros momentos de confusão e temos face ao perigo, as proibições, ainda que permanecendo vigentes, não se aplicavam com excessivo rigor, e há um período de relativa acalmia. (...) Mas vieram a complicar-se novamente com a aparição do aristotelismo averroísta que começa a manifestar-se como um perigo sério entre 1150 e 1260, dando origem a duras controvérsias em que entravam em confronto as Faculdades de Teologia e de Artes, e que culminaram na magna condenação de 1277. É o período em que Santo Alberto Magno e S. Tomás realizam o seu grande trabalho de incorporação dos novos elementos.”<sup>48</sup>

Outro momento importante depois de 1210 e antes de 1277, é a condenação de 10 de Dezembro de 1270, “quando o Bispo Estêvão Tempier condenou quinze teses,

---

<sup>48</sup> FRAILE, G., *Historia de la Filosofia*, vol II, 708.

treze das quais eram de inspiração averroísta: a unidade do intelecto agente (*quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*), negação do livre arbítrio (*quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*), determinismo astrológico, e eternidade do mundo (*quod mundus est aeternus, quod nunquam fruit primus homo*), mortalidade da alma, negação de que a providencia divina se estenda aos indivíduos e aos actos humanos – eram esses os principais pontos censurados”<sup>49</sup>.

Na continuação de um trabalho e depuração das novas teorias formuladas a partir de Aristóteles e dos seus comentadores, as condenações de 7 de Março de 1277 constituem uma experiência crucial para muitos teólogos nos fins do Século XIII e nos princípios do XIV. “Em 7 de Março de 1277, o Bispo de Paris Estêvão Tempier, depois de ter chamado a si uma comissão de dezassete teólogos, condenará de uma forma solene duzentas e dezanove proposições alegadamente defendidas por certos mestres da Faculdade de Artes daquela cidade.”<sup>50</sup>

O decreto tem um Prólogo no qual o Bispo repudia a atitude dos mestres de Artes que, envergando pelos filósofos pagãos, ensinam detestáveis erros que, podendo raiar a heresia, opõem à verdade da fé católica a verdade filosófica, como se pudesse haver duas verdades contraditórias. Ainda que não tenham sido emanadas pela suprema autoridade da Igreja, e tenham uma incidência local, tal acto é considerado como a maior condenação da Idade Média, que se prolongará no movimento das ideias. Trata-se da reacção de homens da Igreja contra a ameaça emergente do paganismo, que acontece na metrópole eclesiástica do cristianismo intelectual, visando opor a Ciência Sagrada à Filosofia, a Faculdade de Teologia à Faculdade de Artes, mas estas condenações representam também uma salutar lição de modernidade e de prudência para garantir a ortodoxia. São também vistas como a reacção do agostianismo contra o aristotelismo,

<sup>49</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 694.

Treze teses condenadas: “1. Existe apenas um só intelecto numericamente idêntico para todos os homens; 2. A afirmação «o homem pensa» é falsa ou imprópria; 3. É de uma maneira necessária que a vontade humana quer e opta; 4. Tudo o que acontece na terra, acontece sob a necessidade dos corpos celestes; 5. O mundo é eterno; 6. O primeiro homem nunca existiu; 7. A alma, que é a forma do homem enquanto homem morre ao mesmo tempo que o corpo; 8. Após a morte, a alma separada do corpo, não pode ser consumida por um fogo corpóreo; 9. O livre arbítrio é uma potência passiva, não activa, movida pela necessidade do desejo; 10. Deus não conhece os indivíduos; 11. Deus só se conhece a si mesmo; 12. As acções do homem não são regidas pela Providência divina; 13. Deus não pode conferir a imortalidade ou incorruptibilidade a uma realidade mortal ou corpórea. (...) Esta lista tem um valor histórico importante por identificar-se quase por completo com um anterior questionário de quinze erros acerca dos quais Egídio de Lessines havia pedido a Alberto Magno um parecer filosófico técnico.” CARVALHO, M. S., “Introdução”, in HENRIQUE DE GAND, *Sobre a Metafísica do ser no tempo*, 10.

<sup>50</sup> CARVALHO, M. S., *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos*, 217. Veja-se VAN STEENBERGHEN, Fernand, *La Philosophie au XIII Siècle*, Lovaina - Paris 1966, 483-488.

embora não seja o aspecto mais importante. Na sequência das anteriores condenações iniciadas em 1210, reflectem uma crise da inteligência cristã abalada pela erupção massiva do saber pagão. Visam, por isso, além de algumas obras específicas (o *Liber de Amore* escrito pelo licenciado André o Capelão; um livro de geometria que juntava necromancia, astrologia judaica, magia e panfletos contrários à fé e aos bons costumes) as obras de Sigério de Brabante e Boécio de Dácia, mas o que Tempier ataca é o peripatetismo sob todas as formas e as teses tomistas relativas à eternidade do mundo, à individualização dos espíritos e corpos, à localização das substâncias espirituais e a acção voluntária. Parece que esta condenação englobou o averroísmo numa espécie de naturalismo polimorfo que reivindicava os direitos de natureza pagã contra a natureza cristã, da filosofia contra a teologia, da razão contra a fé.

A eternidade do mundo, unidade do intelecto na espécie humana, mortalidade da alma, rejeição do livre arbítrio e recusa de estender a providência divina para lá das espécies aos indivíduos, são temas recorrentes da condenação de 1270. Pelas teses da identificação aristotélica, admitida por Avicena e Averróis, entre a realidade, a inteligência e a necessidade, nega-se radicalmente a liberdade e a onipotência divina: “entre IHWH, que não só pôde criar de um só golpe o mundo com a multiplicidade dos seres que encerra, como também pode intervir livremente nele a cada instante, seja para criar directamente as almas humanas, seja para agir milagrosamente e sem intervenção das causas segundas, e o deus greco-árabe, cujos efeitos procedem um a um, uns pelos outros, segundo uma ordem necessária, a incompatibilidade era absoluta. (...) É o «horror do necessitarismo greco-árabe»”<sup>51</sup>.

O trabalho dos diversos mestres na elaboração das condenações a pedido do Bispo de Paris comportou alguma confusão na redacção final e algumas contradições. As 219 condenações referem-se tanto a erros ou incorrecções filosóficas (179) como teológicas (40). Versam sobre a natureza do saber filosófico e a sua suficiência, sobre a natureza divina, as Inteligências separadas, o mundo corporal, o homem e a sua actividade espiritual, sobre os milagres. No campo teológico sobre a religião cristã, os dogmas, as virtudes cristãs e os fins últimos.

A questão do Intelecto, conjuntamente com a da eternidade do mundo foi também um tema importante na reflexão dos filósofos e teólogos medievais e de grande controvérsia no renascimento de Aristóteles. Ambas punham em causa a natureza divina:

---

<sup>51</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 696.

“a insistência [dos agostinianos do século XIII] na tese de um mundo criado no tempo e a sua referência a uma causa capaz de criar, não unicamente este mundo dado, mas, antes, uma infinidade de mundos, resume tanto a independência de Deus, em relação ao mundo, como a autonomia do homem (...). É por isso que Duns Escoto não se contenta com a investigação de uma causa para o mundo, sentindo antes a necessidade de uma causa infinita, ou seja, de uma causa que pudesse criar uma infinidade de mundos, pois somente neste caso se pode falar de uma criação verdadeiramente livre (*Lect.* II, d. 25).”<sup>52</sup> Se o mundo é eterno ou se teve uma origem no acto criador de Deus, tem no século XIII um momento alto de discussão devido ao confronto dos dados da Revelação na tradição judaico-cristã, Bíblica, e a física de Aristóteles que continha razões em prol da eternidade do mundo.<sup>53</sup>

Reaparece também em 1277 o que já tinha sido condenado em 1270: a tese averroísta da «dupla verdade» como expressão do conflito entre filósofos e teólogos em que uma expressão poderia ser considerada simultaneamente falsa do ponto de vista da fé, mas verdadeira do ponto de vista da razão.<sup>54</sup> O que claramente não pode ser aceite considerando que tudo tem uma origem comum, as leis da natureza e a inteligência do homem. A fé não contradiz a razão, antes a amplia, oferecendo-lhe campos de saber e investigação a que por si mesma a razão não tem acesso. Não é por acaso que a *Ordinatio* de Escoto começa com a pergunta sobre a necessidade da Revelação para o conhecimento humano (*Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari*), deixando antever a não contradição. Joga-se aqui por um lado o esforço da autonomia da razão e, por outro a visão da filosofia como propedêutica da Teologia.

Dois anos depois da canonização de Tomás de Aquino (1323), a 14 de Fevereiro de 1325, Estêvão de Bourret, quarto sucessor de Estêvão de Tempier na sede de Paris, anula as sentenças de 1277 na medida em que afectavam as teses do Doutor Angélico deixando-as à livre discussão das escolas.

O esquema filosófico greco-árabe, que as diversas condenações põem em suspeita, é visto por Escoto como naturalista e necessitarista<sup>55</sup>. “Já S. Boaventura

---

<sup>52</sup> GONÇALVES, J. C., “A desdivinização do mundo”, in *Itinerarium* 117 (1983) 414.

<sup>53</sup> Cf. XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, 214.

<sup>54</sup> GILSON, É., *Filosofia na Idade Média*, 694.

<sup>55</sup> “Philosophi (...) communiter concordant quod prima causa necessario et naturaliter causat primum causatum” *Ord.*, I, d. 8, q. un., n. 263 (IV, 302).

acautelava a inteligência do cristão perante um tríplice *erro*, onde era notório o necessitarismo: «Error contra causam essenti est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra rationem intelligendi est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus»<sup>56</sup>. Estes *erros* informaram substancialmente os textos que foram objecto de várias condenações por parte da autoridade eclesiástica no século XIII. Duns Escoto, como aliás todos os pensadores franciscanos, foi muito sensíveis a eles, vendo aí simultaneamente comprometidos os valores cristãos e a insuficiência dos filósofos.<sup>57</sup> A mesma tendência apologética contra o determinismo averroísta aparece no problema da liberdade. Para salvaguardar a liberdade de Deus e a do homem, Escoto acentua a total possibilidade da contingência e a indeterminação. O seu «voluntarismo» não se opõe ao «intelectualismo» de S. Tomás, mas antes a todo o determinismo grego e averroísta<sup>58</sup>. Nesta oposição há que buscar a raiz profunda da sua atitude. Trata-se de exaltar a liberdade absoluta e a onipotência de Deus, cuja acção não pode estar sujeita a nenhuma lei, a nenhum impedimento, nem a nenhuma classe de determinismo. A vontade divina determina-se a si mesma.<sup>59</sup> “Tal como é um facto o necessitarismo greco-árabe, assim é também um facto a mensagem de liberdade que inspira o cristianismo. Por isso, os pensadores cristãos não podiam ficar indiferentes a ela, não obstante as características da doutrina revelada. Duns Escoto revela uma fina permeabilidade a esse valor cristão da liberdade. Persiste nela a intenção do cruzado, esforçando-se por libertar os povos que vivem ainda essas categorias de *necessidade* e por acautelar possíveis equívocos dos cristãos na interpretação desta. Os métodos de efectivação dessa cruzada são, entre tantos, peculiares, ora inspirados no amor fraterno, tão característico da alma de Francisco de Assis, ora numa atitude de convicção racional, que a instituição Universitária estimulava. (...) Se dissertássemos sobre qual teria sido o intuito fundamental de Duns Escoto, se a denúncia desse mal radical – o *necessitarismo* – da cultura greco-árabe, se a manifestação do imediatismo da mensagem cristã da liberdade, contrastada com aquela, ou ainda o desejo de libertação desse *necessitarismo*, diríamos que esta ultima intenção

<sup>56</sup> *Collationes de septem donis Spiritus Santi*, VIII, 16 Ed. Quaracchi V, 497b.

<sup>57</sup> GONÇALVES, J. C., “João Duns Escoto e o pensamento não cristão”, in *Itinerarium* 18 (1972) 344.

<sup>58</sup> “One of the principal features of Duns Scotus’ philosophy is its emphasis on will, freedom and love, in contrast to the Aristotelian-Thomistic school where intellect and knowledge occupy a privileged position” BONANSEA, B., “Duns Scotus’ voluntarism”, in RYAN, J. – BONANSEA, B., *John Duns Scotus, 1265-1965*, 83.

<sup>59</sup> Cf. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, II, 1103.

condiciona toda a obra, em ordem à qual a teologia aparece como ciência prática, portanto dirigida à acção. Quando o Doutor Subtil se ocupa no Prólogo da *Ordinatio*, da necessidade da revelação – *De necessitate doctrinae revelatae* – tem constantemente na ideia a realização da felicidade – *beatitudo* – do homem, só possível com a sobrenatural, que uma doutrina necessitarista impossibilita.”<sup>60</sup>

Escoto irá ter em grande consideração quer o texto das condenações de 1277, que visavam o averroísmo e o tomismo, quer o seu principal redactor Henrique de Gand. Vai tentar superá-las numa síntese superior que satisfizesse às exigências de ambas as escolas, harmonizando agostinianismo e aristotelismo, como o também tentou S. Boaventura. O ambiente geral, a que já nos referimos, permitem compreender as Condenações como defesa da ortodoxia da fé, e que não são de modo nenhum um acto considerado pelo Bispo de Paris, e posteriormente pelo Arcebispo de Cantuária, Roberto Kilwarldy, nem reflectem alguma prepotência de qualquer mestre autoritário e fanático.

A doutrina de Escoto é, por um lado, um rigoroso esforço apologético para defender a ortodoxia<sup>61</sup> contra o averroísmo, e por outro, um retomar das posições da primitiva escolástica, que por vezes significa também uma reacção contra a obra realizada por S. Tomás.

#### ESCOTO E HENRIQUE DE GAND

A corrente neoagostiniana não se confunde com a Escola Franciscana. Desde as origens deste movimento doutrinal, por volta de 1270, numerosos teólogos seculares seguiram Peckham na sua reacção contra o tomismo. O mais célebre foi Henrique de

<sup>60</sup> GONÇALVES, J. C., “João Duns Escoto e o pensamento não cristão”, in *Itinerarium* 18 (1972) 344.

<sup>61</sup> Esta preocupação pela ortodoxia da fé bem que pode ser transposta para os tempos actuais, quer no campo do diálogo fé e razão, quer, como fez Paulo VI, no diálogo entre catolicismo e protestantismo. Escreveu o Papa: “com efeito, foi preocupação constante do Doutor Subtil que se atendesse com diligência e se observasse com indefectível reverencia o magistério da Igreja, possuidora do carisma da verdade. Para entabular este diálogo bem pode oferecer Escoto elementos científicos gratos a ambas as partes, sob a inspiração e impulso do espírito seráfico que ensina ser a caridade o compêndio e tem a primazia em todas as coisas. Adverte ele que se tem de avançar gradualmente: «não se deve propor como pertencente à substância da fé, senão aquilo que se demonstre com certeza pertencer aos princípios da fé» (*Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 3, Ed Vivès XVII, 352a). «E não se há-de ter como pertencente à substância da fé senão o que expressamente está contido na Escritura, ou o que tenha sido expressamente declarado pela Igreja, ou se deduz com evidência do contido na Escritura e claramente declarado pela Igreja» (*Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 5, Ed Vivès XVII, 353a). Se quem exerce o ofício de doutor propõe alguma novidade, ninguém tem a obrigação de prestar-lhe assentimento ... mas que primeiro deva consultar a Igreja e assim evitar o erro» (*Rep.* III, d. 25, q. un., n. 6, Ed. Vivès XXIII 462a). «A Igreja é guia e mestra»: este era o seu lema e divisa.” PAULO VI, *Alma Parens*, 16 de Julho 1966, texto latino em *AAS* 58 (1966) 609-614.

Gand. Este notável filósofo e teólogo do século XIII, é conhecido mais pelas suas obras do que pela sua vida. Nasceu na Bélgica. O ano exacto de seu nascimento, no início do século XIII, é desconhecido, como também é sua família. Foi chamado também Henricus de Muda provavelmente a partir de sua residência na cidade de Tournai, onde viveu em 1267 como um padre secular e canónico. Mestre de Artes em Paris ainda antes de 1270, Mestre de Teologia em 1275. Em 1277 recebeu o grau de Doutor de Teologia e é titular de uma cátedra teológica de 1276 a 1292, um ano antes da morte em 1293. Em 1276, a data da sua primeira *disputatio de quolibet*, aparece como arcediogo de Bruges, e poucos anos depois, como arcediogo de Tournai. Embora pareça não ter residido permanentemente na Universidade de Paris, deve ter ensinado durante períodos frequentes e prolongadas na grande metrópole da intelectualidade, pois era bem conhecido e muito estimado. Em 1284 foi escolhido com outros dois por Martinho IV para mediar na disputa sobre os privilégios dos frades mendicantes em relação à faculdade de atender no sacramento da confissão. Desempenhou importante papel em questões surgidas na Universidade de Paris, participando na comissão nomeada pelo Bispo Estêvão Tempier que fez o elenco das proposições condenadas em 1277.

Como filósofo e teólogo Henrique está a par dos seus grandes contemporâneos São Boaventura e João Duns Escoto. Ele viveu na idade de ouro da Escolástica, no meio da intensa actividade intelectual que marcou o fim do século XIII. As suas duas maiores obras, o “Quodlibet”<sup>62</sup> e a “Summa Theologiae”<sup>63</sup>, mostram a preferência por um estilo psicólogo e metafísico. Ele tratava todas as grandes questões debatidas das escolas com uma originalidade o que dá ao seu trabalho um carácter muito pessoal. A sua doutrina forma um todo coerente, com excepção, talvez, do seu ensinamento sobre a *Scientia Divina*, que dificilmente se harmoniza com o resto de sua filosofia. Difere de S. Tomás (por exemplo, sobre o *Principium Individuationis*, a existência da *Materia Prima*, a pluralidade do "princípio formativo" do homem), e dos seus contemporâneos em geral (por exemplo, em rejeitar a *species intelligibilis* na sua teoria do conhecimento). Foi por isso alvo de críticas muitas vezes vigorosas e convincentes. A sua ocasional falta de clareza expô-lo a grave crítica, especialmente a partir de Duns Escoto. Tal como outros

---

<sup>62</sup> Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Solmnis: Socii Sorbonici: et Archidiaconi Tornacensis. Cum duplici tabella. Vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, sub gratia et privilegio as finem explicandis. Parisiis, fo., 1618, 2 tomos (ed. Anastátca, Louvaina, 1961).

<sup>63</sup> Summae Quaestionum Ordinarium Theologi Recepti Praeconio Solennis Henrici a Gandavo, cum duplici Reportório. Tomos Prior, Posterior. Vaenundantur in aedibus Iodoci Badii Ascensii, cum Privilegio Régio ad calsem explicando. Parisiis, fo., 1518, 2 tomos (ed. Anastática, Nova Iorque, 1953).

grandes escolásticos o Doutor Solene era um pensador inteligente e não um seguidor servil de Aristóteles. É peripatético, mas complementa e completa, em grande parte, Platão através de Santo Agostinho, transmitindo assim, um salutar agostinianismo como elemento escolástico de Duns Escoto e dos seus sucessores. Na sua metafísica, inspirada em Avicena, ressalva a liberdade divina na criação, que não admite poder ter sido *ab aeterno*. Na doutrina do conhecimento considera necessária uma especial intervenção divina, o homem pode conhecer as coisas que são verdadeiras, mas isso não significa conhecer ainda a verdade, que é a conformidade com a ideia divina que lhes é modelo, por isso não se pode conhecer sem que Deus nos ilumine, pois n'Ele estão os exemplares. Defende a primazia da vontade sobre o entendimento e fundamenta-a no objecto da vontade, que é o bem *simpliciter*, ao passo que, sendo o objecto do entendimento a verdade, esta não é senão uma modalidade do bem e subordinada por isso ao bem *simpliciter*. Por outro lado, o hábito aperfeiçoador da vontade é o amor, o qual é mais digno que a sabedoria, que aperfeiçoa o entendimento; por fim, no acto da vontade que é o querer, esta apossa-se do objecto tal qual ele é em si mesmo, que é o modo mais perfeito que o do entendimento, o qual no conhecimento capta o objecto não tal como ele é em si mesmo mas sim tal como é no próprio sujeito cognoscente.<sup>64</sup>

O Doutor Solene teve um capital papel nas grandes controvérsias dos finais do século XIII. Dialéctico experimentado e pensador realmente pessoal defende as suas posições com rigor e determinação, e com toda a liberdade que não estar vinculado a nenhuma Ordem religiosa lhe permitia. Os seus principais adversários são Gil de Roma e Godofredo de Fontaines. “A edição crítica da obras de Escoto (...) veio mostrar luminosa e definitivamente que o antecedente imediato da elucubração teológico-filosofica de Duns Escoto se situa na polémica suscitada entre Henrique de Gand e Godofredo de Fontains – os dois pensadores mais importantes do último quartel do século XIII – sendo porém, as teorias de Henrique de Gand que constituem o objecto principal das críticas de Duns Escoto.”<sup>65</sup> Mais do que um adversário, o Doutor Solene, um restaurador do agostianismo tradicional, figura dominante do panorama universitário de Paris, é um colega com quem se discute para esclarecer e polir uma

---

<sup>64</sup> Cf. PONTES, J. M. da Cruz, “Henrique de Gand”, in *Logos, Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, vol. 2, 1070-1073. Para uma biografia deste Filósofo em língua portuguesa, veja-se Mário Santiago de CARVALHO, “Henrique de Gand, 1293-1993”, in *Mediaevalia. Textos e Estudos* 3 (1993) 215-235.

<sup>65</sup> RIBEIRO, I. Sousa, “Génese e espírito”, 45.



doutrina comum, o tom amigável com que o Doutor Subtil se refere a Henrique comprova que também ele se coloca numa linha especulativa agostiniana e neoplatónica.

Voltaremos a este importante autor quando tratarmos a Questão XVI da Quodlibética de Escoto, dado que ele o refere explicitamente.

#### AS QUESTÕES QUODLIBÉTICAS

Do conjunto dos escritos de João Duns Escoto, cuja edição crítica pela Comissão Escotista continua em preparação, tem sido dado, na opinião unânime dos investigadores, como autêntico o conjunto das Quodlibéticas. De facto, ainda não conhece este trabalho de Escoto uma edição crítica.

Procurando a compreensão de um tema que nos é caro, a liberdade, debruçamo-nos, por isso, sobre uma das questões onde Escoto trata explicitamente deste tema. Para além da sua autenticidade, juntam-se às razões da nossa escolha o facto de ser uma das suas últimas produções e ainda a estrutura própria de uma discussão pública onde a clareza dos conceitos está presente.

As quodlibéticas representam no contexto das Universidades dos séculos XIII e XIV, uma possibilidade de maior conhecimento do pensamento do autor, onde o enquadramento problemático, ou de polémica, deve ser tido em consideração, estamos no ambiente de uma disputa e por isso importa o conhecimento das teses contrárias e a clareza dos próprios argumentos.

No nosso autor tratam-se de vinte e uma Questões, como estabeleceu Wadding<sup>66</sup>, e constituem a última obra escrita pelo mestre franciscano e nunca se duvidou da sua autenticidade<sup>67</sup>. Estas questões terão sido disputadas no Natal de 1306 ou na Páscoa de 1307, ano antes da morte de Escoto.

O tratamento das questões apresenta um desenvolvimento lógico, perfeitamente ordenado<sup>68</sup>.

As oito primeiras referem-se ao dogma da Trindade. As três seguintes, IX-XI, à cerca das possessões de Deus, ao sujeito de informação da matéria, as espécies eucarísticas, e a permanência nos corpos; a XII ocupa-se da criatura com o Deus criador

---

<sup>66</sup> L. WADDING, *Scoti Opera omnia*, XII.

<sup>67</sup> E. GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, p. 675.

<sup>68</sup> F. ALLUNTIS, "Introduccio" in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968, XI-XVIII.

e conservador; depois das questões de origem seguem-se as de relação. As faculdades da alma, a inteligência e a vontade são os estudos das questões XIII à XVII: “pergunta-se acerca da vontade. Em primeiro lugar, sobre o seu acto em geral; em segundo sobre a distinção de um acto intrínseco seu e outro em especial. Em terceiro lugar, sobre a distinção entre acto intrínseco e extrínseco” (*Quodl.* XVI, n.1). A moralidade do acto extrínseco na questão XVIII. A natureza humana de Cristo, questão XIX; o mérito satisfatório da Eucaristia, questão XX; e a fortuna na hipótese da eternidade da matéria, são três questões independentes sinal do carácter aberto e heterogéneo que apresentavam estas disputas.

É a questão XVI que o franciscano escocês dedica à Vontade, o objecto da nossa leitura.

#### JOÃO DUNS ESCOTO, NOTAS BIOGRÁFICAS

Agostinho Gemelli dá-nos um resumo cabal da vida de Escoto: “Não há talvez Doutor medieval mais incompreendido do que este franciscano escocês, que estudou em Oxford, ensinou em Paris, foi expulso por Filipe o Belo, morreu em Colónia na idade em que os outros filósofos começam a produzir, como se a chama do pensamento lhe houvesse consumido a juventude. Até ao próprio título de Doutor Subtil com que o decoraram, tem uma aparência de ironia. Foi acusado de inovador e, entretanto, continua a mais antiga tradição escolástica, desenvolvendo as intuições de S. Agostinho e harmonizando-as, tanto quanto possível com as de Aristóteles. Foi alcunhado de franciscano que perdeu o sentido do amor e no entanto a sua filosofia é toda fundada sobre o amor. Foi chamado de contraditor sistemático, de teólogo caviloso, de precursor do voluntarismo e do imanentismo, de Kant do século XIII, e, em vez disso, o seu realismo é puramente escolástico, alheio a toda pretensa autonomia da natureza e do eu; e as suas teorias sobre Nossa Senhora e sobre a Encarnação recebem confirmação, séculos depois, no dogma da Imaculada Conceição e no culto a Cristo Rei.”<sup>69</sup>

Outro testemunho eloquente da grandeza do Doutor Subtil e Mariano, é o de Paulo VI, na Carta apostólica *Alma Parens* de 1966 por ocasião do II Congresso de Teologia e Filosofia Escolástica no VII centenário do nascimento de Escoto, onde se lê: “na obra de Duns Escoto está presente e subsiste, com o ardor do espírito seráfico, o

---

<sup>69</sup> GEMELLI, Agostinho, *O Franciscanismo*, Ed. Vozes, Petrópolis 1944, 81.

mais belo ideal de vida de S. Francisco de Assis; pois também nele o bem agir excede o saber. Afirma a primazia da caridade sobre o saber, o primado universal de Cristo, obra cimeira da criação, Glorificador supremo da Trindade, Redentor do género humano, Rei tanto no plano natural como no sobrenatural. A seu lado resplandece com formosura própria a Virgem Imaculada, Rainha do universo. Em toda esta visão não faz senão desenvolver os germens da verdade evangélica, e de forma especial a levar ao cume do seu desenvolvimento as intuições do evangelista João e do apóstolo Paulo sobre a excelência e grandiosidade do plano divino de salvação”<sup>70</sup>

Conhece-se pouco da vida de João Duns Escoto. Por isso tantas foram as conjecturas, até se chegar a dados definitivamente fiáveis da sua biografia, graças a investigações do século XX, quando as pesquisas históricas sobre o escotismo começaram a tomar um novo impulso. Embora os resultados obtidos desde então por duas gerações de historiadores sejam ainda bastante precários, os esforços despendidos não foram inteiramente em vão. Assim, com base nos trabalhos pioneiros de Callebaut, Longpré, Pelster, Ehrle, A.G. Little, W. Lampen e nas pesquisas mais recentes de Balic e Brampton, torna-se possível estabelecer, com maior ou menor segurança, os dados biográficos seguintes:

A primeira data documentada da vida de João Duns Escoto é a da sua ordenação sacerdotal, recebida das mãos do bispo Oliver Sutton em Northampton a 17 de Março de 1291. Dessa data pode-se inferir, com alguma probabilidade, que ele deve ter nascido por volta de 1265 ou 1266. De qualquer forma, fica descartado, definitivamente, o ano de 1274, proposto por Lucas Wadding, o famoso historiador irlandês do século XVII, e primeiro editor das obras completas de Escoto. Isto porque, a ser correcta essa data, Escoto teria sido ordenado sacerdote aos 17 anos de idade, coisa incompatível com as leis canónicas, que fixavam a idade mínima de 25 anos para a admissão ao sacerdócio.

Consta com certeza hoje que o tradicional cognome de “Escoto” ou “Scotus” tem a sua razão de ser, pois já não pode haver dúvida que o nosso Mestre nasceu na Escócia, e não na Irlanda, como havia suposto, patrioticamente, o mesmo Wadding. Continua controversa porém, a localização exacta do torrão natal do nosso ilustre Doutor, face à existência de tradições rivais nos dois ramos da família dos Duns que

---

<sup>70</sup> PAULO VI, *Alma Parens*, Carta apostólica ao episcopado de Inglaterra e Escócia, por ocasião do II Congresso de Teologia e Filosofia Escolástica celebrado em Oxford e Edimburgo, no VII Centenário do nascimento de João Duns Escoto (1266-1966). Texto latino em *AAS* 58 (1966) 609-614.

ainda hoje vivem no sul da Escócia, nas localidades de Maxton (no condado de Roxburgh) e de Duns (no condado de Berwick, próximo à fronteira com a Inglaterra)<sup>71</sup>, respectivamente. O insigne historiador Pe. Callebaut, após favorecer os reclamos de Duns, acabou por decidir-se em prol de Maxton. O não menos célebre Pe. Carlos Balic, que foi presidente da Comissão Escotista, responsável pela edição crítica das obras completas de Escoto, pronunciou-se em favor da pequena cidade de Duns, chegando mesmo a promover a ereção, nesta localidade, de um monumento comemorativo a João Duns, por ocasião do sétimo centenário do seu nascimento.

Após concluir os estudos primários na escola de Haddington, o jovem João Duns foi admitido ao convento franciscano de Dumfries por seu tio, Frei Elias Duns, que exercia então o ofício de guardião ou superior daquela casa. Por volta de 1280 deve ter iniciado os estudos de filosofia ou Artes. O curso teria a duração de oito anos, compreendendo dois períodos de quatro anos e conduzindo, respectivamente, aos graus acadêmicos de bacharel e de mestre em Artes. A 17 de Março de 1291 foi ordenado sacerdote, durante o terceiro ano do curso de teologia, iniciado em Outubro de 1288, em Oxford. O curso normal de teologia, nesta universidade, durava nada menos de nove anos, com seis de estudo passivo, e mais três de exercícios na arte da discussão. O aluno mais brilhante da turma era então destacado para permanecer na Universidade por mais quatro anos, a fim de preparar-se, na qualidade de bacharel, para o doutorado em teologia. Como bacharel, assumia a obrigação de leccionar (após um ano de preparação) sobre os quatro livros das *Sententiae* de Pedro Lombardo e sobre alguns livros da Sagrada Escritura. Foi o que Duns Escoto fez em Oxford, nos anos escolares de 1298/99 (de Outubro a Junho) e de 1299/1300. E finalmente, no décimo terceiro e último ano de estudos, dedicou-se a uma série de disputas sob a orientação de vários professores catedráticos.

A concessão formal do título de doutor dependia da abertura de vagas na cadeira de teologia, as quais iam sendo preenchidas, sucessivamente, pelos candidatos já habilitados, conforme o critério da antiguidade. Enquanto aguardava a vez, Duns Escoto recebeu a honrosa incumbência, por ordem do Capítulo Geral, de ir ministrar novo curso sobre as *Sentenças* na Universidade de Paris, no ano escolar de 1302. C. K. Brampton é do parecer que durante o ano de 1301 a 1302 o futuro doutor provavelmente

---

<sup>71</sup> Cf. LUPI, João, “Contexto cultural da primeira formação de João Duns Escoto”, in DE BONI, Luis (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, EST Edições – EDUSF, Porto Alegre / Bragança Paulista 2008, 9-14

leccionou, nalguma casa de estudos na Inglaterra, sobre a Lógica de Aristóteles e Porfírio. Datariam deste ano, pois, os seus comentários, felizmente conservados, sobre os Universais de Porfírio, e sobre os *Predicamentos* (ou *Categorias*), o *Perihermenias* e os *Elencos Sofísticos* de Aristóteles. Sabe-se também que em 1300 o seu nome consta do catálogo de 21 frades apresentado ao Bispo de Lincoln, pelo provincial inglês João Dalderby, para que concedesse a faculdade de ouvir de confissão na igreja franciscana de Oxford, ao que parece a licença não lhe foi concedida; e que no ano académico 1300-1301 participou numa disputa sob a orientação de Filipe Bridlington, mestre regente nesse ano.<sup>72</sup>

Em Paris, pouco antes do encerramento do ano escolar de 1302/03, nos fins de Junho, cerca de 80 membros da Ordem Franciscana, por se recusarem a subscrever a petição do Rei da França, Filipe IV, o Belo, que apelava a um concílio contra o Papa Bonifácio VIII, receberam ordem de deixar o país. Acrescente-se a este motivo a situação provocada pelo processo contra os Templários e a desconfiança a que foram votados nos meios parisienses os defensores da Imaculada Conceição. Escoto foi um deles e voltou a Oxford, dando assim provas daquela “delicada atenção e reverência nunca desmentida” para com a Igreja Romana, tão oportunamente lembrada por Paulo VI na Carta Apostólica *Alma Parens*. Quando Bento XI em Abril de 1304 revogou o decreto do Papa Bonifácio que impedia a Universidade de Paris de conceder o grau de doutor, Escoto pôde retomar suas prelecções nessa cidade, provavelmente a partir de Maio do referido ano. Quanto ao ano de “exílio”, é de supor-se que o tenha passado em Oxford, em companhia do célebre mestre Guilherme de Ware, seu confrade e amigo.

Entretanto, a fama de Escoto divulgara-se por toda parte, como o atesta uma carta de Gonçalo Hispano, Ministro Geral da Ordem Franciscana, e seu antigo mestre, endereçada ao Ministro Provincial de França, na qual propunha o nome de Escoto como candidato ao grau de doutor, nos seguintes termos: “Recomendo a Vossa caridade o nosso caríssimo irmão em Cristo, o Padre João Escoto, cuja digna vida sobejamente conheço, bem como o seu excelente saber, o seu subtilíssimo génio e muitas outras qualidades, em parte devido a uma longa convivência comunitária, e em parte pela sua grande reputação”<sup>73</sup>. A recomendação surtiu efeito, pois consta que no ano seguinte de 1305 Escoto foi promovido a doutor em teologia pela Universidade de Paris. De 1306 a

---

<sup>72</sup> PORRO, Pasquale, “Introduzione”, in DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Bompiani, Milão 2008, 6.

<sup>73</sup> MERINO, Jose Antonio, *Historia de la Filosofia Franciscana*, 14.

1307 esteve como “*magister regens*”. De acordo com a tradição, o tempo de Escoto em Paris foi súbita e inesperadamente interrompida quando o Ministro geral o transfere, pelo fim do ano de 1307, para Colónia, onde leccionou na qualidade de “*lector principalis*” no *Studium* franciscano daquela cidade alemã. Num documento de 20 de Fevereiro de 1308, o nome de Escoto consta da lista como “leitor de Colónia”, pelo que deve ter começado a sua actividade em Outubro de 1307.

Foi ali que a irmã morte o colheu, na flor da idade, no dia 8 de Novembro de 1308, sem que se lhe conhecesse o tipo de enfermidade. Como não poucas personalidades, também ele não foi poupado pelos detractores, que inventaram coisas estranhas sobre a sua morte. Sobre o seu túmulo na Igreja dos Irmãos Menores Conventuais (*Minoritenkirche*) foi esculpido o seguinte epitáfio em latim, verdadeira síntese histórica de sua vida: “*Scotia me genuit - Anglia me suscepit - Gallia me docuit - Colonia me tenet* (A Escócia gerou-me - A Inglaterra recebeu-me - A França me instruiu - E Colónia me conserva)”.

Os contemporâneos chamaram-lhe, ainda em vida, *Doutor Subtil* e mais tarde, *Doutor Mariano*, depois de ter sido criticado muito injustamente durante séculos. Negada durante muito tempo a fama de santidade, foi finalmente a 20 de Março de 1993 proclamado beato pelo Papa João Paulo II, terminando deste modo uma longa história de suspeitas tanto da sua ortodoxia como da sua ortopraxis.

## II. A QUESTÃO DA VONTADE E DA LIBERDADE

### DISTINÇÃO XVII

São diversos os lugares da obra de Escoto onde a vontade e a liberdade são tratadas, como são também as razões pelas quais estas temáticas são abordadas, seja num diálogo com os grandes mestres que o precederam, designadamente Henrique de Gand, seja na recusa das teses rejeitadas e condenadas pela autoridade eclesiástica, particularmente no que se refere à filosofia de Averróis, ou ainda pela discordância do método com que outros fizeram o seu trabalho de reflexão, particularmente Tomás de Aquino.

Antes de seguirmos para a análise do texto central da nossa investigação, o *Quodl* XVI, que resume em termos globais e completos a temática da liberdade, gostaríamos de nos deter sobre uma passagem da *Ordinatio*. Na terceira parte deste comentário às *Sentenças*, a distinção dezassete é claramente teológica e cristológica: “Se Cristo teve duas vontades”<sup>74</sup>. Abstemo-nos da problemática que dá origem a esta distinção para nos determos propriamente na vontade como nos é aqui apresentada.

A primeira informação a reter é que há dois tipos de vontade. Só havendo duas vontades é que Cristo as poderia ter: “houve em Cristo duas vontades”. Trata-se da vontade do Verbo, que é a vontade de toda a Trindade, “pois o Verbo não tem nenhuma operação especial que a não tenha toda a Trindade” (n. 17), um apetite intelectual incriado, que subsiste na união hipostática de duas naturezas na mesma Pessoa, com a vontade criada como nós a temos. A questão da vontade coloca-se-se quanto a nós, homens, e quanto a Deus. A vontade divina absolutamente soberana, segundo a doutrina cristã, não contradiz ou limita a vontade humana, antes, pela providência e no respeito pela liberdade do homem, pode influenciar positivamente para o atrair a Si, o Sumo

---

<sup>74</sup> *Ord.* III, d. 17, q. un (IX, 563-571).

Bem para qual o criou. Aqui se faz eco da teologia da inquietude de Santo Agostinho onde Escoto vai também buscar influência.

A salvaguarda da liberdade divina, admitindo a possibilidade de intervir positivamente nas leis que Ele mesmo criou, quer por via da providência quer por via dos milagres, é simultaneamente o garante da liberdade humana, a fonte da moralidade e o fundamento da ordem da contingência em que a vontade de Deus é a primeira regra, e por isso toda a ordem contingente, natural e moral, é boa porque querida por Deus, e não vice-versa: tudo aquilo que é pensado por Deus é bom, porque é querido por Deus, e não o inverso.

A vontade divina é origem de todo o ser, é pelo querer de Deus que todas as coisas foram feitas. Ele opera por meio do Verbo divino, gerado no acto de amor infinito com que Deus se ama a si mesmo: “por Ele todas as coisas foram feitas e sem Ele nada foi feito”(Jo, 1, 3). É a nota da criação específica da Revelação comum à tradição cristã, muçulmana e judaica, que é estranha ao mundo grego, onde o demiurgo toma as formas de Inteligência agente contra a qual Escoto nesta passagem também se debate e refuta. É a referência ao “alguns” (n. 13) que defendem a existência de alguma coisa intermédia entre a vontade expressa de Deus e os acontecimentos, mesmo os acontecimentos naturais.

Ainda sobre a vontade divina, tema que será tratado com mais detalhe na *Quodl.* XVI, escreve o Doutor Subtil: “a vontade sobrenatural só faz actos conformes” (n. 15). A dificuldade que esta afirmação nos levanta, é a da necessidade em Deus. O modo como esta afirmação é feita, no seguimento da explicação da vontade natural, parece-nos um afirmar claramente do regime de excepção de como a vontade divina é exercida diferentemente de como o homem exerce a sua capacidade de escolha. Sendo a vontade divina absolutamente primeira, ela só pode ser necessária, e sem o recurso a um termo médio, como é o objecto no querer humano, por isso o querer de Deus é de necessidade simples, ou seja, só pode ser dessa maneira nunca do seu oposto. Por isso Deus se ama a si mesmo de forma necessária e conveniente segundo a sua natureza, e não pode não amar-se de modo contrário daquele com que efectivamente se ama. Quanto a nós, de facto, ninguém pode negar que o homem possa querer o que não lhe convém, ou escolher mal mesmo tendo diante de si uma evidência de bem, ou segundo a psicologia freudiana, ter actos falhados. O Apóstolo disso nos dá cabal confirmação: “faço o mal que não quero e não faço o bem que quero” (Rom 7, 19). Se assim é quanto a nós, não



se pode encontrar em Deus onde as suas acções são necessariamente boas e infinitamente perfeitas segundo a sua natureza. Tem razão Duns Escoto quando afirma que a vontade divina só faz actos conformes à sua natureza: “a vontade sobrenatural só faz actos conformes” (n. 15), caso não o fizesse estaria a introduzir em si uma contradição, o que é impossível.

Escoto pondera a possibilidade de haver mais dois tipos de vontades a acrescentar à vontade divina: a natural e a livre, perguntando se são, de facto, duas potências distintas (n.12). Fazendo uma aproximação da vontade ao apetite, “em geral, aceito a vontade como apetite” (n. 10), afirma que “a vontade natural não é propriamente vontade, nem o querer natural é querer, mas que o «natural» prescinde de ambos [do querer e da vontade] e não é senão a relação que resulta da potência enquanto tende à sua própria perfeição” (n. 13). Pelo que só há mais um tipo de vontade, a que é verdadeiramente vontade porque é livre.

A vontade não se desliga da inteligência, que são as “potências mais perfeitas da natureza racional” (n. 5), assim como o querer não se desliga do conhecimento: “o conhecimento pressupõe a inteligência e a vontade” (n. 8). Querer ver o “voluntarismo” de Escoto como um irracionalismo, é um erro gritante. Pelo que o voluntarismo de Escoto não é desprovido de razão, ou de inteligência, que auxiliam a escolha da vontade sem que contudo a determine. Mas não é tanto o objecto apreendido pela inteligência que move a vontade, como é esta que se move intrinsecamente a si mesma, muito embora se trate de coisas naturais, necessárias (por exemplo amar a Deus na visão ou no gozo beatífico). Se fosse o objecto do conhecimento a mover a vontade, ou se fosse o fantasma ou a ideia que em mim existe do objecto, então ela estaria determinada pelo objecto, e por isso não seria livre. Na presente Distinção Escoto não dá seguimento à questão da causalidade da própria vontade, já o tinha feito mais atrás, quando na segunda parte do comentário às *Sentenças*, distinção 25, admitia que a intelecção fosse causa *sine qua non* da própria volição<sup>75</sup>. Sendo o conhecimento do objecto necessariamente pré exigido para que haja volição – quem quer, quer alguma coisa – ela não é a consequência do conhecimento.

As razões que o Doutor Subtil apresenta para que não se considere a vontade natural como verdadeira vontade são diversas e prendem-se com a liberdade

---

<sup>75</sup> *Ord.* II, d. 25, q. un., n. 19: “Et ita ponit intellectionem esse causam sine qua non ipsius volitionis”.

indispensável para que a vontade seja vontade. De facto, a vontade ou é livre ou não é vontade.

Entendida a vontade em sentido lato como apetite, quanto a nós ele é de dois tipos: racional criado e irracional criado ou apetite sensitivo. Escoto mostra não ser este último uma verdadeira vontade, quer seja porque está desprovido de razão, que lhe confere a liberdade, quer porque está determinado pelo que lhe é sugerido pelos sentidos, que são potências exteriores.

O que faz com que uma vontade não seja livre, e por conseguinte não seja vontade, é a sua sujeição aos impulsos de uma potência distinta de si mesma: “porque uma vontade não é senhora dos seus actos se segue o impulso de outra potência, pois enquanto não é senhora dos seus actos, está sujeita a outra” (n. 2), e por isso não é vontade. As potências exteriores à própria vontade derivam do movimento natural segundo o apetite sensitivo que deriva das distintas faculdades perceptivas que Escoto engloba como se fosse um único apetite, apesar das diferentes potências sensitivas: “assim como é distinta a percepção do gosto, da vista, do tacto, do olfacto, assim é próprio do apetite de cada caso, assim há também um deleite próprio derivado de cada uma das faculdades perceptivas” (n. 10).

O apetite, que age pela imaginação seguindo-a, visa o que é agradável. Nesta Distinção XVII, em que agora nos debruçamos, Escoto não se detém sobre a problemática da imaginação ou do «fantasma». É um tema importante da teoria do conhecimento que não deixa de ser relevante para a determinação do agir da vontade. O que podemos reter com certeza desta Distinção é que a imaginação coloca diante de nós, quer na presença quer na ausência de determinado objecto, o que é agradável e por isso delectável, e o que é desagradável ou não apetecível. E colocando tais objectos, a imaginação move como apetite.

Ao falar de «apetite natural», Escoto entende como “inclinação em geral de cada coisa à sua própria perfeição” (n. 13). E o exemplo recorrente que ele nos dá é o da pedra, ou o da queda dos graves, que naturalmente se inclina ao centro da terra, o que lhe é conveniente, numa tendência natural para a própria perfeição e distinta da vontade livre. Este movimento para o centro, no caso da pedra, ou para o que lhe convém, noutra exemplo qualquer, faz incidir a causa da acção não no que se coloca mas no que o coloca: “o centro é o que coloca o corpo nele” (n. 13). Por isso este tipo de acção não é o resultado de um querer livre mas a consequência de uma potência exterior, extrínseca,

que move o objecto movido. Mesmo que esse movimento vise uma referência à perfeição, é de uma maneira necessária. O agente do movimento é a gravidade, e o corpo que cai é passivo na recepção da sua operação, logo a pedra, como tudo o que é movido pela gravidade, é movido, não se move a si mesmo. Tal movimento é necessário, e por isso, não livre. Sob a designação geral de «gravidade», que “não diz senão a relação de inclinação ao centro como perfeição própria” (n. 13), abriga-se todo o movimento necessário que tende à perfeição própria como o lugar de repouso, e a esse lugar pode-se chamar, também em termos gerais, «centro», como o estado de conveniência e fruição com os objectos sensíveis particulares. Resumindo: “a vontade natural, na sua razão ‘formal’, não é potência nem vontade, mas antes uma inclinação da vontade e uma tendência pela qual tende a receber passivamente a perfeição” (n. 18).

A referência à gravidade e a implicação ao descanso que é devido e próprio dos graves, se levanta alguns problemas quanto à ordem natural e às leis da física, levanta mais dificuldades quanto à ordem racional humana e do ser enquanto ser. Qual é a perfeição própria do homem para o qual ele tende? O que convém ao homem? E em que medida essa conveniência ou perfeição limitam a liberdade do homem? A doutrina geral de Escoto em que a fruição e o gozo, por via do amor, mais do que pelo conhecimento, pautam o agir humano não nos parece oferecer uma resposta diferente da que já mencionámos na referência ao Bispo de Hipona: “fomos feitos para Vós e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Vós”<sup>76</sup> Jogam-se assim diversos e complicados aspectos a que o frade escocês não foi insensível, referimo-nos, entre outros, ao da antropologia, ao da imortalidade da alma e à visão beatífica dos bem-aventurados, “a suma graça criada e do supremo gozo beatífico” (n. 6).

Escoto oferece nesta Distinção uma eloquente definição de vontade, que repetirá noutras passagens da sua obra: ela é “Senhora dos seus actos” (n. 2), o que diz simultaneamente a potência e o acto, o domínio da vontade dá-se plenamente quando abrange ambos os planos do conhecimento e da acção. Donde se conclui que a operatividade decorre da deliberação racional e dá plena realização à vontade. Uma vontade que quisesse apenas ou escolhesse somente, sem que isso se traduzisse em acto não seria verdadeiramente vontade. O acto diz o movimento que na ordem da natureza está sob o domínio da necessidade, subtrair-se a este domínio é enquadrar a acção nos

---

<sup>76</sup> AGUST., *Conf.* I, 1.

parâmetros da liberdade traduzida no querer – fazer. A determinação ao agir no operar imediato, decorrente na escolha livre, e o domínio dos seus actos, causando-os total e imediatamente, confirma este senhorio da vontade e a sua condição de ser. Ela afirma-se como agente, e autodeterminante.

Assim sendo, que a essência própria da vontade é que seja livre, deve definir-se a vontade mais pela liberdade que pelo apetite, como ficou já suficientemente demonstrado.

Acrescente-se que a liberdade, como veremos mais adiante quando entrarmos propriamente na *Quodl. XVI*, é também e fundamentalmente, a capacidade dos opostos, ou seja, no momento em que se faz determinada coisa conserva-se a capacidade de não a quer, de quer o seu oposto, ou de querer uma coisa completamente diferente. Isto está claro desde cedo na formulação escotista da vontade e aqui patente, quando afirma: “é livre, tanto se escolhe um acto conforme (a tal inclinação) como se escolhe um acto oposto à inclinação. Pois está em seu poder o escolher um acto conforme ou não escolher” (n. 15).

O específico da vontade é ser livre: “segundo a razão própria e intrínseca que é o específico da vontade” (n. 13). É a liberdade que acrescenta à razão um apetite que «é um apetite com razão livre», no seguimento de Aristóteles, e que lhe permite ser verdadeiramente uma vontade. Não deixando de ser um apetite, a vontade, revestida das características de razoabilidade e liberdade, liberta-se do necessitarismo e afirma-se como potência autodeterminante do homem enquanto homem criado à imagem e semelhança de Deus.

A temática da recta razão não aparece aqui senão indirectamente quando se aborda o agir divino, mas é um tema incontornável, a par do amor ordenado, para a moralidade dos actos, e para a compreensão da verdadeira liberdade. Admitimos que seja a recta razão a fazer a diferença entre o apetite, como foi descrito, e um pensamento lógico e consequente, conforme e conveniente à verdade da nossa natureza.

### O CONCEITO DE DEUS EM ESCOTO

Embora a questão seja complexa, não podemos deixar de referir Aquele que é o fundamento da liberdade e da vontade, na obra de Duns Escoto. As referências e os lugares onde Deus, como questão, é tratado, são abundantes no comentário que faz às *Sentenças* de Pedro Lombardo. Dedicando um opúsculo a esta matéria. Evidentemente a questão não é nova, nem para o mundo cristão nem para o mundo pagão dos gregos e romanos. Em todos os pré socráticos que buscaram o princípio primeiro de todas as coisas, afirmando que todas as coisas estão cheias de deuses, o fogo, o ar, o Indeterminado, o Uno ou o Bem, esta inquietação está presente. A mitologia, primeiro passo para a verdadeira religião, nos poemas homéricos forneceu inesgotável fonte de pensamento sobre esta matéria, que foi paulatinamente tratada de um modo racional. Platão conjuga esta questão ao pô-la em caminho paralelo com a questão do homem e da sua organização social. O Bem desejado pelo ser humano, situado no mundo das ideias, surge como superior à olímpica habitação dos deuses, mas se houver um só ele será a providência do homem. A *República*, *Timeu* e *Fédon*, aí estão para testemunhar esta aspiração do homem. Aristóteles, na *Metafísica*, com o seu “motor imóvel” ou o “pensamento que se pensa a si mesmo” dá um contributo valiosíssimo para esta reflexão. Também o romano Cícero na *Da natureza dos deuses* tem alguma coisa a oferecer. Além desta tradição, se assim se pode chamar, o Povo Israelita foi fazendo e pensando a sua experiência de Deus, compilando-a num livro sagrado que preparou e antecedeu a revelação cristã. De muitas e diversas maneiras falou Deus outrora aos nossos antepassados, nestes tempos que são os últimos falou-nos por Seu Filho. Assim começa o grande discurso aos hebreus do autor da escola de Paulo<sup>77</sup>. Tudo isto está presente nos Apostólicos e nos Apologetas, repetindo e analisando as basilares afirmações “Eu Sou Aquele que Sou” e “O Senhor é o único Senhor”, repetidas à exaustão pelos profetas veterotestamentários e confirmadas pelo Logos encarnado. O génio religioso do mundo bíblico cruza-se com o génio filosófico do mundo grego e aí temos um Agostinho na busca da Verdade. Depois dele, e num salto de séculos, Anselmo com o seu *Proslogion* e *Monologion*. Também o santo de Aquino sintetizou em cinco argumentos a racional prova da existência do Ser supremo (movimento, causalidade eficiente, contingência,

---

<sup>77</sup> Cf. Hb 1, 1-2: “Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus in prophetis, in novissimis his diebus locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula”.

graus de perfeição dos entes, governo do mundo). Todo este património não foi alheio ao autor do *De Primo Principio*.

Escoto continua a deparar-se com o intrincado problema que o termo Deus levanta quer à Teologia quer à Filosofia. A possibilidade de ter de Deus um discurso, uma *logia*, inquieta qualquer pensador que não se conforme com ideias pré fabricadas mas busque o rigor de cada conceito. Assim foi Escoto.

A bibliografia sobre Deus em Escoto é abundantíssima. Veja-se, a título de exemplo, as Actas do Terceiro Congresso Escotista Internacional, celebrado em 1970, com o título *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, onde se compilam quinze intervenções sobre a problemática de Deus. Pode mesmo dizer-se que Deus constitui, explícita ou implicitamente, o problema central e a preocupação constante de toda a especulação filosófica do Doutor Subtil. A sua metafísica, num largo movimento de teses convergentes, culmina e expande-se na afirmação triunfante do Ser Infinito. De facto, as profundas e minuciosas análises que se acumulam ao longo da exposição das provas da existência de Deus, mergulham raízes fundas nas teses nucleares da sua filosofia do ser, e, sobre elas, nos veios doutrinários que as precederam e condicionaram.<sup>78</sup>

As “provas” da existência de Deus fazem-se em Escoto pela via da razão. Poderíamos dizer que neste trabalho, não pondo de lado a fé, o franciscano escocês opera como filósofo. Exemplo deste propósito é o que ele mesmo afirma no início do seu tratado sobre o *Primeiro Princípio*<sup>79</sup>. Esta obra é a primeira a ser produzida em ambiente universitário medieval, dedicada exclusivamente ao problema da existência de Deus, apresentado na sua liberdade e infinitude. Uma monografia a tratar exclusivamente da existência e dos atributos que a ele se podem atribuir filosoficamente, tal como fizera Santo Anselmo no século XI. Um *Proslogion* adaptado às novas exigências académicas surgidas devido à entrada dos textos greco-árabes, onde fica de lado qualquer referência à revelação, para ater-se somente ao que a simples razão pode dizer a respeito de Deus: “Ajuda-me, Senhor, a investigar o quanto pode chegar a conhecer do ser verdadeiro, que tu és, a nossa razão natural, começando a partir do ser, que a ti mesmo atribuíste” (TPP, 1).<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> FREITAS, M. B. C., “A existência de Deus segundo Escoto”, in, *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, Ed. Verbo, Lisboa 2004, vol. I, 319.

<sup>79</sup> ESCOTO, J. Duns, *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. do latim e nótula introdutória por Mário Santiago de CARVALHO, Ed. 70, Lisboa 1998.

<sup>80</sup> Cf. BONI, L de, “A existência de Deus no Tratado do Primeiro Princípio”, in XAVIER, M. Leonor, *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Zéfiro, Sintra 2008, vol. I, 341.

Interceptam-se aqui, na questão de Deus, e na questão do ser, em sentido lato, diversas e complexas questões, entre elas a do conhecimento, mormente da sua possibilidade e objecto. Não podemos aqui nem aprofundar, nem sequer enunciar tal problema, dada a sua densidade. Deixamos esta temática para outros trabalhos. Referindo somente que se não fosse a iniciativa de Deus, quer na criação, quer na revelação, o homem, que não pode ter uma intuição natural de Deus, existência que não é evidente, nada poderia dizer, ainda que possa racionalmente chegar à demonstração da sua necessidade. Com relação ao ser supremo o entendimento humano não tem intuição natural, ou seja, pelas suas forças naturais não pode conhecer directamente nem imediatamente Deus ou a essência divina<sup>81</sup>. É o caminho do nosso filósofo, dado que o homem histórico não conhece directamente os objectos individuais senão pela mediação do conceito. Importa, por isso, encontrar um conceito que satisfaça tanto quanto possível, para o conhecimento de Deus. Todavia, entre a simplicidade de Deus e a complexidade do mundo, não há um abismo insuperável, a conexão prodigiosa de duas realidades distintas é possível, só segundo a iniciativa de Deus. Há, portanto, alguma coisa do ser de Deus que o homem pode conhecer pela razão. Exploraremos esta questão quando tratarmos da antropologia em Escoto. Importa aqui sublinhar esta possibilidade razoável, a lado da manifestação bíblica que são basilares no pensamento do nosso autor: “Eu sou Aquele que sou”<sup>82</sup> do livro do Êxodo, e “Deus é amor”<sup>83</sup> da carta joanina.

No seu trabalho de investigação, Escoto dedica especificamente três questões da primeira parte da distinção segunda, da primeira parte de *Ordinatio*,<sup>84</sup> “Do ser de Deus e a sua unidade”, perguntando se entre os seres há um ser infinito actualmente existente, se a existência de um ser infinito é conhecido por si, se só existe um Deus, que se prolonga em sete vias: o entendimento infinito, a vontade infinita, a bondade infinita, poder infinito, infinito absoluto, ser necessário, onnipotência<sup>85</sup>. Toda esta argumentação é retomada no *Tratado do Primeiro Princípio*.

---

<sup>81</sup> Cf. *Ord.* I, d. 2, q. 1-2, n. 39 (II, 148): “Quia de ente infinito sic non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio est demonstrabilis propter quid. Sed quantum ad nos bene propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis”

<sup>82</sup> Ex. 3, 14: Dixit Deus ad Moysen: “Ego sum qui sum”. Ait: “Sic dices filiis Israel: Qui sum misit me ad vos”.

<sup>83</sup> 1 Jo 4, 16: “Deus caritas est”.

<sup>84</sup> *Ord.* I, d. 2, p.1, q. 1-3 (II, 124-243).

<sup>85</sup> *Ord.* I, d. 2, p.1, q. 3, n. 165 ss (II, 226).

Mas como chegar a um Primeiro Princípio, que não sendo causado, seja a causa de todos os demais seres existentes? Como chegar a uma causa, que não tenha sido causada, ela mesma seja a origem de todos os seres que existem no mundo, incluindo o próprio mundo? O argumento segundo as causas continua a fazer sentido como prova da existência de Deus. A causa eficiente, a causa final e a causa de eminência, como três primazias, exprimem três aspectos da suma bondade que se manifestam e se identificam como suprema comunicabilidade, suprema amabilidade e suprema realização<sup>86</sup>. Por outro lado a Escoto coloca-se também a questão de como conjugar a interpretação grega de homem e do mundo, feita a partir da necessidade que exige o conhecimento das leis físicas e do movimento eterno, culminando no motor imóvel, com a especulação cristã assente na revelação da liberdade e gratuidade de Deus na criação e no radicalmente contingente do criado? Como elaborar uma metafísica que conjugue a necessidade e a eternidade do movimento da filosofia grega com o radicalmente transitório da criação livre e gratuita do Deus da fé cristã? Ao longo da sua reflexão filosófica o doutor Subtil deu notável importância à prova de existência de Deus, não se servindo principalmente da famosa prova aristotélica do movimento, preferindo outros pressupostos metafísicos. É lavrando nos conceitos de ser e de univocidade que Escoto elabora a sua reflexão, abrindo campo para uma nova maneira de entender a metafísica.

A univocidade do ser aplica-se a tudo aquilo que verdadeiramente se possa chamar ser, e por isso é, de algum modo, inteligível. Tudo o que é inteligível contém, de algum modo, ser. Por isso a univocidade do ser é absoluta. Escreve Escoto: “chamo unívoco ao conceito que é de tal maneira uno, que a sua unidade é suficiente para que seja uma contradição afirmá-lo e negá-lo da mesma coisa”<sup>87</sup>. Um conceito será unívoco sempre que, em si mesmo, signifique a mesma coisa, qualquer que seja o modo como se aplique. A teoria da univocidade ultrapassa o modelo metafísico clássico da analogia, desenvolvido, desde a participação platónica, por S. Boaventura e S. Tomás, e insuficiente para tratar a questão de Deus. A teoria do ente, pensado na sua unidade conceptual, vem alterar substancialmente a situação da filosofia. O conceito de “ser”, e não o conceito “Deus”, é um absolutamente simples e indeterminado que expressa a realidade de um modo simples. Por ser indeterminado e por se poder dizer de tudo o que pode ser inteligível, é absoluto, ainda que outros conceitos, predicados ou atributos

---

<sup>86</sup> Cf. MERINO, José António, *João Duns Escoto, Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, 110.

<sup>87</sup> *Ord.* I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5.



possam ser aplicados a uns e não a outros. Nesta classificação os atributos e os transcendentais disjuntivos, levam à compreensão de cada ser em particular, por si mesmo ou pela sua espécie. São estes transcendentais disjuntivos que permitirão entender e classificar o ser concreto. O que é acto difere do que é potência, o que é necessário do que é possível, o incriado do criado, e o infinito do finito.

A primeira diferença do ser metafísico unívoco é a de finito e infinito. Não se dá comunidade real, nem de essência nem de existência, entre o ser finito e o ser infinito, senão somente por analogia real, que se funda na univocidade do ser metafísico. E é graças, portanto, à univocidade do ser na sua concepção formal, é a passagem do finito ao infinito, do imperfeito ao perfeito, por obra de uma inteligência aberta ao infinito do ser, seu objecto próprio e adequado, que nós podemos ter um conhecimento objectivo do ser infinito, de Deus e dos seus atributos relativos ao ser Infinito.<sup>88</sup> Depois de ter provado a necessidade ontológica de um primeiro na ordem de eficiência, de finalidade e de eminência, apresenta-se a infinitude como a característica mais própria e configurante de Deus. A infinitude é a primeira e mais radical diferença entre o ser de Deus e todos os demais seres.

Em relação a tudo o que é limitado, o Infinito pode definir-se como o que ultrapassa o ser finito sob todo e qualquer aspecto conhecido e possível. Infinito é o que não pode ter comparação e por isso está acima de tudo, nada o iguala ou sequer se lhe aproxima. Se o abismo entre o Criador e a criatura não é intransponível, ele não deixa de ser abismo, o abismo que esta separação do Infinito ao finito estabelece. O infinito segundo o Filósofo, afirma Escoto, é aquilo a que sempre se pode ajuntar uma nova quantidade sem jamais se atingir o seu limite. A razão está em que o infinito do Filósofo é o infinito em quantidade, que não passa do infinito em potência, o qual é sempre possível de novos acréscimos<sup>89</sup>. É por isso uma imperfeição. Porém, para Duns Escoto, Infinito é aquilo a que nada falta, que tem a plenitude do ser, seja no que se refere à entidade própria, seja no tocante às próprias perfeições.

---

<sup>88</sup> FREITAS, M. B. Costa, “O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, in *O Ser e os seres*, vol. I, 340.

<sup>89</sup> *Quodl.*, V, a. 1, n. 5: “Infinitum secundum Philosophum III *Physicorum*, «est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantumcumque accipientibus, semper aliquid restat accipere»; et ratio est: quia infinitum in quantitate, sicut loquitur Philosophus, non potest habere esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum; et ideo quantumcumque accipiatur illud non est nisi finitum et quaedam pars totius infiniti potentialis, et ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum. Ex hoc concludit quod, sicut infinitum habet esse in fieri et in potentia in quantitate, ita non habet rationem totius; quia ‘totum’ est cuius nihil est extra; sed extra illud infinitum, hoc est, extra illud quod habet esse de ipso, semper est aliquid extra; nec est perfectum, quia perfectum est cui nihil perfectionis deest; si isti semper aliquid deest.”

Partindo da inteligência, do conhecimento, da perfeição eminente, da finalidade da vontade e do poder infinito, põe em relevo a infinitude como elemento constitutivo do ser Absoluto. A infinitude não é um atributo ou uma propriedade, mas o modo intrínseco do ser Absoluto, e o conceito de “ser infinito” não é absolutamente simples, mas tão simples quanto pode ser um conceito humano do ser divino, dado que supõe um único conceito que virtualmente inclui todos os outros, e por isso o mais conveniente, pois dizer “ser infinito” equivale a dizer “bem infinito”, “verdade infinita” e assim sucessivamente.<sup>90</sup>

Deus é concebido inicialmente como um ser infinito, por ser esta a noção mais perfeita a que naturalmente se pode elevar a inteligência humana, salvaguardando a não contradição. Por isso demonstrar a existência de Deus equivale, para Escoto, a demonstrar a existência de um ser infinito, sendo que o contrário também é verdade dado o carácter pessoal deste Infinito, “uma vez demonstrada a existência da causa primeira, as características com que imediatamente se nos impõe são a sua inteligência e a sua vontade livre, numa palavra, o seu carácter eminentemente pessoal”<sup>91</sup>.

Veremos mais à frente, no próprio texto da *Quodlibética* XVI, como Escoto argumenta a favor da vontade radicada no ser infinito. Ela é a faculdade de agir não necessariamente como as naturezas, mas de modo essencialmente livre e indeterminado, porque depende unicamente de si mesmo. Como a determinação da causa primeira só dela depende, é evidente que esta está necessariamente dotada das perfeições de inteligência e vontade, que tornam possível a determinação de que depende a existência do efeito. “O artífice perfeito, escreve Escoto, conhece distintamente tudo o que vai fazer, antes de fazê-lo. De contrário não actuaria perfeitamente, pois o conhecimento é a medida da sua acção.”<sup>92</sup> Se Deus agisse de forma necessária, não teria feito nada, não haveria nenhuma explicação para as múltiplos efeitos verificados na nossa experiência quotidiana. Ainda que tenha uma vontade livre e necessária, o amar-se a si mesmo, segundo Duns Escoto, toda a sua acção de criação é perfeitamente contingente, o mundo poderia perfeitamente ser de outro modo ou poderia mesmo não existir. Se é verdade que a necessidade é um modo de ser mais perfeito que a contingência, já como modo de agir é menos perfeito do que agir contingente ou livremente.

---

<sup>90</sup> Cf. GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction*, 126.

<sup>91</sup> FREITAS, M. B. Costa, “O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, in *O Ser e os seres*, vol. I, 346.

<sup>92</sup> *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 109 (II, 188): “Quia artifex perfectus distincte cognoscit omne agendum antequam fiat, alias non perfecte operatur, quia cognitio est mesura iuxta quam operatur.”

De entre as sete vias pelas quais se prova, pela razão natural, a existência de Deus (entendimento infinito, vontade infinita, bondade infinita, poder infinito, infinito absoluto, ser necessário e onnipotência), sublinhamos apenas, porque é a temática que nos importa, a segunda: *ex infinita voluntate*. O texto é o que se segue: “Segunda via, da vontade infinita – quanto à segunda via argumenta-se assim: a vontade infinita é recta. Logo ama todo o amável enquanto amável. Se *a* é outro Deus, por ser um bem infinito deve ser amado infinitamente por uma vontade capaz de amar assim. Logo a vontade de *a* ama *b* infinitamente (como no bem infinito). Mas isto é impossível pois *a* naturalmente ama-se a si mais do que *b*. Prova: todo o ser ama naturalmente o seu ser mais do que o ser de outro, de que nem é parte nem efeito. Logo o mesmo *a* ama naturalmente o seu ser mais do que o ser de *b*. Mas a vontade livre, quando é recta, conforma-se à vontade natural, de outro modo a vontade natural não seria recta; logo se *a* tem vontade recta, ama o seu ser com acto elícito mais do que o ser de *b*. Logo não ama *b* infinitamente.

Segundo argumento da parte da vontade: a goza *b*, ou usa-o, se o usa, *a* tem vontade desordenada; se goza *b* e *a* é feliz nos dois objectos, nenhum dos quais depende do outro. Porque assim como em *a* é feliz em si, assim também em *b*. Mas este consequente é impossível, porque nenhum ser pode ser actualmente feliz em dois objectos totalmente beatíficos; prova-se porque de contrário, destruindo qualquer deles, seria, não obstante, feliz; logo em nenhum é feliz.”<sup>93</sup>

A argumentação da vontade de Deus faz-se por via da vontade recta, que ama o que lhe convém segundo a sua maneira de ser infinita, por isso Deus ama-se naturalmente a si mesmo de modo infinito, não havendo nada maior do que Ele que possa amar de modo infinito. Este amor é com acto de escolha, elícito, por isso voluntário. Em Deus o amor com que Deus se ama a si mesmo não é contingente, mas é

---

<sup>93</sup> *Ord.* I, d. 2, p.1, q. 3, nn 169-170 (II, 228-230): “Secunda via, ex infinita voluntate – Quantum ad secundam viam arguit sic: voluntas infinita est recta, ergo diligit quodlibet diligibile quantum est diligibile; si *b* est alius Deus, est diligendus in infinitum (cum est bonum infinitum) et infinite a voluntate sic potente diligere; ergo voluntas *a* diligit *b* infinite. Sed hoc est impossibile, quia *a* naturaliter diligit plus se quam *b*. Probatio: quilibet enim naturaliter diligit plus esse suum quam esse alterius cuius non est pars vel effectus; *a* autem nihil est ipsius *b* nec ut pars nec ut effectus; ergo plus diligit *a* se naturaliter quam ipsum *b*. Sed voluntas libera quanto est recta conformatur voluntati naturali, alioquin voluntas naturalis non esset semper recta; ergo *a* si habet istam voluntatem rectam, actu elícito plus diligit se quam *b*; ergo non *b* infinite.

Secundo sic de voluntate: aut *a* fruatur *b*, aut utitur, si utitur eo, ergo habet *a* voluntatem inordinatam; si fruatur *b* et fruatur *a*, ergo *a* est beatus in duobus obiectis quorum neutrum dependet ab alio, quia sicut *a* beatus est in se, sic et in *b*. Sed consequens est impossibile, quia nihil potest esse actu beatus in duobus obiectis beatificantibus totalibus; probatio, quia utroque destructo nihilominus esset beatus, ergo in neutro est beatus.”

necessário. O amor divino confunde-se com a vontade livre de Deus no momento em que se exterioriza ou se desdobra no universo criado. Toda a teologia de Duns Escoto é marcada por esta tese, verdadeiramente capital, de que o primeiro acto livre que se encontra na totalidade do ser é um acto de amor. Na continuação da argumentação segundo o amor ordenado, segue-se a distinção entre aquilo que deve ser usado e o que deve ser gozado. Com os grandes teólogos Escoto assenta na base da criação as Ideias eternas em Cristo e na sua ciência infinita. Se Deus cria é porque sabe, mas cria porque quer, e não porque sabe. A ciência em Deus, como a inteligência em nós, age necessariamente, ao passo que o querer, quanto às operações *ad extra*, como a criação, age livremente. Portanto, o acto da inteligência é natural e o da vontade é livre. É o que explica a contingência do mundo. Sem esta liberdade nenhuma contingência seria possível. O Deus de Escoto é *rationabilissime volens* e *ordinatissime volens*. Ama necessariamente; o amor que Ele deve a si mesmo é a razão do seu querer criador. Por isso, Deus não pode operar nada *ad extra* a não ser nessa ordem de amor.

O amor tem sido investigado e pensado, desde sempre, como algo que de algum modo põe o próprio homem em questão, e nos dá conta das possibilidades de abordagem do que está à nossa volta, do uso ou do usufruto com que lidamos e nos relacionamos com o mundo envolvente, conosco próprios e com os outros. Quer a tradição grega, mormente Platão com o seu *Banquete*, Cícero com o seu tratado *Da Amizade*, quer a tradição bíblica, mormente o Novo Testamento, deram importante contributo para esta discussão. Um dos pontos onde o amor se joga como distinção entre verdadeiro e falso, além da razoabilidade que ele comporta, é a intencionalidade que faz a diferença entre amar o outro por si mesmo e pelo seu bem, ou amar o outro por causa daquele que ama, em seu próprio proveito. Ou seja, o amor necessita em nós de ser continuamente purificado e hierarquizado. A purificação passa pelo centrar do acto de amar não no que ama, mas naquele, e só aquele, nunca um aquilo, que é amado. Para além de um desejo do que falta, vai mais longe do que simplesmente lhe apraz, alternativo ao uso instrumental, e comporta um sofrimento e um padecimento por bem do outro. A hierarquia do amor faz-se em função do futuro absoluto<sup>94</sup>, situado fora do mundo, permanente, através do olhar lançado sobre o mundo a partir do bem supremo liberto do amor a si, para amar aquilo que é preciso amar, ainda que o amor não esteja determinado de início pelo objecto mas por si mesmo. Este futuro absoluto, projectado

---

<sup>94</sup> cf. ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Ed. Piaget, Lisboa 1997, 39-44.

biblicamente como beatitude, ou vida beatífica, compreende um reconhecimento da impossibilidade da perfeição no presente, sempre ameaçado pela inevitabilidade da morte. Simultaneamente este futuro absoluto projecta o homem para fora do mundo, ordenando-o, não de modo aleatório, mas em função de um bem absoluto. No mundo ordenado o próximo, amado em alternativa ao uso ou à fruição, tem um lugar ao lado do eu, não reduzido a um meio, mas a uma coexistência, resultando a máxima evangélica: “ao próximo como a ti mesmo”<sup>95</sup>. A razão, inteligência clarividente, permite, logicamente, ultrapassar uma barreira da conveniência cómoda, para um dever conforme à natureza, à recta razão, à justiça entendida como rectidão da vontade servida por si mesma, e à bondade moral<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Mt 22, 39.

<sup>96</sup> Cf. WOLTER, Allan, *Duns Scotus on the will and morality*, Catholic University of America Press, Washington 1997, 184-186.

### A ANTROPOLOGIA DE ESCOTO

Antes de avançar na análise do texto olhemos para o contributo que Escoto deu na questão antropológica que nos ajuda a perceber qual é, conjuntamente com Deus, o agente, o ser com vontade, aquele que pode ser livre. Não é aqui nem o momento nem o lugar para desenvolver um tema tão importante na arquitectura do pensamento de Escoto como é a Pessoa. Mas importa referir as características principais deste importante conceito. Inserimos este tema não como um aspecto marginal da nossa reflexão, mas como ponto central e do qual deriva o que estamos a tratar.

Analisar o «homem», nas suas diferentes vertentes, foi um trabalho sempre fascinante desde os começos da própria história, e feito em diversas claves de leitura, quer em linguagem técnica positiva, poética, no objectivo das ciências biológicas e sociais, quer ainda na sua dimensão mais religiosa e mística. Isto porque o homem ocupa um lugar particular no mundo, uma posição excepcional e fundamental, desde o ponto de vista da sua origem, como também da dignidade e do seu fim, o seu destino e a sua actividade. Ele surge como um problema e como mistério, estruturado como ser no mundo que o antecede e com o qual se relaciona abertamente. O dado de ser relacional, onde o corpo desempenha um papel e uma função, põe-no em contacto com outros homens. A corporeidade, para além de uma concepção dualista corpo-alma, dá lugar à unidade do composto matéria espírito, onde a afectividade, a intencionalidade, o amor fazem a sua aparição. Criador e utilizador de linguagem, como ser simbólico, pensa o mundo que o rodeia e pensa-se a si mesmo. O «eu» e o «nós», no processo de sociabilização e aprendizagem, constituem o homem como ser histórico, político, na tensão entre o indivíduo e a colectividade, principalmente o pequeno e nuclear mundo que é a família onde os laços afectivos, institucionais e de sangue se fazem sentir. Consciente de si mesmo, pensa, reflecte, medita, e dá-se conta do seu espírito como dinâmica que transcende o material, o aqui e o agora, nas faculdades de memória, inteligência e vontade, nas dimensões temporais de presente, passado que já não é e futuro que ainda não é. O ser único confere-lhe uma singularidade que no conjunto do todo não se dissolve, antes se afirma face a outras singularidades e alteridades. Dá-se conta da sua liberdade paradoxal, na consciência de ter realizado actos que o elevam,

mas também actos que o degradam e diminuem, despertando dentro de si uma voz da consciência que a si mesmo o elogia e repreende. A dimensão histórica das suas actividades e das marcas físicas que deixa elevam-no do reino da animalidade ao ser representativo, capaz de expressar-se, de dizer em arte e técnica os seus sentimentos, fazendo dos próprios artefactos objectos artísticos como expressão não só do útil como também do belo. Transformador do mundo a que impõe uma determinada ordem, domina as forças da natureza e delas tira proveito pelo uso da técnica que é expressão do conhecimento das leis universais. Também no ócio o homem se diz e encontra, e ocupa o seu tempo em actividades que estão para além daquelas necessárias à satisfação das suas necessidades básicas. Reunindo a capacidade de simbolizar, o conhecimento e a técnica, procurando os valores perenes que o preenchem e realizam em grau sublime, o homem faz cultura e esquiva-se à circularidade do tempo dando-lhe uma linearidade crescente de progresso e conquistas que aproveitam a todo o conjunto dos seres humanos. Na diversidade de culturas descobre a riqueza e o valor da diferença e sente-se chamado a ultrapassá-las para construir uma única e mesma família humana, dispersa pelos quatro cantos do mundo.

Ao mesmo tempo que faz a experiência da sua transcendência, ao recusar aprisionar-se, pelas faculdades da inteligência e da imaginação, faz também a experiência do limite, da dor, do mal e da morte. Não se pode separar da sua condição temporal e material, e aí faz a experiência do contraditório, do bem que quer e não faz, do mal que não quer e faz. Ferido pelas suas limitações sabe-se portador de áreas escuras onde falta a luz clara da vontade ordenada, do amor genuíno. Sente-se ameaçado, a cada instante, por um céu que está prestes a cair-lhe em cima, eliminando-o, alienando-o, ao mesmo tempo que carrega o doce alento do desejo de imortalidade, de eterna juventude. Sabe que a cada momento pode desistir, resignar-se ao curso da natureza, reduzir-se aos ritmos de uma natureza tirana nas suas leis. Capaz do melhor e do contrário, o homem pode olhar para outro homem como um irmão ou como um inimigo, mas sabe que não só de si é responsável. E é na relação com o outro que mais se eleva, mais se constrói, mais se abre ao futuro até mesmo na capacidade de gerar novas vidas semelhantes à sua. Sempre busca um interlocutor das suas façanhas, alguém de quem possa dizer um outro eu, e nesta abertura à relação a possibilidade de se colocar diante de um outro, infinitamente outro, em atitude de transcendente religiosidade.

A sistematização de uma antropologia filosófico-teológica, dentro da escola franciscana, parte de duas fontes distintas que convergem num mesmo propósito doutrinal<sup>97</sup>. A primeira fonte é a experiência vivida por Francisco de Assis e a primeira comunidade de irmãos. A segunda fonte é o contexto cultural da época medieval que interpretava o homem com as categorias filosóficas gregas e as teológicas vigentes, que já se tinham forjado a partir da patrística grega e latina. A visão franciscana do homem e do mundo, não é alheia à experiência da fraternidade, vivida em clave evangélica, onde cada um é olhado e acolhido como dom. Se o estilo de vida do Santo de Assis foi revolucionário no contexto da vida religiosa da altura, foi também no modo de pensar o homem e a criação, e as consequências eclesiais e políticas fazem-se sentir, no que daí se deduz e traduz em realidade para a vida das pessoas, ao mesmo tempo que se acolhe todo um património antigo e se procura ler o que de novo aparece. É a nota da novidade e especificidade que também no nosso autor se faz sentir. O Poverello não deixou nenhum tratado de teologia, mas ofereceu uma profunda experiência religiosa que mostra bem como ele era um enamorado de Deus e de Cristo, e a partir desta experiência apaixonante modificou o modo de olhar, e ser olhado por Deus, de se relacionar com a natureza. O seu cristocentrismo, que transpira amor e ternura sem limite, está bem patente no Cântico das Criaturas<sup>98</sup>. Boaventura continuará, com outra exigência de linguagem, esta experiência de fé franciscana, sempre segundo a dialéctica da desproporção entre o divino e o humano, entre Deus criador e o homem concreto, ferido pelo pecado original, num abismo e distância tal que só a bondade divina revelada em Cristo pode ultrapassar e mediar. Para o Doutor Seráfico Cristo é, sobretudo, o mediador para a humanidade, pois é o próprio Deus quem O oferece ao homem e ao mundo, a Encarnação do Verbo constitui o dom mais sublime sem o qual a humanidade teria sido privada de meio de salvação possível. A centralidade cristológica em Boaventura, mais que uma piedosa expressão de fé, é o reconhecimento de uma profunda verdade antropológica: o homem só se conhece plenamente e se reconhece a si mesmo quando iluminado pelo mistério de Cristo, como reconheceu Pilatos ao dizer, apontando para Cristo: “Ecce homo”<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> A este propósito, veja-se, MERINO, José António, *Filosofia da Vida, Visão Franciscana*, Ed. Franciscana, Braga 2000, particularmente o Cap. 11: “O homem transcendido e realizado em Cristo”, 199-213.

<sup>98</sup> FRANCISCO DE ASSIS, *Fontes Franciscanas* I, 80-81.

<sup>99</sup> Jo. 19, 5.



A síntese doutrinal de Duns Escoto atinge também a sua perfeição e cume em Cristo, vértice da pirâmide ascensional de todos os entes criados, “o cristocentrismo é a suprema razão teológica e metafísica para poder compreender o verdadeiro sentido do mundo e da história cultural e religiosa do homem.”<sup>100</sup> Note-se, porém, que a exaltação do ser Infinito de Deus, não diminui ou humilha o homem, bem pelo contrário, o homem é tanto mais ele mesmo quanto mais se aproxima de Deus e estreita a imagem e semelhança com que foi criado. A razão fundamental e constitutiva do homem, e a causa do homem é a glorificação de Deus, e a simples realização deste projecto justifica o fim de toda a criação. O Doutor Subtil tem um conceito optimista do homem e da vida, uma visão profundamente unitária e harmónica, tipicamente franciscana, isto porque a sua especulação doutrinal se baseia no amor infinito de Deus, causa e origem de tudo quanto existe, razão suprema e primeira da vontade de Deus nos seus decretos. Mas não esquece, em momento algum, que o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, está ferido pelo pecado da desobediência, o que está simbolicamente dito no primeiro livro da Sagrada Escritura. O relato genésico da criação do homem<sup>101</sup>, ao mesmo tempo que afirma a sua dignidade de criado à imagem e semelhança de Deus, dá-nos conta da queda, em que todos os descendentes de Adão estão privados da justiça original que Deus quis conceder ao primeiro par, como foi amplamente comentado por Paulo<sup>102</sup>, Santo Agostinho<sup>103</sup> e as *Sentenças* de Pedro Lombardo, que era doutrina vigente. Todos estes elementos estão presentes na argumentação de Escoto, para quem, na linha de Anselmo, o pecado original parece não ser outra coisa que a carência da justiça, ou rectitude, original<sup>104</sup>. Ou seja, o homem não perdeu a sua natureza originária, a liberdade que caracterizava a dimensão da vontade, mas perdeu só o dom que Deus lhe havia concedido se não tivesse pecado.

---

<sup>100</sup> MERINO, José António, *Filosofia da Vida, Visão Franciscana*, 208.

<sup>101</sup> Gn. 2-3.

<sup>102</sup> Rm. 5, 12-21: “Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors per transiit, in quo omnes peccaverunt”.

<sup>103</sup> Por exemplo o diálogo *De libero arbitrio* e o *De vera religione*.

<sup>104</sup> *Lect. II*, dd. 30-32, q. 2, n. 13-14 (XIX, 293): “Peccatum originale non videtur esse aliud quam carentia iustitiae originalis: non est concupiscentia, quia haec est naturalis potentiae sensitivae, - et peccatum originale est peccatum mortale, quia separat a vita aeterna; peccatum autem mortale non est in sensitiva parte. Similiter, non est ignorantia, quia parvuli nascuntur ignorantes, et ita sunt quando sunt baptizati. Ergo est defectus in voluntate. Item, peccatum illud deordinat totam animam, et est una deordinatio; ergo est in illa potentia qua tota anima deordinatur, et haec est voluntas. Et non positivum; igitur est privativum, et ita carentia iustitiae originalis formaliter.” n. 48 (XIX, 305): “peccatum originale est carentia iustitiae originalis”.

Apesar desta queda o homem continua a aspirar pela sua plena realização que tem Cristo como protótipo. “A teologia cristocêntrica de Escoto constitui uma interpretação maravilhosa da cristologia de S. Paulo, para quem Cristo é a imagem do Cristo invisível, o primogénito da criação, aquele por quem tudo foi criado e em quem Deus nos escolheu antes da criação do mundo, predestinando-nos a ser seus filhos adoptivos e obtendo-nos a libertação e perdão dos pecados. Por Cristo revelou-nos Deus o seu misterioso segredo: levar a história à sua plenitude, consumando a unidade do universo, tanto do terrestre como do celeste, por meio do Messias (cf. Ef. 1, 3-14).”<sup>105</sup> Cristo é assim uma realidade que permite, também a Escoto, olhar o mundo e o homem com um sentido. Cristologia e antropologia complementam-se, e a segunda decorre da primeira na medida em que a primeira oferece a chave de interpretação para decifrar e descodificar o mistério da existência humana. Reconhecer que quando Escoto faz a análise da pessoa tem em mente o Mistério de Cristo, não diminui o valor filosófico da sua reflexão.

A concepção platónica e agostiniana do homem, colocam-no em lugar privilegiado e de honra, por causa da sua dignidade humana. Duns Escoto, herdeiro desta concepção, inspira-se nela e atribui ao homem um lugar particular na hierarquia dos seres no universo. Na hierarquia dos seres, o homem ocupa um lugar especial, porque está sobre os seres finitos e isto graças à sua inteligência, que revela a transcendência do homem em relação com os seres menores segundo uma dupla linha: o conhecimento e a acção. Ainda que para Escoto o que distingue de maneira essencial e fundamental é a vontade que actua de maneira totalmente livre e é a vontade a que distingue o homem dos seres ininteligentes e exprime a sua essência.

Escoto, filósofo radical, sabe que o homem é um verdadeiro problema intelectual. Profundamente franciscano, confessa abertamente a sua própria incapacidade a ficar tranquilo com razões acomodadas e convencionais. Toda a densidade especulativa escotista está ao serviço de uma interpretação prática: a criação, Deus, a Encarnação, o homem; orientar o ser humano e evitar que descambe.

O homem é um ser complexo e unitário ao mesmo tempo; unidade e complexidade; unidade enquanto ente, unicidade irrepitível enquanto indivíduo. A complexidade resulta dos elementos díspares que convergem no homem. Escoto, como os seus contemporâneos, defende que o homem é um ser composto de alma e corpo; e o

---

<sup>105</sup> MERINO, José António, *Filosofia da Vida, Visão Franciscana*, 211.

corpo está em relação à alma como a matéria à forma, seguindo o hilemorfismo aristotélico. A alma é a forma substancial do homem, e dela emergem todas as características próprias que fazem o ser humano completamente diverso dos demais seres do universo. O Doutor Subtil não parece aceitar que a complexidade humana se possa explicar adequadamente com o esquema convencional no corpo como matéria e a alma como forma. A questão da alma, que mereceu a atenção dos filósofos desde Platão e tão importante também para Escoto, vista quer separada, quer unida no homem, tem como horizonte último a imortalidade, ainda que filosoficamente, para o nosso autor, não se possa provar a sua imortalidade, que não a pode ter por si mesma, só por acção divina, e aí é a revelação a dar solução ao problema e não a filosofia. Sublinhe-se que a esta diferença com o paganismo é crucial. Todavia, a união da alma com o corpo não se realiza nem para a perfeição do corpo nem para a perfeição da alma sozinha, mas para a perfeição do todo que está composto pelas partes. Seguindo a tese comum, Escoto ensina que “a alma humana é uma substância espiritual que está unida ao corpo como sua forma substancial, embora dela não tenhamos conhecimento directo e imediato (cf. *Ord. Prol.*, n. 28 (I, 17)<sup>106</sup>). Mas a sua natureza espiritual manifesta-se e prova-se através das operações próprias do homem, como o conhecer e o querer. Na alma intelectual estão enraizadas duas potências especiais: o entendimento e a vontade, como princípios imediatos da actividade cognoscitiva e volitiva.”<sup>107</sup> Estranhamente, para os que têm pelo corpo um certo desprezo, a alma, para o filósofo escocês, não é propriamente uma pessoa quando está separada do corpo<sup>108</sup>, e não pode ser individuada pela matéria, visto que a alma foi infundida num corpo e a sua criação é anterior a esse acontecimento. Escoto expressa assim o optimismo face à matéria, tão característico da Escola Franciscana, onde a corporeidade é uma realidade positiva que adquire toda a sua dimensão ôntica dentro do sistema chamado Eu.

A grandeza da pessoa humana, segundo o filósofo franciscano, dimana da ordem da essência. A raiz da sua dignidade e da sua riqueza metafísica provém da sua natureza individual intelectual, mas também da sua dependência da Pessoa divina. A esta dependência metafísica Escoto chama «potência obediencial» que é comum a todas as

---

<sup>106</sup> “Non enim cognoscitur anima nostra a nobis nec natura nostra pro statu isto nisi sub aliqua ratione generali, abstrahibili a sensibilibus.”

<sup>107</sup> Cf. MERINO, José Antonio, *João Duns Escoto, Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, 128.

<sup>108</sup> *Ord. I*, d. 23, n. 15 (V, 355-356): “accipiendo definitionem personae quam ponit Richardus IV De Trinitate cap. 22, quod est «intellectualis naturae incommunicabilis existentia» per quam definitionem exponit vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est «rationalis naturae individua substantia» (quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconveniens).”

criaturas: “toda a entidade positiva de natureza criada encontra-se em potência obediencial para depender da pessoa divina”.<sup>109</sup> Esta potência obediencial remete para algo maior, infinitamente maior, do que o próprio homem com o qual ele se relaciona, ou pode relacionar, em ordem à sua própria realização. Para Escoto, como para qualquer teólogo, a pessoa humana não é plenamente *persona* se não for comparada com a pessoa divina. “Na ordem dos seres criados tudo é dotado do que os teólogos chamam potência obediencial, por outras palavras, tudo o que é criado, por esse mesmo facto, deve necessariamente encontrar-se sobre a total dependência do seu criador; e o criador deve poder sobre o criado tudo o que não implique contradição. (...) A potência obediencial afecta toda a ordem criada.”<sup>110</sup>

O homem não é, para Escoto, um ser pensante (*res cogitans*), dominador, mas um ser pensado (*res cogitata*), infinitamente amado. Se existe é porque Deus o amou e pensou nele, sem que existisse nenhuma razão para o ter escolhido. É uma questão de gratuidade, de amor desinteressado, de vontade.<sup>111</sup> O dito cartesiano “penso, logo existo” muda-se em “sou amado, logo existo”. O valor humano não reside na sua substância (“eu pensante”, “racional”, dominador), mas na bondade de Deus. O homem existe porque Deus (Sumo Bem) o amou gratuitamente e, em consequência, é um ser bom, chamado à doação de si mesmo por amor. O importante não é a sua capacidade mental, mas o facto de ter sido amado gratuitamente, eleito entre outros muitos possíveis, hospedado sem merecê-lo. A dignidade do homem não depende do êxito das suas acções, mas da relação gratuita que Deus estabeleceu com ele mesmo antes da criação. A sua identidade não resulta do que tem, mas da sua capacidade de doar-se e de construir relações significativas. Com a ajuda da graça divina, podemos dialogar, fiarnos do outro, pois o homem não é um lobo para o homem. A capacidade de amar é mais forte que o egoísmo e que as tendências pecaminosas, ainda que a prudência seja necessária. A natureza humana não foi mudada radicalmente pelo pecado original.<sup>112</sup>

A antropologia de Escoto convida o homem a reconhecer-se criatura dependente e limitada, mas infinitamente amada por Deus. O ser humano é contingente, ontologicamente dependente, e deve reconhecer-se como tal, obedecendo humildemente

<sup>109</sup> *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 36 (IX, 16): “Omnis entitas positiva creaturae aequae est in potentia obedienciali respectu personae divinae”.

<sup>110</sup> FREITAS, Manuel B. Costa, “A pessoa e o seu fundamento ontológico em Escoto”, in *O ser e os seres*, vol. I, 248.

<sup>111</sup> Deus amou-nos porque quis, pois pode fazer livremente tudo o que não seja contraditório. *Ord.* I d. 44 q. un. n. 3 (VI, 363-364): *Ord.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 283 (IV, 314).

<sup>112</sup> Cf. *Lect.* II d. 20 q. 2 n. 21-29 (XIX, 195-197).

ao seu criador.<sup>113</sup> Isto não significa renunciar à própria dignidade e às próprias potencialidades, mas reconhecer que a verdade sobre si mesmo reside na liberdade bondosa e gratuita de Deus. Enquanto que os filósofos tendem a afirmar a perfeição autossuficiente da natureza, Escoto insiste na necessidade da graça.<sup>114</sup> Tudo o que somos e temos é puro dom. Não somos amados porque sejamos dignos, mas somos dignos porque somos amados.<sup>115</sup> Ainda que seja pequeno, sou querido. Tudo o que o homem é, e tudo o que o rodeia, é querido e amado por Deus, sem que existam razões suficientes para que assim seja. Nada do que acontece ao homem é indiferente a Deus, que quis manifestar-se na debilidade. Portanto, é possível uma relação harmónica, hospitaleira, respeitosa com os outros, com a natureza e com o próprio corpo, pois a sua dignidade deriva da livre vontade de Deus. Não se trata de dominar ou subordinar o que sou e o que me rodeia, mas de coordenar tudo, respeitando a riqueza da diversidade.

Nesta perspectiva, a matéria e o próprio corpo deixam de ser algo alheio ou perigoso. Todo o nosso ser, *corpore et anima unus*,<sup>116</sup> é fruto do amor divino e, portanto, digno. Sendo fruto do amor livre e gratuito de Deus, estamos chamados a amar a todos na liberdade e gratuidade.

Assim também de nada serviria a mortificação do corpo se não fosse expressão da menoridade e da pobreza interior. Não se trata de subordinar o corpo à alma, mas de coordenar tudo o que somos, para que nada nos desvie da resposta agradecida a quem nos amou. Estar ordenado é muito distinto de estar subordinado. No mundo clássico propunha-se subordinar o corpo, subjugar-lo mediante a mortificação, para poder assim libertar a dimensão espiritual e racional que nele está amarrada, ou seja, para poder pensar sem que as paixões o impeçam. No pensamento de Escoto, todavia, o corpo não é inimigo da alma, mas o seu necessário e harmonioso complemento, a corporeidade de cada homem tem uma entidade e um valor ontológico em si mesmo.<sup>117</sup> Por isso, a mortificação tem como objectivo preparar-se para responder livremente, com todo o nosso ser, a Deus que livremente nos criou. A mortificação permite-nos “conservar a

---

<sup>113</sup> *QQMelapli*. IX q. 12 n. 3 (IV, 611-612).

<sup>114</sup> Os filósofos pagãos tentaram explicar tudo racionalmente, desde a autossuficiência da natureza. *Ord.* prol. p. 1 q. un. n. 5 (I, 4).

<sup>115</sup> Todos os seres criados são bons porque queridos, não pela sua utilidade: *Ord.* III d. 19 q. un. n. 7 (Vivès XIV 718); *Rep.* I d. 48 q. un. (Vivès XXII, 512).

<sup>116</sup> CONCILIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), 7.12.1965, n. 4. Escoto defende que a substância do ser humano só se dá na unidade de alma e corpo. *Ord.* IV d. 45 q. 2 n. 14 (Vivès XX, 306).

<sup>117</sup> *Ord.* IV d. 11 q. 3 n. 55 (Vivès XVII, 436)

paz da alma e do corpo”,<sup>118</sup> ou seja, faz-nos livres para amar. Tudo o que o homem é e realiza deve ser expressão da sua resposta amorosa a Deus. Ama-l’O é o único acto bom em si mesmo, e portanto, irrenunciável.<sup>119</sup>

Deus criou o ser humano sem que existisse nenhum motivo para isso e destinou-o, em Cristo, a participar da vida trinitária. O pecado original não destruiu a natureza que Deus lhe deu à imagem do Filho.<sup>120</sup> Se somos fruto do amor e a Ele estamos destinados, o pecado é ir contra a nossa própria natureza, renunciando conscientemente à amizade que Deus nos oferece. Escoto rejeita o gnosticismo daqueles que identificam o pecado com o erro, de modo que só o iluminado seria capaz de resistir às sugestões do mal. Antes da verdade e da lógica, Escoto acentua a liberdade e o amor. Mais que a ruptura de uma ordem justa, Escoto entende o pecado como uma infidelidade, Assim também, Escoto nega que o pecado original seja um contágio transmitido através da carne contaminada; pertence à ordem moral, não ao físico.<sup>121</sup> Rejeita assim qualquer semelhança do pecado original e pessoal com um mecanismo mágico ou automático, enquanto que afirma o seu carácter moral e relacional.<sup>122</sup> O pecado pessoal é ruptura do diálogo, renúncia consciente a amar o Amor.<sup>123</sup> Desta maneira a criatura contradiz o juízo da recta razão<sup>124</sup> e dirige-se para a morte do isolamento egoísta. A Encarnação não está determinada pelo pecado, pois isso significaria que o actuar divino estaria condicionado necessariamente pelo erro do homem. Deus não se sente obrigado a reparar a ruína que o pecado provoca na ordem da justiça. Ele actua sempre livremente e na lógica do amor, porque quer que alcancemos o nosso verdadeiro fim. O amor prevalece sobre a justiça.<sup>125</sup> Não obstante, o amor de Deus não poderia permanecer indiferente ante a cegueira humana que, na sua infidelidade, se encaminha para a morte. Daí a redenção, a doação de Deus até à morte na cruz.<sup>126</sup>

<sup>118</sup> FRANCISCO DE ASSIS, *Admonições*, 15, 1-2, in *FF* 1

<sup>119</sup> *Rep.* IV d. 28 q. un. n. 6 (Vivès XXIV, 377).

<sup>120</sup> *Lect.* II d. 29 q. un. n. 22 (XIX, 289).

<sup>121</sup> *Ord.* II d. 30 q. 2 n. 14 (VIII, 322).

<sup>122</sup> *Ord.* III d. 33 q. un. n. 76 (X, 175).

<sup>123</sup> Desse modo a criatura renuncia ao primeiro princípio prático que é “*Deus est diligendus*”. *Ord.* IV d. 46 q. 1 n. 10 (Vivès XX, 426).

<sup>124</sup> Um acto é moralmente bom quando há harmonia entre a vontade e a recta razão. *Rep.* II d. 35 q. un. n. 10 (Vivès XXIII 182); *Ord.* III d. 23 n. 74 (X, 249).

<sup>125</sup> *Ord.* III d. 20 q. un. n. 10 (Vivès, 738).

<sup>126</sup> Cf. NÚÑEZ, Martín Carbajo, OFM, “Actualidad de Duns Escoto en la sociedad de la información”, in *Selecciones de Franciscanismo* 114/XXXVIII (2009) 435-462.

Duas definições de pessoa, muito conhecidas nos meios teológicos medievais, presidem à reflexão essencialista ou existencialista sobre a pessoa. A definição de Boécio: “*Rationalis naturae individua substantia*”<sup>127</sup>, e a de Ricardo de S. Vitor: “*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*”<sup>128</sup>. Um simples olhar para estas duas definições assinala uma dupla direcção metafísica muito distinta, uma que tende à *substantia* e outra à *existentia*. A de Boécio parece atender mais à dimensão estática da pessoa como natureza ou essência racional, a do vitorino mais ao carácter dinâmico, independente e de autodeterminação existencial. Refira-se desde já que o nome de pessoa convém primeiramente às divinas pessoas. E como a Deus contraditoriamente lhe repugna ser dividido, não é «individuum» propriamente falando, eis uma das razões porque Escoto não assume, ao contrário de S. Tomás, a definição de Boécio. Outra razão prende-se com a questão da alma: “tomo a definição que dá Ricardo, ou seja, que a pessoa é a existência incommunicável de natureza intelectual, cuja definição expõe e corrige a definição de Boécio, que diz que a pessoa é substância individual de natureza racional, porque esta implicaria que a alma fosse pessoa, o que é falso.”<sup>129</sup>

A fim de uma definição terminológica, o mestre franciscano assume a definição de Ricardo de S. Vitor preferindo-a à de Boécio. Para Escoto, pessoa é “*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*”.<sup>130</sup> Com esta definição, que faz sua, chama a atenção para as características essenciais, prioritárias e inalienáveis da pessoa: a natureza intelectual, que significa ser dotado não de um intelecto mas também de vontade, actualizada numa existência única, irreduzível e irrepetível, como um abismo que não se pode compreender. Mas insere-se numa linha existencialista, do ser concreto da pessoa, desta pessoa, que não é um *quid* mas um alguém (*quem*), um ser existente enquanto existente, vinculado a uma realidade concreta. Não é por acaso que Escoto, adoptando a definição de Ricardo, afirma que a pessoa, mais e melhor que um simples *quid* ou natureza fechada e completa em si mesma, significa um *quem* dotado de ilimitada capacidade de abertura e acolhimento. De facto, “Ricardo de S. Vitor instalase no coração de uma perspectiva existencialista na questão da pessoa ao renunciar ao

<sup>127</sup> BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, c. 3 (PL 64, 1343): “*Persona est natura rationalis individua substantia*”.

<sup>128</sup> RICHARDUS A S. VICTORE, *De Trinitate*, 4, 22 (PL 196, 945).

<sup>129</sup> *Ord. I*, d. 23, q. un., n. 15.

<sup>130</sup> *Idem*.

esquema lógico-categorial e ao centrar o problema da pessoa na própria existência, que é captada pela mente de um modo directo e não por um processo abstractivo.”<sup>131</sup>

A expressão «incommunicabilis existentia» encerra em si mesma um paradoxo deliberado: “substituindo, na definição de Boécio, o termo «substantia», que implicava «ser em si mesmo» (ideia de autonomia de uma *ousia* que é sempre sujeito e nunca predicado), o «ex-» da «ex-istentia» exprime, ao invés, o «ser a partir de», isto é, diz uma relação de origem.”<sup>132</sup> Tendo consciência de si, e do facto de ser a partir de si, exterioriza-se, diz-se, expressa-se, transborda-se, verte-se, num mundo que o rodeia, ao mesmo tempo que este movimento de relação lhe devolve essa consciência de si. Também nisto está o «intellectualis». O ser humano é uma natureza dotada de existência individual determinada. Tal natureza individual é pessoa só se no seu existir e actuar não depender de algum outro, por isso a realidade humana individual integral não depende do ser nem do actuar, é pessoa. Precisando bem os termos, o «ex» da existência exprime também, como já vimos, a sua potencial obediência, para além da abertura aos outros é também a sua característica capacidade de Deus, «capax Dei», a demanda do Infinito.

O valor histórico da solução escotista é notável. Representa a postura face ao confronto com o aristotelismo na interpretação árabe que, diminuindo o valor e autonomia do indivíduo, diminuía dois aspectos capitais do cristianismo: a criação e a providência. Era necessário que no ambiente cristão se encontrasse uma solução que reinterpretasse a sua sólida base filosófica e recuperasse o valor do indivíduo humano. Escoto defende a dignidade e a liberdade metafísica do indivíduo, que é único e irrepitível. A diferença individual ou haecceidade (*haecceitas*)<sup>133</sup> é uma característica ontológica positiva, que imita a infinita individualidade divina. Graças a ela, cada um dos seres é único, irrepitível, independentemente da natureza que compartilhe com o seu género ou espécie. Realça-se assim a bondade e singularidade de todos os seres, pois todos são fruto da vontade livre e amorosa de Deus. Com a *haecceitas* (ou singularidade individual) é o aperfeiçoamento definitivo e a actualização suprema da

<sup>131</sup> VENTOSA, Rivera, “Doble plano metafísico della persona”, in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, 295.

<sup>132</sup> ROSA, José M. S., “Da relacional antropologia franciscana”, in DE BONI, Luis, *João Duns Scotus 1308-2008*, 287.

<sup>133</sup> *Ord.* III d. 1 p. 1 q. 3 n. 132 (IX, 59): “Singularitas praecedat rationem suppositi”.



forma substancial, porque o indivíduo é o máximo grau de ser e de valor ontológico.<sup>134</sup> O termo *haecceitas* é bastante fecundo na filosofia de Escoto, diz a determinação última e completa da matéria, e forma e do seu composto, que não se pode conhecer directamente, mas indirectamente, e através da mediação de conceitos abstractos. É um princípio de individuação<sup>135</sup>, a que o franciscano escocês dá particular atenção. “Se a natureza comum, ou essência específica, é indiferente tanto à universalidade como à singularidade, como é que deixa a sua indiferença e se encarna numa coisa sensível? Este passo consegue-se através de um processo gradual de diferenças (*formalitates*) que a vão especificando. Segundo Escoto, cada coisa é constituída, enquanto individualidade, por uma série de formalidades. De tal modo que cada ser sensível compreende uma pluralidade de formalidades que têm valor próprio em cada sujeito individual.”<sup>136</sup>

O indivíduo possui uma perfeição mais intensa e uma unidade mais significativa que a espécie ou que a natureza comum, pois para Escoto, o indivíduo é um ser mais perfeito que a espécie, e na relação indivíduo – espécie prevalece o primeiro sobre o segundo, ainda que o género, como a espécie, contenha uma unidade própria, mas que se pode comunicar como o mínimo denominador comum de diversos indivíduos que participam de um mesmo e específico conjunto de características. Todavia, não é o indivíduo para a espécie mas o contrário. Género, espécie e indivíduo têm graus distintos de perfeição na linha lógico-metafísica descendente. Por este caminho descendente chegamos à suprema de todas as perfeições, o indivíduo enquanto tal. A humanidade, por exemplo, soma diversas características comuns a todo o género humano, mas a *haecceitas* é o que distingue este homem daquele outro, é a última realização da forma e do ente que é um composto. Em cada homem, enquanto homem, há um valor intrínseco e uma dignidade insubstituível. Cada indivíduo humano, enquanto pertencente à natureza humana, actualiza de modo irrepitível, o valor e a perfeição. Por isso a necessidade de encontrar uma entidade positiva que caracterize correctamente o ser singular. Essa entidade positiva foi chamada, pelos discípulos de Escoto, *haecceitas*. Deriva de *haec*, isto, e pode traduzir-se por heceidade, significando assim a determinação última e completa da matéria, da forma e do seu composto. Este

---

<sup>134</sup> cf. SERAFINI, Marcella, “La fondazione della persona secondo Duns Scotto”, in LAURIOLA, Giovanni (org.), *Diritti Umani e liberta in Duns Scotto*, 66-67.

<sup>135</sup> *Ord.* II, d. 3, p.1 (VII, 391-516)

<sup>136</sup> MERINO, José Antonio, *João Duns Escoto, Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, 90.

termo não se encontra na *Ordinatio*, mas na *Reportatio Parisiensis*, onde intervieram muitos dos seus discípulos. A *haecceitas* apresenta-se como o aperfeiçoamento definitivo da forma substancial, a plenitude da riqueza essencial. No caso do homem, por exemplo, a heceidade é a coroa da forma humana, em virtude da qual não é somente homem, mas *este* homem, como ser singular, concreto e irrepitível<sup>137</sup>: a heceidade é a realidade terminal, diz de certa maneira também a sua finitude, justa e adequada da riqueza entitativa da forma substancial. O indivíduo é a expressão perfeita da forma substancial e a sua realização completa<sup>138</sup>.

Duns Escoto interpreta «pessoa» como uma radical não dependência ontológica, vincando neste preciso sentido a ideia de *incommunicabilis*, recolhida da definição de pessoa apresentada por Ricardo de S. Vítor. É exactamente esta «ex-sistencia» que não se pode, de todo, comunicar, ou por outras palavras, é um modo de ser actual e aptitudinalmente independente, que não se confunde nem transfere para outrem, o que vale tanto para as Pessoas divinas como para a pessoa humana. Note-se que a incomunicabilidade perfeita é atributo exclusivo das pessoas divinas, pois que a repugnância em depender não se encontra na natureza criada. O carácter incomunicável exprime, portanto, a impossibilidade da existência ser ontologicamente derogada, não pode ser repetida, duplicada, clonada, transferida, policopiada.<sup>139</sup> O que é então preciso para que uma natureza intelectual, mais do que racional, e singular seja pessoa? A resposta de Escoto é clara e precisa: é necessário que para além da incomunicabilidade *ut quod*, isto é, da singularidade, se verifique também a incomunicabilidade *ut quo*, que consiste, para qualquer natureza, na impossibilidade de se realizar identicamente mais que uma vez. O estado de excepção da pessoa, a que Duns Escoto chama *incommunicabilis ut quod*, é a solidão derradeira, que trataremos de seguida sob a terminologia de *ultima solitudo*. A propósito da não repetitividade, do particular, a influência de Aristóteles é clara. Afirma o Filósofo: “a substância de uma coisa é-lhe particular e não pertence a nenhuma outra coisa, enquanto que o universal é comum, pois por universal entendemos aquilo cuja natureza é a que pertence a uma

<sup>137</sup> Cf. MERINO, José António, *João Duns Escoto*, 92.

<sup>138</sup> *Ord.* II, d. 3, q. 6 (Vivès XII, 133).

<sup>139</sup> Cf. ROSA, José M. S., “Da relacional antropologia franciscana”, in DE BONI, Luis, *João Duns Scotus 1308-2008, Homenagem de scotistas lusófonos*, EDIPUCRS – EST Edições, Porto Alegre - Bragança Paulista 2008, 288.

multiplicidade de coisas”<sup>140</sup>. Precisamente a característica da singularidade consiste em não se poder multiplicar identicamente, isto é, em não poder ser comunicável por identidade. Ainda que um homem possa gerar outro homem, o gerado é outro, face ao que gera. Natureza individual ou singular vale o mesmo que única, opõe-se, portanto, a universal, que pode multiplicar-se identicamente, comunicando-se como tal a muitos indivíduos, por exemplo, a humanidade a muitos homens.<sup>141</sup> O primado ontológico do singular, particularidade da Escola Franciscana, exprime-se como a plena perfeição deste ser aqui, e não de outro. Se por um lado o homem, de certa maneira, é vocacionado a sair de si, «ex», a lançar-se no mundo, transformando-o pelo trabalho, e a continuar-se pela propagação da espécie, a relacionar-se, conserva em si algo que é indizível, não consegue conceptualizar, e por conseguinte verbalizar, salvaguardando assim a nota de mistério, mais que enigma, que diz a sua própria individualidade e transcendência. Uma certa incomunicabilidade está ligada a toda a existência humana, pois a pessoa jamais é um algo, mas um alguém. Já não se pergunta o que é o homem, mas quem é este homem. O Doutor Franciscano insiste em que a pessoa, além de ser uma substância individual e singular, é incomunicável, a incomunicabilidade faz do indivíduo um ser singular e irrepitível, uma excepção. A personalidade exige a *ultima solitudo*, estar livre de qualquer dependência real ou derivada do ser com respeito a outra pessoa; é a dupla negação<sup>142</sup> de dependência actual e aptitudinal, o que não contradiz a potência obediencial, que diz respeito à causalidade do primeiro eficiente, não a qualquer outra potência activa<sup>143</sup>, raiz do «capax Dei» que supera essa solidão pela abertura à suprema perfeição divina. A *negatio dependentiae*, que Escoto

<sup>140</sup> ARIST. *Metaph.*, 1038b 9-10.

<sup>141</sup> Cf. FREITAS, Manuel B. Costa, “A pessoa e o seu fundamento ontológico”, 247-248.

<sup>142</sup> Para compreender esta dupla negação poderíamos recorrer ao termo do filósofo Ortega y Gasset «ensimesmar-se» (ensimismamiento), algo de absolutamente peculiar ao homem e diferenciador deste a respeito das demais criaturas. ORTEGA Y GASSET, “Ensimismamiento y alteración”, in *Obras completas*, Madrid 1947.

“A *ultima solitudo* escotista é uma estrutura ôntica da pessoa que não tem nada a ver com solidão, entendida como abandonado, que significasse pobreza de personalidade e solidão insuperável. A solidão escotista supera a indiferença social e torna possível a diferenciação pessoal. É uma solidão estrutural e uma solidão procurada que é fruto de uma opção voluntária e resultado de um caminho existencial escolhido. Deste modo, a solidão é o profundo encontro consigo mesmo. Na solidão mais profunda a pessoa humana experimenta e vive o mistério de cada homem, de todos os homens, e com eles se relaciona e comunica. Por isso deve afirmar-se que o verdadeiro solitário é solidário, se a solidão é solidariedade. O eu, em profunda solidão, é sempre solidário de um tu, de um nós.” MERINO, “Antropologia”, in MERINO, J. A., *Manual de Filosofia Franciscana*, 195.

<sup>143</sup> *Ord.*, III, d. 1, p. 1, q. 4, n. 138 (IX, 62): “Potentia obediencialis in creatura respicit efficientiam primi efficientis, non aliam potentiam activam.”

específica ser *ad personam alterius naturae*<sup>144</sup> e não do agente natural ou condicionamento biológico, configura-se como auto determinação, capacidade de escolher e auto determinar-se. É o que qualifica a pessoa e a eleva acima de outros indivíduos, é então o poder de subtrair-se à lógica do determinismo natural e de agir segundo a liberdade que caracteriza a pessoa e portanto o processo de uma vontade livre. Tal independência, compreendida na expressão «ultima solitudo», implica, portanto, uma auto afirmação do seu próprio ser e uma auto responsabilidade do que nela tem lugar, que exprime a índole própria da pessoa e funda a incomunicabilidade. É a liberdade que permite a pessoa não ser assimilada ou reduzida por outro qualquer tipo de indivíduo, por isso é impenetrável por um outro ente infinito, não pode mais tornar-se objecto de discurso, porque inenarrável, inconhecível no seu íntimo.<sup>145</sup> Dotado de inteligência e vontade, a pessoa comunica e comunica-se, isto é, conhece, quer, deseja, sofre e espera, sempre de uma maneira incomunicável, inédita e original. Neste sentido transcende os esquemas lógicos e categoriais para cair na esfera da existência onde se realiza como último acto posterior a toda a coordenação predicamental.<sup>146</sup> Pela sua constituição, tal qual a apresenta Escoto, a pessoa é um ser moral, responsável pelas suas acções voluntárias de homem livre.

Além da incomunicabilidade, que diz o concreto de uma existência que vale por si mesma, Escoto sublinha também como aspecto bastante importante, a relação como modo de ser pessoa. Decalcado da Pessoa Divina, que no seio da Trindade é comunicação e dádiva, também o homem tem em si mesmo esta característica que possibilita relacionar-se com Deus, abertura ao Infinito, e com os outros<sup>147</sup>. Não há fechamento solipsista mas a indigência do *homo viator*, o homem em busca e, por isso, em relação. Sublinhamos a característica da relação como aspecto que confere ao homem, no seu todo, e à pessoa no particular, uma dignidade excepcional. Existindo desde fora, num sistema que lhe confere consistência, onde o fora, por via da comunicação, tem também alguma coisa a dizer à pessoa, que na diferença expressa a íntima unidade e traduz uma subsistência pessoal, singular e incomunicável, excepcional. “Se a pessoa fosse de algum modo «comum», então, ou nada haveria que

---

<sup>144</sup> *Ord.*, III, d. 1, q. 1, n. 68 (IX, 32): “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae.”

<sup>145</sup> Cf. SERAFINI, Marcella, “La fondazione della persona secondo Duns Scoto”, 70.

<sup>146</sup> Cf. FREITAS, Manuel B. Costa, “Natureza e fundamento ontológico da pessoa”, 260.

<sup>147</sup> Segundo Emmanuel Levinas, é no rosto do outro que o Infinito aparece como apelo à minha responsabilidade e onde a ética se fundamenta. Cf. LEVINAS, E, *Totalidade e Infinito*.

comunicar ou ela diluir-se-ia num processo de relação. (...) Só e precisamente porque há uma *ultima solitudo* é que pode haver comunicação e, o que é mais, só por isso é que as *personae* podem ser responsáveis, quer dizer, capazes de responder a um *apelo* e de entrar livremente em comunhão de inteligências, de vontade, de amor e de vida.”<sup>148</sup>

Porque aberto a Deus e ao próximo, pois não está forçado a permanecer solitário na sua clausura metafísica, e portanto relacional, e enquanto tem em si o centro de recolhimento, a «última solidão» (*ultima solitudo*) do próprio ser e actuar, o homem é pessoa. Este ponto de recolhimento em si, constitutivo da pessoa, é o elemento que o ser humano recebe no último instante da sua constituição. Neste último instante uma natureza humana dotada de existência e de individualidade, chega a ser pessoa. A característica da pessoa como última solidão representa o êxito de todo um caminho metafísico no qual converge, completando-se, o traço doutrinal mais significativo do mestre franciscano: a *ens univocum* e a *haecceitas*. Partindo da definição ricardina, Escoto individualiza, qual ponto de partida do conceito de pessoa, a natureza intelectual, que, caracterizando-se numa existência, isto é, individualizando-se, singularizando-se, personaliza-a, rendendo-lhe a maior dignidade e perfeição, elevando ao vértice o indivíduo que é o indivíduo-homem, a pessoa, máximo grau de perfeição da criatura.

A definição que Escoto oferece de «pessoa» é “considerada por alguns historiadores da filosofia como predecessora da moderna viragem para a subjectividade, e até acusada de ter caucionado, por antecipação, o individualismo e o solipsismo de uma *res cogitans* auto subsistente, qual ontologização do *cogito*, ou, ainda, de ter permitido uma interpretação oclusa da noção «pessoa» – «mónoda sem janelas».”<sup>149</sup>

O Doutro Subtil tira dos atributos da vontade infinita as consequências para a vontade finita, a vontade do homem apresentado segundo este estado em que se encontra. A subtil mas importante definição de pessoa que Escoto apresenta, vinculando-se a Ricardo de S. Vitor e distanciando-se de Boécio, teve consequências e implicações importantes para uma antropologia posterior e que chegou aos nossos dias.

<sup>148</sup> ROSA, José M. S., “Da relacional antropologia franciscana”, 288.

<sup>149</sup> *Idem*, 281.

### CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS

Com o primado da vontade, tocamos numa tese cara à Escola Franciscana. São Francisco e seus filhos sempre cantaram o amor acima de tudo, e deram à vontade, que o exprime, o papel mais nobre. João Duns Escoto não faz, em suma, senão reproduzir as intuições franciscanas tradicionais da sua Ordem, quando estabelece com mestria o primado da vontade em filosofia, como porá o amor na base de toda a sua teologia.

Escoto dá à vontade primazia sobre a inteligência, sem que se veja obrigado a diminuir o papel da inteligência para exaltar o da vontade. A prioridade da origem cabe à inteligência, porque para querer é preciso primeiro saber: “O intelecto, porém, se é causa do querer, é causa subserviente da vontade, enquanto tem a primeira acção na ordem da geração; e este argumento conclui provavelmente a favor do primado da vontade e não do intelecto.”<sup>150</sup>

Sendo a inteligência como que a raiz antecedente da vontade, ela é essencialmente ordenada a um acto de vontade, de acção, o que faz notar a superioridade da vontade sobre a intelecção, que como o próprio Escoto afirma é “subserviente”. Todavia, sendo condição indispensável para o acto de vontade, não lhe é causa absoluta, pois a intelecção não produz a vontade como uma causa produz o seu efeito; a volição procede evidentemente da intelecção, que lhe fornece a sua matéria; mas a intelecção procede também da volição, que lhe regula o seu trabalho.

Afirma Escoto: “Que o intelecto não seja causa total da vontade é manifesto, porque, sendo a primeira intelecção causada de uma causa puramente natural e, sendo a intelecção não livre, do mesmo modo, o seguinte necessariamente causa o que causa, e do mesmo modo circular entre actos de intelecção e vontade, todo o processo é meramente de necessidade natural; o que é inconveniente, pois, para salvaguardar a liberdade do homem, é necessário afirmar que a pressuposta intelecção não tem a causa total da vontade, mas principalmente que a causa mais importante é a vontade, a qual, portanto, se pode dizer que é livre.”<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> *Ord.* II, d. 49, q. ex latere (Vivès, XXI): “Intellectus autem si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis; et ideo istud medium concludit probabiliter pro voluntate, pro intellectu nihil.”

<sup>151</sup> *Ord.* II, d. 49, q. ex latere (Vivès, XXI): “*Quod autem intellectio non sit totalis causa volitionis, patet, quia cum prima intellectio causetur a causa mere naturali, et intellectio sit non libera, ulterius simili necessitate causaret quidquid causaret, et sic, quomodocumque circuli fierent in actibus intellectus et voluntatis, totus processus esset mere necessitate naturali; quod cum sit inconviens, ut salvetur libertas in homine, oportet dicere posita intellectione, non habere causam totalem volitionis, sed principalem*”

De que modo a vontade pode ser causa parcial superior? Sendo uma a que manda e a outra a que é mandada, a superior é a vontade que manda a inteligência mandada.

A prioridade de origem cabe à inteligência, diz Escoto, porque para querer é preciso antes saber. Deve, pois, o conhecimento preceder todo acto de vontade. O que redundaria em dizer que a inteligência é a condição *sine qua non* da vontade; condição necessária e prévia. Necessária porque sem conhecimento não há querer, precisando a vontade, como precisa, da inteligência para agir; prévia, porque o acto da inteligência vem antes do acto voluntário<sup>152</sup>.

A inteligência, sujeita ao domínio do seu objecto, e “movida necessariamente pelo objecto natural”<sup>153</sup>, acha-se por isso mesmo determinada do exterior; ao passo que, pelo contrário, a vontade se determina a si mesma *ab intrinseco*. O papel da inteligência consiste em apresentar o objecto à vontade, mas não em inclinar a vontade a querê-lo.

Enquanto potência activa natural, mas racional, o apetite sensitivo está, por si mesmo, completamente determinado pelo conhecimento do seu objecto; ele não produz; é produzido, encontra-se determinado a actuar necessariamente. Além disso, “dado que é uma faculdade natural, este apetite não dispõe de nenhum meio para controlar-se a si mesmo, de modo que «naturalmente» dirige-se com toda a sua força ao seu objecto”<sup>154</sup>. O intelecto actua naturalmente, ou seja, conhece necessariamente os objectos para os quais se dirige a atenção, e isto aplica-se necessariamente a ambos os exercícios da acção e ao conteúdo da cognição. O entendimento humano está determinado pelo objecto inteligível ao que não pode negar-se a conhecer.

A explicação da diferença entre as potências irracionais e racionais como contraposição entre duas classes de princípios activos, a natureza e a vontade, é o modo como Escoto faz o aproveitamento da herança aristotélica. Segundo o adágio medieval: “*Potentia rationalis velet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum*”, a distinção

---

*respectu eius esse voluntatem quae sola libera est.*” É evidente que o intelecto não é a causa integral da vontade, porque, como a primeira intelecção é causada por uma causa meramente natural e a intelecção não é livre, por uma semelhante necessidade causaria, além disso, tudo aquilo que causa e, desta maneira, uma vez que teríamos uma circularidade nos actos do intelecto e da vontade, todo o processo seria meramente de necessidade natural; ora, dado que isto é inconsequente, a fim de salvarmos a liberdade no Homem, deve dizer-se que a referida intelecção não é a causa total da volição, mas que relativamente ao próprio ser a vontade, a única que é livre, é a causa principal.

<sup>152</sup> Cf. SAINT-MAURICE, Bernard de, *João Duns Escoto, Doutor dos tempos modernos*, Ed. Vozes, Petrópolis 1947, p. 189.

<sup>153</sup> *Quodl.*, 27: “*Et ratio differentiae est quia intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate movente; voluntas autem libere se movet.*” O intelecto é movido pelo objecto natural que move necessariamente.

<sup>154</sup> Cf. GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot*, 579.

aristotélica entre potências racionais e potências irracionais deriva em Escoto na distinção entre natureza e vontade, onde o critério é *ad opposita* e *ad unum*. A inteligência ainda que esteja aberta a efeitos opostos não é capaz de determinar-se a si mesma sem que seja necessário algo exterior, é heterodeterminada<sup>155</sup>. O exemplo apresentado por Escoto é o sol que, podendo endurecer o barro ou derreter o gelo, para determinado objecto só pode agir de determinada maneira, e não de maneira oposta. Está determinada no sentido “em que dadas as circunstâncias apropriadas, livre de obstáculos, ela necessariamente actua até ao seu limite.”<sup>156</sup>

Duns Escoto modela a sua própria teoria da vontade sobre a de Anselmo<sup>157</sup>. De acordo com o que encontramos nas referências de Escoto sobre a vontade como uma potência activa (comparável com o instrumento de Anselmo), a vontade é uma inclinação inata da potência (*affectiones* de Anselmo) e o acto de querer, ou seja, volição e nolição (o uso de instrumento, segundo Anselmo).

Um outro aspecto no qual Duns Escoto segue Anselmo envolve o significado da liberdade, embora em última análise haja uma crucial diferença. Para ambos os pensadores, a liberdade da vontade deriva do  *affectio iustitiae*. O que isto significa para

<sup>155</sup> Juan DUNS SCOTO, *Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Crus González AYESA, *Cadernos de Anuario Filosófico*, Univ. de Navarra, Pamplona 2007, 18.

<sup>156</sup> ADAMS, Marilyn McCord, “Duns Scotus on the will as rational power”, in *Via Scoti Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Roma 1995, 840.

<sup>157</sup> FRANK, William, *John Duns Scotus' Quodlibetal Teaching on the Will*, 191-195.

Para a questão da dupla afeição da vontade veja-se ANSELMUS CANTUARENSIS, *De casu Diaboli* (os cap. 4, 13 e 14 são frequentemente citados por Escoto); é ainda em *De concordia praescientia et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, c. 9, que se encontra essa definição de afeição de justiça: “Voluntas utique dici videtur aequivoce tripliciter. Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti [...]. Affectio huius instrumenti est, qua si afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid, etiam quando illud quod vult non cogitat, ut si venit in memoriam, aut statim aut sua tempore illud velit».

Sobre a origem anselmiana da distinção retomada por Escoto entre  *affectio commodi* e  *affectio iustitiae* ver principalmente NORMORE, C. G., «Picking and Chossing: Anselm and Ockham on the Choise» *Vivarium* 36 (1998) 23-39, onde Normore insiste sobre o facto que há duas vontades segundo as quais o homem pode escolher: «the key element of Anselm's account to which I wish to direct your attention in his claim that na agent choose by following one will rather than another» segundo Escoto, pelo contrário, não há duas vontades, mas dois afectos numa só vontade, se bem que a escolha suponha sempre dois afectos juntos, e não o jogo de oposição de afeição/vontade um contra o outro. Veja-se do mesmo autor: «Anselm's Two Wills» em *Les Philosophies morales et politiques au moyen Age, Actas do IX Congresso de Filosofia Medieval*, 1995, pp. 759-766. Normore sublinha um aspecto muito importante que distingue radicalmente a posição de Escoto da de Anselmo: «the creature with one voluntas cannot become the creature with two by his own efforts». Segundo Anselmo, a  *affectio iustitiae* deriva da graça enquanto que segundo Escoto a  *affectio iustitiae* é da ordem da natureza, e define a própria natureza da vontade, a natureza livre da vontade. Cf. CREVELLON, Christophe, «L'affection de justice chez Duns Scot, Justice et luxure dans le péché de l'ange» in *Duns Scot à Paris 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols 2004, 425-468.



Anselmo é que alguém é livre na medida em que pode escapar à dependência dos seus desejos para o seu próprio benefício. Ele pode escapar enquanto seja capaz de pôr a sua vontade ao serviço dos bens justos em vez das *commoditates*. Mais especificamente, o homem goza de livre vontade na medida em que pode servir a rectidão por ela mesma. Por justiça Anselmo parece querer dizer a ordem moral do universo fundado por Deus no começo da criação. A ordem da justiça obtém-se entre o homem e Deus, entre o homem e o homem, e entre o homem e as coisas. Além disso, esta ordem é expressão da suma justiça e suma bondade da vontade de Deus. A liberdade anselmiana é a capacidade, apoiada pela boa inclinação, de submeter a própria vontade à ordem divina das coisas, e por conseguinte, agir de acordo com ela.

Do mesmo modo, para Escoto, o homem goza da livre vontade precisamente porque ele é capaz de verificar a sua prossecução dos bens que são simplesmente para o seu benefício pessoal. Como ele apresenta, “esta afecção ... para a qual a justiça é a primeira influência moderadora da afecção para o que é para nosso benefício. Esta afecção pelo que é justo, digo, é a liberdade que é inata à vontade.”<sup>158</sup> Outra semelhança: a liberdade que se mostra ela mesma como negativa pela moderação do seu desejo por *commoditates*, no aspecto positivo, possibilita a vontade de se conformar com “a regra de justiça que recebeu da vontade que lhe é superior”<sup>159</sup>. O significado de justiça, contudo, não é tão fácil de determinar no caso de Escoto, embora ele distinga três tipos de justiça: infusa, adquirida e inata.<sup>160</sup>

A vontade como potência que pode mover-se a si mesma da possibilidade para a actualidade sem qualquer outra causa directa, contradiz o axioma aristotélico de que tudo o que se move é movido por outrem (*omne quod movetur ab alio movetur*). É a

---

<sup>158</sup> *Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 49 (VIII, 49): “Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’... illa – inquam – ‘affectio iustitiae’ est libertas innata voluntati...”

<sup>159</sup> *Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 51 (VIII, 51): “... et ex quo potest moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superior” *Ibid.*, n. 60 (II, 55): “... boni in eliciendo actum, non utebantur voluntate secundum rationem eius imperfectam, in quantum scilicet est appetitus intellectivus tantum, agendo scilicet tali modo quo appeterent appetitu intellectivo agere, – sed utebantur voluntate secundum eius perfectam rationem (quae est libertas), agendo secundum voluntatem eo modo quo congruit agere libere in quantum liberum agit: hoc autem erat secundum regulam superioris voluntatis determinantis, et hoc iuste”.

<sup>160</sup> *Ord.* II, d. 6, q. 2, n. 49 (VIII, 48): “Iustitia potest intelligi vel infusa (quae dicitur ‘gratuita’), vel acquisita (quae dicitur ‘moralis’), vel innata (quae est ipsamet libertas voluntatis)”.

ruptura com este fundamental princípio e a interpretação teleológica<sup>161</sup> da vontade que permite a Escoto conceber a vontade como uma potência de livre auto determinação.<sup>162</sup>

A definição escotista de vontade é “apetite racional livre” (*Appetitus cum ratione liber*)<sup>163</sup>. Esse apetite é duplo por conseguinte, pois é natural e é livre. Natural, isto é, vontade em si; livre, ou seja, vontade na escolha. Só a vontade, embora nunca agindo sem motivos, já que, como acabamos de dizer, ela é um apetite racional, determina-se a si mesma, sejam quais forem os motivos, pois esse apetite racional é livre. Isto é tão verdadeiro que, apresentado o objecto à vontade pela inteligência, ainda quando esse objecto fosse irresistível, nem por isso a vontade fica menos regidamente livre, e mesmo então “age como senhora de si”, e só adere à inteligência porque se determina a lhe aderir. É aqui o caso de citar o texto célebre de Santo Agostinho: “Nada está tanto no poder da vontade como a própria vontade”<sup>164</sup>. Considerada em si mesma a vontade pende irresistivelmente para o seu objecto próprio, que é o bem; na escolha que fizer do bem, ela é perfeitamente livre<sup>165</sup>.

Uma potência racional *valet ad opposita* enquanto é capaz de por si produzir actos contrários em relação ao mesmo objecto, ou seja, enquanto é capaz de auto-determinar-se a agir num sentido ou no seu contrário. Ser um princípio racional de acção significa ser capaz de autodeterminar-se no que diz respeito a actos opostos e não simplesmente a preferir objectos opostos. A autodeterminação implica a capacidade de actuar de modo oposto àquele em que agora actua, implica precisamente a noção de contingência. Assim pode dizer-se que ser um princípio racional é equivalente a ser uma causa contingente, «racional» significa para Escoto «contingente». E há uma única causa contingente e uma só potência racional: a vontade, que é uma causa contingente, livre e natural.

Escoto considera que a vontade, como potência racional, está caracterizada por duas notas: autodeterminação e contingência. O nosso autor caracteriza a capacidade da

<sup>161</sup> *Quodl.* XVI, 25: “como o entendimento, que tende ordenadamente às verdades, consente à conclusão em virtude do princípio, assim a vontade, que tende ordenadamente ao que se dirige ao fim, tende a ele em virtude do fim.”

<sup>162</sup> WILLIAMS, T., *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, 323-325.

<sup>163</sup> *Ord.* III, d. 17, q. un., n. 2; cf. *Ord.* III, d. 33, q. un., n. 9: “appetitus rationalis”; *Rep.* II, d. 25, q. un., n. 19: “appetitus intellectivus”.

<sup>164</sup> AUGUST. *Retract.*, I, 22, 3 (PL 32, 620): “nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est”. ANSELMO. *De conceptu virginali et originali peccato*, 4 e 8. *Ord.* II, 25, q. un., n.2. cf. *Quodl.* XVI, 19.

<sup>165</sup> BERTONI, Efrem, *Duns Scot Filosofo*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1966, 179.

vontade de actuar a respeito dos opostos, tanto de maneira positiva (autodeterminação) como negativa (indeterminação)<sup>166</sup>.

A vontade é um princípio activo que causa os seus efeitos de modo contingente e é, por isso, a raiz de toda a contingência. Esta contingência deve entender-se como a capacidade de agir de um modo distinto daquele com que age no momento em que está a agir, e não simplesmente como uma contingência que resulta do mundo natural pela concorrência de duas séries causais. A capacidade de uma potência escolher, por si mesma, actos opostos é própria da vontade como causa contingente.

Contingência diacrónica de em momento diferentes escolher diferentes coisas, e contingência sincrónica ou do presente que é a capacidade de no mesmo momento em que escolhe poder escolher algo diferente. É falso que ao mesmo tempo a vontade queira e não queira a mesma coisa, é verdade que a vontade pode querer em momentos diferentes coisas opostas. Mas quando a vontade quer alguma coisa num determinado momento, mantém nesse mesmo instante a capacidade de não o querer. Esta pré-posição é verdadeira e permite explicar a abertura da vontade aos opostos no momento da sua acção. Quando a vontade quer um objecto tem o poder real de não quere-lo no mesmo instante em que o quer. Por isso é contingente não só antes de exercer o seu acto, mas no mesmo momento em que está a exercer o seu acto, assim se entende a contingência sincrónica.

A vontade é livre precisamente quando causa e por isso pode estar relacionada com os seus actos de um modo contingente no mesmo momento em que causa e não só no momento prévio a causar.

A vontade como toda a potência é anterior ao seu acto não em ordem cronológica mas por natureza. Logo a vontade é capaz de querer o contrário do que quer não só considerado em si o instante temporal anterior, nem tampouco considerada actualmente com o seu acto, mas considerada como anterior por natureza ao seu acto. Esta prioridade permite estabelecer uma duplicidade de instante de natureza num mesmo instante temporal.

---

<sup>166</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, IX, q.15, n. 43: “a vontade não é por si princípio determinado a respeito das suas acções, seja no que se refere a um ou a outro dos opostos, mas pode determinar-se a qualquer deles.”

*Quaestiones super libros Metaphysicorum*, IX, q.15, n. 43: “Só há dois modos genéricos de escolher a própria operação. Pois ou uma potência está em si mesmo determinada a agir de tal maneira que por si mesma não pode deixar de agir assim se não é impedida desde fora. Ou não está determinada por si mesma, mas que pode fazer este acto ou o seu oposto; agir ou não agir. O primeiro tipo de potência chama-se comumente “natureza” e o segundo chama-se “vontade”.

A vontade humana, pela sua essencial indeterminação, encerra em si a possibilidade de poder realizar actos volitivos opostos e, por meio de actos opostos, tender livremente para objectos, seja de uma maneira imediata seja movida por outras potências executoras<sup>167</sup>. Nisto consiste a liberdade da vontade, pela sua indeterminação, possui a possibilidade de auto determinar-se e querer o contrário ou não querer.

Mas a vontade é, em si mesma, indeterminada, o que significa que a opção por actuar não é única e necessária, mas múltipla e contingente: “pode realizar este acto volitivo ou o seu contrário e tender a este objecto ou ao seu contrário ou não querer nenhuma das opções contrapostas, ou seja, pode amar ou odiar um mesmo objecto, ou mesmo ser indiferente diante desse objecto”<sup>168</sup>.

A indeterminação essencial da vontade humana é a causa da possibilidade dos seres livres, ainda que essa liberdade não seja absolutamente perfeita, como tudo o que é humano e criado, ela encerra em si também imperfeições. Ela está condicionada por actos concretos que executa e por objectos a que o acto tenda. Pelos actos da vontade os objectos são queridos de modo contingente, a vontade que agora quer determinada coisa, pode, no instante seguinte, não a querer, ou querer o contrário, “a imperfeição da vontade humana pela qual quer e tende sucessivamente a objectos opostos, é consequência da sua mutabilidade. (...) Todo o objecto querido livremente pela vontade humana é querido de uma maneira contingente, e, em consequência, pode deixar de ser querido pela vontade para passar esta a querer outro objecto distinto, também de uma maneira contingente. Contingência e possibilidade são qualidades que acompanham os actos e os objectos queridos pela vontade livre do homem e são consequência da sua radical indeterminação e mutabilidade.”<sup>169</sup>

Como pode alguém ao mesmo tempo ter capacidade para X e para o seu contraditório (não X) ou para o seu contrário Y? A vontade é por si mesma autodeterminação para opostos (quer contraditórios quer contrários), pois é uma

---

<sup>167</sup> Cf. Juan DUNS SCOTO, *Natureza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Introdução, tradução e notas de Crus González AYESA, *Cadernos de Anuario Filosófico*, Univ. de Navarra, Pamplona 2007; *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n. 45 (XVII, 493): “voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum, et nolendum, et amandum et odiandum), et secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad objecta opposita ut libere tendat in ea, et tercio est libera ad effectus quos producit seve immediate sive alias potentias executivas”

<sup>168</sup> PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio, “Liberdade divina, possibilidade y contingência en Duns Escoto”, in *Veritas* 50(2005)3, 86.

<sup>169</sup> PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio, “Liberdade divina, possibilidade y contingência en Duns Escoto”, in *Veritas* 50(2005)3, 87.

potência que não está exaustivamente constituída por qualquer tendência, ou tendências em função de um objecto, é a característica da sua indeterminação. Antes tem o poder para agir ou não agir referente ao objecto e agir de modos contrários, e por isso é capaz de actos contrários de querer (*velle*) e não querer (*nolle*)<sup>170</sup>.

Uma vez que o estatuto da vontade, como uma potência voluntária, é constituído por ser uma autodeterminação de poder para opostos ou contrários e contradição, e por isso é naturalmente prévio à identificação das suas afeições, tal capacidade para opostos não deve ser derivada da dupla inclinação. Parece, pelo contrário, que esta distinta capacidade por opostos deveria afectar cada afeição, tomada em separado. Além disso, o poder da vontade para opostos contraditórios deveria incluir, por um lado, o poder de querer ou não querer alguma vantagem, não querer ou não não querer algo desvantajoso, por outro lado o poder de querer ou não querer um intrínseco bem por si mesmo, não querer ou não não querer qualquer injustiça. Do mesmo modo, a *affectio commodi* por si mesma deveria ser uma tendência em ordem a bens impossíveis.

Não assim no Ser Infinito que quer necessariamente tudo o que quer.<sup>171</sup> Para o teólogo franciscano a vontade é uma perfeição pura que se encontra em Deus na sua plenitude e qual amor forma a essência; por isso Deus ama-se necessariamente a si próprio, mas nesta necessidade brilha a suprema liberdade da vontade que é sempre *rationabilissime et ordinatissime volens*<sup>172</sup>, pelo que não pode não querer o próprio ser infinito, enquanto o universo dos entes infinitos provém da sua livre escolha racional e ordenada entre os infinitos mundos possíveis, nunca irracional ou arbitrária.

Deus é essencialmente amor, e também o homem, criado à sua imagem, é ontologicamente constituído na sua raiz por um chamamento ao amor; segundo Duns Escoto, mais que a inteligência, o núcleo essencial da pessoa consiste na vontade com a qual livremente se orienta a si própria e em seguir o amor fontal.<sup>173</sup>

A razão prende-se com a busca do fim deleitável, querido pela sua bondade, que atrai para si. Uma razão que não tenda para esse fim não é uma razão liberta, mas escrava do pecado. Poder pecar é diferente de não poder pecar, e também diferente de poder não pecar. Trata-se da questão quanto a Deus, ser infinito, sumamente amável, e

---

<sup>170</sup> Cf. ADAMS, Marilyn McCord, "Duns Scotus on the will as rational power".

<sup>171</sup> *Quodl.* XVI, 31: "Deus necessario vult quidquid vult".

<sup>172</sup> *Ord.*, III, d. 3, q. un, n. 6.

<sup>173</sup> Cf. *Ord.*, I d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 75-110; d. 10, q. un; *Rep. par.*, IV, d. 49, qq. 1-4; *Quodl.* XVI, 22.

quanto ao homem na sua actual condição, enquanto *viator*. A antropologia de Escoto é significativa e apresenta traços distintivos e de grande alcance na compreensão do ser do homem na sua situação presente de ser relacional. O facto de não poder mais pecar constitui uma liberdade superior à que temos neste mundo de poder não pecar. O poder de optar pelo mal ou pelo bem, pelo facto de supor a escolha do mal, é já uma espécie de poder imperfeito; pelo contrário, ter só o poder de escolher o bem, supõe um poder perfeito, à imagem do poder divino. E é esta a própria doutrina de Santo Agostinho, cujo texto é: “Devemos reparar com cuidado e precisão na diferença característica destas duas coisas: poder não pecar e não poder pecar. A primeira liberdade da vontade é poder não pecar, mas a última será muito maior, a de não poder pecar.”<sup>174</sup> João Duns Escoto une-se assim, com Santo Agostinho, aos grandes místicos de todos os tempos. Todos afirmam por experiência que quanto mais unidos estão à vontade de Deus na união transformadora, tanto mais livres, divinamente livres, são.<sup>175</sup>

Indo buscar a sua inspiração a Anselmo, Escoto assinala na vontade uma dupla nativa afeição pelo bem: a afeição pelo conveniente (*commodi*), que inclina a vontade a querer o bem enquanto está ordenado ao agente, ou seja, para a perfeição própria do agente, e o *affectio iustitiae* que inclina a vontade para a intrínseca bondade das coisas, por elas mesmas, para além de serem ou não em benefício do agente. Contrariamente a Anselmo, Escoto insiste que nenhum dos afectos é superior à vontade, mas ambas lhe são essenciais e intrínsecas. Ambas as afeições contribuem para definir o próprio objecto pelo qual a vontade é uma potência. Conformidade, vantagem e justiça devem ser aspectos que fornecem ao agente razões para querer alguma coisa, enquanto que desvantagem e injustiça são razões para não querer.

Isto não leva Escoto a dizer que nós podemos querer o que é *de re* vantajoso, somente em virtude de ter o *affectio commodi*. Uma vez que o agente, como outro qualquer ser, tem valor intrínseco, a sua preservação e florescimento devem assim ser incluídos entre os objectos para os quais o *affectio iustitiae* se incline. Inversamente, o *affectio commodi* pode inclinar a efeitos justos, onde a justiça e o vantajoso convergem. Mas ausente uma ou outra afeição, a vontade não seria a potência de querer ou não querer determinado objecto sob tal aspecto ou por essa razão.

---

<sup>174</sup> AUGUST., *De correptione et gratia*, c. 12, n. 33. AGOSTINHO

<sup>175</sup> cf. SAINT-MAURICE, B., *João Duns Escoto, Doutor dos tempos novos*, 195-196.

Referindo-se a Anselmo, Escoto argumenta que a vontade tem duas possibilidades de se dirigir para o bem, ou por vontade livre ou por natureza, instinto. Uma é a afeição pelo que é vantajoso (*affectio commodi*) o que corresponde aproximadamente com a descrição de natureza, correspondendo ao apetite intelectual, tal como é entendido na psicologia natural. Ela inclina o homem à sua perfeição e felicidade em tudo o que faz. Se fosse só esta a tendência operativa, amaríamos Deus apenas porque ele é o maior bem e a própria perfeição do homem, seria o supremo objecto do amor humano.

O *affectio commodi*, é a inclinação que a vontade, enquanto desejo, de amar ou querer uma coisa, na medida em que constitui um bem para mim (*bonnum mihi*), ou seja, não tanto que a coisa seja boa em si mesma, segundo o seu valor intrínseco, mas enquanto ela é um bem por outra coisa além dela mesma (*propter aliud*). O *affectio commodi* da vontade segue então segundo a lógica do desejo (eu não desejo uma coisa em função de um desejável que é desejado por mim e para mim mais do que o desejo é uma falta de ser que procura a sua completude, e no amor o mais forte que se leva a outro, é todavia o meu bem, o meu comprazimento, que eu procuro através desse amor)<sup>176</sup>.

Há uma segunda e mais nobre tendência na vontade, uma inclinação ou afecto pela justiça, assim chamado porque inclina para fazer justiça ao bem objectivo, ao intrínseco bem da coisa, sem atender a sua felicidade de ser um bem para si mesmo ou não. Significativamente, tal como Anselmo antes de Escoto, ele insiste em que a *affectio iustitiae* (a capacidade inclinação para amar as coisas pelo seu valor intrínseco) é mais nobre que a *affectio commodi* (a inclinação capacidade para amar as coisas enquanto elas beneficiam o próprio)<sup>177</sup>.

A *affectio iustitiae* é constitutiva e inseparável da vontade e tem várias interpretações: 1. a que inclina a amar uma coisa primeiramente pelo que ela é, ou tem, em si mesma (o seu valor absoluto) mais do que o que possa ser para nós (valor relativo): amar a coisa por si mesma. 2. consequentemente o afecto pela justiça leva a amar a Deus por Ele mesmo como o mais perfeito e adorável dos objectos; 3. permite ainda amar o próximo literalmente por ele mesmo; 4. um amor que não é invejoso do

---

<sup>176</sup> CREVELLON, Christophe, “L’affection de justice chez Duns Scot, Justice et luxure dans le péché de l’ange”.

<sup>177</sup> cf. ADAMS, Marilyn McCord, “Duns Scotus on the will as rational power”, 845.

amado, mas procura fazer o melhor e o mais apreciado pelos outros. Esta afeição pelo que é justo, que é a primeira influência moderadora da afeição para o que é vantajoso. Assim se vê que esta afeição é mais do que a capacidade de contradição ou de contrariedade. Não é a questão da escolha livre, mas escolher melhor segundo a recta razão. É esta afeição que representa a diferença específica da vontade.

Pelo facto de ser capaz de temperar ou controlar a inclinação para o que é vantajoso, segue-se que se obriga a agir de acordo com a regra da justiça que recebe de uma vontade superior. Se o homem não tivesse vontade livre, mas apenas um apetite intelectual, seria regulado exclusivamente pela inclinação para o que é vantajoso e seria incapaz de pecar. Do mesmo modo, o comportamento moral seria também impossível. Por outro lado, se a liberdade da vontade significasse nada mais que a simples inclinação do apetecer, as suas acções seriam irracionais, no sentido pejorativo do termo, sendo governado por capricho ou pela acaso. O que é preciso é um contrapeso que liberte o homem de seguir a *affectio commodi* exclusivamente e estar de acordo com a recta razão.

Uma vontade dotada com *affectio iustitiae* já não é meramente passiva ou simplesmente resposta, como o apetite intelectual, e a *affectio iustitiae* permite-nos querer livremente o que é moralmente requerido sem considerar a felicidade, de tal modo que possamos escolher actos moralmente bons. Pode-se chamar a este aspecto da liberdade “liberdade moral”. Mas a concepção de liberdade de Escoto tem outro aspecto, que se pode chamar “liberdade metafísica”; e não é de todo claro como a liberdade metafísica e a liberdade moral se compaginam.

Há razões para retrair ou moderar o apetite intelectual sempre que procura a felicidade, se descontrolado será imoral, ou noutras palavras, será contrário à vontade divina. De acordo com Escoto, o anjo rebelde pecou a primeira vez por querer a própria felicidade de um modo que Deus tinha proibido. Porque Deus tinha querido que eles tivessem retraído o seu *affectio commodi*, eles podiam fazê-lo; porque tinham um *affectio iustitiae*, eles estavam capazes de o fazer, e por isso foram censurados quando o recusaram a fazer. A vontade de Deus é, de facto, a regra ou padrão para todo o apetite livre.

Um apetite livre é recto em virtude do facto de querer o que Deus quer que se queira. Assim, essas duas afeições, a *affectio commodi* e o *affectio iusti*, são regulados por uma regra superior, que é a vontade divina, e nenhuma delas é regra para a outra. E



porque o *affectio commodi* por si mesmo pode ser imoderado, o *affectio iustitiae* é o limite para o moderar, porque é limitado por uma regra superior, e essa regra quer que o *affectio commodi* seja moderado pelo *affectio iusti*.<sup>178</sup>

Escoto refere-se a Anselmo, *De casu diaboli*, onde se expressa a dupla inclinação. Um anjo que seja capaz de querer e não querer alguma coisa, e manter-se no que quer, não teria motivo para querer uma coisa em particular mas o bem absoluto.

Anselmo considera que se Deus criasse um anjo apenas com uma genérica vontade para F, o anjo não seria senhor dos seus actos, porque desejaria apenas F por necessidade natural, e receberia o seu querer de outro distinto dele, isto é, de Deus. Assim, se um anjo tivesse somente a *affectio iustitiae*, ele quereria a justiça por natural necessidade e por isso não seria justo apesar dos seus actos. Somente um agente voluntário, uma potência racional, poderia possuir uma afeição de justiça. Se a vontade criada fosse constituída somente pela *affectio commodi* de tal modo que fosse um mero apetite intelectual, inevitavelmente quereria o máximo aparente vantajoso para si. Quando Escoto identifica a *affectio iustitiae* como a primeira identificação na persecução da vontade da sua individualidade ou especial vantagem, isto não é porque ele pense que as duas afeições por si mesmas fossem suficientes para fazer a vontade senhora dos seus próprios actos, mas porque entende que a *affectio iustitiae* inclua o excelente poder de auto determinação como sua necessária pré-condição.

*Nobreza da vontade: Utrum potentia sit nobilior, intellectus an voluntas?*<sup>179</sup>

Intelecto e vontade são as duas potências emergentes da *memoria sui* que exprimem a natureza própria do sujeito humano. Duas faculdades racionais da alma, mas enquanto a primeira age de modo natural, isto é, determinado ao objecto, a outra, ao invés, age de modo livre (*appetitus cum ratione liber*); sendo de todo indeterminada, ela pode agir ou não agir, ou agir em sentido contrário: a escolher ou a recusar, mesmo diante do sumo bem, dependendo exclusivamente de si, e isto simplesmente *quia voluntas est voluntas*, não necessita de nada extrínseco a ela<sup>180</sup>. O nosso filósofo acentua fortemente o contraste entre aquilo que é natural e aquilo que é voluntário.

---

<sup>178</sup> *Rept.*, II, d. 6, q. 2, n. 10.

<sup>179</sup> *Ord.* II, d. 49, q. ex latere (Vivès XXI). TODISCO, Orlando, *Giovanni Duns Scoti, Filosofo della libertà*, Ed. Messaggero di S. Antonio, Padova 1996, 178-180.

<sup>180</sup> Cf. *Quaest. super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn 20-41; *Rep.*, II, d. 25, q. un, n. 20

Ora a vontade pode autodeterminar-se a fazer o contrário, a inteligência ao contrário é orientada numa só direcção; a causalidade da vontade, portanto, goza de uma flexibilidade racional muito maior do que aquela do apetite sensitivo ou da faculdade da inteligência<sup>181</sup>.

Se a vontade, isto é, o poder pelo qual se escolhem e iniciam acções, é meramente apetite intelectual, então a vontade não seria mais que uma resposta passiva a qualquer razão que se apresentasse como bem. A questão volta-se assim para a escolha do bem e a compreensão de alguma coisa como bem, e por isso desejável. Há na vontade, segundo Escoto, uma dupla inclinação da vontade, a *affectio commodi* e o *affectio iustitiae*. A *affectio commodi* corresponde ao apetite intelectual como é entendido na psicologia natural. A *affectio iustitiae*, mais difícil de caracterizar, é o que possibilita à vontade a liberdade que não poderia ter se fosse um mero apetite intelectual; é o que distingue um apetite livre de um apetite não livre, “última diferença específica de um apetite livre”.

Entre o intelectualismo e o voluntarismo, Escoto esboça uma terceira via: um terceiro meio deduzido da comparação entre os actos da vontade e os do intelecto. E conclui: “Que o intelecto não seja causa total da vontade é manifesto, porque, sendo a primeira intelecção causada de uma causa puramente natural e, sendo a intelecção não livre, do mesmo modo, o seguinte necessariamente causa o que causa, e do mesmo modo circular entre actos de intelecção e vontade, todo o processo é meramente de necessidade natural; o que é inconveniente, pois, para salvaguardar a liberdade do homem, é necessário afirmar que a pressuposta intelecção não tem a causa total da vontade, mas principalmente que a causa mais importante é a vontade, a qual, portanto, se pode dizer que é livre”<sup>182</sup>. Na sua *via media*<sup>183</sup> entre o suposto voluntarismo de Henrique de Gand e o intelectualismo extremo de Godefroid de Fontaines, o Doutor Subtil propõe uma solução de co-causalidade parcial e eficiente, onde o objecto comum e a vontade juntos jogam um papel importante no acto da vontade<sup>184</sup>. Esta via é talvez uma posição mais intelectualista que voluntarista, no sentido que a razão se identifica

---

<sup>181</sup> Cf. POPPI, A., “Duns Scotus” in *Enciclopedia Filosofica*, 3151-3152.

<sup>182</sup> *Ord.* II, d. 49, q. ex latere (Vivès, XXI).

<sup>183</sup> “Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva” *Lect.*, II, d. 25, 69 (XIX, 253).

<sup>184</sup> INGHAM, Mary Beth, “La genèse de la volonté rationnelle: de la Lectura à la Reportatio II, 25” in *Duns Scot à Paris 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols 2004, 409-423.

com o intelecto e a liberdade com a vontade. Mas, sem dúvida que a superioridade da vontade encontra-se na liberdade e no controlo que ela exerce sobre o intelecto.

A vontade segundo Escoto não é só um apetite ou tendência intelectual que, como todo o apetite ou tendência natural, não pode senão buscar no outro ou o outro a realização do próprio bem, com uma liberdade limitada a escolher um bem parcial ou outro segundo o aspecto que o intelecto lhe apresente. A liberdade é razoável e livre em si mesma e por si mesma. Como razoável, é capaz de ver a diferença entre o bem relativo da sua tendência natural, subjectivo e limitado, e o bem objectivo, que em Deus é absoluto e ilimitado, e nas demais criaturas possui também um valor independente de conveniências circunstanciais. Ou seja, a vontade, na autodeterminação do seu exercício, não é inevitavelmente escrava dos seus impulsos, mas tem a capacidade de sair de si mesma e fazer justiça ao bem objectivo enquanto tal, isto é, afirmá-lo sem submetê-lo à estreiteza da própria conveniência. A esta racionalidade ou sensatez primordial da vontade Escoto chama *affectio iustitiae* que se pode traduzir por «affecto ou amor justo». Mas a vontade, como simples apetite ou tendência natural, busca também a sua própria perfeição subjectiva, o que a faz considerar os objectos do seu amor à nova medida da própria utilidade. Escoto chama a esta tendência *affectio commodi*, affecto ou amor de conveniência, de concupiscência. O importante é pôr ordem no amor<sup>185</sup>. É o princípio do amor ordenado onde a afeição justa regula e modera a afeição pelo cómodo, o amor inferior ou mais limitado.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Ord. IV, d. 49, q. 5, n. 3 (Ed. Vivès XXI 173a): “*Nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius, etiamsi voluntas libera non esset.*” Sobre a temática do “amor ordenado” em Santo Agostinho, veja-se a título de exemplo ARENDT, Hannah, *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, 39-44.

<sup>186</sup> Cf. ARMELLADA, Bernardino de, “El mensaje social del beato Juan Duns Escoto” in *Naturaleza y Gracia* XLI (1994) 364.

### III. QUESTÃO XVI DA QUODLIBÉTICA DE ESCOTO

A vontade divina tem necessariamente amor essencial e nocional, Ele ama-se a si mesmo, como fim conveniente, não havendo nenhum maior a amar. Se assim não fosse estaria privado da perfeição infinita que lhe é própria. Ao mesmo tempo que Escoto analisa esta questão, olha também para a vontade do viandante, a vontade criada, que por ser finita não tem em relação ao fim, um querer necessário. Se a vontade fosse necessária ela continuaria o seu acto enquanto pudesse, como acontece com a queda dos graves que tendem para o centro onde repousa, e por si mesmo não se desvia desse fim, onde permanece<sup>187</sup>. Mas ela pode deixar de amar o objecto beatífico no seu estado actual de *viator*. A vontade é livre ainda que escolha necessariamente. Isto prova-se pelas autoridades de Agostinho e Anselmo, definindo a liberdade como condição intrínseca da vontade. Recorrendo a Aristóteles, nesta Questão, Escoto enuncia os princípios activos que são a liberdade e a natureza, entendendo esta última tanto como acção sem propósito ou potência irracional. À empolgante questão medieval de qual seria mais nobre, se a inteligência se a vontade, fica claro que este primado cabe, em Escoto, à vontade que impera sobre o entendimento, como quando impera nas potências inferiores. Repugna à vontade criada que seja princípio de natureza pois todo o princípio natural ou é absolutamente primeiro ou é determinado naturalmente a priori, e nenhuma destas condições compete à vontade. A razão que Duns Escoto dá é a da constatada diferença da vontade com o intelecto, a vontade é a vontade e o intelecto é o intelecto.

---

<sup>187</sup> Ord. I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 96 (II 73): “Si grave necessario qui escrit in centro, necessario facit se praesens centro si potest, et centrum sibi, et necessario tenet illam praesentia quantum potest. Istud apperet in appetitu sensitivo: si necessario quiescit in delectabili praesent, necessario quantum potest tenet sensum in illo sensibili ut sit sibi praesens ad delectandum.”

ESTRUTURA

Pergunta-se sobre a vontade: 1.

Enuncia-se a primeira questão: 2.

Argumenta-se que não: 3.

Contra: 4.

Divide-se a questão em três: 5.

A. Primeira divisão da questão: 6-32.

Conclusões: 6.

Provas: 7.

Provas de outros: 8-29.

Primeira prova: 9.

Segunda prova: 10.

Terceira prova: 11.

Resposta à primeira prova: 13-24.

Resposta à segunda prova: 25-27.

Resposta à terceira prova: 28-29.

Resumo do primeiro artigo: 30-32.

B. Segunda divisão da questão: 33-40.

Prova pela autoridade: 34-35.

Prova pela razão: 36-38.

Como se dá a liberdade com a necessidade: 39.

Confirmação: 40.

C. Terceira divisão da questão: 41-65.

Opinião de Henrique: 41-51.

Objecções à opinião de Henrique: 52-54.

Solução: 55-61.

Opinião própria: 62-65.

Resposta ao argumento principal: 66-70.

0. INÍCIO DA QUESTÃO

Na Quodl. XVI Escoto começa por perguntar-se pelo acto da vontade em geral (n. 1), e enuncia-se a primeira questão (n. 2). Procura-se saber se «liberdade da vontade» e «necessidade natural» podem coexistir no mesmo sujeito a respeito do mesmo acto e do mesmo objecto. Estão em causa três elementos: o sujeito, o acto e o objecto. A liberdade associa-se à vontade e a necessidade à natureza.

Para argumentar que liberdade e necessidade se excluem (n. 3) Escoto remete para Agostinho, *Diálogo sobre o livre arbitrio* III, c. 1, 2-3<sup>188</sup>, onde a vontade se opõe o natural, sendo que o natural é próprio, por exemplo, dos graves, e a vontade da alma. O natural é irruptivo e o da vontade é livre, pode ser interrompido pela própria vontade.

O movimento da alma não é semelhante àquele pelo qual as pedras se movem naturalmente. Por isso, na pedra, o movimento é natural, mas no espírito é voluntário. A argumentação é feita por via da origem do homem que foi feito para a fruição dos bens eternos, e a consequente possibilidade do homem ser louvado quando se volta para as coisas superiores, e culpado quando se vira para as inferiores.

Bastariam estes textos para mostrar que existe oposição e mesmo contradição entre liberdade e necessidade natural, o que levaria a responder negativamente à pergunta da coexistência entre liberdade da vontade e necessidade natural no mesmo sujeito: “Disto ficou suficientemente patente que há contradição em que haja movimento natural e livre a respeito do mesmo (sujeito)” (n. 3).

Contra: 4. o argumento pela conciliação entre liberdade da vontade e necessidade natural faz-se também por Agostinho, *Cidade de Deus*, V, c. 10, n. 1<sup>189</sup>. Explicitando o que se entende por «necessidade», aquilo que não está em nosso poder e que se realiza mesmo que não o queiramos. Para Agostinho é evidente que a vontade não está submetida a este tipo de necessidade, e é também evidente para o Doutor de Hipona que

---

<sup>188</sup> AGOSTINHO, *De lib. arbitrio* III c. 1 n. 2-3: PL 32, 1271-1272 (trad. e introd. de Paula Oliveira e SILVA, ver. da trad. Paulo Farmhouse Alberto, Ed. Bilingue, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001, 251-255).

<sup>189</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, c. 10 n. 1 (Tradução, prefácio, notas biográficas e transcrições de J. Dias PEREIRA, FCG, Lisboa 1996).

as coisas que sejam ou se façam de um modo necessário, não retiram a liberdade à vontade.

Fica também assinalada desde já, uma distinção quanto aos agentes da vontade. A vida de Deus e a presciência de Deus não se submetem à necessidade. “A essência infinita de Deus, fundamento de todas perfeições puras, como a vontade livre e o amor, é o modelo de todas as perfeições na criatura. Este essencialismo platónico é a base em que assenta a perfeita ordem lógica da metafísica escotista que estabelece o ser infinito de Deus como o ser em plenitude, e do qual procedem todas as perfeições que se encontram, de forma limitada, nas criaturas.”<sup>190</sup> Será, então, a vida livre de Deus que permite compreender o homem como ser racional livre.

Depois deste preâmbulo da questão com o comentário dos textos de Agostinho, inicia-se a questão que se decompõe em três artigos.

Divide-se a questão em três artigos: primeiro, se nalgum acto da vontade há necessidade (art. I); segundo, se, além disso, há liberdade na vontade (art. II); terceiro, se às vezes pode dar-se a necessidade natural com a liberdade (art. III) (n. 5).

#### A. PRIMEIRO ARTIGO: NECESSIDADE NO QUERER

O agente da vontade agora tratado é Deus. E os conceitos chave são o de “simples necessidade” e “vontade infinita”. Explicitemos o que se entende por “simples necessidade”. Trata-se de um modo de ser oposto a contingente que significa o que não pode não ser. Com a adjectivação de simples afirma-se a distinção de necessidade hipotética. Por exemplo, diz-se que uma folha de papel seca arde necessariamente se se lhe aproximar um fósforo, a necessidade do acto de arder sustenta-se apenas no pressuposto de aproximação do fósforo, se não se proporcionar esta aproximação o papel, que pode arder, de facto não arde, pois em si mesmo e sem a colaboração de outro facto, ele por si mesmo não é capaz de tal acção. Tal necessidade é hipotética e não caracteriza nenhuma actualidade simples. Só é atribuída à acção depois de uma suposição a priori. Mais propriamente, necessidade hipotética denota um possível modo

---

<sup>190</sup> P. G. CASTILLO, «Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto», in *Naturaleza y Gracia* 41 (1994).

de ser. Em contrapartida “simples necessidade” diz uma acção actualmente existente e que não pode não ser. Não há possibilidade do seu oposto e nenhuma situação prévia é requerida para garantir o actual estado dos seus efeitos. A simples necessidade é um modo de ser próprio de uma existência que é simultaneamente eterna e incausada.<sup>191</sup> A necessidade simples está no acto pelo qual Deus se ama a si mesmo e no acto pelo qual espira o amor procedente que é o Espírito Santo. Quando tratámos da questão de Deus e das provas da sua existência referimo-nos ao objecto próprio e conveniente ao amor de Deus que não podia ser coisa diferente d’Ele mesmo. Só o seu ser infinito seria o objecto digno e conveniente a um amor igualmente infinito. Esta argumentação soa-nos familiar à de Aristóteles quando define Deus como o pensamento que se pensa a si mesmo; a inteligência pensa em acto o que é mais perfeito e o que lhe é conveniente, o mais digno, o que não muda, e isso não está fora de si: “Portanto a inteligência pensa-se a si mesma, já que ela mesma é o óptimo, e o pensamento é o pensamento do pensamento”. Se se trocar o acto de pensamento pelo de amar, que segundo Escoto é o mais digno, e que na definição joânica é o modo de ser de Deus (*Deus caritas est*), então Deus ama-se necessariamente a si mesmo, por ser o mais perfeito, o mais conveniente, o mais digno da sua acção na qual espira o Espírito Santo. Estamos face ao Mistério da Trindade, o modo de ser relacional das Pessoas divinas segundo a revelação cristã.

Por isso, afirma Escoto, que sendo patente que Deus deseja necessariamente ser feliz, vê e ama com suma necessidade o objecto beatífico que é Ele mesmo, e desta acção amorosa procede a terceira Pessoa da Santíssima Trindade que é o Espírito de amor divino. Fica assim patente, em prova *quia*, que é possível haver um acto da vontade que seja necessário, e esse acto é aquele com o qual Deus a si mesmo se ama.

Esta vontade onde se inclui sem contradição um acto infinito necessário, chama-lhe Duns Escoto “vontade infinita” que se orienta do modo mais perfeito possível para o objecto perfeitíssimo. Dizer vontade infinita ou vontade divina é sinónimo, pois conjuga quer a vontade quer o modo de ser de Deus que é infinito, como já vimos. Esta argumentação é rápida pois remete para outros passos da sua obra, designadamente a distinção 10 da primeira parte da *Ordinatio*, onde Escoto afirma resumidamente que a causa total do divino amor que se ama a si mesmo é a concorrência da vontade infinita e um objecto infinitamente perfeito; que a acção em tal concorrência tem de ser

---

<sup>191</sup> FRANK, William A., *John Duns Scotus’ Quodlibetal teaching on the will*, 16.



simultaneamente adequada e necessária, ou seja, tem de ser infinito em acto; e, se um acto da vontade tem necessariamente de ser, então é de propriedade dizer que na vontade há necessidade.<sup>192</sup> A vontade infinita terá de amar necessariamente o ser infinito, neste caso o bem infinitamente amável, porque se não o fizesse poderia conceber-se outra vontade mais perfeita que se encontrasse, em relação com seu bem, de um modo mais perfeito que aquela. Por isto, o amor do sumo bem é um acto necessário da vontade divina, que é, na sua essência e nas suas possessões, vida livre e amorosa, que é o acto supremo, à sombra do qual o homem vive com a sua liberdade.

Estamos perante uma visão claramente cristã da vida divina que supera a concepção grega. É a *ordo amoris* em que consiste a vida do Deus pessoal, livre e providente, que é princípio de vida e de amor.

Escoto acrescenta três provas que pretendem demonstrar a necessidade dos actos de toda a vontade em geral, ou seja, estende a necessidade do acto de amor da vontade divina aos actos com os quais a vontade criada tende ao bem máximo.

Provas de outros (nn. 8-29).

“Primeiramente diz-se que toda a vontade quer o fim último, isto porque ou vê claramente ou é por nós apreendido universalmente” (n. 8). Afirma o Mestre Escocês, duas coisas importantes: que a vontade visa o fim último, e que a vontade é universal, tanto para os anjos e para os bem aventurados que têm desse fim último uma visão clara, conservando a vontade, e por conseguinte também a liberdade, quer o homem que no estado actual apreende de modo enublado. Por outras palavras, qualquer vontade quer necessariamente o bem infinito apresentado ao indivíduo, quer num acto de simples visão, quer na geral apreensão como é comum a todo o homem que implicitamente sabe o seu fim. A dificuldade reside no “universalmente”.<sup>193</sup>

a) Primeira prova

Tomada de Tomás de Aquino<sup>194</sup> e de Henrique de Gand<sup>195</sup>, a primeira prova diz que “a vontade quer necessariamente o que inclui todo o bem, não pode não querer um

---

<sup>192</sup> FRANK, William A., *John Duns Scotus' Quodlibetal teaching on the will*, 22.

<sup>193</sup> Cf. FRANK, William A., *John Duns Scotus' Quodlibetal teaching on the will*, 30.

<sup>194</sup> THOMAS AQUINAS, *Su. Theol.* I-II q. 10 a.2 (II, 57-58).

<sup>195</sup> HENRICUS GAND., *Quodl.* III q. 17 ad arg. princ. (f. 79A); IV q. 11 in corp. (f. 102R); XII q. 26 in corp. (f. 503F)

objecto que não inclua malícia alguma e que não careça de bem, como é o fim último” (n. 9). Logo, a vontade quer o fim último necessariamente.

A propósito desta prova assinala-se que o objecto, o fim querido, não é alheio à vontade. Ou seja, a vontade não é indiferente ao bem que quer. Contudo: a “vontade do viandante tende só contingentemente a ele, inclusive quando a apreende na sua universalidade. Pois esta apreensão não determina a vontade a quere-lo necessariamente nem, posta a apreensão, se determina necessariamente a vontade nem contínua necessariamente querendo-o” (n. 19). Isto porque a necessidade do acto depende da vontade, da sua potência, mais do que da bondade do objecto, que neste caso é maximamente amável. O objecto não determina nem a querer nem a não querer tal objecto.

Aceitando que nada é desejado que não seja conhecido (*nihil volitum quin praecognitum*), “Duns Escoto está convencido de que admitir um dependência causal do acto volitivo com relação à actividade cognoscitiva, tanto na ordem do conhecer como no do operar, supõe afirmar que o objecto conhecido adquire o papel de causa eficiente da vontade, ou seja, que o entendimento causa a volição através da intelecção<sup>196</sup>. Mas se fosse verdade que o entendimento determina a vontade quando lhe apresenta o objecto, não se compreenderia como é possível salvar a liberdade, já que a primeira condição da liberdade está na autodeterminação. O que não seria possível se o acto cognoscitivo já a determinasse.”<sup>197</sup>

A refutação destes argumentos faz-se por diversas provas e no recurso a diversas autoridades e conceitos (resposta à primeira prova: 13-24). O primeiro conceito a ter em consideração é da natural ordem essencial, pois a primeira de duas naturezas absolutas naturalmente ordenadas, pode existir sem a posterior: “Quando há duas naturezas absolutas e essencialmente ordenadas, a primeira, parece, pode dar-se sem contradição sem a posterior<sup>198</sup>” (n. 13). A natureza essencialmente ordenada envolve ambos os precedentes e os posteriores, sendo que a natureza primeira é mais perfeita que a posterior, a posterior depende para existir da anterior, e, a primeira tem de existir simultaneamente com a posterior, ainda que a anterior possa existir sem a posterior. O exemplo que se pode oferecer para compreender esta ordem essencial, é o do pai e do

---

<sup>196</sup> *Ord.* II, d. 25, q. un., n. 5 (Vivès XIII, 200).

<sup>197</sup> MERINO, José António, *João Duns Escoto, Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, 257.

<sup>198</sup> Cf. *Ord.* II d. 12 q. 2 n. 3 (Vivès XII, 576).

filho. O filho, posterior, não pode existir sem o anterior que é o pai, e este pode existir sem o posterior. Isto é invariável, a vontade é uma natureza ou essência na sua própria razão, ou seja, é uma entidade absoluta que não pode ser reduzida a uma mera relação entre os termos, e o mesmo é verdade para os objectos. Escoto, neste texto, não explicita estes argumentos, apenas os invoca.

Fazendo eco da sua epistemologia, Duns Escoto advoga que no acto de querer existem três entidades: o objecto amável, a apreensão ou visão do objecto no entendimento criado e a vontade criada. A existência de qualquer uma delas sem as outras não inclui contradição. Isto levanta algumas dificuldades. Que todo o variável se reduz ao invariável e, portanto, a variedade dos actos acerca das coisas ordenadas ao fim exige antecipadamente um acto invariável, pré exige sobre tudo um acto invariável acerca do objecto por cuja participação outros objectos terminam num acto, é verdade quando um dos absolutos não depende de outro, nem ambos dependem de um terceiro, mas no caso da visão e da fruição elas dependem de um terceiro, ou seja, do objecto. Isto é, só é possível ver ou fruir o objecto já existente. Isto parece claro acerca do exemplo do apetite sensitivo. Entendendo a vontade enquanto tal, independentemente do sujeito, O Doutor subtil responde: Deus pode causar imediatamente qualquer absoluto, e, todavia, se o causa por uma causa média (*causam mediam*), pode causa-lo não necessariamente. Pode causa-lo não necessariamente, porque a causa média não o necessita a causar o efeito dela. Logo, ainda que ambos, a causa média e o efeito, fossem causados por uma causa comum, o segundo, o efeito, não só seria causado contingentemente, mas que, inclusive posta a primeira, a causa média, seria causada contingentemente.

b) Segunda prova

Tomada dos textos da *Física*<sup>199</sup> e da *Ética a Nicómaco*<sup>200</sup> de Aristóteles, a segunda prova diz: “Como é o princípio no especulativo, assim o fim no operativo. Ora bem, o entendimento assenta necessariamente nos princípios de ordem especulativa. Logo a vontade assenta necessariamente o último fim na ordem prática” (n. 10).

Escoto nega que se possa admitir um paralelismo perfeito entre o modo de operar do entendimento e o da vontade. A resposta a esta segunda prova vem mais à

---

<sup>199</sup> ARISTOT., *Physic.* II. 9 (2000a 15-16): “*sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus*”.

<sup>200</sup> ARISTOT., *Ethica ad Nic.* VII c. 9 (11151a 16-17).

frente: “a comparação do Filósofo referente ao fim e ao princípio deve entender-se em relação à ordem dos objectos inteligíveis e dos objectos desejáveis entre si e em relação à sua ordem referente das potências que tendem ordenadamente a eles. Entendo assim o primeiro: Qual é a ordem da verdade entre o princípio e a conclusão, que possui verdade participada do princípio, tal é a ordem da bondade entre o fim e o ser que tende a ele, pois o ser que tende ao fim tem bondade participada dele.

Todavia, se compararmos os objectos às potências de entendimento e da vontade como absolutamente operativos, o caso não é similar em ambas as potências. De contrário, a vontade só poderia querer o que tende ao fim usando-o, ou seja, querendo-o pelo fim” (n. 22).

A necessidade natural com que o entendimento é movido pelo seu objecto é radicalmente diferente do movimento livre da vontade que tende para o bem.

O entendimento não pode entender uma verdade demonstrável como se fosse evidente, porque jamais confunde a conclusão com os princípios dos quais se deduz, mas a vontade, como diz Agostinho, pode gozar o que deve usar e usar o que deve gozar. São duas ordens distintas, a ordem da verdade e da necessidade lógica que se usa, por um lado, e a ordem da bondade e do amor que se goza, por outro. “A originalidade de Escoto está em tornar compatíveis ambas as perfeições, em plenitude na vontade divina, e na medida em que isso é possível, na vontade humana.”<sup>201</sup>

Deduz-se desta prova que o fim funciona na ciência prática como os princípios na teórica. Já nos referimos a isto quando abordámos a questão do “futuro absoluto” como hierarquizador do agir humano. Além disso, assim como as ciências teóricas têm necessidade de princípios, também na ciência prática a vontade necessita procurar os seus fins.

Resposta à segunda prova (nn. 25-27). Assim como a verdade, e o que nela participa, orienta o entendimento, também a ordem da bondade ordena a vontade. Mas, “se compararmos os objectos às potências de entendimento e da vontade como absolutamente operativos, o caso não é similar em ambas as potências. De contrário, a vontade só poderia querer o que tende ao fim usando-o, ou seja, querendo-o pelo fim” (n. 26). Esta confusão entre o que se deve usar e o que se deve usufruir, comporta perversidade, como diz AGOSTINHO, 83 *Quaestionum*, “Há perversidade da vontade em

---

<sup>201</sup> CASTILLO, P. G., “Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto”, in *Naturaleza y Gracia* 41 (1994) 268.

usar o que deve usufruir e em usufruir o que deve usar”<sup>202</sup>. Ou seja, a vontade pode usufruir do objecto de que deve usar; o entendimento, por contrário, não pode entender uma verdade demonstrável como um princípio, isto é, como evidente dos seus termos. A razão da diferença é que o entendimento é movido necessariamente pelo objecto natural, enquanto que a vontade move-se livremente. É claro também noutros casos que a necessidade não é igual no entendimento e na vontade. A conclusão conhece-se necessariamente pelo princípio, enquanto o que tende ao fim não se deseja necessariamente pela bondade do fim<sup>203</sup> (n. 27).

A distinção entre inteligência e vontade é clara e faz-se pelo objecto como fim. A inteligência não pode deixar de pensar o que pensa, enquanto que a vontade pode deixar de querer o que quer, ou querer o contrário, é livre face ao objecto que deseja.

c) Terceira prova

Escoto acrescenta ainda uma terceira prova: “A vontade quer necessariamente aquilo por cuja participação quer tudo o que quer. O último fim é tal. Logo quer necessariamente” (n. 11). Onde se constata que ao querer qualquer coisa, quere-la pela participação do maximamente querido. E quer as coisas exactamente porque participam desse bem, por isso quer de forma necessária. Em todo o caso, ainda que aceitando que em sentido platónico todo o bem é-o por participação no Bem, enquanto princípio de tudo quanto existe, a prova só demonstra que: “o objecto é bom ou querido por participação do primeiro querido, não que seja querido «precisamente» pela sua participação do primeiro como querido” (n. 29).

Resposta à terceira prova (nn. 28-29). Se a vontade não quer nada necessariamente, não deve querer necessariamente o objecto por cuja razão quer outra coisa; basta que o queira contingentemente para querer as outras coisas do modo que as quer<sup>204</sup>. Ou seja, se a vontade quer outras coisas que participam do objecto querido como participações dele, quer mais ou quer antes tal objecto. Pois, ainda que a cor que vejo participa a sua entidade do primeiro ente e a sua visibilidade do primeiro visível, a visão da cor não requer que seja visto primeiro o primeiro ente ou o primeiro visível,

---

<sup>202</sup> AGOSTINHO *De diversis quaest.* 83, q. 30: PL 40, 19.

<sup>203</sup> Cf. *Ord.* I d. 1 n. 147 (II, 97-98).

<sup>204</sup> Cf. *Ord.* I d. 1 n. 148 (II 98-99).

pois a cor não é vista pela sua participação do primeiro visível como visto, mas como ente ou visível.

Assim se prova somente que o objecto é bom ou querido por participação do primeiro querido, não que seja querido «precisamente» pela sua participação do primeiro, que é o fim último. É o objecto enquanto tal que é querido.

#### Resumo do primeiro artigo (nn. 30-32)

A respeito deste artigo diz Duns Escoto que nem toda a vontade criada é necessitada pela sua natureza a querer o fim, não só absolutamente – o que é manifesto, pois não temos uma visão clara – nem tampouco posta a apreensão obscura do objecto, como a que agora possuímos. Quanto à vontade divina, é certo ao menos que é necessitada simplesmente a querer a bondade própria.

O Filósofo Franciscano introduz nesta conclusão do primeiro artigo, uma distinção entre dois modos de entender a necessidade: por necessidade pode entender-se a **necessidade da imutabilidade** (*necessitas immutabilitatis*), o que exclui a possibilidade de que suceda o oposto ao que se dá, e a **necessidade de inevitabilidade em sentido absoluto** (*necessitas omnimodae inevitabilitatis*) ou de determinação, que não só exclui a possibilidade de que suceda o oposto ao que de facto se dá, mas que exclui totalmente que o oposto possa dar-se.

Falando só da primeira necessidade, a de imutabilidade, Deus quer necessariamente tudo o que quer. Não pode suceder o oposto ao que se dá nem da parte do acto nem da parte do objecto; tal mudança não poderia dar-se sem alguma mutação em Deus; não pode converter-se de não querido em querido, ou vice-versa, sem que haja mutação em alguém., ou seja não há mudança do contrário ao contrário sem que mude alguma coisa no ser. Isto não se concebe em Deus. Se houvesse esta mudança não haveria razão para que tal contraditório fosse agora mais verdadeiro que antes

No que respeita à segunda necessidade, a de inevitabilidade, pode dizer-se que, ainda que a vontade divina tenha necessariamente o acto de complacência a respeito de todo o inteligível enquanto mostra alguma participação da sua bondade própria, contudo não quer necessariamente todo o criado com vontade eficaz ou com vontade que o determine à existência, mas se quer contingentemente que a criatura exista, causa-a contingentemente

Nestas três refutações insistiu-se na que a vontade finita quer contingentemente o maior bem. Foi sugerido que as teorias contrárias concebem a vontade como actuando segundo a necessidade natural, de um modo totalmente oposto a sua verdadeira operação livre. Escoto advoga que a vontade move-se a si mesma, e finalmente afirma de novo a responsabilidade dos actos. Fica assim claro que os elementos da teoria são a distinção entre diferentes tipos de potências activas, a vontade e a natureza, a distinção de maneiras diferentes de escolha, livre e naturalmente, e a distinção entre modalidades de acção, contingente ou necessária.

Nenhuma das três provas permite concluir a necessidade do querer de toda a vontade, porque as suas razões não são necessárias, como mostra na crítica a cada uma delas. Aqui reside a supremacia da vontade que tem em si mesma o poder de continuar o acto do entendimento considerado como fim, mas também tem o poder de dirigir o entendimento à consideração de outro objecto. A vontade enquanto poder de autodeterminar-se, é a raiz última dos actos humanos, convertendo assim o homem num ser semelhante a Deus, vontade infinita e livre. Ela é a raiz da personalidade, da solidão última que a faz responsável pelos seus actos.

#### B. SEGUNDO ARTIGO: COMPATIBILIDADE DA LIBERDADE COM NECESSIDADE

Trata da compatibilidade da liberdade com a necessidade.

Este breve artigo é fundamental no desenvolvimento da questão, não só porque mostra paradigmaticamente o fundamento augustiniano e anselmiano do conceito escotista da vontade, mas porque define com alguma claridade a doutrina da vontade como perfeição pura e como faculdade recta, fonte de toda a rectidão. Escoto começa este artigo por afirmar taxativamente que na vontade coexiste a liberdade e a necessidade de querer (n. 33). E isto prova-se de diversas maneiras. Primeiramente pelas autoridades de Agostinho e Anselmo, depois pela razão.

##### a) Prova pela autoridade.

Primeiro no *Enchiridion* onde se diz: “convinha que primeiramente o homem fosse feito de tal maneira que pudesse querer o bem e o mal; e não gratuitamente se

queria bem, nem impunemente se queria o mal”<sup>205</sup>. Isto é, naquele estado primeiro se merece e desmerece. E prossegue: “Mas depois será de tal maneira que não poderá querer mal e nem por isso carecerá de livre arbítrio. Pois o arbítrio, que de nenhum modo poderá servir ao pecado, será muito mais livre”. Acrescenta como prova: “Nem há de culpar-se a vontade dizendo: ou não há vontade, ou não deve dizer-se livre a vontade pela que de tal modo queremos ser felizes, que não só não queiramos ser miseráveis, mas nem possamos em absoluto querê-lo. Logo, como a nossa alma, inclusive agora, não quer a infelicidade então nunca quererá a iniquidade”.

Santo Agostinho sustenta que o homem foi feito de tal maneira que pode querer o bem e o mal, e por isso lhe pudesse atribuir mérito ou castigo. Mas depois do primeiro estado, numa referência clara ao pecado original, o homem não poderá querer o mal e não está desprovido de livre arbítrio.

Escoto, seguindo Anselmo, considera que a vontade, como perfeição pura, é recta. A rectidão, como já vimos, é uma das características da vontade livre, e poder pecar não é liberdade. Ainda que a vontade finita, enquanto criada possa pecar, essa possibilidade não é uma liberdade, mas uma limitação. É mais livre aquele que pode não pecar, do que aquele que não pode pecar. A vontade infinita é primeira rectidão, não só porque nos seus actos ela é sempre recta, mas porque ela é o fundamento de toda a rectidão, até ao ponto de não ser ela que quer o recto, mas é recto e justo o que ela quer e porque ela o quer.<sup>206</sup> O texto anselmiano, tirado do *De libero arbitrio*, cap. 1 diz: “O que de tal maneira possui o que é decente e conveniente que não possa perde-lo é mais livre que o que possui de modo que o possa perder.” Disto conclui: “Pois é mais livre a vontade que não pode declinar da rectidão”<sup>207</sup>.

É claro que Escoto concorda com estes dois maiores, Agostinho e Anselmo, da Teologia cristã acerca da compatibilidade da liberdade com a necessidade na vontade. Depois que a liberdade é concebida como uma perfeição susceptível de ser mais ou menos, pressupõe uma gradatividade nos graus de perfeição da vontade onde a vontade infinita é infinitamente superior e mais perfeita que a do viandante.

---

<sup>205</sup> AUGUST, *Enchirid.* c. 105 n. 28.

<sup>206</sup> cf. CASTILLO, P. G., “Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto”, 271.

<sup>207</sup> ANSELMO, *De libero arbitrio*, cap. 1; PL 158, 491.



## b) Prova pela razão

Além das provas da autoridade, Escoto, como filósofo, recorre também das provas da razão, quer por si mesma quer pelos efeitos. Em primeiro lugar por uma razão “*quia*”: Do artigo precedente sabemos que a vontade divina quer necessariamente a sua bondade e é, todavia, livre de querê-la. Por isso na vontade divina dá-se a necessidade com liberdade. Isto acontece porque a potência que opera acerca de um objecto, não absolutamente mas em ordem a outro objecto, é operativa a respeito de ambos os sujeitos, como argumenta o Filósofo: “A potência pela qual conhecemos a diferença de um objecto de outro objecto é apta para conhecer ambos os objectos em si”<sup>208</sup>. E ilustra-o como o sentido comum ou central. Ora bem, a vontade divina difere quanto ao fim de outros objectos que são diligíveis por ele. Portanto, a vontade divina, sob a mesma razão de potência, é operativa referente a ambos os objectos. Mas referente aos objectos que tendem ao fim actua livremente. Isto é óbvio, quere-os contingentemente, e a contingência na acção reduz-se ao princípio que não é naturalmente activo, mas livre. Logo a vontade divina quer a sua bondade própria como potência livre (n. 36).

Qualquer acção tem a ver com o fim último da maneira mais perfeita. Por outro lado essa acção tem de persistir na perfeição. O termo latino para esta persistência é *firmitas*, que se liga à virtude moral da fortaleza, no sentido da permanência no bem. Permanecer no bem escolhido e querido, continuando a quere-lo, é o acto da vontade que mais convém na criatura, e impossível de não ser em Deus porque isso acarretaria contradição.

A segunda conclusão, *propter quid*, parte da constatação que a acção acerca do fim é perfeitíssima. Dessa perfeição faz parte a liberdade, que é condição intrínseca da bondade, por isso necessidade não tira, mas antes põe o que é de perfeição, ou seja, a liberdade na acção acerca do fim último.

Ou seja, uma potência que actue num determinado objecto enquanto este está relacionado com outro, actua a respeito de ambos. Deste princípio deduz-se: a vontade divina refere-se a um fim tal que todos os objectos ou fins, lhe dizem respeito, logo ela actua a respeito de todos os objectos que se referem ao fim último. Admitindo que Deus quer contingentemente esses objectos que estão ordenados para Ele como fim. A chave desta leitura está na contingência que nos leva a admitir que é o modo de Deus agir no

---

<sup>208</sup> ARISTOT., *De anima* II, c. 4, 415b 15-21.

que está fora dele, ou que é fruto do seu querer, sabendo que Ele quer a própria bondade. De facto, a contingência não tem para Escoto uma conotação depreciativa, não é uma mera privação ou defeito, mas o modo positivo de ser, e que remete para uma liberdade. Já tratámos anteriormente da questão da contingência no querer de Deus que é garante da contingência humana.

Como se dá a liberdade com a necessidade?

Na continuação do que até agora foi dito, necessidade e liberdade parecem fazer uma infeliz combinação num dado acto de volição. Esta interpelação feita a Escoto leva-o a responder que não há que buscar a razão daquilo que não há razão (n. 39). Limitando-se a constatar que assim é, e apoia-se em Aristóteles: “Pois não há demonstração do princípio da demonstração.”<sup>209</sup> É próprio da vontade divina, que é a bondade divina, actuar necessariamente acerca do objecto infinito porque é de perfeição, mas não actua necessariamente acerca do objecto finito porque isso é de imperfeição. O que é de perfeição é o posterior determinar-se ao anterior, não o contrário. A perfeição concomitante é a da determinação necessária ao simultâneo em natureza. Ora a criatura e o criador são duas naturezas absolutas que estão essencialmente ordenadas da posterior, a criatura, ao anterior, o Criador. As causas são em dois termos diferentes: primeiramente a vontade divina e a divina bondade, em segundo lugar, a vontade divina e o bem finito. Se a liberdade é condição intrínseca da vontade em ordem ao querer, ela pode existir com a necessidade e perfeição da operação divina. Dá-se pois compatibilidade entre liberdade e necessidade no acto com que Deus quer a bondade infinita, ainda que actua contingentemente acerca do objecto finito. A vontade é a vontade e actua como vontade. Se a vontade ou o seu objecto forem finitos, a acção só pode ser contingente; onde a vontade e o objecto forem infinitos, a acção só pode ser necessária. Sabendo que a liberdade é uma característica intrínseca da vontade, “a vontade é livre ou não é vontade”, ela caracteriza o acto segundo a necessidade ou a contingência. Sabendo que, mediante os agentes ou os fins, uma acção livre pode ser contingente ou necessária, assim como uma acção natural pode ser necessária ou contingente.

---

<sup>209</sup> ARISTOT. *Metaph.* IV, c. 6, 1011a 12-13.

Confirmação: 40.

O significado da liberdade tornou-se dominante na discussão sobre a vontade. Percebemos desde já que a liberdade, ou princípio de acção livre, se contrapõe a natureza ou o princípio de acção natural. E sublinha-se que “é possível que um princípio livre – e permanecendo a liberdade – actue necessariamente” (n.40).

A conclusão do artigo é manifesta: a necessidade é compatível com a liberdade, mas jamais a anula, porque a liberdade é condição intrínseca de todo o acto da vontade cuja soberania é um ponto de que Escoto não abdica.

### C. TERCEIRO ARTIGO: LIBERDADE E NECESSIDADE NATURAL

PRIMEIRA VEZ QUE SE TRATA DA OPINIÃO DE HENRIQUE DE GAND.

Com este terceiro artigo chegamos ao fim da nossa Questão. No primeiro vimos como pode haver necessidade num acto da vontade, no segundo demonstrou-se como a liberdade de querer é compatível com a necessidade. Importa agora esclarecer face a outras interpretações o sentido que Escoto dá da vontade.

Aqui trata-se mais detalhadamente a questão da liberdade, apresentando-se uma definição possível: “Em que consiste então a liberdade de querer? Respondo: Em que elicit o acto *deleitável e electivamente*, e permanece no acto.” É que a definição de liberdade como determinação a fazer, ou domínio do seu acto, não salvaguarda a liberdade. A liberdade reside então na escolha do que é conveniente, deleitável, e na capacidade de permanecer no acto. Concorre, então, a liberdade com a vontade na realização de actos, e na permanência nesses mesmos actos tanto quanto permite a natureza: “a vontade pode conceber-se como concomitante, o que quer dizer que a necessidade cai sob a vontade, de modo que esta, pela firmeza da sua liberdade, impõe-se a si mesma a necessidade, na elicitação do acto e na sua perseverança ou fixação no acto.” A vontade origina e mantém acções e por isso ela é causa livre, mas a liberdade afirma-se principalmente no momento anterior a acção, que é o momento da escolha, por isso a liberdade é a essência da uma verdadeira vontade. Fica claro que a liberdade da vontade contrasta com a naturalidade da natureza.

O Doutor Subtil chama à consideração as opiniões do Doutor Solene sobre as suas teorias da vontade. A leitura exacta deste artigo carece de um conhecimento detalhado e profundo das opiniões do Gandavense, como tinha Escoto, e que nós que agora elaboramos este texto, não temos. O trabalho de comparação exaustiva e confronto das duas teses sobre a matéria da vontade, merece outra dissertação académica.

Por detrás de toda esta discussão da vontade, subiste um importante problema teológico que interpela a própria filosofia: a Trindade. Se a existência de Deus é já um problema difícil de resolver para a filosofia, o Mistério Trinitário adensa essa dificuldade. Todos os teólogos lutaram contra esta dificuldade. Agostinho dedica-lhe uma monumental obra, os escolásticos debruçaram-se sobre Ela, argumentando com a razão a sua necessidade e possibilidade. Quando, mais à frente, faz as objecções às posições de Henrique, Escoto apresenta resumidamente a doutrina sobre Deus Trino com ecos agostinianos da vontade e da inteligência, no amor comunicado no seio da Trindade: “Além disso, como a memória perfeita no suposto conveniente é principio perfeito da produção do Verbo perfeito, assim, parece, a vontade perfeita no suposto ou supostos convenientes é o princípio perfeito da produção do Amor perfeito. Logo, como a memória é no Pai o princípio de geração do Filho, assim a vontade é no Pai e no Filho o princípio de inspiração do Espírito Santo. E não parece que, além da razão da memória perfeita ou da vontade perfeita, seja necessário a coexistência de algo, de modo que sem tal assistência a vontade não poderia causar o acto de espirar, nem a memória o acto de dizer” (n. 53).

#### SEGUNDA VEZ QUE SE TRATA DA OPINIÃO DE HENRIQUE

Voltando à questão da vontade divina pela qual se espira o Espírito Santo de modo natural, Escoto entende esta tese de Henrique de Gand da seguinte maneira: no sentido de que a vontade, pela natureza divina em que se dá, tem certa naturalidade para produzir o acto nocional e é assim o seu principio electivo.

No pensamento de Escoto são necessárias de modo diverso as seguintes proposições: “Deus necessariamente vive” porque vive com necessidade de natureza, “Deus necessariamente entende” pela necessidade do inteligível, “Deus necessariamente aspira o Espírito Santo” por necessidade natural concomitante; “Deus necessariamente

se ama a si mesmo” com necessidade consequente à infinitude da sua liberdade e sem nenhuma necessidade de natureza.

Recordando que em Escoto o que se opõe à liberdade é a natureza e não a necessidade, ele diz que todo o principio de acção ou é natural ou é livre, uma vez que natureza e vontade são dois princípios que têm modos opostos de operar, e por isso, onde se dá um não se dá o outro. Acrescenta-se que esta naturalidade não impede de nenhum modo a sua liberdade nem a razão electiva do acto nocional que a vontade.

SOLUÇÃO: 55-61.

Escoto analisa nesta parte em que procura dar solução às questões levantadas por Henrique, o conceito de natureza, que se pode entender de duas maneiras: extensivamente e em sentido estrito. “A respeito deste artigo pode dizer-se que não há dificuldade neste ponto se tomarmos “natureza” extensivamente, em quanto se aplica a todo o ente – deste modo chamamos natureza à vontade, e a estendemos inclusive ao não ente quando falamos da natureza da negação. Neste sentido extensivo, a necessidade em qualquer ente poderia chamar-se natural. Assim, a necessidade pela que a vontade, ao menos a vontade divina, tem algum querer por razão da sua liberdade perfeita, poderá chamar-se natural” (55). “Natureza”, então e neste sentido alargado, pode aplicar-se a todas as coisas, inclusive à natureza da vontade.

A dificuldade surge quando se usa “natureza” num sentido mais estrito, oposto à liberdade, como dois princípios que podem causar acções. Para explicitar este uso mais estrito, Escoto recorre a Aristóteles, quer na *Física*, quer na *Metafísica*. O Filósofo distingue duas causas activas: as naturais e as que se opõem às naturais. As causas não naturais estão dotadas de causas finais, e actuam *per se*, pressupondo uma intenção. As naturais, além de actuarem por outrem, estão providas de intencionalidade, as que actuam por si, que são senhoras dos seus actos, comportam um fim ou uma intenção. “Assim fala o FILÓSOFO II da *Física*, ao dividir a causa activa em natureza e intenção: «dos actos que se põem por isto»<sup>210</sup>, quer dizer, por um fim, como são todos os actos que se executam por uma causa *per se*, «alguns se põem certamente por uma intenção; mas outros não se fazem segundo intenção». Pouco depois acrescenta: «Mas é por isto –

---

<sup>210</sup> ARISTOT., *Physic.*, II c.5 (196b 17-22).

pelo fim – o que se faz pelo entendimento e o que se faz pela natureza.» E reduz a estas duas causas *per se* e as duas causas *per accidens*, ou seja, o acaso e a fortuna” (n. 56).

Retomando o que se disse sobre a moralidade do acto da vontade, sublinhamos apenas a nota que Escoto, pela pena de Aristóteles, introduz agora na questão: a intencionalidade, que é a ponderação do acto pela causa final; “porque a intenção é o princípio superior e imediato da produção extrínseca” (n.59). Independentemente do gozo ou do uso que a vontade faz do fim, ela tem uma determinação ao objecto que pretende, e um fim a dar-lhe. Isto não está presente nas acções da natureza, que são fruto do acaso ou da fortuna, ou seja, a razão porque acontecem, estão fora do que move e do que é movido. Sabendo que o que move, porque nem sempre move com uma intencionalidade declarada, não move livremente mas segundo a vontade, não age é coagido. A diferença é então entre “segundo propósito” e “não segundo propósito”, entre o entendimento e a natureza.

Isto esclarece-se com a citação de Aristóteles na *Metafísica*: “é necessário que quando o agente e o paciente se encontram, aquele faça e este receba a acção; mas, tratando-se daquelas, ou seja, das racionais, isto não é necessário”<sup>211</sup>. É a contraposição entre as potências capazes de dar origem a alguma coisa, a algum acto, entre as potências racionais e irracionais. Mas cada uma destas duas potências, tomadas por si, tem o seu modo próprio de principiar: O entendimento produz por modo de natureza; por isso, comparando ao seu acto, é natureza; a vontade, por outro lado, tem sempre o seu modo próprio, isto é, livre, de causar. Ou, noutra passagem do mesmo Filósofo, “não segundo propósito”, “por natureza” e “potência irracional”, entende o princípio activo que comumente chamamos natureza (n.59).

Agostinho, que também pensou esta diferença, entre aquilo que depende de nós e por isso podemos ser louvados ou repreendidos, afirma: “Há causa fortuita, causa natural e causa voluntária”<sup>212</sup>. As fortuitas ou escondidas são atribuídas à vontade do verdadeiro Deus ou a qualquer outro espírito; as naturais, que não são separáveis da vontade d’Aquele que é o autor e criador de toda a natureza, são mais feitas do que fazem; as voluntárias são próprias de Deus, dos anjos e do homem. Agostinho duvida seriamente que os animais que são desprovidos de razão possam ter vontade. Esta divisão entende-se porque nada acontece senão em virtude de uma causa anterior.

---

<sup>211</sup> ARISTOT., *Metaph.*, XI c.5 (1048a 5-7).

<sup>212</sup> AGOSTINHO *De civ. Dei*, V, c.9 n.4.

Duns Escoto acrescenta um ponto à reflexão sobre a vontade que parece evidente. A vontade não está desprovida de razão no seu agir. Quer a razão que diz a causa final do seu agir, o fim ou intenção, quer a inteligência que percepção o objecto e que faz o discernimento. Para a acção ser verdadeiramente livre e não natural, o acto na sua totalidade tem de estar submetido à vontade: “porque o acto na sua totalidade subjaz à vontade, usamos tal potência livremente e se diz que actuamos livremente pela potência superior” (n. 59). As razões são de Aristóteles: “As potências do primeiro tipo – racionais – são produtoras de efeitos contrários, de modo que uma potência produzirá simultaneamente efeitos contrários. Mas isto é impossível. Logo é necessário que se dê outro factor decisivo”<sup>213</sup>, outro princípio determinante e operativo (n. 60). Tomemos um exemplo: ou vamos para Oxford ou vamos para Paris. Ambas as hipóteses são possíveis, elas resultam do nosso entendimento que analisa as vantagens e desvantagens inerentes às hipóteses, sabe e pode oferecer razões para ambos os destinos. São simultâneas as possibilidades, mas contrárias, porque não podemos ir ao mesmo tempo para um lado e para o outro. No final tem de haver alguma coisa que diga “vou para...”. Uma escolha e uma vontade que realize o ir para Paris e não ir para Oxford, ou não ir para nenhum destes destinos. Ir para Colónia, livremente, mesmo no cumprimento de uma vontade externa. Foi para Colónia porque o Ministro Geral ordenou e não podia não ir, mas foi porque quis e assim foi de maneira livre.

Ainda que Aristóteles tenha falado de *prohaeresis*, isto é, de eleição, não falou da vontade como potência. E este é o nome que dá ao intelecto, ou seja, a distinção aristotélica entre potência racional e irracional deve interpretar-se da seguinte maneira: ser racional não convém ao intelecto a propósito dos seus actos, nem tão pouco enquanto concorre no acto como potência inferior; neste caso o intelecto não é uma potência racional porque cai sob a natureza. Mas enquanto o acto próprio do intelecto está suposto, ou é a base dos actos da vontade, então os actos do intelecto são racionais. Potência racional significa, então, potência para actuar com a razão, que é propriamente a vontade, que é a potência que dispõe aos opostos, tanto no acto próprio do querer como nos actos inferiores de dispor à intelecção.

Esta investigação continua nos números seguintes onde apresenta a sua própria opinião.

---

<sup>213</sup> ARISTOT. *Metaph.* IX c.5 (1048a5-10).

OPINIÃO PRÓPRIA (nn. 62-65)

Escoto referiu já, no número 13 desta questão, três entidades que concorrem no acto da volição: o objecto amável, apreensão ou visão do objecto no entendimento criado e a vontade criada. Porque concorrem com a vontade na sua acção estão na razão do agir, e também, de certo modo, do conhecimento. Mas fica claro, na filosofia do Doutor Subtil, que não é nem o objecto, nem a sua apreensão no entendimento que motivam, em última instância, a acção. Ela é livremente activa, por isso a vontade se chama vontade.

Mas pergunta-se: A que se deve que a vontade, ainda que actue necessariamente, não actue naturalmente, pois que a natureza não pode determiná-la à acção mais do que a determina o efeito de estar necessitada dela? (n. 63)

Estão em causa dois aspectos distintos: se a vontade actua necessariamente porque não actua naturalmente, pois parece haver uma equiparação entre a natureza e o efeito que movem a vontade. De facto, a vontade que nunca pode ser o agente absolutamente primeiro, ela não se origina a si mesma, tão pouco pode ser determinada naturalmente por um agente superior. Isto porque a origem da vontade enquanto tal não é a origem da vontade que quer uma determinada coisa.

Quanto à afirmação de que o princípio naturalmente não possa ser mais determinante que o princípio necessário, responde Escoto da seguinte maneira: “Ainda que o necessário seja sumamente determinado enquanto exclui a indeterminação a uma das alternativas, contudo, um ser necessário é de algum modo mais determinado do que outro” (n. 64). Os exemplos escolhidos para ilustrarem esta afirmação são a natureza do fogo e do céu, no calor e rotundidade respectiva. Quem os fez, fê-los quentes e redondos.

Mas o exemplo mais apurado que implica o movimento é o da queda dos graves, a que já nos referimos quando tratámos da Distinção XVII da *Ordinatio*. O grave está determinado a cair e não recebe necessariamente o acto de cair do generante, mas que só o tem do princípio que naturalmente o determina a descer. Todavia, se a vontade causada quer necessariamente algo, não é determinada pela causa a tal querer, como o grave é determinado à queda, mas que somente tem a causa o princípio que a determina a tal querer. Escoto responde da seguinte maneira: “Se o descender é causado pela gravidade intrínseca, o grave move-se a si mesmo. Mas, em tal caso, porque não se move com liberdade igual àquela por que a vontade se move no acto de querer que



causa necessariamente? Respondo: A causa da gravidade é natural, a vontade é livre. Razão: A vontade é vontade, e o grave é grave” (n. 64).

E resume: “ Brevemente, portanto, poderia dizer-se que o ser da forma e o modo de ser, e o fazer e o modo de fazer são imediatos. Mas isso, como não há outra razão do porquê este ser tem tal modo de ser, fora de que é tal ser, assim não há razão de porquê este ser tem tal modo de actuar, ou seja, livre ou natural, fora de que é tal princípio activo, ou seja, livre ou natural<sup>214</sup>” (n. 65).

#### RESPOSTA AO ARGUMENTO PRINCIPAL

A questão termina com uma resposta final ao argumento principal (nn. 66-70).

Volta a recordar o texto de Santo Agostinho em que se debate com Cícero<sup>215</sup> sobre a presciência divina. O pré conhecimento que Deus tem dos nossos actos não nos priva em absoluto da liberdade, uma vez que “Assim para Deus é certa a ordem das causas, o que concede o próprio Cícero”<sup>216</sup>. Continua: “As vontades humanas são efectivamente as causas das acções humanas, e por conseguinte aquele que previu todas as causas das coisas não pôde ignorar, entre as causas, as nossas próprias vontades”<sup>217</sup>. Depois acrescenta: “Como é, então, que a ordem das causas que está determinada (*certa*) na presciência de Deus faz com que nada dependa da nossa vontade quando nessa mesma ordem de causas as nossas vontades ocupam lugar importante?”<sup>218</sup> Diz também no número seguinte: “Lá porque Deus previu o que viria a acontecer na nossa vontade, não se segue que nenhum poder tenha havido nela. Porque quem isso previu alguma coisa previu. Ora, se, prevendo o que se passaria na nossa vontade, ele previu não com certeza um puro nada mas algo de real, sem dúvida conforme a sua própria previdência, alguma coisa depende da nossa vontade<sup>219</sup>” (n. 67).

Segundo os conceitos de «necessidade» o Doutor Subtil adverte que o pré conhecimento divino é de necessidade de imutabilidade, mas não de determinação, mas só de inevitabilidade. Veja-se o resumo do primeiro artigo e os números 31 e 32.

---

<sup>214</sup> cf. *Ord.* I, d.10 n.6-9.30-58 (IV 341-342.352-363); d.2 n.327-344 (II 322-332).

<sup>215</sup> M. T. CÍCERO, *De natura deorum* III c. 26ss (*Opera omnia*. ed. C.F.A. Nobbe Nova ed. Steroetypa IX [Lipsiae, C. Tauchnitz, 1849] p. 144ss); *De divinatione* II c.37 (IX 250-51); *De facto* c.10 (IX 290ss).

<sup>216</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.9, n. 3.

<sup>217</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.10, n. 2.

<sup>218</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.9, n. 3

<sup>219</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.10, n. 2

Não é qualquer necessidade que destrói a liberdade, pois o acto da vontade, ainda que seja imutavelmente pré sabido, procede contingentemente de Deus presciente, mas permanece a contingência do homem na sua execução.

A vida divina, paradigma da compatibilidade da necessidade com a liberdade, é entendida como acto beatífico segundo o Evangelho de S. João: “Esta é a vida eterna: que te conheçam”<sup>220</sup> ou no sentido do texto de Aristóteles: “O acto do entendimento é vida”<sup>221</sup>. Deus, ainda que viva necessariamente com vida natural, quer livremente viver essa vida, uma vida amada por Ele com vontade livre. Esta é, em toda a Questão, a única vez que Escoto se socorre da Sagrada Escritura.

Pode dar-se um bem necessário em si e com necessidade que repugna a liberdade, ainda que seja aceite livremente. O exemplo de Escoto é curioso: “Se alguém se precipita voluntariamente e, ao cair, continua o seu querer, cai necessariamente com a necessidade da gravidade natural e, não obstante, quer livremente a queda” (n. 70). A superioridade da vontade sobre aquilo que age de modo natural, contrariamente à inteligência que é orientada numa só direcção, evidencia-se mesmo no facto que ela tem o poder de realizar actos oposto não só na sucessão temporal, mas também no próprio instante em que se decide por uma escolha, mesmo que continue a manter igualmente a liberdade da vontade no sentido contrário<sup>222</sup>. Tal capacidade faz parte da sua essência de causa contingente e livre que não lhe pode deixar de estar presente em nenhum momento: um tipo de causalidade bastante diferente da contingência possível no cruzar-se fortuito do motivo das causas segundas como no universo aristotélico.

Com esta questão XVI Escoto dá-nos conta da originalidade e da modernidade do conceito de liberdade. Afasta-se do determinismo e necessitarismo grego, e apresenta a liberdade para além de um mero indeterminismo, pela autodeterminação livre e racional até ao bem, «sendo de todo indeterminada, ela pode agir ou não agir, ou agir em sentido contrário: a escolha ou a recusar, mesmo diante do sumo bem, dependendo exclusivamente de si, e isto simplesmente *quia voluntas est voluntas*, não necessita de nada extrínseco a ela”<sup>223</sup>.

---

<sup>220</sup> Jo 17, 3

<sup>221</sup> ARISTOT. *Metaph.* IX c. 7 (1072b25-30).

<sup>222</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 65.

<sup>223</sup> A. POPPI, «Duns Scoto», in *Enciclopedia Filosofica*, 3151-3152; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn 20-41; *Rep. par.*, II, d. 25, q. un, n. 20.

Recorre para superar o determinismo grego da rectidão anselmiana e, sobre tudo, da distinção entre natural e voluntário. De facto, para o filósofo franciscano “a liberdade não é oposta à necessidade (como se viu no amor de Deus), mas à natureza, isto é, à causa determinante.”<sup>224</sup>

Essencialmente a vontade divina e o acto da vontade é vida, vida livre que se converte na máxima aspiração humana. Deus é essencialmente amor, e também o homem, criado à sua imagem, é ontologicamente constituído na sua raiz por um chamamento ao amor; segundo Duns Escoto, mais que a inteligência, o núcleo essencial da pessoa consiste na vontade com a qual livremente se orienta a si própria e em seguir o amor fontal<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> *Idem.*

<sup>225</sup> *Ord.*, I d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 75-110; d. 10, q. un; *Rep. par.*, IV, d. 49, qq. 1-4.

## CONCLUSÃO

Dedicámos uma grande parte do nosso trabalho a aspectos preliminares que, nem por isso, deixaram de ser importantes. Fizemo-lo por uma necessidade de compreensão dos aspectos que estão em jogo no tratamento da questão que escolhemos, a liberdade e a vontade.

Uma primeira contextualização do século XIII, permitiu-nos perceber como na questão da vontade se cruzaram as novidades gregas com a tradição patrística, na exigência do rigor da linguagem que Aristóteles impôs à Escolástica. E como Duns Escoto se insere numa família de pensadores que radicam na mesma experiência religiosa à maneira do Santo de Assis. Vimos também como neste mundo mental da tradição, dois autores se erguem como principais luzeiros: Agostinho, onde a Escola Franciscana propositadamente se filiou, e Anselmo. São as autoridades onde Escoto se apoia para progredir no conhecimento da Verdade. Paralelamente às autoridades, vimos como as opiniões dos outros não são deixadas de lado. Certamente merecia um estudo mais aprofundado desse diálogo que o Doutor Subtil, a propósito da vontade, estabelece com o Doutro Solene. Deixamos isso para próximas investigações. Deixámos quase em silêncio São Tomás de Aquino, que alguns ingenuamente viram como o inimigo do Beato Duns Escoto, não por não ser importante a leitura que o primeiro faz do primado da inteligência sobre a vontade, mas porque também esta comparação requereria mais aprofundado estudo.

Dedicámos algumas páginas ao tratamento da questão de Deus, ser Infinito e Primeiro Principio, e do homem, “ultima solitudo”, os agentes da vontade, o primeiro de uma vontade infinita e o segundo de uma criada. Tivemos como objectivo perceber como é que a nossa se fundamenta e deriva da d’Ele.

Não nos alongado na questão antropológica pudemos perceber como o aproveitamento das definições de Boécio e de Ricardo de S. Victor, é fecundo para o pensamento actual que olha o homem como solidário e único. Na indeterminação do homem reside a sua riqueza e a sua nobre superioridade face ao resto da criação, ao

---

mesmo tempo que participa da imagem e semelhança do Criador. Mesmo marcado pela queda na desobediência, Escoto, como bom franciscano, não deixa de olhar o homem com optimismo, o que se diz em linguagem bíblica, com amor. E vê neste amor o motor e o fim de todas as coisas conferindo-lhe o primado que alguns tinham atribuído ao pecado na teologia da encarnação do Verbo.

Procurámos apresentar a vontade como potência para os contrários, através de uma nova modalidade das potências aristotélicas que Escoto apresenta e que veio a chamar-se de contingência sincrónica. A divisão entre potências racionais e irracionais é apresentada no capítulo nono da *Metafísica* de Aristóteles, e foi consagrada em adágio medieval: “*Potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum*”. Na leitura do Filósofo, Duns Escoto dá uma contribuição significativa da explicação da diferença entre potências, distinguindo dois modos de ser *ad opposita*: “Uma potência activa diz-se aberta a efeitos opostos, ou contrários ou contraditórios, se, mantendo-se a sua natureza inalterada, tem um primeiro objecto sob o qual podem cair igualmente ambos os opostos. Por outro lado, diz-se aberta a acções opostas se, permanecendo inalterada a sua natureza, é suficiente para escolher tais acções opostas”<sup>226</sup>, ou seja, uma potência pode estar aberta a efeitos opostos sem ser capaz de por si mesmo produzir acções opostas. As artes são para Escoto um claro exemplo disso, designadamente a medicina que pode tanto curar como produzir a doença. Mas fica claro, que o intelecto não é capaz, por si só, de escolher os seus actos no que se refere a cada um desses opostos, mas antes necessita de uma determinação externa. Por isso, o intelecto está aberto a efeitos opostos mas não a acções opostas. A potência racional, em contrapartida, tem a capacidade de acções opostas sem a necessidade de uma determinação exterior. Assim se compreende a insuficiência da diferenciação aristotélica das potências racionais e irracionais como potências *ad opposita* e *ad unum*. De facto, Escoto introduz uma significativa transformação dos conceitos aristotélicos ao interpretar a diferença entre potências racionais e irracionais como diferença entre duas classes de princípios activos, a natureza e a vontade. A diferenciação entre o racional e o irracional é insuficiente para compreender a vontade, por isso Escoto procura uma diferença entre natureza e liberdade, onde o critério de diferenciação seja o modo de elicitar os actos por parte das potências. Ainda que dois princípios activos, o natural,

---

<sup>226</sup> *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 11.

---

ainda que aberto ou disponível a efeitos opostos não é capaz de determinar-se a si mesmo mas precisa de algo que lhe é exterior, e não pode deixar de produzir os seus actos sem que alguma coisa interfira. O exemplo do sol é elucidativo como potência que pode causar efeitos opostos, tanto endurece o barro como derrete o gelo, mas porque é um princípio natural não pode escolher e determinar-se a endurecer o gelo e a derreter o barro, como não pode deixar de endurecer o barro e derreter o gelo, ou não produzir sobre eles os efeitos que são naturais. O característico dos princípios naturais é a determinação por algo externo, ou seja são heterodeterminados.

Por outro lado, uma potência racional é capaz de actuar ou não actuar, como pode actuar deste ou daquele modo, possui em si mesma o poder de escolha, é autodeterminada. Para o Mestre Escocês só há um tipo de potências capaz de se autodeterminar, é a vontade; única que não está determinada por natureza, podendo actuar, e actuar de modo oposto ou mesmo não actuar, e não simplesmente a objectos opostos. Nesta linha de pensamento, e contrariamente a Aristóteles que considera o intelecto como exemplo paradigmático de potência racional, Escoto considera o intelecto como potência racional de modo incompleto, pois ele não é, por si só, capaz de se determinar à acção, pois depende da vontade que o encaminha, ou é condição prévia do agir<sup>227</sup>. A potência racional completa é a vontade, dado que só ela é capaz de se autodeterminar, o que implica a capacidade de actuar de modo oposto ou diferente daquele com que está a actuar, no mesmo instante em que actua. Esta é a noção de contingência da vontade livre e não natural. O intelecto é para Escoto uma potência natural e por isso, e paradoxalmente, é irracional, como ele entende o “racional” de determinar-se a opostos ou capaz de agir de maneira diferente da que age quando age. É meramente intencional, sem espontaneidade característica da vontade que não está pré determinada a agir de uma tal maneira. A intelecção não produz a vontade como uma causa produz o seu efeito, a volição precede a intelecção na medida em que fornece a matéria, mas a intelecção procede da volição que lhe regula o trabalho. Se quiséssemos servirmo-nos do termo causa, deveríamos dizer que a intelecção serve à volição como

---

<sup>227</sup> *Ord.* II, d. 49, q. ex latere (Vivès, XXI): “Que o intelecto não seja causa total da vontade é manifesto, porque, sendo a primeira intelecção causada de uma causa puramente natural e, sendo a intelecção não livre, do mesmo modo, o seguinte necessariamente causa o que causa, e do mesmo modo circular entre actos de intelecção e vontade, todo o processo é meramente de necessidade natural; o que é inconveniente, pois, para salvaguarda a liberdade do homem, é necessário afirmar que a pressuposta intelecção não tem a causa total da vontade, mas principalmente que a causa mais importante é a vontade, a qual, portanto, se pode dizer que é livre.”

---

causa inferior e parcial, a volição, por seu lado, serve à intelecção como causa parcial mas superior. Isto porque uma é a que manda, outra a que é mandada.

Assim, as duas características determinantes da vontade são a sua autodeterminação e contingência, entendida esta última como indeterminação em sentido positivo. A contingência entende-se, contrariamente à necessidade, ao acaso ou à fortuna, não como a capacidade de agir de modo distinto daquele com que age no modo em que está a agir, o que seria falso, ainda que em momentos distintos possa agir de modos opostos (contingência diacrónica), mas pelo menos, de querer de modo diferente daquele com que age nesse momento, de ter a possibilidade de querer o oposto daquilo que nesse momento faz.

A anterioridade da vontade não está na ordem cronológica mas de natureza, e por isso é capaz de querer o contrário daquilo que quer, não só considerado o instante anterior, nem tão pouco considerada actualmente com o seu acto, mas considerada como anterior por natureza ao seu acto, assim se pode dizer que a vontade quer a num determinado instante pode não querer a nesse mesmo instante. Como nos ensinou o Doutro Subtil, no final da Questão XVI, a vontade que no momento em que cai, cai necessariamente, e querendo cair, conserva em si o pode de querer não cair.

O entendimento da liberdade, em contraposição clara com a necessidade segundo o entendimento grego, permitiu perceber a própria vontade e libertá-la do determinismo exterior. Ela é o modo próprio do agir da vontade que por isso não pode ser violentada; ainda que se obrigue quem quer que seja a praticar um acto, não se pode obrigar a querer tal acto. A necessidade vem do exterior e não atinge a liberdade que subsiste como modo de acção intrínseco à própria vontade. Repetimos várias vezes com o Mestre Escocês, que ou a vontade é livre ou não é vontade, não esquecendo que a vontade pode querer necessariamente sem que com isso perca a sua liberdade, referimo-nos ao desejo de felicidade a que todo o homem, imagem e semelhança do Ser Infinitamente Bem-aventurado, naturalmente aspira. A liberdade, como vimos, não se pode separar da rectidão. A ordem do amor que organiza, dispõe, hierarquiza, todas as coisas em função de um fim último, o Sumo Bem.

A definição de vontade como um *apetite racional livre*<sup>228</sup>, serviu para apontar os principais aspectos que a caracterizam e diferenciam da inteligência. O apetite, segundo

---

<sup>228</sup> *Ord.* III, d. 17, q. un., n. 2 (IX, 563).

---

a natureza da própria vontade, diz, na força do desejo, o eco de inquietação de todo o homem, que por natureza deseja ser feliz. O racional, também como princípio activo de Aristóteles, porque movida ordenadamente por um fim, agindo com motivo e nunca ao acaso, e, resumindo, cabe à inteligência a prioridade de origem, porque o conhecimento deve preceder todo o acto da vontade, pois é condição *sine qua non*, ao mesmo tempo que necessária, pois sem conhecimento não há querer, e prévia porque o acto da inteligência vem antes do acto da vontade, mas sendo condição indispensável e prévia e *sine qua non*, a inteligência não é a causa do querer. Fica assim, definitivamente afastada a ideia de que o voluntarismo escotista possa ser irracional. E livre, na capacidade de agir como senhora de si, ou na expressão de Santo Agostinho, citada por Escoto, “nada está tanto no poder da vontade como a própria vontade”.

Não fomos alheios ao facto de, no tempo de preparação deste trabalho, se ter celebrado com renovado vigor e entusiasmo, o sétimo centenário da morte deste “santo e mestre audaz, original e criador de cultura em resposta aos desafios do seu tempo, filho fiel de São Francisco, conseguiu encarnar o Evangelho e estar atento às realidades sócio-culturais da sua época, às quais jamais se eximiu e pelas quais ofereceu a sua contribuição a partir das propostas filosófico-teológicas de então.”<sup>229</sup>

Não esgotámos o tema, pois o contributo do Doutor Subtil para o progresso no conhecimento da verdade está longe de ser esgotado. Demo-nos conta, ao longo do nosso trabalho, da imensidão e da riqueza do pensamento deste Mestre Franciscano, e por isso da grande dificuldade de leitura dos seus textos. Foi um trabalho para nós difícil. Mas chegado ao ponto em que tivemos de pôr fim, descontentes pelo muito que ficou por investigar, e pelas imperfeições que a nossa ignorância lhe imprimiu, estamos gratos pelo que pudemos aprender.

---

<sup>229</sup> CONFERÊNCIA DOS MINISTROS GERAIS DA PRIMEIRA ORDEM FRANCISCANA E DA TOR, *João Duns Scotus: genialidade e audácia, A todos os franciscanos e franciscanas, por ocasião do encerramento do VII Centenário da morte do Beato João Duns Escoto*, Roma 8 de Novembro de 2008.





## ANEXO I

Distinção XVII  
Se Cristo teve duas vontades  
Ord. III, d. 17, q. un. (IX, 563-571)

1. Sobre a distinção decima sétima, pergunta-se se em Cristo houve duas vontades.

2. Que não houve n'Ele duas vontades, demonstra-se:

Em primeiro lugar, porque a vontade é senhora dos seus actos; e se em Cristo houvessem duas vontades, uma delas não era vontade, pois não dominaria os seus actos. – Prova-se, porque uma vontade não é senhora dos seus actos se segue o impulso de outra potência, pois enquanto não é senhora dos seus actos, mas está sujeita a outra no que se refere a tais actos; mas se em Cristo houvesse uma vontade criada, ela teria de seguir o movimento que lhe imprimisse a vontade increada do Verbo, porque o Verbo rege as operações da natureza humana; logo etc...

3. Em segundo lugar, se em Cristo houvessem duas vontades, segue-se que haveria mais de duas. Porque onde há uma vontade livre, que segue o entendimento criado, há também uma vontade natural, pois a vontade livre e a natural têm diversos modos de receber e de tender aos objectos. Segue-se que n'Ele havia duas vontades criadas, além da vontade increada. Logo

4. Contra:

Havia só duas inteligências, a saber, a increada e a criada; logo do mesmo modo havia duas vontades.

I. Sobre a questão

5. Esta questão resolveu-a assim DAMASCENO cap. 60<sup>230</sup>, dizendo que segundo a fé, firmemente afirmamos que em Cristo há duas naturezas, uma hipostase, uma pessoa. E há que admitir, por conseguinte, que em Cristo existiam as propriedades e potências de ambas as naturezas. Por isso, as potências mais perfeitas da natureza racional, são a inteligência e a vontade. Logo n'Ele havia inteligência e vontade criadas.

6. Falou-se anteriormente, na distinção 13, que em Cristo houve a suma graça criada e do supremo gozo beatífico. E disse-se na distinção 14, que teve toda a ciência e a mais perfeita visão, em razão da natureza assumida.

7. Do mesmo modo a Igreja no seu sexto Sínodo determinou que em Cristo houve duas vontades e operações, no Cânone, distinção 16: «sexto sínodo ocorrido em Constantinopla»<sup>231</sup>

8. Como o conhecimento pressupõe a inteligência e a vontade, é necessário pôr em Cristo ambas as potências optimamente dispostas, e assim há n'Ele a vontade criada.

9. Mas, não é só uma a vontade criada em Cristo?

10. Digo que a vontade pode entender-se em sentido próprio ou também em sentido lato como apetite. Neste sentido geral, houve em Cristo pelo menos três apetites: a saber, o apetite **intelectual increado**, o apetite **racional criado**, **irracional criado**

<sup>230</sup> DAMASC. *De fide orth*, c. 58 (PG 94, 1034).

<sup>231</sup> É doutrina da Igreja, DS 557.

(apetite sensitivo). Mas a liberdade acrescenta à razão um apetite que «é um apetite com razão livre»<sup>232</sup>. Assim, falando em sentido estrito, só houve em Cristo duas vontades.

Mas, falando em geral, aceito a vontade como apetite, e assim penso que em Cristo, como em nós, houve tantos apetites como existem em nós as distintas potências perceptivas. Os das potências perceptivas distintas. E assim, como é distinta a percepção do gosto, da vista, do tacto, do olfacto, assim é próprio do apetite de cada caso, assim há também um deleite próprio derivado de cada uma das distintas faculdades perceptivas.

11. Comummente falamos do apetite sensitivo como se fosse o único: e é ele o que segue a potência imaginativa, porque assim como esta potência imaginativa imagina os objectos de todos os sentidos (tanto em presença como na ausência deles), assim se deleita o seu apetite neles se são convenientes, ou se desagradam deles se são desagradáveis. E assim, ainda que a imaginação possa imaginar os objectos de todos os sentidos (tanto na presença como na ausência), de nenhum modo podemos falar de alguns sentidos particulares especificamente perceptivos de objectos particulares distintos. E assim, não obstante que esse apetite (que segue a imaginação) possa apreender a conveniência e alegra-se com todos os objectos sensíveis particulares, e não apetecer ou fruir com os desagradáveis; assim é necessário pôr apetites distintos consequentes às percepções particulares ou potências perceptivas distintas. E a mesma necessidade tem de pôr apetites distintos como põem potências perceptivas distintas.

12. Mas a vontade natural e a livre não são duas potências distintas?

13. Digo que o «apetite natural» em qualquer coisa, e em acepção geral, entende-se como a inclinação em geral de cada coisa à sua própria afeição, – como a pedra se inclina naturalmente ao centro da terra. E se na pedra tal inclinação houvesse algo absolutamente diferente da gravidade, consequentemente eu acreditaria que no homem, enquanto homem, houvesse uma tendência para a própria perfeição, que fosse distinta da vontade livre. Penso que o primeiro é falso, ou seja, que a inclinação da pedra para o centro seja algo distinto da gravidade ou outra potência distinta, que tenha outra operação distinta em relação ao centro, como imaginam alguns. Seria admirável essa operação, pois não se lhe poderia indicar um fim, pois seria uma acção transeunte. E como o centro é o que lhe convém, não tem acção corruptiva nem conservativa dele. Pois não poderia assinalar-se que operação seria aquela nem qual fosse o seu termo. A menos que seja no próprio «onde». Pois é talvez o seu «onde», no centro está em perpétua mudança (como o lume no meio). Mas então aquela acção não estaria no centro, pois o «onde» pertence ao colocado, não ao que coloca. E o centro é o que coloca o corpo nele. Além disso, a gravidade não diz senão a relação de inclinação ao centro como perfeição própria. Digo que assim ocorre com a vontade, pois a vontade natural não é propriamente vontade, nem o querer natural é querer, mas que o «natural» prescinde de ambos e não é senão a relação que resulta da potência enquanto tende à sua própria perfeição. Por isso, a mesma potência diz-se «vontade natural» referente à relação que se segue necessariamente da sua referência à perfeição. E diz-se «livre» segundo a razão própria e intrínseca que é o específico da vontade.

14. De outro modo, pode dizer-se vontade «natural» para distinguir da potência ou vontade sobrenatural. E assim, a mera e pura vontade «natural» distingue-se da mesma vontade informada pelos dons da graça.

15. Todavia há um terceiro modo de designar a «vontade natural», quando escolhe um acto conforme à inclinação natural, que sempre tende ao que lhe é conveniente. Então é livre, tanto se escolhe um acto conforme (a tal inclinação) como se

<sup>232</sup> ARISTOT., *Rhetorica* I c. 10

---

escolhe um acto oposto à inclinação. Pois está em seu poder o escolher um acto conforme ou não escolher (a vontade sobrenatural só faz actos conformes).

## II. Sobre os argumentos principais

16. Ao argumento principal (n. 2), concedo a Maior que «toda a vontade é senhora dos seus actos». E quando se diz que na Menor que «a vontade que segue o impulso de outra potência, no seu acto de submete-se e não de dominar», digo – como se indicou na primeira questão da Dist. 3 deste livro – que o Verbo não tem sobre o acto da vontade criada em Cristo nenhuma causalidade que não tenha toda a Trindade; como já se disse (Dist. 1, n. 17. 80-81). E assim, a vontade criada do Verbo não está privada do domínio – a respeito dos seus actos próprios da união com o Verbo – mais do que se não estivesse unida.

17. Mas então insisto sobre o argumento, a propósito do dito na dupla opinião noutra lugar do livro II.

Se a vontade é causa imediata e total dos seus actos, de modo que não siga o impulso da Trindade que causa com vontade o acto de vontade, mas que a Trindade tão somente põe a vontade no acto primeiro e deixa que ela se mova a si mesma nos seus actos, de modo que não actua na operação da vontade, mas somente enquanto ao dar o ser à própria vontade, segunda uma opinião, – então a menor é falsa: que «a vontade na sua operação siga o impulso de outra potência» (n.2). Pois ainda que siga o impulso de outra potência, enquanto tal acto primeiro, mas não enquanto o segundo, (no operar imediato).

Se se segue a segunda opinião<sup>233</sup>, que a vontade imediatamente causa as suas operações, e não obstante, Deus imediatamente é a causa com a vontade, como é causa imediata do ser da vontade (como disse n. 16), pois o Verbo não tem nenhuma operação especial que a não tenha toda a Trindade, mas se denomina do Verbo a operação da vontade, não de toda a Trindade (pois na união hipostática existe a comunhão de idiomas), – então, digo que a vontade criada de Cristo escolhe livremente e domina os seus actos do mesmo modo que a minha vontade agora, porque Deus não actua nesta operação da vontade de não agir livremente a liberdade criada de Deus e se determina a si mesmo a agir. E então Deus opera com ela. E todavia, ali não está a liberdade radical e o domínio, mas a vontade de Deus, que não tem outra coisa que opere com ela para o seu acto, senão só toda a que pode haver na criatura, essa é a que há aí.

18. Quanto ao segundo: quando se diz que a vontade livre e a vontade natural são duas vontades (n. 3), digo que a vontade natural – enquanto natural – não é vontade que seja potência; importa tão só a inclinação da potência a receber a sua operação, não o agir, por si; e assim, é imperfeita, se não sob aquela perfeição à qual inclina tal tendência à potência. Por isso, a potência natural não tende, senão que é tendência com a que a vontade absoluta tende – e isso passivamente – a receber. Mas há outra tendência, na mesma potência, para que livre e activamente possa escolher determinados actos. Na mesma potência há uma dupla tendência (activa e passiva). Assim, ordenando o argumento digo: a vontade natural, na sua razão ‘formal’, não é potência nem vontade, mas antes uma inclinação da vontade e uma tendência pela qual tende a receber passivamente a perfeição.

---

<sup>233</sup> A segunda opinião exposta por ESCOTO, *Ord.* II, d. 34-37, n. 124-128. 142-154 (VIII 420-422. 428-435).

Distinctio decima septima  
 Quaestione unica  
 Utrum in Christo fuerunt duae voluntates

1. Circa distinctionem decimam septimam quaeritur utrum in Christo fuerint duae voluntates.

2. Quod non sunt in eo duae voluntates, ostenditur:

Primo, quia omnis voluntas est domina sui actus; sed si in Christo essent duae voluntates, altera non esset voluntas, quia non domina sui actus. – Probatio, quia illa potentia non est domina sui actus quae sequitur motum alterius potentiae, quia sic sequi non est dominari actui suo, sed subditi alteri respectu sui actus; sed si voluntas creata sit in Christo, illa sequitur in actu motum voluntatis Verbi increatae, quia Verbum egit operationem naturae humanae; ergo, etc.

3 Secundo: si in Christo sint duae voluntates, – quod non duae tantum, arguitur, quia cum sit ibi libera voluntas, sequens intellectum creatum, et praeter hoc voluntas naturalis, cum voluntas libera et naturalis habeant oppositum modum ferendi sive tendendi in obiecta, sequitur quod erunt in eo duae voluntates creatae, et in illo est voluntas increata; ergo etc.

4. Contra:

Habuit tantum duos intellectus, increatum scilicet et creatum; ergo similiter tantum duas voluntates.

I. Ad Questionem

5. Istam quaestionem solvit Damascenus cap. 60, dicens quod sicut secundum fidem firmiter tenendum est in Christo esse duas naturas et unam hypostasim, ita oportet concedere – sicut consequens ex illo – quod in ipso sint naturales proprietates et potentiae utriusque naturae; sed potentiae perfectissimae rationalis naturae sunt intellectus et voluntas; quare in ipso sunt intellectus creatus et voluntas creata.

6. Item, supra distinctione 13 habetur quod in Christo fuit summa gratia creata et summa fruitio creata, et distinctione 14 habetur quod in eo fuit omnis scientia et summa visio ratione naturae assumptae.

7. Idem vult Ecclesia in sexta Synodo sua, determinans in Christo duas esse voluntates et operationes, in *Canone* distinctione 16, cap. «Sexta Synodus facta in Constantinopoli»

8. Cum ergo cognitio praesupponat intellectum et voluntatem, oportet ponere in Christo utramque potentiam optime dispositam, et ita est ibi voluntas creata.

9. Sed estne voluntas creata tantum una in Christo?

Dico quod voluntas potest accipi sub propria ratione, – vel sub generali ratione et nomine, scilicet pro appetitu. Si generaliter accipiatur, sic ad minus in Christo fuerunt tres appetitus, scilicet intellectualis increatus, et rationalis creatus, et irrationalis creatus (scilicet sensitivus); sed proprie voluntas addit supra appetitum, quia «est appetitus cum ratione liber». Et sic, stricte loquendo, tantum fuerunt in Christo duae voluntates.

10. Sed communiter loquendo, accipiendo voluntatem pro appetitu, sic puto quod in Christo, sicut in nobis, fuerunt tot appetitus, quot sunt potentiae apprehensivae

distinctae in nobis; et ita sicut alia est apprehensio gustus et visus, alia tactus et odoratus, ita est alia virtus propria appetitus huius et illius, et alia delectatio propria consequens hanc apprehensionem et illam.

11. Communiter temen loquimur de appetitu sensitivo sicut de uno: et ille est qui sequitur virtutem imaginativam, quia sicut illa virtus imaginativa imaginatur obiecta omnium sensuum (in praesentia illorum et in absentia), sic delectatur suus appetitus in illis si sint convenientia, vel dolet de illis si sint disconvenientia. Sed sicut, non obstante quod virtus imaginativa sic possit imaginari obiecta omnium sensuum (tam in praesentia quam in absentia), nihilominus ponimus aliquos sensus particulares apprehensivos particularium obiectorum distinctorum, – sic, non obstante quod ille appetitus (consequens ipsam) possit appetere et gaudere de omni sensibilis particularis convenientia, et non appetere vel dolere de disconvenientia, sic oportet pari ratione ponere appetitus particulares distinctos, consequentes apprehensiones particulares vel virtutes apprehensivas distinctas; et est eadem necessitas ponendi appetitus distinctos sicut ponere virtutes apprehensivas distinctas.

12. Sed quid de voluntate naturali et libera, suntne duae potentiae?

13. Dico quod ‘appetitus naturalis’, in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad suam propriam perfectionem, - sicut lapis inclinatur naturaliter ad centrum; et si in lapide sit inclinatio illa aliud absolutum a gravitate, tunc consequenter credo quod similiter inclinatio naturalis hominis ‘secundum quod homo’ ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. Sed primum credo esse falsum, scilicet quod inclinatio lapidis ad centrum sit aliud absolutum a gravitate et alia potentia, quae habeat aliquam operationem in centrum, ut aliqui imaginantur; mirabilis enim tum foret illa operatio, cum non esset dare terminum illius, quia esset actio transiens; et cum centrum sit conveniens sibi, non agit actionem corruptivam ipsi nec salvativam, quia non posset poni qualis esset illa operatio nec quis terminus ipsius, nisi forte conservando proprium ‘ubi’, quia forte ‘ubi’ suum in centrum est continue in fieri (sicut lumen in medio); sed tunc actio illa non est in centrum, quia ‘ubi’ est in locato et non in locante, et centrum est locans corpus in eo; igitur ultra gravitatem non dicit nisi relationem inclinationis eius ad centrum ut ad propriam perfectionem. Tunc dico quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle, sed ly ‘naturalis’ distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis; unde eadem potentia dicitur ‘naturalis voluntas’ cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae.

14. Aliter potest voluntas dici ‘naturalis’ ut distinguitur contra potentiam sive voluntatem supernaturalem; et sic ipsa in puris naturalibus suis existens distinguitur contra se ipsam ut informata donis gratuitis.

15. Adhuc tertio modo accipitur ‘voluntas naturalis’ ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum; et sic est libera in eliciendo actum conformem sicut in eliciendo actum oppositum, quia in potestate eius est elicere actum conformem vel non elicere (voluntas supernaturalis tantum actum conformem).

## II. – Ad argumenta principalia

16. Ad primum principale, concedo maiorem quod ‘omnis voluntas est domina sui actus’. Et cum dicitur in minore quod ‘voluntas sequens motum alterius potentiae, in actu suo subditur et non dominatur’, dico – sicut alias in prima quaestione huius III – quod Verbum nullam causalitatem habet super actum voluntatis creatae in Christo quam

---

non habeat tota Trinitas; et ideo voluntas creata in Verbo non privatur domino – respectu actuum suorum propter unionem ad Verbum – magis quam si non uniretur ei.

17. Sed tunc ultra ad argumentum, secundum duplicem opinionem in II libro tactam<sup>234</sup>:

Si voluntas sit immediata causa sui actus et tota, ita quod non sequitur motum Trinitatis causantis cum voluntate actum voluntatis, sed Trinitas tantum ponit voluntatem in esse suo primo et sinit ipsam movere se in actibus suis, ita quod non operatur ad operationem voluntatis nisi quia operatur ad esse ipsius voluntatis, secundum unam opinionem, - tunc est minor falsa quod ‘voluntas in operatione sequitur motum alterius potentiae’: licet enim sequatur motum alterius potentiae in esse quantum ad actum primum, non tamen quantum ad operari (immediate, dico).

Si autem teneretur quod voluntas immediate causaret operationem suam, et nihilominus etiam Deus immediate causat cum voluntate, sicut immediate causat esse voluntatis, quia (ut dixi) Verbum nullam specialem operationem habet aliam a tota Trinitate, denominatur tamen Verbum et non tota Trinitas ab operatione voluntatis creatae (propter unionem quae facit communicationem idiomatum), – tunc dico quod voluntas creata in Christo ita libere elicit et dominatur actui suo sicut voluntas mea modo, quia Deus non operatur ad operationem illam nisi voluntate libere agente et determinante se ad operandum, et tunc Deus operatur cum ea; sed tamen ibi non est prima libertas et dominium, sed in voluntate Dei, quae non habet aliam causam operantem cum ea ad actum suum, sed tamen quanta potest esse in creatura, tanta est ibi.

18. Ad secundum, cum dicitur quod voluntas libera et naturalis sunt duae voluntates, dico quod voluntas naturalis – ut sic et ut naturalis – non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic; et ideo est imperfecta nisi sit sub illa perfectione ad quam illa tendentia inclinatur illam potentiam; unde naturalis potentia non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit – et hoc passive – ad recipiendum. Sed est alia tendentia, in potentia eadem, ut libere et active tendat eliciendo actum, ita quod una potentia et duplex tendentia (activa et passiva). Tunc ad formam dico quod voluntas naturalis, secundum illud quod ‘formale’ importat, non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia qua tendit in perfectionem passive recipiendam.

---

<sup>234</sup> *Ord.* II, d. 34-37 n. 97-107 (VIII 408-413)

## ANEXO II

QUESTÃO XVI<sup>235</sup>

SE A LIBERDADE DA VONTADE E A NECESSIDADE NATURAL PODEM COEXISTIR NO MESMO  
SUJEITO EM RELAÇÃO AO MESMO ACTO E OBJECTO  
UTRUM LIBERTAS VOLUNTATIS ET NECESSITAS NATURALIS  
POSSINT SE COMPATI IN EODEM RESPECTU EIUSDEM ACTUS ET OBJECTI

1. Consequentemente, pergunta-se acerca da **vontade**. Em primeiro lugar, **sobre o seu acto em geral**; em segundo sobre a distinção de um acto intrínseco seu e outro em especial (*Quodl* q. 17). Em terceiro lugar, sobre a distinção entre acto intrínseco e extrínseco (*Quodl* q. 18).

2. A primeira questão é esta: **Se a liberdade da vontade e a necessidade natural podem reconciliar-se no mesmo sujeito a respeito do mesmo acto e objecto**<sup>236</sup>.

3. E argumenta-se que **não**:

A necessidade e a liberdade repugnam, parece, mutuamente. AGOSTINHO no II *De libero arbitrio* escreve: “Ficou devidamente esclarecido que nenhuma coisa pode escravizar-se a mente à lascívia, a não ser a sua própria vontade”<sup>237</sup>. Imediatamente acrescenta: “Esse impulso se é tomado como culpa, não é natural mas voluntário; é semelhante ao impulso pelo qual a pedra cai, o qual assim como este [o cair] é próprio da pedra, aquele [a vontade] é próprio da alma; é dissemelhante em que a pedra não tem em seu poder o coibir o movimento pelo qual cai; ao contrário a alma, desde que não queira não se move de modo que, abandonadas as coisas superiores, escolha as inferiores.” Depois continua, “Eis porque o movimento é irruptivo, mas o da alma é voluntário”. E pouco depois das palavras do discípulo aprovadas por ele, seguem estas coisas: “Se o movimento pelo qual a vontade se dirige a este ou àquele não fosse voluntário e não estivesse plenamente em nosso poder, o homem não deveria ser louvado (...) nem culpado (...) nem exortado, (...) quem pense que o homem não deve ser admoestado, deve ser exterminado do número dos homens.” Disto ficou suficientemente patente que há contradição em que haja movimento natural e livre a respeito do mesmo.

4. Contra:

AGOSTINHO, V *De civitate Dei*, diz: “Se, de facto, devemos apelidar de necessidade aquela força que não está em nosso poder e que realiza, mesmo que não queiramos, e que está nas suas potencialidades (a necessidade da morte, por exemplo) é manifesto que a nossa vontade, que nos faz viver bem ou mal, não está submetida a esta necessidade”<sup>238</sup>. Continua: “Mas, se se definir a necessidade segundo a expressão: «é

<sup>235</sup> NOONE, Timothy B. – ROBERTS, H. Francie, “John Duns Scotus’ Quodlibet, A brief study of the manuscripts and the edition of Question 16”, in SCHABEL, Christopher, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages, The Fourteenth century*, Brill, Leiden - Bóston 2007. Usamos esta edição crítica da Quodl. XVI e a respectiva numeração.

<sup>236</sup> Cf. *Ord.* I d.1 n.77-159 (II 59-108); IV d. 49 q. 9 e 10 (Vivès XXI 316-383).

<sup>237</sup> AGOSTINHO, *De lib. arbitrio* III c. 1 n. 2-3: PL 32, 1271-1272 ().

<sup>238</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, c. 10 n. 1.



necessário que tal coisa seja ou se faça assim» – não sei porque é que havemos de recear que ele nos vá tirar a liberdade da vontade. Certamente que não submetemos a vida de Deus nem a presciência de Deus à necessidade quando dizemos – *é necessário* que Deus viva sempre e tudo saiba com antecipação<sup>239</sup> E depois: “Ao dizermos que é necessário, quando queremos, querer com livre arbítrio, dizemos sem a menor dúvida a verdade, sem todavia sujeitarmos o nosso livre arbítrio a uma necessidade que suprime a liberdade<sup>240</sup>”.

[0. Sobre a questão: sobre a distinção dos artigos]

5. Nesta questão há que ver três pontos. Primeiro, se nalgum acto da vontade há necessidade (art. I). Segundo, se, além disso, há liberdade na vontade (art. II). Terceiro, se às vezes pode dar-se a necessidade natural com a liberdade (art. III).

**Artigo I**  
**Se nalgum acto da vontade há necessidade**  
*An in aliquo actu voluntatis sit necessitas*

6. *Há necessidade simples, tanto no acto pelo qual a vontade divina se ama a si mesma como no acto pelo que espira amor. Provas* – sobre o primeiro: Digo que há necessidade simples tanto no acto pelo qual Deus se ama a si mesmo, como no acto pelo qual ele espira o amor procedente, a saber, o Espírito Santo.

Isto é patente; que (*quia*) Deus seja necessariamente feliz (*beatus*); logo vê e ama necessariamente o objecto beatífico.

Do mesmo modo, o Espírito Santo é Deus, e, por conseguinte, é sumamente necessário no ser; e, como recebe o ser por processão (*esse procedendo*), o acto pelo qual ele procede é simplesmente necessário.

7. Ambas as conclusões se provam ‘*propter quid*’ do modo seguinte:

A vontade infinita encontra-se do modo mais perfeito possível a respeito do objecto perfeitíssimo. A vontade divina é desse modo [infinita]; logo encontra-se de modo perfeitíssimo em que se possa falar a respeito do sumo diligível. Mas não se encontraria perfeitissimamente se não o amar necessariamente e com acto adequado e se não expirara necessariamente o seu amor adequado. Se alguma destas duas condições faltasse, poderia conceber-se com contradição que alguma vontade se encontraria de modo mais perfeito a respeito do seu objecto. Tal modo mais perfeito concebível não inclui contradição; não há contradição em que a vontade infinita tenha um acto infinito e, por conseguinte, um acto necessário necessariamente elicitado a respeito de um objecto infinito. Se pudesse não tê-lo, poderia carecer da suma perfeição.

Do mesmo modo, se, como acreditamos, o amor adequado do objecto é espiravel, o ser princípio da sua inspiração compete maximamente à vontade infinita.

[3] *Provas de outros* – Provas que alguns aludem em apoio desta conclusão<sup>241</sup>.

8. Primeiramente diz-se que toda a vontade quer o fim último, isto porque ou vê claramente ou é por nós apreendido universalmente.

<sup>239</sup> Idem.

<sup>240</sup> Idem, p. 194.

<sup>241</sup> HENRICUS GAND., *Quodl.* III q. 17 ad arg. princ. (f. 79A); IV q. 11 in corp. (f. 102R); XII q. 26 in corp. (f. 503F); THOMAS, *Summa theol.* I-II q. 10 a.2 (II 57-58).

9. Para isto há três razões. A **Primeira prova** é esta: A vontade quer necessariamente o que inclui todo o bem, não pode não querer um objecto que não inclua malícia alguma nem carece de bem algum; assim, o fim último é de tal modo.

10. **Segunda prova**, baseada nas palavras do FILÓSOFO II *Physicorum*: “Como é o princípio no especulativo, assim o fim no operativo”<sup>242</sup>. E no VII *Ethicorum* escreve também: “Nas acções, aquilo por cujo amor se actua é o princípio, como na matemáticas são as suposições”<sup>243</sup>. Ora bem, o entendimento assenta necessariamente nos princípios de ordem especulativa. Logo a vontade assenta necessariamente o último fim na ordem prática (*agilibus*).

11. A **Terceira prova** é esta: A vontade quer necessariamente aquilo por cuja participação quer tudo o que quer. O último fim é tal (*huiusmodi*). Logo quer necessariamente.

**Prova do maior**: Todo o variável reduz-se ao invariável e, portanto, a variedade dos actos acerca das coisas ordenadas ao fim pré exige um acto invariável, pré exige sobre tudo um acto invariável acerca do objecto por cuja participação outros objectos terminam num acto.

A **prova menor** prova-se pelo texto do *De Trinitate*: “Toma isto e aquilo e vê, se és capaz, deste modo verás a Deus, não Bem por outro bem, mas Bem de todo o bem.”<sup>244</sup>.

12. *Estas provas não concluem necessariamente de toda a vontade* – Não parece que estas razões concluem necessariamente de toda a vontade em geral. Tampouco parecem necessárias em si.

13. O **primeiro**, que não conclui necessariamente de toda a vontade, prova-se: Quando há duas naturezas absolutas e essencialmente ordenadas, a primeira, parece, pode dar-se sem contradição sem a posterior<sup>245</sup>. Porém, qualquer destas três entidades, o **objecto amável**, a **apreensão ou visão do objecto no entendimento criado** e a **vontade criada**, é absoluta e anterior naturalmente à dilecção do objecto pela vontade criada. Portanto, o que qualquer delas, mais, o que todas elas podem ser sem o acto de dilecção, não inclui contradição. Nem, por conseguinte, é o seu contrário simplesmente necessário no sentido em que se diz necessário aquilo cujo oposto inclui contradição.

[4] 14. Aqui se objecta: A **maior** é verdadeira quando um dos absolutos não depende de outro nem ambos dependem de um terceiro. Mas, no caso, a visão e a fruição dependem de um terceiro, ou seja, do objecto.

15. Contra isto respondo: Deus pode causar imediatamente qualquer absoluto, e, todavia, se o causa por uma **causa média** (*causam mediam*), pode causa-lo não necessariamente. Pode causa-lo não necessariamente, porque a causa média não o necessita a causar o efeito dela. Logo, ainda que ambos, a causa média e o efeito, fossem causados por uma causa comum, o segundo, o efeito, não só seria causado contingentemente, mas que, inclusive posta a primeira, a causa média, seria causada contingentemente.

16. Além disso, a potência que actua necessariamente acerca do objecto continua necessariamente enquanto pode tal acto. Mas a vontade, ao menos a vontade do

<sup>242</sup> ARISTOT., *Physic.* II. 9 (2000a 15-16): “*sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus*”

<sup>243</sup> ARISTOT., *Ethica ad Nic.* VII c. 9 (11151a 16-17).

<sup>244</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate* VIII, 3, 4.

<sup>245</sup> Cf. *Ord.* II d. 12 q. 2 n. 3 (Vivès XII 576).

viandante (*viatoris*), não continua necessariamente, enquanto pode, o acto acerca do fim apreendido em geral. Logo não actua necessariamente respeito a ele<sup>246</sup>.

17. A **maior** parece clara acerca do exemplo do apetite sensitivo. Parece que pode ser provada pela razão: o que é a razão intrínseca da acção necessária da potência será também a razão da permanência e continuação da acção, enquanto depende da potência.

18. Prova da **menor**: Ainda que a vontade do viandante tenha o poder de continuar o acto do entendimento que considera o fim, de facto, não o continúa, mas que torna tal entendimento à consideração do outro objecto, ou ao menos não evita que o outro objecto ocorrente impeça tal consideração. Ora bem, quando o entendimento não continua considerando o objecto, não continúa o acto da vontade acerca do dito objecto, e quando o entendimento continua considerando o objecto, continua o acto da vontade.

19. Prova da mesma **menor** pelo texto das *Retractaciones*: “Nada se encontra tanto em poder da vontade como a própria vontade”<sup>247</sup>. Estas palavras não se referem ao ser da vontade, mas à sua operação. Ora bem, está no poder da vontade o que, por seu império, outra potência tenha ou não tenha acto, como o que o entendimento não considere ou ao menos não considere o objecto sem cuja consideração da vontade pode ainda elicitar o acto de império. Logo está no poder da vontade o que ela não elicite o acto acerca de tal objecto determinado.

20. Isto não o entendo no sentido de que ela possa voluntariamente suspender todo o acto seu, mas no sentido de que pode voluntariamente não querer tal objecto e ter outro querer, ou seja, um querer reflexo sobre o seu acto, «quero agora não escolher o acto referente a tal objecto». Acontece algo semelhante no entendimento e na vontade enquanto que a vontade não pode suspender a intelecção que é necessária para a volição pela que suspende a dita intelecção, mas pode suspender qualquer outra intelecção. Assim não pode suspender agora toda a volição, pois não suspende a volição pela que suspende voluntariamente, mas pode suspender toda a outra volição não requerida necessariamente para a suspensão.

21. Além disso, a necessidade de actuar deriva do princípio *per se* da acção. Se este não actua necessariamente, tampouco actua necessariamente por sua virtude o ser que dele deriva. Ora bem, o receptivo encontra-se por si em potência de contradição. Por conseguinte, se, segundo tu, é o objecto da razão da necessidade do querer – pois afirmas que toda a vontade comparada ao objecto quere-lo necessariamente, ainda que nenhuma vontade queira necessariamente qualquer objecto – segue-se, parece-me, que o objecto o factor activo principal do querer, o que, todavia, não concedes<sup>248</sup>.

[5] 22. *Estas razões não são necessárias em si* – o segundo, ou seja, que tais provas não são necessárias, aparece manifesto se discorremos por elas.

Enquanto a primeira nega a sua maior: Ainda que em algum objecto se dê toda a perfeição, todavia, para a necessidade do acto requer-se que a potência tenda necessariamente para ele. Seja o que for da vontade criada bem-aventuradamente e da sua perfeição sobrenatural, pela que tenda a tal objecto, contudo, se diria que a vontade do viandante tende só contingentemente a ele, inclusive quando a apreende na sua universalidade. Pois esta apreensão não determina a vontade a quere-lo necessariamente nem, posta a apreensão, se determina necessariamente a vontade nem continúa necessariamente querendo-o, como se afirmou na segunda razão.

<sup>246</sup> Cf. *Ord.* II d. 49 q. 4 n. 5 (Vivès XIII, 454).

<sup>247</sup> AGOSTINHO *Retract.* I c. 9 [8] n. 3 e c. 22 [21]: PL32, 596.620.

<sup>248</sup> Cf. *Ord.* I d. 1 q. 93-96. n. 134-137 (Vivès II, 67-74. 90-93).

Contudo, pode conceder-se que a vontade não pode afastar-se ou não querer o objecto em que não aparece nenhuma malícia nem carência de bem. Pois, como é o bem o objecto da sua vontade, o mal ou a carência de bem (que se reputa por mal) é o objecto da sua volição. Não se segue posteriormente «Não posso não querer isto, logo quere-lo necessariamente». Como se disse acima ao expor o texto das *Retractaciones*<sup>249</sup>, pode acontecer que nem queira nem não queira tal objecto.

23. Contra isso pode argumentar-se: Se não pode não querer um determinado objecto, isso deve-se a que contenha em si algo a que repugna o não querer. Ora bem, a repugnância só pode consistir em que queira em acto o objecto. Logo querer existe necessariamente nele.

**Prova maior:** se um dos incompatíveis repugna num ser, o outro existe necessariamente nele. **Prova menor:** nenhuma inclinação habitual ou de aptidão a querer repugna ao não querer actual; com um acto poderia co-existir a possibilidade ou a aptidão ao acto oposto.

24. Cabe aqui dizer que o que repugna ao acto de não querer o fim é a potência mesma da vontade. Esta só pode ser um acto de querer respeitante a um objecto querido, ou um acto de não querer respeitante de um objecto não querido; não é possível que se dê outro querer ou não querer. Mas o fim não tem razão de não querido, não contem mal nem defeito de bem. Por esta razão, a expressão – não quer o fim – inclui contradição, como ver o som. Assim diz Agostinho no *Enchiridion*: “De tal maneira queremos ser felizes, que não só não queremos ser miseráveis, mas sim podemos quere-lo”<sup>250</sup>. Por isso, como o tender à miséria repugna ao acto de querer, assim o tender à felicidade repugna, aparentemente, ao acto de não querer e acaso lhe repugna mais; a miséria não carece de toda a razão de querido, com a bem-aventurança carece de toda a razão de não querer.

[6] 25. Resposta à segunda prova: o igual do Filósofo referente ao fim e ao princípio deve entender-se em relação à ordem dos objectos inteligíveis e dos objectos desejáveis entre si e em relação à sua ordem referente das potências que tendem ordenadamente a eles.

Entendo assim o primeiro: Qual é a ordem da verdade entre o princípio e a conclusão, que possui verdade participada do princípio, tal é a ordem da bondade ou a apetitividade entre o fim e o ser que tende a ele, pois o ser que tende ao fim tem bondade participa dele. Dele se segue a segunda ordem; ou seja, como o entendimento, que tende ordenadamente às verdades, consente à conclusão em virtude do princípio, assim a vontade, que tende ordenadamente ao que se dirige ao fim, tende a ele em virtude do fim.

26. Todavia, se compararmos os objectos às potências de entendimento e da vontade como absolutamente operativos, o caso não é similar em ambas as potencias. De contrário, a vontade só poderia querer o que tende ao fim usando-o, ou seja, querendo-o pelo fim. AGOSTINHO, 83 *Quaestionum*, todavia, diz: “Há perversidade da vontade em usar o que deve usufruir e em usufruir o que deve usar”<sup>251</sup>.

27. Ou seja, a vontade pode usufruir do objecto de que deve usar; o entendimento, por contrário, não pode entender uma verdade demonstrável como um princípio, ou seja, como evidente dos seus termos. A razão da diferença é que o **entendimento é movido necessariamente pelo objecto natural, enquanto que a vontade move-se livremente**. É claro também noutros casos que a necessidade não é

<sup>249</sup> Cf. supra n. 17: AGOSTINHO *Retract.* I c. 9 [8] n. 3 e c. 22 [21]: PL32, 596.620.

<sup>250</sup> AGOSTINHO, *Enchirid.* c. 105 n. 28: PL 40, 281.

<sup>251</sup> AGOSTINHO *De diveris quaest.* 83, q. 30: PL 40, 19.

igual no entendimento e na vontade. A conclusão conhece-se necessariamente pelo princípio, enquanto o que tende ao fim não se deseja necessariamente pela bondade do fim<sup>252</sup>.

28. Quanto à terceira prova pode negar-se simplesmente a maior: Se a vontade não quer nada necessariamente, não deve querer necessariamente o objecto por cuja razão quer outra coisa; basta que o queira contingentemente para querer as outras coisas do modo que as quer<sup>253</sup>.

29. Cabe responder de outro modo que a maior pode ter dois sentidos. Um dos sentidos é: se a vontade quer outras coisas que participam do objecto querido como participações dele, quer mais ou quer antes tal objecto. O outro sentido é este: se a vontade quer outras coisas que participam na entidade de um objecto – e são, portanto, bens pela sua participação nele – quer mais tal objecto.

O primeiro sentido parece ser verdadeiro, mas não o segundo. Ainda que a cor que vejo participa a sua entidade do primeiro ente e a sua visibilidade do primeiro visível, a visão da cor não requer que seja visto primeiro o primeiro ente ou o primeiro visível, pois a cor não é vista pela sua participação do primeiro visível como visto, mas como ente ou visível. A maior (cf. supra n. 11) só é verdadeira neste segundo sentido, e a prova aludida só prova que o objecto é bom ou querido por participação do primeiro querido, não que seja querido «precisamente» pela sua participação do primeiro como querido.

#### [Resumo do primeiro artigo]

[7] 30. Portanto, a respeito deste artigo digo que, seja o que for da vontade criada bem-aventuradamente, ou seja, seja ou não necessitada a querer o fim último por algo sobrenatural, pode dizer-se, provavelmente ao menos, que nem toda a vontade criada é necessitada pela sua natureza a querer o fim, não só absolutamente – o que é manifesto – nem tampouco posta a apreensão obscura do objecto, como a que agora possuímos.

Quanto à vontade divina, é certo ao menos que é necessitada simplesmente a querer a bondade própria.

31. À pergunta de se querer necessariamente outro objecto distinto da sua bondade, pode responder-se que, excluída a necessidade de coação – de que não se trata – por necessidade pode entender-se a **necessidade da imutabilidade** (*necessitas immutabilitatis*), o que exclui a possibilidade de que suceda o oposto ao que se dá, e a **necessidade de inevitabilidade de todo o modo** (*necessitas omnimodae inevitabilitatis*) ou de determinação, que não só exclui a possibilidade de que suceda o oposto ao que de facto se dá, mas que exclui totalmente que o oposto possa dar-se.

Falando só da primeira necessidade [necessidade da imutabilidade], Deus quer necessariamente tudo o que quer. Não pode suceder o oposto ao que se dá nem da parte do acto nem da parte do objecto; tal objecto não poderia dar-se sem alguma mutação em Deus; que o objecto seja querido não põe nada fora de Deus, e não pode converte-se de não querido em querido, ou vice-versa, sem que haja mutação em alguém. Não há mudança do contrário ao contrário se não muda algum outro ser; de contrário, não haveria razão de porquê tal contraditório seria mais verdadeiro agora que antes e de porquê o outro seria falso.

<sup>252</sup> Cf. *Ord.* I d. 1 n. 147 (II 97-98).

<sup>253</sup> Cf. *Ord.* I d. 1 n. 148 (II 98-99).

32. Mas no que respeita à segunda necessidade [necessidade de inevitabilidade] pode dizer-se que, ainda que a vontade divina tenha necessariamente o acto de complacência a respeito de todo o inteligível enquanto mostra alguma participação da sua bondade própria, contudo não quer necessariamente todo o criado com vontade eficaz ou com vontade que o determina à existência, mas que quer contingentemente que a criatura seja e causa-a contingentemente. Se quisesse necessariamente, com esta segunda necessidade, que a criatura fora, causaria-a também necessariamente, com necessidade de inevitabilidade, ao menos quando quer que ela seja.

## Artigo II

### Se há liberdade com necessidade na vontade Se há necessidade que a vontade tenha liberdade

*Utrum cum necessitate ad volendum stet libertas in voluntate*

[8] 33. Enquanto ao segundo artigo principal, afirmo que na vontade se dá a liberdade com a necessidade de querer.

34. Isto prova-se primeiramente pelas as autoridades:

Primeiro no *Enchiridion* onde se diz: “convinha que primeiramente o homem fosse feito de tal maneira que pudesse querer o bem e o mal; e não gratuitamente se queria bem, nem impunemente se queria o mal”<sup>254</sup>. Isto é, naquele estado primeiro se merece e desmerece. E prossegue: “Mas depois será de tal maneira que não poderá querer mal e nem por isso carecerá de livre arbítrio. Pois o arbítrio, que de nenhum modo poderá servir ao pecado, será muito mais livre”. Acrescenta como prova: “Nem há de culpar-se a vontade dizendo: ou não há vontade, ou não deve dizer-se livre a vontade pela que de tal modo queremos ser felizes, que não só não queiramos ser miseráveis, mas nem possamos em absoluto quere-lo. Logo, como a nossa alma, inclusive agora, não quer a infelicidade então nunca quererá a iniquidade”.

35. Também ANSELMO, *De libero arbitrio*, cap. 1 diz: “O que de tal maneira possui o que é decente e conveniente que não possa perde-lo é mais livre que o que possui de modo que o possa perder.” De isto conclui: “Pois é mais livre a vontade que não pode declinar da rectidão”<sup>255</sup>.

36. Também se prova pela razão:

Em primeiro lugar por uma razão “*quia*”: Do artigo precedente sabemos que a vontade divina quer necessariamente a sua bondade e é, todavia, livre de quere-la. Logo, nela [na vontade divina] dá-se a necessidade com liberdade. Prova da menor: A potência que opera acerca de um objecto, não absolutamente mas em ordem a outro objecto, é operativa a respeito de ambos os sujeitos, como argumenta o Filósofo: “A potência pela qual conhecemos a diferença de um objecto de outro objecto é apta para conhecer ambos os objectos em si”<sup>256</sup>. E ilustra-o como o sentido comum ou central. Ora bem, a vontade divina difere quanto ao fim de outros objectos que são diligíveis por ele. Portanto, a vontade divina, sob a mesma razão de potência, é operativa referente a ambos os objectos. Mas referente aos objectos que tendem ao fim actua livremente. Isto é óbvio, quere-los contingentemente, e a contingência na acção reduz-se ao princípio que não é naturalmente activo, mas livremente. Logo a vontade divina quer a sua bondade própria como potência livre.

<sup>254</sup> AGOSTINHO, *Enchirid.* c. 105 n. 28; PL 40, 281.

<sup>255</sup> ANSELMO, *De libero arbitrio*, cap. 1; PL 158, 491.

<sup>256</sup> ARISTOT., *De anima* II, c. 4, 415b 15-21.

37. Em segundo lugar, prova-se a mesma conclusão “*propter quid*” por duas razões:

A acção acerca do fim é perfeitíssima. Mas a liberdade é da usa perfeição. Logo a necessidade não tira, mas antes põe o que é de perfeição, ou seja, a liberdade na acção acerca do fim último.

38. A condição intrínseca da potência, absolutamente ou em ordem do acto perfeito, não repugna à perfeição da operação. Mas a liberdade é condição intrínseca da bondade, absolutamente ou em ordem ao acto de querer. Logo a liberdade pode coexistir com a condição perfeita possível na operação. Esta condição é a necessidade, especialmente onde é possível. É sempre possível onde nenhum dos extremos requeira contingência na operação média. É o que sucede no caso, como ficou provado no artigo precedente.

39. *Como se dá a liberdade com a necessidade* – se perguntas como se dá a liberdade com a necessidade respondo: Segundo o FILÓSOFO IV *Metaphysicae*, não há que buscar a razão daquilo que não há razão: “Pois não há demonstração do princípio da demonstração.”<sup>257</sup> Mais digo aqui: como a proposição: «a vontade divina quer a bondade divina e é imediata e necessária», não há outra razão disso excepto que a vontade divina é vontade divina e a bondade divina é bondade divina; a não ser que acrescentemos em geral esta breve razão: A vontade infinita actua necessariamente acerca do objecto infinito, porque isto é de perfeição; não actua necessariamente acerca do objecto finito; porque isso é de imperfeição. É de imperfeição o ser determinado necessariamente ao posterior, e é de perfeição requerida o ser determinado necessariamente ao anterior e é de perfeição concomitante o ser determinado necessariamente ao simultâneo em natureza<sup>258</sup>.

40. Confirmação: A divisão em princípio natural e princípio livre não é a mesma que a divisão em princípio necessariamente activo e em princípio contingentemente activo. Portanto, um princípio natural pode ser impedido de actuar contingentemente. Logo, por igual razão, é possível que um princípio livre – e permanecendo a liberdade – actue necessariamente.

### Artigo III

#### Se por vezes pode existir a necessidade de modo natural com a liberdade

*Utrum aliquando cum libertate possit stare naturalis necessitas*

[A. Opinião de Henrique, tratada pela primeira vez]

[11] 41. *Na inspiração do Espírito Santo há certa necessidade natural juntamente com a liberdade* – Quanto ao terceiro problema principal, diz-se<sup>259</sup> que a vontade pode ser o princípio de inspiração do Espírito Santo, e que aí há necessidade de natureza concomitante.

42. Mas sempre permanece a dúvida a respeito da razão ou essência da liberdade. Ora diga-se que a liberdade consiste na determinação a fazer, ou consiste no domínio do seu acto, parece que nenhuma das duas teorias pode salvar aqui a razão da liberdade.

43. Aqui se diria que, quando se afirma que a vontade necessariamente quer, ou a necessidade pode determinar o acto da vontade em quanto este é determinado a um

<sup>257</sup> ARISTOT. *Metaph.* IV, c. 6, 1011a 12-13.

<sup>258</sup> Cf. *Ord.* I d. 10 (IV, 339-366); IV d. 49 q. 10 n. 2-3 (Vivès XXI, 318-319).

<sup>259</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 47 q. 5 (II f. 28r Z).

objecto, e neste sentido é verdade manifesta tratando-se da bondade divina, que sozinha é o objecto próprio e *per se* da vontade – os demais objectos não são *per se* próprios, e a vontade não os quer necessariamente –; ou a necessidade pode determinar o acto enquanto procede da vontade, o que pode dar-se de duas maneiras. De uma maneira, a necessidade é prévia à vontade, e se entende que a vontade cai sob a necessidade enquanto esta a impele ao acto e o fixa nele; e, neste caso, a vontade seria actuada e não actuaría nem haveria liberdade no acto. De outra maneira, a vontade pode conceber-se como concomitante, o que quer dizer que a necessidade cai sob a vontade, de modo que esta, pela firmeza da sua liberdade, impõe-se a si mesma a necessidade, na elicitação do acto e na sua perseverança ou fixação no acto. Na espiração dá-se concomitantemente a necessidade de natureza, que é certa força da natureza dita do primeiro modo, ou seja, da do princípio natural pelo que se produz algo semelhante, pois a necessidade assiste à vontade ao comunicar à natureza o Espírito Santo.

44. Logo há quatro ordens de necessidade: primeira aquela pela qual Deus necessariamente vive. Segunda aquela pelo que necessariamente entende. Terceira, aquele pela qual necessariamente aspira. Quarta, aquele por que necessariamente se ama a si.

45. Em que consiste então a liberdade de querer?

46. Respondo: Em que elicite o acto delectável e electivamente, e permanece no acto.

47. Objecta-se contra: Segundo Ricardo<sup>260</sup> “é mais glorioso o que se tem segundo a natureza do que o que se tem de outro modo”.

48. Resposta: Por necessidade de natureza tem-se o querer, mas não o objecto, por isso seria contradição. Logo nesta proposição, que é *de dicto*: «é necessário que Deus se queira a si mesmo» a distinção é evidente: é dizer, absolutamente ou em relação ao objecto. Mas a distinção não aparece com igual evidência nesta outra proposição que é *de re*: «Deus quer necessariamente». Porém, a mesma verdade é comum a ambas as proposições: o acto tem-se por necessidade de natureza, mas a vontade não quer o objecto com necessidade de natureza.

[A. Opinião de Henrique, tratada pela segunda vez]

49. Quanto ao terceiro problema principal diz-se<sup>261</sup> que num acto de vontade divina, ou seja, no acto da inspiração do Espírito Santo, há em certo modo a necessidade natural. Isto não deve entender-se no sentido que a vontade, enquanto é simples vontade, é o princípio electivo do acto nocional pelo qual se produz algo similar na forma ao producente – de contrário, em qualquer ser em que se produziria algo similar em forma, o que é falso –, mas no sentido de que a vontade, pela natureza divina em que se dá, tem certa naturalidade para produzir o acto nocional e é assim o seu princípio electivo.

Pelo facto de fundar-se na natureza divina ou na essência, a vontade leva consigo certa virtude natural, da que adquire certa necessidade natural e é princípio tirado do acto nocional. Pois, ainda que no acto da vontade essencial, enquanto se ordena ao sumo bem amado, haja necessidade de imutabilidade que só deriva da vontade, da razão da sua liberdade, contudo, enquanto se ordena ao amor produzido, que tem ao amado terminalmente, há necessidade de imutabilidade junto a si, ou, melhor, pela sua liberdade enquanto leva consigo tal naturalidade.

<sup>260</sup> R. de MEDIÁVILLA, *Sent.* II d. 38 a. 2 q. 1 in corp., Brixiae 1591, II p. 465.

<sup>261</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 60 q. 1 in corp. (III 1068 n. 27ss; 1071-72 n. 40ss).



50. Acrescenta-se que esta naturalidade não impede de nenhum modo a sua liberdade nem a razão electiva do acto nocional que a vontade – isto seria totalmente contra a sua liberdade – mas que é antes consecutiva e anexa à liberdade, como algo com cuja assistência da vontade, pelo poder que possui por ser vontade e livre, pode eleger o seu acto nocional, que, sem a existência de tal princípio, não o poderia absolutamente.

51. Pelo contrário, são necessárias de modo diverso as seguintes proposições: «Deus vive necessariamente», porque vive por necessidade de natureza; «Deus entende necessariamente», porque entende pela necessidade do inteligível, que determina o entendimento à sua intelecção, e com isto há alguma distinção de razão: «Deus espira necessariamente o Espírito Santo porque espira por necessidade natural, não prévia, mas concomitantemente; «Deus necessariamente ama-se» porque se ama com necessidade consequente à infinitude da sua liberdade sem nenhuma necessidade de natureza<sup>262</sup>.

[12] [C. *Objecções* contra a opinião de Henrique]

52. Argumenta-se contra: Não parece que o que se funda em algo possa ter uma razão de necessidade ulterior àquilo em que se funda. Nem poderia ter dupla razão de necessidade e aquilo em que se funda só uma. De contrário, removida por impossibilidade ou por possível, a única razão de necessidade no fundamento. E o fundamento continuaria a ser necessário sem que permanecesse a sua necessidade. Ora bem, segundo alguns, os actos nocionais fundam-se num acto essencial, e, segundo todos, os actos essenciais são de algum modo anteriores. Logo é impossível que no acto essencial pelo que Deus se ama a si mesmo só haja uma necessidade, procedente da única razão de necessidade, é dizer, da infinitude da liberdade, e que, todavia, no acto de espirar haja conjuntamente outra razão da necessidade, isto é, a razão da necessidade natural.

53. Além disso, como a memória perfeita no suposto conveniente é princípio perfeito da produção do Verbo perfeito, assim, parece, a vontade perfeita no suposto ou supostos convenientes é o princípio perfeito da produção do Amor perfeito. Logo, como a memória é no Pai o princípio de geração do Filho, assim a vontade é no Pai e no Filho o princípio de inspiração do Espírito Santo. E não parece que, além da razão da memória perfeita ou da vontade perfeita, seja necessário a coexistência de algo, de modo que sem tal assistência a vontade não poderia causar o acto de espirar, nem a memória o acto de dizer.

Resumo da opinião de Henrique

54. Todavia, se se entender a assistência como a assistência do objecto à potência, acaso se requereria tanto na memória como na vontade; e talvez se requereria mais para a comunicação da natureza do acto que para a necessidade do acto. Pois cada um destes dois princípios, isto é, o objecto e a potência, é *per se*, a razão da própria necessidade na elicitação do seu acto próprio. Mas talvez não seja cada um a razão perfeita *per se* da consubstancialidade do término que o produz. E em tal caso, seria verdade que não se requer tal assistência ao acto essencial, porque, ainda que o objecto se requeira em acto, não se requereria como um princípio da comunicação da sua própria perfeição.

<sup>262</sup> Cf. *Ord.* I d. 2 n. 270-281 (II, 287-294); d. 10 n. 10-12. 30. 58 (IV, 343-344. 352-363).

## [D. solução]

Prenotanda de como se conhece a natureza e liberdade

[13] 55. A respeito deste artigo pode dizer-se que não há dificuldade neste ponto se tomarmos “natureza” extensivamente, em quanto se aplica a todo o ente – deste modo chamamos natureza à vontade, e a estendemos inclusive ao não ente quando falamos da natureza da negação. Neste sentido extensivo, a necessidade em qualquer ente poderia chamar-se natural. Assim, a necessidade pela que a vontade, ao menos a vontade divina, tem algum querer por razão da sua liberdade perfeita, poderá chamar-se natural.

56. Só há dificuldade se se toma o termo “natural” mais estritamente, é dizer, em quanto “natureza” e “liberdade” são diferenças primeiras do agente ou do princípio da acção. Assim fala o FILÓSOFO II *Physicorum*, ao dividir a causa activa em natureza e intenção: “dos actos que se põem por isto”<sup>263</sup>, é dizer, por um fim, como são todos os actos que se executam por uma causa *per se*, “alguns se põem certamente por uma intenção; mas outros não se fazem segundo intenção”. Pouco depois acrescenta: “Mas é por isto – pelo fim – o que se faz pelo entendimento e o que se faz pela natureza.” E reduz a estas duas causas *per se* e as duas causas *per accidens*, ou seja, o acaso e a fortuna.

57. Desta distinção fala na IX *Metaphysicae* 5, quando distingue o modo em que as potências activas racionais e as irracionais elicitam os seus actos: “A respeito destas”, é dizer, das potências irracionais, “é necessário que quando o agente e o paciente se encontram, aquele faça e este receba a acção; mas, tratando-se daquelas, ou seja, das racionais, isto não é necessário”<sup>264</sup>.

58. Desta distinção também fala AGOSTINHO V *De Civitate Dei*: “Há causa fortuita, causa natural e causa voluntária”<sup>265</sup> E explica os membros desta distinção.

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

Mas cada uma destas duas potências, tomadas por si, tem o seu modo próprio de principiar: O entendimento produz por modo de natureza; por isso, comparando ao seu acto, é natureza; o Filho no divino produz-se por modo de natureza, ainda que o seu princípio produtivo seja a memória; a vontade, por outro lado, tem sempre o seu modo próprio, isto é, livre, de causar. Por isso, quando concorre com o entendimento, como na produção de um artefacto, se diz que tudo é produzido livremente e segundo o propósito ou intenção, porque a intenção é o princípio superior e imediato da produção extrínseca. Se com a vontade concorre por vezes alguma potência naturalmente activa, como uma das potências inferiores das que usamos para actuar, a acção, enquanto derivada do princípio naturalmente activo, é propriamente natural; porém, porque o acto na sua

<sup>263</sup> ARISTOT., *Physic.*, II c.5 (196b 17-22).

<sup>264</sup> ARISTOT., *Metaph.*, XI c.5 (1048a 5-7).

<sup>265</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, c.9 n.4.

totalidade subjaz à vontade, usamos tal potência livremente e se diz que actuamos livremente pela potência superior.

60. Deste modo fala ARISTÓTELES na IX *Metaphysicae*, onde diz que além do entendimento requer-se um princípio determinante, como o apetite ou a *prohaeresis*, porque, de contrário, o entendimento produziria simultaneamente efeitos contrários. A mesma ciência mostra simultaneamente coisas contrárias e, enquanto depende dela, seria um princípio que actuaria por modo de natureza e causaria necessariamente tudo aquilo que se encontra em potência: “As potências do primeiro tipo – racionais – são produtoras de efeitos contrários, de modo que uma potencia produzirá simultaneamente efeitos contrários. Mas isto é impossível. Logo é necessário que se dê outro factor decisivo”<sup>266</sup>. Ou seja, um que determina a um que dos opostos. E acrescenta: “Por isso – o factor decisivo – quero dizer o apetite ou *proferesis*”<sup>267</sup>.

61. Quando concorrem a potência naturalmente activa com a própria vontade, como é próprio das potências inferiores que usamos para agir, resulta uma acção própria como é desses princípios serem por modo natural, todavia quando totalmente subjaz à vontade, com liberdade última, dizemos que o agente principal age totalmente livre.

[D. Solução  
2. Opinião própria]

62. A respeito da conclusão procurada afirmo que, ainda que alguns princípios pudesse concorrer com a vontade na sua acção – segundo alguns, o objecto; segundo outros, o entendimento – e tal princípio concorrente, enquanto dependeria dele, fora naturalmente activo, contudo, falando *per se*, a vontade não é nunca um princípio natural. Ser naturalmente activo e ser livremente activo são diferenças primeiras do princípio activo, e a vontade – por isso se chama vontade – é um princípio livremente activo. Portanto, a vontade não pode ser naturalmente activa mais que a natureza – enquanto princípio distinto da vontade – por ser livremente activa.

63. Mas pergunta-se: A que se deve que a vontade, ainda que actue necessariamente, não actue naturalmente, pois que a natureza não pode determiná-la à acção mais do que a determina o efeito de estar necessitada dela?

Respondo: Todo o agente natural, ou é absolutamente primeiro ou, se é posterior, é-o por algo anterior naturalmente determinado à acção. No entanto, a vontade nunca pode ser o agente absolutamente primeiro, nem tão pouco pode ser determinada naturalmente por um agente superior, pois é de tal maneira activa que se determina a si mesma à acção, no sentido de que, se a vontade quer algo necessariamente, por exemplo A, o seu querer não é causado naturalmente pelo que causa a vontade – ainda que a causaria naturalmente – mas que, uma vez posto o acto primeiro pelo que é causada, a vontade desejada a si mesma, ainda que pudesse ter ou não ter contingentemente um querer dado, se determinaria, todavia, a tal querer.

64. Quanto à afirmação de que o princípio naturalmente não pode ser mais determinado que o princípio necessário, respondo: Ainda que o necessário seja sumamente determinado enquanto exclui a indeterminação a uma das alternativas, contudo, um ser necessário é de algum modo mais determinado do que outro. Que o fogo seja quente ou que o céu seja redondo é determinado pela causa que produz simultaneamente o ser do céu e a sua “rotundidade” (*rotunditatem*). Mas o grave está determinado a cair e não recebe necessariamente o acto de cair do generante, mas que só

<sup>266</sup> ARISTOT. *Metaph.* IX c.5 (1048a5-10).

<sup>267</sup> ARISTOT. *Metaph.* IX c.5 (1048a10).

o tem do princípio que naturalmente o determina a descer. Mas, se a vontade causada quer necessariamente algo, não é determinada pela causa a tal querer, como o grave é determinado à queda, mas que somente tem a causa o princípio que a determina a tal querer.

Poderia porém dizer: Se o descender é causado pela gravidade intrínseca, o grave move-se a si mesmo. Mas, em tal caso, porque não se move com liberdade igual àquela por que a vontade se move no acto de querer que causa necessariamente? Respondo: A causa da gravidade é natural, a vontade é livre. Razão: A vontade é vontade, e o grave é grave.

65. Brevemente, portanto, poderia dizer-se que o ser da forma e o modo de ser, e o fazer e o modo de fazer são imediatos. Mas isso, como não há outra razão do porquê este ser tem tal modo de ser, fora de que é tal ser, assim não há razão de porquê este ser tem tal modo de actuar, ou seja, livre ou natural, fora de que é tal princípio activo, ou seja, livre ou natural<sup>268</sup>.

### Resposta ao argumento principal

[17] 66. Ao argumento em contrário: Pode dizer-se que a intenção de Agostinho é argumentar contra Cícero, que negou a presciência de Deus<sup>269</sup>; não era necessariamente que, admitida a presciência, se negasse o nosso livre arbítrio. AGOSTINHO ensina como a presciência de Deus e o livre arbítrio se dão simultaneamente, por este argumento: “Assim para Deus é certa a ordem das causas, o que concede o próprio Cícero”<sup>270</sup>. Continua AGOSTINHO: “As vontades humanas são efectivamente as causas das acções humanas, e por conseguinte aquele que previu todas as causas das coisas não pôde ignorar, entre as causas, as nossas próprias vontades”<sup>271</sup>.

67. Depois acrescenta: “Como é, então, que a ordem das causas que está determinada (certa) na presciência de Deus faz com que nada dependa da nossa vontade quando nessa mesma ordem de causas as nossas vontades ocupam lugar importante?”<sup>272</sup> Diz também no capítulo seguinte: “Lá porque Deus previu o que viria a acontecer na nossa vontade, não se segue que nenhum poder tenha havido nela. Porque quem isso previu alguma coisa previu. Ora, se, prevendo o que se passaria na nossa vontade, ele previu não com certeza um puro nada mas algo de real, sem dúvida conforme a sua própria providência, alguma coisa depende da nossa vontade.”<sup>273</sup> Respondendo, quer mostrar como se encontra simultaneamente a necessidade que a presciência requer no pré sabido e o facto de que, não obstante, o presciente se encontra na nossa vontade. Isto não seria certamente verdade se se desse necessidade de violência, da que escreve “mesmo se não queremos, faz o que pode”, tal é, por exemplo, a necessidade da morte. Mas, se é uma necessidade qualquer da qual somente dizer: “É necessário que algo seja assim ou que algo se faça assim”, não há que temer que, se se admite tal necessidade no nosso acto pré conhecido, nos prive de liberdade. Ainda que a necessidade de presciência ou do pré conhecido enquanto tal seja necessidade de imutabilidade, não é

<sup>268</sup> Cf. *Ord.* I d.10 n.6-9.30-58 (IV, 341-342.352-363); d.2 n.327-344 (II, 322-332).

<sup>269</sup> M. T. CÍCERO, *De natura deorum* III c. 26ss (*Opera omnia*, ed. C.F.A. Nobbe Nova ed. Steroetypa IX [Lipsiae, C. Tauchnitz, 1849] p. 144ss); *De divinatione* II c.37 (IX 250-51); *De facto* c.10 (IX 290ss).

<sup>270</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.9, n.3.

<sup>271</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.10, n. 2.

<sup>272</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.9, n. 3.

<sup>273</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.10, n. 2.

necessidade simples ou de determinação omnimodal, mas apenas de inevitabilidade, pela suposição de que o acto é pré sabido.

68. E para mostrar que não é qualquer necessidade que destrói a liberdade, acrescenta o que já tinha argumentado: “Não submetemos a vida de Deus nem a presciência de Deus à necessidade”<sup>274</sup> etc. Se dissesse somente “presciência”, seria fácil ver como não a pomos sob a necessidade que repugna à liberdade. Pois sabe algo determinado livre e contingentemente, ainda que suponho que conhece imutavelmente o que pré conhece. O mesmo cabe dizer do meu acto pré sabido; ainda que seja imutavelmente pré sabido, procede contingentemente de Deus presciente; permanece igualmente a minha contingência na sua execução.

69. Oferece maior dificuldade o que acrescenta a “vida”, pois diz “vida e presciência”. Pode dar-se dupla resposta: A vida toma-se no texto pelo acto beatífico, como em JOÃO 17: “Esta é a vida eterna: que te conheçam”<sup>275</sup>. E como diz o FILÓSOFO da XII *Metaphysicae*: “O acto do entendimento é vida”<sup>276</sup>. Por igual razão, o acto da vontade é vida. Esta vida, sob a necessidade que exclui a liberdade, não sucede nem em Deus. Por vida entende-se a vida natural de Deus. Em tal caso não deve entender-se a vida tomada em si, mas da vida enquanto aceite pela vontade divina. Ora bem, pode dar-se um bem necessário em si e com necessidade que repugna à liberdade ainda que seja aceite livremente, inclusive contingentemente.

70. Exemplo: Se alguém se precipita voluntariamente e, ao cair, continua o seu querer, cai necessariamente com a necessidade da gravidade natural e, não obstante, quer livremente a queda. Assim Deus, ainda que viva necessariamente com vida natural e com necessidade que excluiu toda a liberdade, contudo, quer livremente viver com tal vida. Logo não pomos sob a necessidade a vida de Deus, enquanto amada por Ele com vontade livre.

---

<sup>274</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c.10, n.1.

<sup>275</sup> Jo 17, 3.

<sup>276</sup> ARISTOT. *Metaph.* IX c. 7 (1072b25-30).

[BEATI IOANNIS DUNS SCOTI]  
[QUODLIBETUM]

[QUAESTIO 16]

[UTRUM LIBERTAS VOLUNTATIS ET NECESSITAS  
NATURALIS POSSINT SE COMPATI IN EODEM  
RESPECTO EIUSDEM ACTUS ET OBIECTI]

1. Consequenter quaeritur de voluntate. Et primo<sup>277</sup>, de actione eius in communi; secundo<sup>278</sup>, in speciali de distinctione unius actus eius intrinseci ab alio actu; et tertio<sup>279</sup>, de distinctione actus intrinseci ab extrinseco.

2. Prima quaestio est haec: Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti.

3. Arguitur quod non: Quia necessitas et libertas videntur repugnare, iuxta illud AUGUSTINI II *De libero arbitrio*<sup>280</sup>: "Satis," inquit, "compertum est nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate." Et statim post: "Qui motus, si culpae deputatur, non est naturalis sed voluntarius; in eo quidem similis motui illi quo deorsum lapis fertur, quod sicut iste est proprius lapidis sic ille animi, sed in eo dissimilis quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur deorsum; animus vero non ita, etc." Et sequitur: "Ideo naturalis lapidi est ille motus, animo vero iste voluntarius." Haec verba AUGUSTINI. Et, paulo post, verba discipuli ab AUGUSTINO quidem approbata sequuntur ista: "Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius et in nostra positus potestate, neque laudandus neque culpandus homo esset neque monendus; monendum autem non esse hominem quisquis existimat, de hominum número exterminandus est."<sup>281</sup> Ex istis satis patet quod repugnent naturalis motio et libera respectu eiusdem.

<sup>277</sup> cf., *Quodl.* q. 17 (ed. Vives XXVI 202a-224b; ed. Alluntis, 611-628).

<sup>278</sup> cf., *Quodl.* q. 18 (ed. Vives XXVI 228a-258b; ed. Alluntis, 630-660).

<sup>279</sup> cf., *Ordinatio* I d. 1 pars 2 q. 2 nn. 77-158 (II 59-108); *Ordinatio* IV d. 49 q. 9-10 (ed. Vives XXI 316-383).

<sup>280</sup> AGOSTINHO, *De libera arbitrio* III c. 1 nn. 2-3 (CCL 29, 275; PL 32, 1271-2): "Credo ergo meminisse te in prima disputatione satis esse compertum nulla re fieri mentem servam libidinis nisi propria voluntate; nam neque a superiore neque ab aequali earn posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est, neque ab inferiore, quia non potest. Restât igitur ut eius sit proprius iste motus quo fruendi voluntatem ad creaturam a creatura convertit. Qui motus si culpae deputatur—unde qui dubitat inrisione dignus tibi visus est—, non est utique naturalis, sed voluntarius, in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis sic ille animi; verum tamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, animus vero dum non vult non ita movetur ut superioribus desertis inferiora diligit. Et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius."

<sup>281</sup> AGOSTINHO, *De libero arbitrio* III c. 1 nn. 2-3 (CCL 29, 276; PL 32, 1272): "Motus autem quo hue aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quendam cardinem voluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna vellet adipisci atque ut male nollet vivere, vellet autem bene. Hoc autem monendum non esse hominem quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est."

4. Contra: V *De civitate Dei* 10<sup>282</sup>: “Si necessità,” inquit, “dicenda est quae non est in nostra potestate, sed etiam si nolumus efficit quod potest, ut est necessitas mortis, manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse.” Et sequitur: “Si autem definitur illa necessitas esse secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis; neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse est Deum semper vivere et omnia praescire.” Et post: “Cum dicimus: necesse est ut, cum volumus, libero velimus arbitrio, et verum dicimus, et non ideo liberum arbitrium necessitati subicimus quae adimit libertatem.<sup>2</sup>

0.—Ad quaestionem: de distinctione articulorum

5. Hic sunt tria videnda. Primo, si in aliquo actu voluntatis sit necessitas. Secundo, si cum hoc stet ibi libertas. Tertio, si quandoque cum libertate possit stare naturalitas.

I.—Articulus primus

[A.—utrum in aliquo actu voluntatis sit necessitas]

6. De quo primo dico quod in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi quam in actu spirandi amorem procedentem scilicet Spiritum Sanctum. Quod ita sit, patet: quia Deus necessario est beatus et per consequens necessario videt et diligit obiectum beatificum. Similiter, Spiritus Sanctus est Deus, et per consequens summe necessarius in essendo; ergo, cum accipiat esse procedendo, actus ille quo procedit est simpliciter necessarius.

7. Utraque autem conclusio probatur propter quid sic: Voluntas infinita ad obiectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi; voluntas divina est huiusmodi; ergo ad summum diligibile se habet perfectissimo modo quo possibile est voluntatem aliquam se habere ad ipsum; sed hoc non esset nisi ipsum necessario et actu adaequato diligeret, et etiam eius amorem adaequatum spiraret. Quia si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam voluntatem perfectiori modo se habere ad obiectum, quia ille modus posset intelligi esse perfectior. Et iste non includit contradictionem, quia non est contradictio quod voluntas infinita habeat actum infinitum circa infinitum obiectum, et per consequens actum necessarium et necessario. Quia posse non habere talem circa tale obiectum est posse carere summa perfectione. Similiter, si amor adaequatus obiecti est spirabilis, ut credimus, maxime competet voluntati infinitae esse principium spirandi illum.

[B.—Rationes sive probationes quae omnem voluntatem necessario velle finem ultimum probant]

8. De primo dicitur quod omnis voluntas necessario vult finem ultimum, et hoc vel clare visum vel etiam a nobis in universali apprehensum.<sup>283</sup>

<sup>282</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei* V c. 10 n. 1 (CCL 47, 140; PL 41, 152): "Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolumus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse."

<sup>283</sup> THOMAS, *Summa Theol.* I—II q. 10 a. 2 (Ed. Ottaviensis, 775b: 12-19): "Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit,

9. Ad hoc sunt tres rationes. Prima est ista: voluntas non potest resilire a proprio obiecto quod est bonum vel ab illo in quo est tota perfectio sui obiecti; ergo necessario tendit in illud obiectum in quo nec est aliqua malitia nec aliquis defectus boni; huiusmodi est finis ultimus.

10. Secunda probatio habetur ex dicto PHILOSOPHI II *Physicorum*<sup>284</sup>: "Sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus." Et VII *Ethicorum*<sup>285</sup>: "In actionibus, quod cuius principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones." Nunc intellectus assentit necessario principio in speculabilibus; ergo voluntas necessario assentit ultimo fini in agibilibus.<sup>286</sup>

11. Tertia probatio talis<sup>287</sup>: Voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult; ultimus finis est huiusmodi; ergo etc. Probatur maior: Omne variable reducitur ad aliquod invariabile, et ita variabilitas actuum circa ea quae sunt ad finem praeexigit actum invariabilem, et per consequens maxime circa illud cuius participatione alia obiecta terminant actum. Minor probatur per illud VIII *De Trinitate* 5: "Tolle, inquit, hoc bonum, et illud, et vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed omnis boni bonum."<sup>288</sup>

si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum." HENRICUS GAND., *Quodl.* XII q. 26 (AmPh s. 2 XVI, 153): "Si enim est ratio boni in aliquo omnimode perfecta, ut es perfecta in bono quod in se habet omnem rationem boni et nullam rationem mali sibi coniunctam, qualis est in eo quod est finis simpliciter, in illo movetur ex se libertate et immutabili necessitate licet non libero arbitrio. Si vero sit ratio boni in aliquo deminuta, cuiusmodi est ratio boni in omni eo quod est ad finem vel coniuncta cum ratione mali, ... in illo movetur ex se libertate arbitrii, et potest ab illo resilire AEGIDIUS ROMANUS, *Quodl.* III q. 15 (ed. Venice 1502, 38ra): "Sic ergo imaginabimur voluntatem seipsam determinare ut quando intellectus offert ei aliquid sub omni ratione boni voluntas necessatur ab illo et de necessitate vult illud sicut de necessitate vult finem. Nihil enim potest voluntas respuere nisi sub ratione mali.

<sup>284</sup> ARISTOT., *Physica* II c. 9 (AL VII 93; B c. 9, 200a15-16); *Aucloritates Aristotelis* (ed. J. Hamesse p. 147): "Finis in operabilibus est sicut principium in speculabilibus."

<sup>285</sup> ARISTOT., *Eth. Mc.* VII c. 12 (AL XXVI<sup>3</sup> 287; VII c. 8, 1151a16-17): "In actionibus autem quod cuius gratia principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones."

<sup>286</sup> HENRICUS GAND., *Summa*. a. 47 q. 5 (II f. 27v V): "quoniam secundum Philosophum et in Physicis et in Ethicis, finis in operandis se habet ad voluntatem sicut principium in speculandis ad intellectum: et ea quae sunt ad finem, sicut conclusiones. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit principiis, licet non conclusionibus; ergo et fini de necessitate aequiescit voluntas, licet non eis quae sunt ad finem. Cum igitur Deus est finis voluntatis cuiusque quia est omnis boni bonum, voluntas quaelibet necessario vult bonum quod est Deus, dum tamen sit ei cognitum—sibi ipsi autem incognitum esse non potest, ut patet ex supra determinatis." HENRICUS GAND., *Quodl.* III q. 17. (f. 78vH-79rH): "dicendum ad hoc quod secundum Philosophum in VII *Ethicorum* quod cuius gratia in actionibus principium est quemadmodum in mathematicis suppositiones et ut dicit in fine II *Physicorum* necessitas est in doctrinis: et in his quae secundum naturam quodammodo similiter. Sicut ergo in doctrinis et in rebus mathematicis suppositiones et primae propositiones per se notae sese habent ad intellectum ad conclusiones sequentes quod per se de necessitate et naturaliter ab intellectu cognoscuntur ... sic in iis quae fiunt voluntarie propter finem aliquem, finis ipse se habet ad voluntatem et ad operabilia quae sunt ad finem, quod per se de necessitate et naturaliter velit illud voluntas et propter illa (pro: illud) vult omnia alia quae sunt ad ipsum ..." Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theol.* I q. 82 art. 1 corp. (Ed. Ottaviensis, 501b: 10-21).

<sup>287</sup> HENRICUS GAND., *Quodl.* IV q. 11 a. 5 corp. (f. 102rR) "Si ergo quaestio [de] dilectione Dei naturali super omnia alia intelligatur de dilectione beneplacitiae, cum huiusmodi dilectione diligatur bonum simpliciter quia bonum et nullum bonum participatum diligitur nisi quia in ipso est participata aliqua ratio boni simpliciter, quae perfecte habet esse in solo primo bono quod Deus est, gratia cuius illud bonum participatum diligitur tanquam gratia eius quod est in se per se et primo dilectum et cuius cognitione bonum participatum cognoscitur esse bonum ... idcirco igitur absolute dicendum est quod dilectione naturali beneplacitiae Deus diligitur a quacunque voluntate intellectualis creaturae naturaliter super omnia alia..."

<sup>288</sup> AGOSTINHO, *De Trin.* VIII c. 3 n. 4 (CCL 15, 272; PL 42 949): "Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni."



[C.—De necessitate trium probationum in quantum de omni voluntate tractant et de necessitate earum in se]

12. Ista rationes non videntur probare conclusionem necessariam de quacumque voluntate in communi, nec etiam videntur in se necessariae.

[1.—Quod tres probationes de omni voluntate non concludant, ostenditur]

13. Primum probatur. Quia quando sunt duae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori. Nunc autem, istorum trium quae sunt: obiectum diligibile, et ipsa apprehensio vel visio illius obiecti in intellectu creata, et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum, et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata. Ergo quod quodcumque istorum possit esse—immo quod omnia possint esse—sine illo actu dilectionis, non includit contradictionem; nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium. Quomodo illud dicitur necessarium cuius oppositum non includit contradictionem?

14. Hic dicitur quod maior vera est de illis absolutis, quorum unum non dependet ab alio, nec ambo a tertio<sup>289</sup>. In proposito autem visio et fruitio dependent ab eodem tertio scilicet obiecto.

15. Contra hoc: Quidquid absolutum Deus immediate potest causare, tamen non necessario, si causat per causam mediam, potest non necessario causare, quia illa causa media non necessitat ipsum ad causandum effectum illius causae mediae; ergo, licet ambo ista causentur a causa communi, tamen secundum non solum absolute contingenter causabitur, sed etiam, posito primo, adhuc contingenter causabitur.

16. Praeterea, potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; ergo non necessario agit circa illum<sup>290</sup>.

17. Maior patet in exemplo de appetitu sensitivo; et videtur posse probari per rationem, quia illud quod est intrinseca ratio ipsi potentiae necessario agendi erit etiam ratio semper necessario agendi, semper in quantum est ex parte potentiae, et ita continuandi, quantum ipsa potentia potest continuare.

18. Minor probatur: Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus quo considerat finem, quem non continuat, sed vel converteret intelligentiam ad considerationem alterius actus, vel saltem non impedit quin obiectum aliud occurrens impediatur illam considerationem; illa autem consideratione non continuata, non continuatur actus voluntatis circa illud obiectum, et continuata illa, continuaretur ista.

19. Probatur eadem minor per illud I *Retractationum*<sup>291</sup>, 9 et 22: "Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas." Quod non intelligitur quantum ad esse

<sup>289</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* XII q. 5 (AmPh s. 2 XVI, 33): "Alia autem differunt re, quae tamen habent naturalem connexionem in esse, sic quod unum eorum, quantum est ex ordine naturae suae, non possit esse sine altero, et hoc quia unum eorum in esse dependet ab altero, vel ambo a tertio."

<sup>290</sup> Cf. SCOTUS, *Ordinatio* I d. 1 p. 1 q. 2 n. 100 (II 77-78). 16 Subintellige: voluntas secundum quod actus voluntatis

<sup>291</sup> AGOSTINHO, *Retract.* I c. 9 (CCL 57, 25; PL 32): "quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?"

voluntatis, sed quantum ad eius agere. Nunc autem in potestate voluntatis est quod per eius imperium alia potentia habeat actum vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltern illud obiectum sine cuius consideratione potest voluntas habere actum imperandi; ergo in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud obiectum determinatum.

20. Hoc non intelligo sic quod possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illud obiectum; sed tunc habet aliud velle, scilicet reflexivum super suum actum, istud scilicet, “volo modo non elicere actum circa istud obiectum.” Et hoc bene potest ex se, alioquin non posset omnem actum suspendere post deliberationem; et est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem quae necessaria est ad volitionem illam per quam suspendit intellectionem, sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quamcumque aliam ad hoc non necessario requisitam.

21. Praeterea, necessitas agendi est ab illo quod est per se principium agendi (quia si illud non necessario se habet ad agere, nec aliquid per illud necessario aget); passum autem secundum se est in potentia contradictionis; si ergo, per te, obiectum sit ratio necessitatis in volendo, quia ponis quod quaecumque voluntas comparata ad ipsum obiectum necessario vult ipsum (nulla autem voluntas necessario vult quodcumque obiectum), videretur sequi quod obiectum sit principale activum respectu volitionis. Quod tamen sic arguens non concedit<sup>292</sup>.

[2. De necessitate probationum  
adductarum in se consideratarum]

22. Secundum, scilicet quod illae probationes non sint necessariae, patet, discurrendo per eas. Ad primam, negaretur maior. Quantumcumque enim in obiecto aliquo sit perfectio obiecti, tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud obiectum. Et quidquid sit de voluntate creata beata et de perfectione eius supernaturali qua tendit in illud obiectum, tamen diceretur quod voluntas creata viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, et etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud. Nec ipsa voluntas necessario se determinat in oppositum, sicut nec necessario continuat illud positum, ut tactum est in secunda ratione. Tamen ista posset concedi quod voluntas non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle. Et tunc non sequitur ultra, “non potest nolle hoc, ergo necessario vult hoc”, quia potest hoc obiectum neque velle neque nolle, ut tactum est supra, pertractando illam auctoritatem de I *Retractionum*.

23. Contra hoc potest argui sic: si non potest nolle hoc obiectum, hoc ideo est quia necessario habet in se aliquid cui repugnat istud nolle; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle hoc obiectum; igitur illud necessario sibi inest. Maior probatur: quia si unum impossibile repugnat, alterum necessario inest. Minor probatur: quia nulla inclinatio ad volendum habitualis sive aptitudinalis repugnat ipsi nolle actuali, quia cum actu uno potest stare potentialitas vel aptitudo ad oppositum actum.

<sup>292</sup> cf. *Ordinatio*, I d. 1 p. 2 q. 2 nn. 93-96.134-142 (II 67-74.90-96).

24. Hic dici potest quod illud repugnans actui nolendi finem est ipsamet potentia volendi, quia ipsa non potest habere nisi velle respectu obiecti volibilis, vel nolle respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; nunc autem finis non habet rationem nolibilis quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est “nolle finem” includit contradictionem, sicut “videre sonum”, sicut AUGUSTINUS vult in *Enchiridion* 86 vel 52<sup>293</sup>: “Sic beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possimus.” Sicut repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem, vel forte magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut beatitudo omni ratione nolibilis.

25. Ad secundam probationem: Illud simile PHILOSOPHI de fine et principio debet intelligi quoad duo, videlicet quoad ordinem obiectorum intelligibilium et obiectorum volibilium inter se, et etiam quoad ordinem quem habent respectu potentiarum ordinate tendentium in ipsa. Intelligo sic quod sicut est ordo in veritate inter principium et conclusionem, quae habet veritatem participatam a principio, sic est ordo inter finem et ens ad finem in bonitate sive appetibilitate, quia ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis.

26. Et ex hoc sequitur secundum, scilicet quod sicut intellectus ordinate tendens in ista vera propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem tendit in ipsum propter finem. Sed non est simile hinc inde comparando ad potentias istas ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud quod est ad finem, nisi utendo eo, scilicet volendo ipsum propter finem; cum tamen dicat AUGUSTINUS 83<sup>294</sup> *Quaestionum* quaestione 30, quod: “Perversitas voluntatis est in utendo fruendis et fruendo utendis.”

27. Ex quo habetur quod voluntas potest obiecto utendo frui, non sic autem potest intellectus verum scibile intelligere tanquam principium, scilicet tanquam evidens ex terminis<sup>295</sup>. Et ratio differentiae est quia intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate movente; voluntas autem libere se movet. Patet etiam in aliis quod non est similis necessitas hinc et inde, quia per principium necessario scitur conclusio, non sic per bonitatem finis necessario appetitur illud quod est ad finem.

28. Ad tertiam probationem: Maior posset simpliciter negari, quia si voluntas nihil necessario vult, non oportet quod illud, ratione cuius vult alia, necessario velit, sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia eo modo quo vult ea.

29. Aliter potest dici quod maior potest habere duplicem intellectum, unum talem: illud cuius participatione vult alia tanquam participatione obiecti voliti, illud magis vel prius vult; alium intellectum istum: illud cuius participatione in entitate vult alia quae participant entitatem, illud prius vult. Primus intellectus videtur esse verus, sed non secundus, quia etsi color, quem video, participet entitatem suam a primo ente et etiam visibilitatem a primo visibili, non tamen color visus requirit primum ens vel primum visibile prius videri, quia non videtur participatione eius ut visi, sed ut entis vel visibilis; et tantum in isto secundo intellectu est minor vera<sup>296</sup>, sed et ista probatio adducta tantum probat quod istud sit bohum vel volibile per participationem primi volibilis, non autem quod hoc praecise sit volitum participatione illius primi ut voliti.

<sup>293</sup> AGOSTINHO, *Enchirid.* 28, n. 105 (CCL 46, 106; PL 40, 281): “Qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.”

<sup>294</sup> AGOSTINHO, *De diversis quaest.* 83 q. 30 (CCL 44A, 38; PL 40,19): “Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui.”

<sup>295</sup> cf. *Ordinatio* I d. 1 p. 2 q. 2 n. 147 (II 97-98).

<sup>296</sup> cf. *Ordinatio* I d. 1 p. 2 q. 2 n. 148 (II 98-99).

## [3. Summarium articuli primi]

30. De isto igitur articulo, quidquid sit de voluntate creata beata — si, scilicet, per aliquod supernaturale necessitetur ad volendum ultimum finem vel non —, saltem probabiliter dici potest quod non omnis voluntas creata necessitatur ex natura sua ad volendum finem, non solum absolute, quod manifestum est, sed nec posita apprehensione obscura illius obiecti, sicut modo apprehendimus. Hoc saltem certum videtur quod voluntas divina simpliciter necessitatur ad volendum bonitatem propriam.

31. Et si quaeratur an necessario velit aliquod obiectum aliud ab eo, posset distingui quod, exclusa necessitate coactionis de qua non est sermo, potest intelligi una necessitas immutabilitatis, quae excludit posse oppositum succedere ei quod inest; alia necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis, quae non solum excludit oppositum posse succedere isti sed omnino excludit ipsum posse inesse. Loquendo de sola prima necessitate, Deus necessario vult quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei quod inest, neque ex parte actus neque obiecti, quia hoc non posset esse sine aliqua mutatione in Deo<sup>297</sup>; cum enim obiectum esse volitum non ponat aliquid extra ipsum Deum, et non potest de non volito fieri volitum, vel e converso, quin sit aliqua mutatio in aliquo. Non enim est transitus a contradictorio in contradictorium nullo aliter se habente, quia tunc non esset ratio quare istud contradictorium magis esset nunc quam prius, nunc illud falsum.

32. Sed de secunda necessitate posset dici quod, licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscumque intelligibilis, in quantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum extra; immo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter earn creat, quia si necessario hac secunda necessitate vellet earn fore, necessario etiam necessitate inevitabilitatis earn crearet, saltem pro tunc pro quando vult earn fore.

*Sequitur textus interpolatus:* Quod libertas in voluntate stet simul cum necessitate respectu eiusdem actus et obiecti: perfectio actus non tollit perfectionem potentiae sed magis ponit; necessitas est perfectio in actu et libertas in agente; ergo. Nam voluntatem necessario velle non est nisi earn toto suo conatu in volitum ferre et eius oppositum cohibere, ita quod quanto actus est magis necessarius tanto voluntas volentius et liberius vult obiectum, liberrime et volentissime se tenens cum eo. Unde actui voluntatis nec necessitas nec contingentia répugnât per se ut voluntarius est. Accipiendo necessitatem pro firmitate et immobilitate adhaesionis potentiae cum obiecto, non autem pro coactione et impetuositate ita quod impellatur ad actum — quia sic esset agens per naturam —, unde liberum stat cum possibili et necessario et sic est in plus quam possibile vel impossibile non. Et similiter agere libere stat cum posse agere alio modo et non alio modo sicut cum necessario et contingenti.

<sup>297</sup> cf. *Ordinatio* I d. 8 p. 2 q. un., nn. 294-301 (IV 322-326).

## [II.—Articulus Secundus: Utrum cum necessitate stet libertas in voluntate]

33. De secundo articulo principali, dico quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate.

34. Hoc probatur, primo, per auctoritates:

Prima est in *Enchiridion*<sup>298</sup>, ubi dictum est, scilicet 86 vel 12: “Sic” inquit, “oportebat prius fieri hominem ut bene velle posset et male; nec gratis et frustra, si bene; nec impune, si male.” Hoc est: et in statu illo primo meretur vel demeretur. Et sequitur: “Postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libera carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato.” Et subdit quasi pro probatione: “Neque enim culpanda est voluntas: aut voluntas non est, aut libera dicenda non est qua beati sic esse volumus ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam velle possimus; si igitur habet anima nostra etiam nunc nolle infelicitatem, ita tunc nolle iniquitatem semper habitura est.”

35. Item, ANSELMUS<sup>299</sup>, *De libero arbitrio* c. 1 ait: “Qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum ut possit perdere.” Et ex hoc concludit: “Liberior est igitur voluntas quae a rectitudine declinare nequit.<sup>2</sup>

36. Item probatur per rationem:

Et primo, 'quia' ita est. Nam ex praecedenti articulo habetur quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera; ergo cum ista necessitate stat libertas. Probatio minoris: Quia potentia operans circa unum obiectum non absolute sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque obiectum, sicut arguit PHILOSOPHUS in II *De Anima*<sup>300</sup> quod illa potentia qua cognoscimus differentiam obiecti unius ab obiecto alio ipsa nata est cognoscere utrumque obiectum in se, sicut ipse arguit ibi de sensu communi. Nunc autem voluntas divina ipsa refert ad finem alia obiecta quae sunt volibilia propter finem. Ergo ipsa sub eadem ratione potentiae est operativa circa utrumque. Sed circa illud quod est ad finem libere operatur; patet, quia contingenter vult illa et contingentia in agendo reducitur in principium non naturaliter activum sed libere. Ergo ipsa sub ratione potentiae libere vult bonitatem suam.

37. Praeterea secundo probatur idem, 'propter quid'. Et hoc primo sic: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima; in tali actione firmitas in agendo est perfectionis; ergo necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas.

38. Praeterea, condicio intrinseca ipsius potentiae, vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas vel est condicio intrinseca voluntatis absolute, vel saltem in ordine ad actum volendi; ergo ipsa libertas potest stare cum condicione perfecta possibili in operando; talis condicio est necessitas, et specialiter ubi ipsa est possibilis; est autem semper possibilis ubi neutrum

<sup>298</sup> AGOSTINHO, *Enchiridion* 28, n. 105 (CCL 46, 106; PL 40, 281): "Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset, et male; nec gratis, si bene; nec impune, si male."

<sup>299</sup> ANSELMUS, *De libertate arbitrii* c. 1 (ed. Schmitt, I: 207; PL 158, 491): "An non vides quoniam qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere et ad hoc quod dedecet et non expedit valeat adduci?"

<sup>300</sup> ARISTOT., *De Anima* II c. 27 (Ed. Leonina, XLV<sup>1</sup> 182a; T c. 2, 426b12-19): "Quoniam autem et album et dulce et unumquodque sensibilibus ad unumquodque discernimus quodam, et sentimus quia differunt, necesse igitur sensu: sensibilia enim sunt ...Neque utique separatis contingit discernere quod alterum sit dulce ab albo, sed oportet aliquo uno utraque manifesta esse."

extremum requirit contingentiam in operatione, quae est media inter extrema — sic est in proposito, sicut probatum est in praecedenti articulo.

39. Si quaeras quomodo stat libertas cum necessitate, respondeo: Secundum PHILOSOPHUM IV *Metaphysicae*<sup>301</sup>, non est quaerenda ratio eorum quorum non est ratio: "Demonstrationis enim principii non est demonstratio." Ita dico hic quod, sicut ista est immediata: "necessario voluntas divina vult bonitatem divinam," nec est alia ratio nisi quia haec est talis voluntas et haec talis bonitas, sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius; et hoc, quia ipsa est talis voluntas et istud est tale bonum — nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa obiectum infinitum, quia hoc est perfectionis, et pari ratione non necessario habet circa obiectum finitum, quia hoc esset imperfectionis. Nam imperfectionis est necessario determinan ad posterius perfectionis requisitae ad prius perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura.

40. Confirmatur istud: Quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum, et in principium necessario activum et contingenter; aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante übertäte, necessario agere.

### [III.—Tertius Articulus: Utrum aliquando cum libértate stare possit naturalitas

#### A.—Opinio Henrici: prima vice tractata]

41. De tertio articulo principali dicitur quod voluntas potest esse principium spirandi Spiritum Sanctum ita quod ibi est necessitas naturae concomitans<sup>302</sup>.

42. Sed semper videtur dubium in quo stat per se ratio libertatis. Sive enim dicatur quod stat in determinatione ad agendum sive in determinatione respectu actus, neutrum videtur posse salvari<sup>303</sup>.

43. Hic diceretur quod cum dicitur voluntatem necessario velle, necessitas potest determinare actum volendi ut terminatur ad obiectum. Et sic est verum manifestum, intelligendo de bonitate divina quae sola est proprium et per se obiectum; alia autem non sunt per se propria obiecta; ideo non necessario vult illa. Aut potest necessitas determinare actum ut egreditur a voluntate<sup>304</sup>. Et hoc potest intelligi dupliciter: uno

<sup>301</sup> ARISTOT., *Metaph.* IV c. 6 (AL XXVI<sup>3</sup> 87; r c. 6, 101 la3): "Demonstrationis enim principium non est demonstratio."

<sup>302</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 47 q. 5 (II f. 28r Z): "Et in hoc differt quodammodo necessitas concomitans libertatem Dei in actu volendi seipsum et in actu spirandi Spiritum Sanctum. Quia scilicet in illo non solum ipsa libertas voluntatis sibi ipsi necessitatem imponit sicut hie secundum iam dictum modum, immo etiam in illo voluntatem concomitatur naturae necessitas, quia natura ipsa producto communicatur per actum, ut infra debet exponi."

<sup>303</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 47 q. 5 (II f. 27v X): "Sed tota dubitatio in quaestione est cum voluntas Dei sit omnino libera, etiam in volendo seipsum, quomodo cum voluntates libértate stat necessitas volendi—cum ista necessitas non sit ex suppositione, sicut si dicatur velle seipsum de necessitate quando vult quemadmodum cadit necessitas circa ilia quae secundum se simpliciter et absolute sunt contingentia sed est necessitas simpliciter et absoluta."

<sup>304</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 47 q. 5 (II f. 28r Y): "Et de hac necessitate subdistinguendum est in proposito: quod potest considerari ut est praevia vel quasi praevia ad voluntatem ut voluntas ipsa intelligatur cadere sub ipsa necessitate in eo quod ad ipsa egreditur actus volendi; vel potest considerari ut est concomitans ipsam voluntatem ut ipsa necessitas intelligatur cadere sub ipsa voluntate in eliciendo actum. Necessitas primo modo procul dubio auferet libertatem in eliciendo actum, ita quod voluntas in eliciendo actum volendi non esset aliud quam natura ... Unde de hoc modo necessitatis ut includit

modo ut sit necessitas praevia ad voluntatem et voluntas intelligatur cadere sub necessitate tamquam impellente in actum et figente in actu — si sic esset, voluntas ageretur et non ageret, nec staret in tali actu libertas; alio modo potest intelligi necessitas concomitans ita quod ipsa intelligatur cadere sub necessitate sic quod voluntas propter firmitatem libertatis suae sibi ipsi necessitatem imponit in eliciendo actum et in perserverando sive figendo se in actu. Et si sic, ideo eam concomitatur necessitas naturae quia vis quaedam naturae primo modo dictae, scilicet essentiae, sive naturae secundo modo dictae, scilicet principii naturalis productivi similis<sup>305</sup>. Talis enim assistit voluntati in communicando naturam Spiritui Sancto.

44. Est igitur ordo quadruplicis necessitatis: prima qua Deus necessario vivit; secunda qua necessario intelligit; tertia qua necessario spirat; quarta qua necessario diligit se.

45. In quo igitur est ista libertas volendi?

46. Respondeo: quia delectabiliter et quasi eligibiliter elicit actum et quasi permanet in actu<sup>306</sup>.

47. Contra: Secundum RICHARDUM<sup>307</sup>: “Gloriosius est quod habetur ex necessitate naturae quam quod aliter habetur.”

48. Responso: Necessitate naturae habetur velle non necessitate naturae quia esset contradictio. Ergo in ista propositione quae est de dicto 'Deum velle se est necessarium', patet distinctio quod necessitas potest determinare sic vel sic. Non aequè

---

voluntatem dico quod Deus non vult se de necessitate sed libere tantum aliter enim in volendo non ageret sed potius pateretur vel ageretur.”

<sup>305</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 60 q. 1 (II f. 154v T): “Ad quarum intellectum et ad clariorem solutionem argumentorum super inductorum, sciendum est quod natura in divinis quadrupliciter dicitur. Uno modo appellatur natura ipsa divine essentia in qua tres personae consistunt et dicitur pure essentialiter. Secundo modo dicitur natura principium activum naturale et sic natura est vis productiva similis est simili ... Tertio modo dicitur natura quaelibet vis naturaliter existens in natura primo modo, etiam etsi sit libera illa vis et sic voluntas in Deo dicitur natura, quia scilicet est naturalis potentia existens naturaliter in divina natura. Quarto modo dicitur natura incommutabilis necessitas circa aliquem actum.” Pro elaboratione amplificationeque sensuum naturae apud Henricum, videsis HENRICUS GAND., *Summa* a. 60 q. 1 (II f. 154v T - 155r X).

<sup>306</sup> HENRICUS GAND., *Quodl.* II a. 47 q. 5 (ed. Badius II f. 28r Y): “Voluntas talem actum volendi delectabiliter et quasi eligibiliter elicit.”

<sup>307</sup> Cf. RICHARDUS S. VICTORIS, *De Trinitate* VI, cap. 14 (PL 196, 924C-925A): “Si autem concedimus unde post tot praemissas rationes ambigere non possumus, si, inquam, concedimus unam aliquam personam in vera divinitate esse tantae benevolentiae, ut nihil divitiarum, nihil deliciarum habere velit quod nolit communicare, tantae potestatis ut nihil sit ei impossibile, tantae felicitatis ut nihil sit ei difficile, consequens est ut fateri oporteat divinarum personarum Trinitatem non posse deesse. Sed ut hoc melius elucescat, quod diffusius diximus in unum colligamus. Certe si sola una persona in divinitate esset, non haberet cui magnitudinis suae divitias communicaret. Sed et e converso, illa deliciarum et dulcedinis abundantia quae ex intimae dilectionis obtentu ei accrescere potuisset, in aeternum careret. Sed summe bonum, plenitudo bonitatis non sinit illas avare retinere, nec summe beatum, plenitudo beatitudinis istas non obtinere, et ad honoris sui magnificentiam tam de illarum largitate laetatur, quam de istarum fruitione gloriatur. Animadvertis ex his quam sit impossibile unam aliquam in divinitate personam consortio societatis carere, sed si solam unam sociam haberet, ei utique non deesset, cui magnitudinis suae divitias communicaret, sed cui charitatis delicias impertiret omnino non haberet. Dilectionis dulcedine nihil iueundius invenitur, nihil in quo animus amplius delectetur. Huiusmodi dulcedinis delicias solus non possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium et condilectum non habet. Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis. Nihil autem, ut dictum est, gloriosius, nihil magnificentius quam quidquid habes utile et dulce in commune deducere. Non potest vero hoc summam sapientiam latere, nec summam benevolentiae non complacere, et quam non potest summe potentis felicitas vel summe felicitis potestas suo beneplacito carere, tam non potest geminae personae in divinitate tertia non cohaerere.”

apparet in ista: 'Deus vult necessario' quae est de re, tamen eadem Veritas communis est quod necessitate naturae habetur actus, sed non vult obiectum necessitate naturae.

[III—Tertius Articulus:

B.—Opinio Henrici secunda vice tractata]

49. De tertio principali dicitur quod in aliquo actu voluntatis divinae, actu scilicet spirandi Spiritum Sanctum, est aliquo modo necessitas naturalis sic intelligendo: voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est principium elicitivum actus notionalis quo producitur simile in forma naturali ipsi producenti (quia tunc in quocumque esset, esset principium elicitivum actus quo produceretur simile in forma—quod falsum est in creaturis), sed voluntas ut est in natura divina et ut sic per illam habet quamdam naturalitatem ad productionem notionalem, sic est principium elicitivum actus naturalis<sup>308</sup>. Ex hoc enim quod fundatur in natura divina sive essentia, habet sibi annexam quamdam vim istius naturae, et sic quamdam necessitatem naturalem ab ista naturalitate sive vi naturali annexa voluntati. Licet enim in actu voluntatis ut ordinatur in sum-mum amatum ab ipsa sola voluntate, ratione qua est libera, sit necessitas immutabilitatis, tamen, in quantum actio voluntatis ordinatur in amorem productum tendentem in amatum naturaliter, sic ab illa naturalitate annexa voluntati procedit necessitas immutabilitatis circa solum actum notionalem elicivum a voluntate — vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est annexa.

50. Additur<sup>309</sup> ad hoc quod ista naturalitas in voluntate nullo modo praevenit eius libertatem nec est ratio elicitiva actus eius notionalis (hoc enim esset omnino contra eius libertatem) sed potius est consecutiva et annexa libertati, ut aliquid quo assistente voluntati voluntas ipsa, ex vi quam habet ex eo quod est voluntas et libera, potest elicere suum actum notionalem, quem sine illo assistente omnino elicere non posset.

51. Sunt ergo aliter et aliter istae propositiones necessariae in divinis: “Deus necessario vivit,” quia necessitate naturae; “Deus necessario intelligit,” quia necessitate intelligibilis determinantis intellectum ad hoc, ubi est aliqua diversitas rationis; “Deus necessario spirat Spiritum Sanctum,” quia necessitate naturali non praeveniente, sed concomitante; “Deus necessario amat se,” necessitate consequente infinitatem libertatis absque aliqua necessitate naturae<sup>310</sup>.

<sup>308</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 60 q. 1 (ed. Badius II f. 157v1): "Dicendum quod neque intellectus neque voluntas ratione qua sunt simpliciter intellectus aut voluntas sunt principia elicitiva actuum notionalium per quos produuntur similes in forma naturali ipsi producenti, quia tunc in quibuscumque essent, essent principia elicitiva actuum quibus produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis."

<sup>309</sup> HENRICUS GAND., *Summa* a. 60 q. 1 (ed. Badius II f. 157v I): "Voluntas autem habet ipsam non ut incedendo in rationem naturae dictae secundo modo naturae sed habendo sibi annexam vim quamdam naturae primo modo dictae ex hoc quod fundatur in illo ut naturalitas ista in voluntate nullo modo sit praeveniens eius libertatem, nec ratio elicitiva actus eius notionalis penes secundum modum naturae—hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem—, sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati. Et hoc non ut aliquid quo voluntas suum actum notionalem elicivum principiative sed ut aliquid quo assistente voluntati voluntas ipsa ex vi quam habet eo quod est voluntas et libera potest elicere suum actum notionalem, quem, sine illo assistente, omnino elicere non posset."

<sup>310</sup> cf. Ordinatio I, d. 2 nn. 270-281(11 287-294); cf., Ordinatio I, d. 10 nn. 10-12.30-58 (IV 343-344.352-363).



## [III—Tertius Articulus:

## C.—Obiectiones contra opinionem Henrici]

52. Contra istud: Non videtur quod illud quod fundatur in aliquo possit habere duplicem rationem necessitatis et illud in quo fundatur tantum unicam, quia tunc circumscripta per possibile vel impossibile ista unica ratione necessitatis, adhuc remaneret alia ratio necessitatis in fundato — et ita fundatum necessarium remaneret —, et tamen non maneret necessitas fundamenti. Nunc autem, secundum istos, actus notionales fundantur in actu essentiali, et secundum omnes, actus essentialis aliquo modo sunt priores, igitur non potest esse quod in actu essentiali, quo Deus diligit se, sit tantum unica necessitas et ex unica ratione necessitatis, scilicet ex infinitate libertatis, et tamen quod in actu spirandi sit cum hoc alia ratio necessitatis, scilicet naturalis.

53. Praeterea, sicut memoria perfecta in supposito conveniente est perfectum principium producendi verbum perfectum, sic videtur quod voluntas perfecta in supposito vel suppositis convenientibus sit perfectum principium producendi amorem perfectum; sicut ergo memoria in Patre est principium gignendi Filium, sic voluntas in Patre et Filio est principium spirandi Spiritum Sanctum. Nec videtur, ultra rationem perfectae memoriae vel perfectae voluntatis, coassistencia alicuius esse necessaria sic quod sine illo assistente non posset voluntas in actum spirandi et memoria in actum dicendi<sup>311</sup>.

## [Resumptio opinionis Henrici]

54. Si intelligeret assistentiam esse ut obiecti ad potentiam, forte illa requireretur tam in memoria quam in voluntate; et magis forte ad hoc ut per actum communicetur natura quam ad hoc ut actus sit necessarius, quia principiorum illorum, obiecti et potentiae, utrumque per se est ratio propriae necessitatis in eliciendo actum suum ut suus est; sed forte non utrumque esset ratio perfecta consubstantialitatis termini ad ipsum producens. Et tunc verum esset quod non requiritur talis assistentia ad actum essentialem, quia licet ibi requiratur obiectum, non tamen ut principium communicandi suam propriam perfectionem.

## [III—Tertius Articulus:

## D.—Solutio

## 1. Praenotanda: quomodo natura et libertas intelligendae sint]

55. De isto articulo potest dici quod non est hic difficultas, accipiendo “naturam” extensive, prout extendit se ad omne ens; sic enim dicimus “natura voluntatis,” immo extendendo ad non ens dicimus “natura negationis.” Sic enim, extensive loquendo, necessitas in quocumque ente posset dici necessitas naturalis, et tunc, cum voluntas, saltem divina, ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquod velle, ista necessitas perfectae libertatis posset dici, isto modo, necessitas naturalis.

<sup>311</sup> Subaudi: HENRICUS. Cf. Scotus, *Ordinatio* I d. 10 q. 1, n. 25 (IV 349-350): idem *Lectura* I d. 10 q. 1, n. 15 (XVII 120).

56. Sed difficultas non est nisi accipiendo "naturam" magis stricte, prout scilicet "natura" et "libertas" sunt primae differentiae agentis vel principii agendi, quomodo loquitur PHILOSOPHUS II *Physicorum*<sup>312</sup>, ubi dividit causam activam in naturam et propositum: "Eorum," inquit, "quae fiunt propter hoc," id est, propter finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, "alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum." Et paulo post: "Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguntur, et quaecumque a natura." Et ad istas duas causas per se reducit ibi duas causas per accidens, casum scilicet et fortunam.

57. De hac etiam distinctione loquitur IX *Metaphysicae* 5<sup>313</sup> distinguens modum quo potentiae activae rationales et irrationales diversimode exeunt in actus suos: "Tales," inquit (scilicet, irrationales potentias), "necesse est, quando ut possunt passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud autem pati; illas vero (scilicet, rationales), non necesse" (supple: hoc facere et illud pati).

58. De hac distinctione loquitur AUGUSTINUS V *De Civitate Dei* 9<sup>314</sup>: "Est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria"; et declarat ibi membra.

59. Ista divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos sed apud ARISTOTELEM, ut patet ex II *Physicorum*<sup>315</sup>, ubi praemisit: "secundum propositum et non secundum propositum," et subdit: "ab intellectu et a natura"; et in IX *Metaphysicae*<sup>316</sup>, "rationales et irrationales potentiae." Per ista tria, "non secundum propositum" et "a natura," et "potentia irrationalis," intelligitur illud principium activum quod communiter dicimus naturam; per alia tria intelligit aliud principium activum in quo concurrunt respectu actus extrinseci intellectus et voluntas. Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum proprium modum principiandi: intellectus quidem per modum naturae, unde et ad suum proprium actum comparatus natura est, sicut Filius in divinis dicitur produci per modum naturae, licet eius principium productivum sit memoria; voluntas autem semper habet suum proprium modum causandi, scilicet libere, et ideo quando concurrat cum intellectu, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum voluntatis est principale et immediatum respectu illius productionis extrinsecae.

<sup>312</sup> ARISTOT., *Physica* II c. 5 (AL VII 68; 196b 17-22): "Eorum autem que fiunt alia quidem propter hoc fiunt, alia vero non; horum autem alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum, ambo autem in his que sunt propter hoc; quare manifestum est quoniam et in his que sunt secundum necessitatem et in eo quod est sicut frequenter sint quedam circa que contingit esse que est propter hoc. Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique agentur et quaecumque a natura."

<sup>313</sup> ARISTOT., *Metaph.* IX t. 10 (AL XXV<sup>3</sup> 184-185; TH c. 5, 1048a 5-10; 21-24): "Tales quidem potentias necesse, quando ut possint passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere illud vero pati, illas vero non necesse."

<sup>314</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei* V c. 9 n. 4 (CCL XLVII, 138-139): "Quid enim eum [sc., Ciceronem] adiuvat, quod dicit nihil quidem fieri sine causa, sed non omnem causam esse fatalem quia est causa fortuita est naturalis est voluntaria? Sufficit quia omne, quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur. Nos enim eas causas, quia dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepi, non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntad, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae."

<sup>315</sup> ARISTOT., *Physica* II c. 5 (AL VII 68; 196M7-22): "Horum autem alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum, ambo autem in his que sunt propter hoc; quare manifestum est quoniam et in his que sunt secundum necessitatem et in eo quod est sicut frequenter sint quedam circa que contingit esse que est propter hoc. Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique agentur et quaecumque a natura"

<sup>316</sup> ARISTOT., *Metaph.* IX c. 5 (AL XXV 3.2; 1048a2-8): "... Et haec quidem secundum rationem possunt movere et potentiae ipsorum cum ratione, haec autem irrationabilia et potentiae irrationabiles, et illas quidem necesse in animato esse has vero in ambobus: tales quidem potentias necesse, quando ut possint passivum et activum appropinquant, hic quidem facere illud vero pati, illas vero non necesse."

60. Unde PHILOSOPHUS IX *Metaphysicae*<sup>317</sup> vult quod ultra intellectum requiritur aliud determinans ut appetitus vel prohaeresis —alioquin simul faceret contraria. Nam ipsa scientia simul ostendit contraria et ipsa quantum est ex parte sui esset principium per modum naturae; et necessario, quantum est ex se, causaret quodlibet respectu cuius est potentia. “Illae,” inquit, “contrariorum quare simul faciet contraria, hoc autem impossibile.” Necesse ergo alterum ad esse quod proprium est, hoc est, determinans ad unum oppositorum. Et subdit: “Dico autem hoc appetitum,” etc. Si etiam quandoque concurrat potentia naturaliter activa cum ipsa voluntate sicut est de potentiis inferioribus quibus utimur ad agendum, licet actio proprie ut est illius principii sit per modum naturae, tamen quia totum subiacet voluntati, ideo libere utimur et dicimur totum libere agere a principali agente. Et hoc modo IX *Metaphysicae*.

[III—Tertius Articulus:

D.—Solutio

2. Opinio propria]

62. Ad propositum, dico quod, licet aliquod principium possit concurrere in agendo cum voluntate (puta, secundum aliquos obiectum et secundum aliquos intellectus), et illud concurrens, quantum est ex parte sui, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, numquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principia activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum liberum. Non magis ergo potest esse voluntas naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, posset esse libere activa.

63. Si quaeratur: Unde est quod voluntas, licet sit necessario agens, non tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum quam quod sit necessitata ad agere? Respondeo: Omne agens naturale vel est omnino primum vel, si est posterius, est ab aliquo priore naturaliter determinatum ad agendum; voluntas numquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiore. Quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo quod sibi relinqueretur, posito actu primo quo voluntas est voluntas, quod si voluntas aliquid necessario velit puta A, non tamen istud velle naturaliter cau-satur a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem, sed posset contingenter habere vel non habere hoc velle, cum seipsam determinare ad hoc velle

64. Quando igitur dicitur quod naturale activum non potest magis determinari quam quod necessitetur, respondeo: licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium alio modo est determinatum quam aliud, sicut ignem esse calidum vel caelum esse rotundum est

---

317 ARISTOT., *Metaph.* IX c. 5 (AL XXV 3.2, 1048a8-1 1): "Hae quidem enim omnes una unius factiva, illae autem contrariorum, quare simul facient contraria hoc autem impossibile. Necesse ergo ulterius aliquid esse quod dominans. Dico autem hoc appetitum aut prohaeresim." cf. ARISTOT., *Metaph.* IX c. 5 (AL XXV 2, 1048a8-11): "Hae namque omnes ut una unius poeice, et illae contrariorum, quare simul faciunt contraria, sed hoc impossibile. Ergo necesse diversum quid esse quod proprium est. Dico autem hoc orem aut proheresim." Cf. autem ARISTOT., *Metaph.* IX c. 5 (1048a8-11) in Bernhard Buerke (ed.), *Das Neunte Buch (Theta) Des Lateinischen Grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes* p. 43: "Unaquaeque enim omnium istarum agit aliam, illa vero agunt contraria. Agit igitur contraria insimul, quod est impossibile. Ergo necesse est ut dominus verus sit aliud. Et dico quod hoc est appetitus aut voluntas.

determinatum a causante simul dante esse caeli et rotunditatem; sed grave est determinatum ad descendendum, non habito necessario ab ipso generante actu descendendi, sed tantum habito ab ipso principio naturaliter determinativo ad descendendum. Voluntas creata, si necessario vult aliquid, non sic est determinata a causante ad illud velle sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle. Si dicas, si descensus gravis causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se, quare ergo non aequae libere sicut voluntas se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est necessaria ratio causandi? Respondeo: illa causatio gravitatis respectu descensus gravis est naturalis, quia hoc est hoc et illud est illud.

65. Breviter, posset dici quod forma, esse, et modus essendi — agere et modus agendi — sunt immediata; ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est alia ratio quare hoc habet talem modum agendi, puta libere, licet necessario agat, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum<sup>318</sup>.

[V—Ad argumentum in contrarium]

66. Ad argumentum in contrarium: Dicitur potest quod intentio AUGUSTINI est ibi contra Ciceronem, qui negavit praescientiam Dei ne ex illa praescientia concessa, oporteret eum negare liberum arbitrium nostrum<sup>319</sup>. AUGUSTINUS autem docet qualiter praescientia et liberum arbitrium simul stant, et arguendo: “Si,” inquit, “Deo certus est ordo causarum, quod concessit ipse Cicero.” Subdit AUGUSTINUS<sup>320</sup>: “Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, quoniam humanae voluntates humanorum operum causae sunt, atque ita, quia omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit.”

67. Et post: “Quomodo ergo ordo causarum, praescienti Deo certus, illud efficit ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?”<sup>321</sup> Et in sequenti capitulo: “Non propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate; non enim nihil sed aliquid praescivit, profecto et illo praesciente est aliquid in nostrae voluntate.”<sup>322</sup> Respondendo autem vult ostendere quomodo simul stent necessitas illa quam in praescito requirit praescientia, et tamen quod praescitum sit in potestate nostra. Hoc quidem non esset verum, si esset ibi necessitas violentiae, de qua ait: “Si nolumus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis.” Sed si est necessitas qualiscumque, de

<sup>318</sup> cf., *Ordinatio* I d. 10 nn. 6-9.30-58 (IV 341-342.352-363); cf. *Ordinatio* I d. 2 nn. 327-344 (II 322-332).

<sup>319</sup> CICERO, *De natura deorum* III c. 26ss (*De Natura Deorum*, v. II, ed. Arthur Stanley Pease (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), 1017ss).

<sup>320</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei* V c. 9 n. 3 (CCL XLVII 138): “Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit”.

<sup>321</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V c. 9 n. 4 (CCL XLVII 139): “Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates?”

<sup>322</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei* V c. 10 n. 2 (CCL XLVII): “Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit. Nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate”.

qua solemus dicere, “necesse est ut ita sit aliquid vel ita fiat aliquid,” non oportet timere quod talis necessitas, si ponatur in actu nostra praescito, nobis auferat libertatem, quia ista necessitas praescientiae, vel praesciti ut praesciti, etsi sit necessitas immutabilitatis, non tamen est simpliciter necessitas inevitabilitatis sive omnimodae determinationis, sed tantum est inevitable ex praesuppositione ista, quod illud est iam praescitum.

68. Et ad ostendendum quod non qualiscumque necessitas tollat libertatem, subdit illud ex quo argutum est: “Neque enim et vitam Dei et praescientiam,”<sup>323</sup> etc. Si praecise dixisset “praescientiam,” facile esset qualiter illam non ponimus sub necessitate, quae scilicet repugnet libertati, quia libere et contingenter praescit hoc, licet supposito quod praesciat, immutabiliter praesciat. Et eodem modo est de actu meo praescito, quod licet immutabiliter sit praescitus, tamen contingenter ex parte Dei praescientis; et similiter relinquatur contingentia ex parte mei exequentis.

69. Sed difficilius est quia addit: “Vitam et praescientiam.” Sed ibi potest esse duplex responsio: Una quod vita accipiatur pro actu beatifico, sicut accipitur vita IOHANNIS 17<sup>324</sup>: “Haec est vita aeterna, ut cognoscant te,” et sicut loquitur PHILOSOPHUS XII *Metaphysicae*<sup>325</sup>: “Intellectus actus vita;” et pari ratione actus voluntatis est vita; ista vita non cadit sub necessitate excludente libertatem, etiam in Deo. Quod si intelligatur vita pro vita naturali ipsius Dei, tunc non debet intelligi de illa vita secundum se accepta, sed de ipsa ut a voluntate divina accepta; bene autem potest aliquid in se esse necessarium, etiam necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit libere, immo contingenter acceptum.

70. Exemplum: si quis voluntarie se praecipitat et semper in cadendo idem velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen libere vult ilium casum; ita Deus, licet necessitate vivat vita naturali, et hoc tali necessitate quae excludit omnem libertatem, tamen libere vult se vivere tali vita; ergo vitam Dei non ponimus sub necessitate; intellige “vitam” ut a Deo libera voluntate dilectam.

<sup>323</sup> AGOSTINHO, *De civ. Dei* V c. 10 n. 1 (CCL 47, 140): “Neque enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire”.

<sup>324</sup> Io. 17, 3.

<sup>325</sup> ARISTOT., *Metaph.* XII c. 7 (AL XXV 3.2; 1072b25-30): “intellectus actus vita.”

---

**BIBLIOGRAFIA**

## OBRAS DE JOÃO DUNS ESCOTO

## EDIÇÕES DAS OBRAS DE ESCOTO:

— IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*, edited by Luke WADDING. 12 vols. Lyon: Durand, 1639, 12 vols. (Reimpressão: Hildesheim: Georg Olms, 1968).

— IOANNIS DUNS SCOTUS. *Opera omnia*, 26 vols. Paris: Louis Vives. 1891-1895, (Reimpressão: Westmead, Franborough, and Hants: Gregg International Publishers, 1969).

— *Opera omnia*. Vol. I, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, I. Juric, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 (*De Ordinatio I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio, prologus.*)

— *Opera omnia*. Vol. II, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, I. Juric, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950 (*Ordinatio I, dist. 1-2*).

— *Opera omnia*. Vol. III, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954 (*Ordinatio I, dist. 3*).

— *Opera omnia*. Vol. IV, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1956 (*Ordinatio I, dist. 4-10*).

— *Opera omnia*. Vol. V, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959 (*Ordinatio I, dist. 11-25*).

— *Opera omnia*. Vol. VI, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis Civitas Vaticana 1963 (*Ordinatio I, dist. 26-48*).

- 
- *Opera omnia*. Vol. VII, ed. C. Balic, C. Barbaric, S. Buselic, B. Hechich, L. Modric, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973 (*Ordinatio II, dist. 1-3*).
- *Opera omnia*. Vol. VIII, ed. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006 (*Ordinatio II, dist. 4-44*).
- *Opera omnia*. Vol. IX, ed. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006 (*Ordinatio III, dist. 1-17*).
- *Opera omnia*. Vol. X, ed. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2007 (*Ordinatio III, dist. 26-40*).
- *Opera omnia*. Vol. XI, ed. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2008 (*Ordinatio IV, dist. 1-7*).
- *Opera omnia*. Vol. XVI, ed. C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, I. Reinhold, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960 (*Lectura prologus - I, dist. 1-7*).
- *Opera omnia*. Vol. XVII, ed. C. Balic, C. Barbaric, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcon, O. Schäfer, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966 (*Lectura I, dist. 8-45*).
- *Opera omnia*. Vol. XVIII, ed. L. Modric, S. Buselic, B. Hechich, I. Juric, I. Percan, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcon, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1982 (*Lectura II, dist. 1-6*).
- *Opera omnia*. Vol. XIX, ed. Commissio Scotistica, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1993 (*Lectura II, dist. 7-44*).
- *Opera omnia*. Vol. XX, ed. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcon, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2003 (*Lectura III, dist. 1-17*).
- *Opera omnia*. Vol. XXI, ed. B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcon, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2003 (*Lectura III, dist. 18-40*).

## TRADUÇÕES:

———, *Tratado do primeiro principio*, tradução do latim e nótula introdutória por Mário Santiago de CARVALHO, Ed. 70, Lisboa 1998.

———, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Edicion Bilingue, Dios Uno Y Trino, I. Prólogo del Comentario de Oxford. – II. Objeto, esencia y sujeto de la fruición. – III. De Dios y de las divinas Personas. – IV. Tratado del Primer Principio*, Introducción general de Miguel OROMI, BAC, Madrid 1960.

———, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales*, , Introducción, resumens y versión de Félix ALLUNTIS, BAC, Madrid 1968.

———, *Naturaleza y voluntad, Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Introducción, traducción y notas de Cruz Gonzáles AYESTA, Cuadernos de Anuario Filosófico 199, Navarra 2007.

———, *Jesucristo y Maria, Ordinatio III*, Distinciones 1-17 y *Lectura III*, Distinciones 18-22, Dirección, presentación e introducción general de José Antonio MERINO, traducción del texto latino y comentarios de Alejandro VILLALMONTE, BAC, Madrid 2008.

DUNS SCOTUS. *Philosophical Writings: A selection edited and translated by Allan B. Wolter*, Edimburgh: Nelson, 1962; New edition: Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987. (Contains *Quaestiones in Metaphysicam* prol. n. 18; *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1 and q. 3; *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1 and q. 4; *Ordinatio* IV d. 43 q. 2).

FRANK, William A. and Allan B. WOLTER. *Duns Scotus, Metaphysician*, West Lafayette, Purdue University Press, 1995 (Purdue University Press Series in the History of Philosophy). (Contains *Reportatio* I A prol. q. 3 a. 1; *Reportatio* I A d. 2 q. 1-4; *Quaestiones in Metaphysicam* prol. n. 16-18; *Quaestiones in Metaphysicam* IX q. 15 [reprinted from *Duns Scotus on Will and Morality*]; *Lectura* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 172-81; *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 25-30; n. 35-36; n. 39-40; n. 56-62; n. 137-39; n. 145-47; n. 149-51; *Ordinatio* II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 172; n. 175; n. 187-88).



JOHN DUNS SCOTUS, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, translated with an introduction, notes and glossary by *Felix Alluntis* and *Allan B. Wolter*, The Catholic University of America Press, Washington 1975.

NOONE, Timothy B., and H. Francie ROBERTS. "John Duns Scotus' *Quodlibet*" in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, edited by Christopher Schabel, 131-98. Leiden: Brill, 2007. [Edition of *Quodlibet* q. 16].

WOLTER, Allan B., *Duns Scotus on Will and Morality: Selected and translated with an introduction (Text in English and Latin)*; The Catholic University of America Press, Washington 1986. (contains *Lectura* prol. p. 4 q. 1-2; *Quaestiones in Metaphysicam* IX q. 15; *Ordinatio* I d. 17 n. 62-67; *Ordinatio* I d. 44; *Ordinatio* I d. 48; *Ordinatio* II d. 6 q. 2; *Ordinatio* II d. 7 n. 28-39; *Ordinatio* II d. 39-41; *Ordinatio* II d. 42 q. 1-4 n. 10-11; *Ordinatio* II d. 43 q. 2; *Ordinatio* II d. 44; *Ordinatio* III d. 17; *Ordinatio* III d. 26 - d. 29; *Ordinatio* III d. 33 - d. 34; *Ordinatio* III d. 36 - 39; *Ordinatio* IV d. 15 q. 2; *Ordinatio* IV d. 17; *Ordinatio* IV d. 21 q. 2; *Ordinatio* IV d. 29; *Ordinatio* IV d. 33 q. 1; *Ordinatio* IV d. 33 q. 3; *Ordinatio* IV d. 36 q. 1; *Ordinatio* IV d. 46; *Ordinatio* IV suppl. d. 49 q. 9-10; *Quodlibet* q. 18).

#### CONGRESSOS ESCOTISTAS

— Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 1: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 1).

— Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 2: Problemata philosophica*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 2).

— Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 3: Problemata theologica*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 3).

- 
- Commissio Scotistica (ed.). *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, vol. 4: Scotismus decursu saeculorum*, Roma 1968 (Studia Scholastico-Scotistica 4).
- Commissio Scotistica (ed.). *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1972 (Studia Scholastico-Scotistica 5).
- Commissio Scotistica (BERUBE, Camille ed.). *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976, vol. 1: Sectio generalis*, Roma 1978 (Studia Scholastico-Scotistica 6).
- Commissio Scotistica (BERUBE, Camille ed.). *Regnum hominis et regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976, vol. 2: La tradizione scotista veneto-padovana*, Roma 1978 (Studia Scholastico-Scotistica 7).
- Commissio Scotistica (BERUBE, Camille ed.). *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, Rome 1984* (Studia Scholastico-Scotistica 8).

BOULNOIS, Olivier - KARGER, Elizabeth - SOLERE, Jean-Luc – SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002. Textes et études du Moyen Âge 26*. Brepols, Turnhout 2004.

NUNEZ, Martin Carbajo, *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte, in onore di P. César Saco Alarcón*, 2 vol. PAA - Edizioni Antonianum, Roma 2008.

## OBRAS DE AUTORES ANTIGOS E MEDIEVAIS

ANSELMO, *Prologion*, Tradução, introdução e comentário de COSTA MACEDO, Porto Editora, Porto 1996.

———, *Cur Deus Homo*, Tradução de Daniel COSTA, Ed. Novo Século, S. Paulo 2003.

———, *De libertate arbitrii*, Ed. Schmitt, I, PL 158.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de María Luisa Alia ALBERCA, Ed. Alinaza, Madrid 2008.

———, *Da alma*, Introdução, tradução e notas de Carlos Humberto GOMES, Ed. 70, Lisboa 2001.

———, *Ética a Nicómaco*, Tradução do grego e notas de António C. CAEIRO, Quetzal Editores, Lisboa 2004.

———, *Physica, Aristotle's Physics. A revised Text with Introduction and Commentary* by Sir David ROSS, Oxford 1979.

AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Tradução, prefácio, notas biográficas e transcrições de J. Dias PEREIRA, FCG, Lisboa 1996.

———, *Confissões*, tradução de Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, João BEATO e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa PIMENTEL, introdução de Manuel Barbosa da Costa FREITAS, INCM, Lisboa 2004.

———, *Trindade*, Edição bilingue, coordenação de Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, introdução e notas de José Maria da Silva ROSA, tradução Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, Domingos Lucas DIAS, João BEATO e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa PIMENTEL, Ed. Paulinas, Prior Velho 2007.

———, *Diálogo sobre a felicidade*, Edição Bilingue, Tradução do original latino, introdução e notas de Mário de Santiago de CARVALHO, Ed. 70, Lisboa 2007.

———, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, Edição bilingue, Tradução e introdução de Paula Oliveira e SILVA, INCM, Lisboa 2001.

———, *Enchirid.*, CCL 46, PL 40.

BOAVENTURA, *Opera omnia*, Claras Aquas 1882-1909, trad. esp. Obras de San Buenaventura, texto bilingue, 6 vols., BAC, Madrid 1945.

---

———, *Itinerário da mente para Deus*, Introdução, tradução e notas de António Soares PINHEIRO, Braga 1986.

———, *Recondução das Ciências à Teologia*, Tradução e posfácio de Mário Santiago de CARVALHO, Porto Editora, Porto 1996.

CÍCERO, Marco Túlio, *De natura deorum*, trad. port. *Da natureza dos deuses*, Introdução, tradução e notas de Pedro Braga FALCÃO, Ed. Vega, 2004.

HENRIQUE DE GAND, *Summae Quaestionum Ordinarium Theologi Recepti Praeconio Solennis Henrici a Gandavo, cum duplici Reportório*. Tomos Prior, Posterior. Vaenundantur in aedibus Iodoci Badii Ascensii, cum Privilegio Régio ad calsem explicando. Parisiis, fo., 1518, 2 tomos, Ed. Anastática, Nova Iorque, 1953.

———, *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris Solmnis: Socii Sorbonici: et Archidiaconi Tornacensis. Cum duplici tabella. Vaenumdantur ab Iodoco Badio Ascensio, sub gratia et privilegio as finem explicandis*. Parisiis, fo., 1618, 2 tomos, Ed. Anastátca, Louvaina, 1961.

———, *Sobre a Metafísica do ser no tempo (Questões Quodlibéticas I, 7/8-9 e 10)*, Edição bilingue, versão do latim, introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho, Prefácio e restabelecimento crítico do texto latino de Raymond Macken, Ed. 70, Lisboa 1996.

RICARDO DE S. VICTOR, *De Trinitate*, PL 196.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Cura et Studio Sac. Petri Caramello, Marietti, Taurini – Romae 1952-1953, 3 vols.

———, *O Ente e a Essência*, tradução de Mário Santiago de CARVALHO, Ed. Contraponto, Porto 1995; Introdução, tradução, notas e apêndice de Maria José FIGUEIREDO, Ed. Piaget, Lisboa 2000.

———, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, Edição bilingue, trad. port. Mário Santiago de CARVALHO, Ed. 70, Lisboa 1999.

———, *Principio da Natureza*, Trad., introd. e comentários de Ramiro Délio Borges de MENESES, Porto Editora, Porto 2001.

- ADMAS, Marilyn McCord, "Duns Scotus on the will as rational power", in *Via Scoti Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Roma 1995, 839-854.
- ALLUNTIS, Félix, Introducción, resumens y versión, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales*, BAC, Madrid 1968.
- ARENDT, Hannah, *A vida do espírito, vol. II – Querer*, Ed. Piaget, Lisboa 2000.
- , *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, Ed. Piaget, Lisboa 1997.
- AYESTA, Cruz Gonzáles, *Introducción, traducción y notas*, in JUAN DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad, Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Cuadernos de Anuario Filosófico 199, Navarra 2007.
- BAILC, C. *John Duns Scotus, some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*, Scotistic Commission, Roma 1966.
- , "Duns Scot", in *Dictionaire d'Espiritualité*, III, col. 1801- 1810, Paris 1957.
- , "La vida y obra de Juan Duns Escoto ante la crítica actual", in *Verdad y vida* 24 (1966).
- BASLY, F. Déodat, *Scotus docens ou Duns Scot Enseignant, la Philosophie, la Théologie, la Mystique, La construction doctrinale du B. Docteur Subtil*, Supplément à la France Franciscaine Tome XVII, 1934.
- BETTONI, Efrem, *Duns Scot Filosofo*, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1966.
- , "Duns Scotto nella scolastica del secolo XIII", in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. I, 101-112.
- BOEHNER, Philotheus, *Escoto el Doctor Sutil, Pró Manuscrito*, Guadalajara 1954.
- BONANSEA, Bernardine, "Duns Scotus' voluntarism", in RYAN, John K. – BONANSEA, Bernardine M., *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of América Press, Washington 1965, 81-121.
- , "The Divene Will in the teaching of Duns Scotus", in *Antonianum* 56 (1981) 296-335.
- , "Duns Scotus and St. Anselm's ontological Argument", in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Problemata philosophica*, Roma 1968, vol II, 461-476.

- BOLER, J., “Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will” in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 109-126.
- BOULNOIS, Olivier, *Duns Scot, la rigueur de la charité, Initiations au Moyen Âge*, CERF, Paris 1998.
- BOULNOIS, Olivier – KARGER, Elizabeth – SOLERE, Jean-Luc e tal. (eds.) *Duns Scot à Paris: 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004.
- BRAGUE, Remi, *Aristote et la question du monde, Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, Paris 1988.
- CARVALHO, Mário Santiago de, *A novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, FCG, Lisboa 2001.
- , *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XIV)*, INCM, Lisboa 2001.
- , *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Ed. Colibri, Lisboa 1997.
- , “Para a história da Possibilidade e da Liberdade: João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Henrique de Gand” in *Itinerarium* 40 (1994) 145-180.
- , “Para um outro modelo de investigação das relações entre razão e fé no século XIII”, in *Itinerarium* 151 (1995) 19-44.
- , *Tradução do latim e nótula introdutória*, in JOÃO DUNS ESCOTO, *Tratado do primeiro principio*, Ed. 70, Lisboa 1998.
- , *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Ed. Colibri, Lisboa 2002.
- , “Averroís”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa 1989, vol. 1, 543-546.
- , “Averroísmo”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Verbo, Lisboa 1989, vol. 1, 546-548.
- , *Falsafa, Breve introdução à filosofia arábico-islâmica*, Ariadne Editora, Coimbra 2006.
- CASTRO, José Acácio, “Vontade e liberdade em João Duns Escoto”, in *Humanística e Teológica* 19 (1998) 67-80.
- CRIVELLI, Daniele. “La teologia come scienza pratica nel prologo dell' 'Ordinatio' di Duns Scoto”, in *Via Scoti, Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso*

---

*Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, vol. 2, 611-32, Edizioni Antonianum, Rome 1995.

CROSS, Richard, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, “El avicentismo de Duns Escoto”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. 1, 183-206.

DE BONI, Luís Alberto, “Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças”, in *Veritas* 39 (1994) 155, 445-459.

———, “Duns Scotus: a existência de Deus no *Tractatus de Primo Principio*”, in XAVIER, Maria Leonor L. O., *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, Ed. Zéfiro, Lisboa 2008, 341-349.

———, (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, EDIPUCRS – EST Edições, Porto Alegre - Bragança Paulista 2008.

EFFLER, Roy, *John Duns Scotus and the principle ‘Omne quod movetur ab alio movetur’*, St. Bonaventure, Franciscan Institute, NY 1962.

FRAILE, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, vol. II, BAC, Madrid 1960.

FRANCISCO DE ASSIS, *Fontes Franciscanas, I Escritos, Biografias e Documentos*, Editorial Franciscana, Braga 2005<sup>3</sup>.

FRANK, William A., *John Duns Scotus’ Quodlibetal Teaching on the will*, Catholic University of América Press, Washington 1982.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, Ed. Verbo, Lisboa 2004.

———, “João Duns Escoto”, in *Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura*, Ed. Verbo, vol. 7, 928-935.

———, “Da Pessoa em Escoto”, in *Escola Franciscana* 27 (1946) 49-61.

———, “A causalidade do conhecimento em Duns Escoto”, in *Itinerarium* 4 (1958) 421-466.

———, “A Pessoa e o seu Fundamento Ontológico em Escoto”, in *Itinerarium* 6 (1960) 148-195.

———, “Escoto perante as Recentes Investigações Histórico-Críticas”, in *Itinerarium* 7 (1962) 185-202.

———, “A Existência de Deus segundo Escoto”, in *Itinerarium* 12 (1966) 161-192.

- 
- , “O Conhecimento Filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto”, in *Didaskalia* 12 (1982) 243-298.
- , “Natureza e Fundamento Ontológico da Pessoa em Duns Escoto”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 50 (1994) 155-163.
- , “Teoría del conocimiento”, in MERINO, José Antonio (coord.), *Manual de Filosofia franciscana*, BAC, Madrid 2004, 39-90.
- , “Escotismo”, in *Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura*, Ed. Verbo, vol. 7, 927-928.
- , “Escotismo em Portugal”, in *Logos – Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. 2, 184-189.
- FRESNEDA, F. Martínez, “Valores franciscanos en la enseñanza”, in *Selecciones de Franciscanismo* 37 (2008) 281-305.
- GARCIA, António (org.), *Estudos de Filosofia Medieval, A obra de Raimundo Vier*, Vozes, Petrópolis 2002.
- GARCIA CASTILHO, Pablo, “Liberdade y necesidad según Juan Duns Escoto”, in *Naturaleza y Gracia* 41 (1994) 261-274.
- GEMELLI, Agostinho, *O Franciscanismo*, Ed. Vozes, Petrópolis 1944.
- GHISALBERTI, Alessandro, *Giovanni Duns Scoti, Filosofia e Teologia*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1995.
- GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot, Introduction a ses positions fondamentales*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1952. (*Juan Duns Escoto: Introducción a sus posiciones fundamentales*, trad. esp. de Pablo E. Corona, Eunsa, Navarra 2007).
- , *La Philosophie au Moyen Âge*, Ed. Payot, Paris 1986 (trad. port. Eduardo Brandão, Martins Fontes, São Paulo 2001).
- , *L’esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1976.
- , *Deus e a Filosofia*, trad. port. de Aida Macedo, Ed. 70, Lisboa 2003.
- GIUSTO, Egídio M., *Vita del B. Giovanni Duns Scoti, Dottore Sottile e Mariano*, S. Maria degli Angeli 1921.
- GLORIEUX, P., “Quodlibeti”, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Città del Vaticano 1953, col. 436-438.
- , *La littérature Quodlibétique de 1260 a 1320*, Le Saulchoir Kain 1925.
- GOFF, Jacques Le, *Os intelectuais na Idade Média*, Ed. Gradiva, Lisboa 1984.



- 
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Distinção de Essência e Existência no pensamento de João Duns Escoto*, Lisboa 1962.
- , *Homem e Mundo em S. Boaventura*, Braga 1970.
- , *Humanismo medieval, I: A Natureza do Individuo em João Duns Escoto, II: Franciscanismo e Cultura*, Ed. Franciscana, Braga 1972.
- , “João Duns Escoto e o pensamento não-cristão”, in *Itinerarium* 18(1972) 341-347.
- “S. Boaventura e a Universidade Medieval”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 (1974) 237-255.
- , “A desdivinização do mundo, a via agostiniano-franciscana medieval”, in *Itinerarium* 29(1983) 407-419.
- , “A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto”, in DE BONI, Luís Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, EDIPUCRS – EST Edições, Porto Alegre - Bragança Paulista 2008, 175-185.
- , “Escotismo”, in *Logos – Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. 2, 182-184.
- , “Escoto (João Duns)”, in *Logos – Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. 2, 189-196.
- GRACIA, Jorge – NOONE, Timothy, *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 2003.
- GUERIZOLI, Rodrigo, *A Metafísica no Tractatus De Primo Principio de Duns Escoto*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1999.
- GUZMÁN MANZANO, Isidoro, “El principio ‘libertad’ según Escoto”, in *Carthaginensia* 9 (1993) 229-272.
- , “Las causas del acto libre, según Escoto”, in *Verdad y Vida* 55 (1997) 453-495.
- HARRIS, C. R. S., *Duns Scotus, vol II The philosophical doctrines of Duns Scotus*, The Humanities Press, New York 1959.
- HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-Paris 1977
- HOERES, Walter, *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*, Liviana, Padova 1976.

- INGHAM, Mary Beth, “La genèse de la volonté rationnelle: de la *Lectura* à la *Reportatio* II, 25” in *Duns Scot à Paris 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols 2004, 409-423.
- KOROSAK, Bruno, “A edição crítica das obras completas do Venerável servo de Deus Frei João Duns Escoto”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967) 281-292.
- KOSER, Constantino, “A Teologia da Imaculada em Duns Escoto” in *Revista Eclesiástica Brasileira* 14 (1954) 610-676.
- LANDRY, Bernard, *Duns Scott*, Félix Alcan, Paris 1922.
- LANGSTON, Douglas C., *God's Willing Knowledge*, The Pennsylvania State University, 1986.
- LAURIOLA, Giovanni (org.), *Diritti Umani e libertà in Duns Scoto*, Ed AGA, Alberobello 2000.
- LOIRET, F., *Volonté et infini chez Duns Scot*, Kimé, Paris 2003.
- LONGPRÉ, E., *La Philosophie du B. Duns Scot*, Société et librairie Saint François d'Assise, Paris 1924.
- LEE, S., “Scotus on the Will: the rational Power and the Dual Affections”, in *Vivarium* 36/1 (1998) 40-51.
- MACDONALD, Scott “Synchronic Contingency, Instants of Nature, and Libertarian Freedom: Comments on 'The Background of Scotus's Theory of Will'”, in *The Modern Schoolman* 72 (1994/1995) 169-74.
- MACKEN, P. Sulpice, “L'argumentation contre une éternité possible du monde chez Henri de Gand”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. I, 309-326.
- MADKOUR, Ibrahim, “Duns Scot entre Avicena et Averroès”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. I, 169-182.
- MARCHESI, Angelo, “La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scot”, in *Homo et Mundus*, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, Rome 1984, 463-475.
- MARENBNON, John (Ed.), *Medieval Philosophy*, vol. III, Routledge, London – New York 1998.

- 
- MEIRINHOS, José F. (coord.), *João Duns Escoto (c. 1265-1308) Subsídios bibliográficos*, GFM – FL, Porto 2008
- MERINO, Jose Antonio, *Historia de la Filosofía Franciscana*, BAC, Madrid 1993.
- (coord.), *Manual de Filosofía Franciscana*, BAC, Madrid 2004.
- , *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001.
- , *Dirección, presentación e introducción general*, in BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y Maria, Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22*, BAC, Madrid 2008.
- , *João Duns Escoto, Introdução ao seu pensamento filosófico-teológico*, trad. port. David Antunes, Ed. Franciscana, Braga 2008.
- , *Filosofia da Vida, Visão Franciscana*, Ed. Franciscana, Braga 2000.
- MIGES, Parthenius, “Duns Scotus, John”, in *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1909, vol. V, 194-199.
- MIRALBELL, Ignacio, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto, Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994.
- , *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 52, Pamplona 1998.
- NOONE, Timothy – ROBERTS, H. Francie, “John Duns Scotus’ Quodlibet, a brief study of the manuscripts and an edition of question 16” in SCHABEL, Christopher, *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston 2007, 131-198.
- NÚÑEZ, Martín Carbajo, OFM, “ Actualidad de Duns Escoto en la sociedad de la información”, in *Selecciones de Franciscanismo* 114/XXXVIII (2009) 435-462.
- OROMÍ, Miguel, “Principios básicos de la Ética de Escoto”, in *Verdad y Vida* 13 (1955) 239-434.
- , “Introducción general”, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Dios Uno Y Trino*, BAC, Madrid 1960.
- PARCERIAS, Pedro, *La pléthore de l'étant: multitude et devenir in via Scoti*, Fieri, Matosinhos 2006.
- , *Ente e devir: coordenadas e estruturas da metafísica in via Scoti*, UP, Porto 2005.
- , “Caos e Evento: Entre Duns Escoto e João de Ripa, Notas para a Construção de uma Ontologia Primitiva”, in *Revista Filosófica de Coimbra* 16 (2007) 213-38.

- , “Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual”, in *Mediaevalia: textos e estudos* 19 (2001) 5-161.
- PAULUS PP. VI, “Alma Parens”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*. Vol. 1, 33-39. *Studia Scholastico-Scotistica* 1. Rome, 1968, tradução inglesa: *Franciscan Studies* 27 (1967) 5-10, tradução espanhola: *Verdad y vida* 51 (1993) 127-31; tradução italiana *Verdad y vida* 51 (1993) 258-69.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio, “Liberdade divina, posibilidad y contingencia en Duns Escoto”, in *Veritas* 50 (2005) 85-93.
- PICHÉ, D., (Ed.), *La condamnation parisienne de 1277, texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris 1999.
- PIJOAN, José, *Juan Duns Escoto, Maestro del Amor y Doctor de María*, La Hormiga de Oro, Barcelona 1993.
- PORRO, Pasquale, *Introduzione, traduzione, note e apparati*, in Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul Primo Principio*, Bompiani, Milano 2008.
- POPPI, A., “Duns Scoto”, in *Enciclopedia Filosofica*.
- PRENTICE, Robert, “A prova de Escoto para a infinidade da Natureza Primeira tirada da infinidade dos inteligíveis”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967) 261-280.
- REALE, Giovanni, *Introdução a Aristóteles*, Ed. 70, Lisboa 2001.
- RIBEIRO, Ilídio de Sousa, *Escola Franciscana (História e Filosofia)*, Lisboa 1944.
- , *O Doutrino Subtil João Duns Escoto*, Livraria Sá da Costa, Lisboa 1945.
- , “Génesis e espírito da síntese escotista”, in *Colectânea de Estudos* 1 (1953) 42-51.
- ROSA, José M. S., “Da relacional antropologia franciscana”, in DE BONI, Luís Alberto (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, EDIPUCRS – EST Edições, Porto Alegre - Bragança Paulista 2008, 281-290.
- ROSS, David, *Aristóteles, D. Quixote*, Lisboa 1987.
- RUGGERO, P. Rossini, “La suprema distinzione tra Dio e il mondo in Duns Scoto”, in *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, Rome 1984, 331-343.
- RYAN, John – BONANSEA, Bernardine M. (Eds), *John Duns Scotus 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington 1965.

---

SAINT-MAURICE, Béraud, *Jean Duns Scot, Un Docteur des temps nouveaux*, Thérien Frères Limitée, Montréal 1944.

SCAPIN, Pietro, “Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scoto”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Problemata philosophica*, Rome 1968, vol. II, 519-66.

SERAFINI, Marcela, “La fondazione della persona secondo Duns Scoto”, in LAURIOLA, Giovanni (org.), *Diritti Umani e libertà in Duns Scoto*, Ed AGA, Alberobello 2000, 59-86.

SOLAGUREN, Celestino, “Contingencia y creacion en la filosofia de Duns Escoto”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Problemata philosophica*, Roma 1968, vol. II, 297-348.

SONDAG, Gérard, *Duns Scot, La Métaphysique de la singularité*, Vrin, Paris 2005.

———, “Boèce et Duns Scot sur la transposition des prédicaments aristotéliens dans la prédication divine”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008) 177-93.

SPRUYT, Joke, *Duns Scotus' criticism of Henry of Ghent's notion of free will*, Atlântida, Amsterdam 1998.

TODISCO, O., *Giovanni Duns Scoto, Filosofo della libertà*, Messagero, Padova 1996.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, *História da Filosofia, Período Cristão*, trad. port, J. M. da Cruz Pontes, Gradiva, Lisboa 1985.

———, *La Philosophie au XIII Siècle*, Lovaina - Paris 1966.

———, “La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, Roma 1968, vol. I, 65-74.

VENTOSA, Enrique Rivera de, “Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277”, in *Cuadernos salmantinos de filosofía* 4 (1977) 41-54.

VEUTHEY, “Duns Scot”, in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Paris 1939, IV/2 col. 1865-1947.

VIGNAUX, Paul, *A Filosofia na idade média*, Ed. Presença, Lisboa 1994.

VOS, Antoine, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edimburg University Press, Edimburg 2006.

- 
- WILLIAMS, Thomas, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- WOLTER, Allan B., – ALLUNTIS, Felix, *John Duns Scotus, God and Creatures, The Quodlibetal Questions*, The Catholic University of America Press, Washington 1975.
- WOLTER, Allan B., – FRANK, William A., *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University of America Press, Washington 1997.
- WOLTER, A. B., “Native freedom of the Will as a key to the Ethics of Scotus”, in ID. *The Philosophical theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca and London 1990, 148-162.
- , *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Nova Iorque 1990.
- , *Philosophical writings*, Edimburg, London 1962.
- , “Duns Scotus”, in AUDI, Robert (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, Ed. Colibri, Lisboa 2007.
- , “Anselmo e Duns Escoto, Variações sobre um mesmo Principio Metafísico”, in *Philosophica* 31(2008)77-90.
- (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, Zéfiro, Sintra 2008.
- ZAVALLONI, Roberto, *Giovanni Duns Scoto, Maestro di vita e pensiero*, Ed. Franciscane, Bologna 1992.
- , “Personal freedom and Scotus’ voluntarism”, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati: Problemata philosophica*, Roma 1968, vol. II, 613-628.

## ÍNDICE

RESUMO .....	0
AGRADECIMENTOS .....	1
INTRODUÇÃO .....	2
<b>I. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: O SÉCULO XIII</b> .....	9
AS UNIVERSIDADES .....	10
O TRABALHO DAS TRADUÇÕES .....	14
A RECEPÇÃO DE ARISTÓTELES.....	16
A FORMAÇÃO DAS ESCOLAS E A ESCOLA FRANCISCANA .....	21
AS CONDENAÇÕES DE 1277 .....	29
ESCOTO E HENRIQUE DE GAND .....	35
AS QUESTÕES QUODLIBÉTICAS .....	38
JOÃO DUNS ESCOTO, NOTAS BIOGRÁFICAS .....	39
<b>II. A QUESTÃO DA VONTADE E DA LIBERDADE</b> .....	44
DISTINÇÃO XVII .....	44
O CONCEITO DE DEUS EM ESCOTO.....	50
A ANTROPOLOGIA DE ESCOTO .....	59
CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS .....	75
<b>III. QUESTÃO XVI DA QUODLIBÉTICA DE ESCOTO</b> .....	89
ESTRUTURA .....	90
0. INÍCIO DA QUESTÃO.....	91
A. PRIMEIRO ARTIGO: NECESSIDADE NO QUERER.....	92
Provas de outros (nn. 8-29). .....	94
a) Primeira prova .....	94
b) Segunda prova .....	96
c) Terceira prova.....	98
Resumo do primeiro artigo (nn. 30-32).....	99

---

B. SEGUNDO ARTIGO: COMPATIBILIDADE DA LIBERDADE COM NECESSIDADE.....	100
a) Prova pela autoridade.....	100
b) Prova pela razão.....	102
Confirmação: 40.....	104
C. TERCEIRO ARTIGO: LIBERDADE E NECESSIDADE NATURAL.....	104
PRIMEIRA VEZ QUE SE TRATA DA OPINIÃO DE HENRIQUE DE GAND.....	104
SEGUNDA VEZ QUE SE TRATA DA OPINIÃO DE HENRIQUE.....	105
SOLUÇÃO: 55-61.....	106
OPINIÃO PRÓPRIA (nn. 62-65).....	109
RESPOSTA AO ARGUMENTO PRINCIPAL.....	110
<b>CONCLUSÃO</b> .....	113
<b>ANEXOS</b> .....	118
ANEXO I.....	119
ANEXO II.....	125
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	155
<b>ÍNDICE</b> .....	172