

Alma e vontade no pensamento de João Duns Scotus: a relação da vontade com o bem

Soul and will in the thought of João Duns Scotus: the relationship of will with good

José Robson S. de Souza

Graduado em Filosofia pelo Instituto São Boaventura (ISB)

engjrsouza5@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/2861996975995762>

Resumo

Por meio deste projeto de pesquisa, foi desenvolvida uma investigação acerca da relação entre a vontade e o bem no pensamento de João Duns Escoto, levando em consideração a imaterialidade da alma e as suas principais potências: vontade e intelecto. Nas quodlibéticas, entre as questões XVI - XVIII e nos comentários às Sentenças de Pedro Lombardo, a Ordinatio III, Duns Scotus relata sobre a vontade, intelecto e liberdade. Considerando o supracitado, foram escritos de salutar relevância que serviram como fundamentos para a elaboração do artigo. O objetivo deste artigo é expressar, principalmente, que a vontade, para se tornar livre, escolhe livremente pelo bem, ou seja, se a mesma for determinada em suas escolhas por apetites sensíveis, não será verdadeiramente livre.

Palavras-chave: Alma. Potência. Vontade. Liberdade.

Abstract

Through this research project an investigation was developed about the will in relation to the good in João Duns Escoto's thought, taking into account the immateriality of the soul and its main powers: will and intellect. In the quodlibéticas, between questions XVI - XVIII and in the comments on the Sentences of Pedro Lombardo, the Ordinatio III, Duns Scotus reports on will, intellect and freedom. Considering the above, writings of salutary importance were used as foundations for the elaboration of the research project. Aiming thus, to show mainly that the will to become free, chooses freely for the good, that is, if it is determined in its choices by sensitive appetites, it will not be truly free

Mots-clés: Soul. Power. Will. Freedom.



Introdução

Certamente, o nascimento do franciscano João Duns Scotus, ocorreu no ano de 1266 numa aldeia que se chamava Duns, nas proximidades de Edimburgo. Imbuído pelo exemplo de vida de São Francisco de Assis, foi admitido na Família dos Frades Menores, e em 1291 foi ordenado presbítero. Dotado de uma inteligência notável e inclinada à especulação – por causa disso a tradição lhe conferiu o título de *Doctor subtilis*, "Doutor sutil" – Duns Scotus foi conduzido aos estudos de filosofia e de teologia nas conceituadas Universidades de Oxford e de Paris.

Concluída com êxito a formação, se dedicou ao ensino da teologia nas Universidades de Oxford e de Cambridge, e posteriormente de Paris, tendo como atividade inicial comentar, com alguns dos Mestres da época, as *Sentenças* de Pedro Lombardo. As obras relevantes de Duns Scotus representam precisamente o fruto maduro destas lições, e recebem o título dos lugares onde ele ensinou: *Ordinatio* (denominada, no passado, *Opus Oxoniense* – Oxford), *Reportatio Cantabrigiensis* (Cambridge), *Reportata Parisiensis* (Paris).

A estas obras, acrescenta-se a chamada *Quodlibeta* (*Quaestiones Quodlibetales*), uma obra de salutar importância estruturada em 21 questões concernentes a muitos temas teológicos. Afastou-se de Paris devido um grave conflito entre o rei Filipe IV o Belo e o Papa Bonifácio VIII; Duns Scotus optou pelo exílio voluntariamente, para não assinar um documento ofensivo contra o Sumo Pontífice, como o rei tinha imposto aos religiosos.

Posteriormente, as relações entre o rei da França e o sucessor de Bonifácio VIII foram restauradas, e em 1305 o Doutor Sutil regressa a Paris para ensinar teologia com o título de *Magister regens*, que nos dias atuais corresponderia a professor com Mestrado. Os Superiores dele convidaram-no para Colônia na condição de professor do Colégio teológico franciscano, porém ele faleceu no dia 8 de novembro de 1308, com 43 anos de idade, deixando um número considerável de obras.

Na idade média, já havia uma concepção de que a alma pode ser considerada como agente imaterial, sendo a causa responsável pelas operações do intelecto¹. O homem é um composto de matéria e forma. A matéria é o corpo, e a alma é a forma do corpo; a alma, por sua vez, possui o poder do intelecto e da vontade, ou seja, o homem tem habilidade de fazer escolhas e de pensar. De acordo com João Duns Scotus², a vontade não é simplesmente um apetite ou alguma tendência do intelecto. Levando em consideração que todo apetite ou tendência natural almeja a realização do próprio bem,

¹ Cf. Gilson 1952, cap.07.

² Disputas ocorridas entre o Natal de 1306 e a Páscoa de 1307 na Universidade de Paris, demonstram o pensamento do Doutor Sutil sobre a vontade.



a liberdade da vontade pode se tornar limitada ao fazer uma opção por um bem parcial, influenciada pelo aspecto apresentado através do intelecto.

A vontade é capaz de identificar a dicotomia entre o bem limitado da inclinação natural e o bem objetivo, que em Deus é ilimitado e absoluto, bem como na criação em geral existem também benefícios que independem de conveniências das circunstâncias. De acordo com o exposto acima, na sua autodeterminação da sua operação, a vontade não é submissa aos seus impulsos, mas sim possui a capacidade de sair de si mesma e optar pelo bem objetivo, no qual pode encontrar a realização satisfatória, isto é, não se limitando à pequenez da sua própria conveniência.

A percepção do bem por Duns Scotus, pode ser ponderada como uma propriedade inerente do ente³, ou seja, como uma característica particular do ente; isso é basilar na conclusão de que, não apenas e somente o bem pode ser considerado como perfeição pura com capacidade de infinitude e não restrita à natureza dos apetites do sujeito, mas também, por que a liberdade, na proporção em que resulta numa relação profícua com o valor intrínseco dos entes, pode ser uma perfeição pura⁴.

O apetite ou tendência natural, não pode senão buscar nos entes a satisfação de acordo com a necessidade; assim, isso resulta na escolha de um bem parcial e limitado, ou segundo o aspecto que melhor lhe apetecer. Com efeito, a felicidade suprema, distintamente, consiste de acordo com Scotus, na fruição perfeita do Sumo Bem, que é o bem ilimitado:

A felicidade é um bem suficiente, a saber, um bem que exclui defeito ou indigência; é um bem perfeito ou completo, que exclui imperfeição ou diminuição; é bem último, extremo, que exclui a dependência e a referência a um bem mais completo; é um bem em que quem o possui está completamente bem⁵.

Tomás de Aquino afirmou que a vontade tem operação executiva e que é imprescindível para transformar em atos as conclusões do intelecto⁶, porém Duns Scotus argumenta que o intelecto é que fornece para a vontade as atividades necessárias, pois é ela que atua direcionando e confirmando a atuação dele⁷. Ressaltando o fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, a vontade tem a capacidade de transcender das próprias limitações⁸.

2 Poderes da alma

³ Cf. Ord. IV d. 49, q. 5, n. 6; Ord. IV d. 49, q. 10, n. 15

⁴ Cf. Ord. III d. 33, q. un., n. 6; Ord. IV d. 49, q. 5, n.6.

⁵ Cf. Ord. IV, d. 49, q. 2, n. 25.

⁶ Cf. Sth, I, q82, a4,r.

⁷ Cf. Ord. II, d.49.

⁸ Cf. Ord. II, d.6, q.2, n.49-51; Ord. IV, d.49, q.10, n.15; Dietrich Von Hildebrand, Ethics, Cap. 17-18.



Partindo da proposição de que os poderes da alma são o intelecto e a vontade⁹, Scotus concorda com Agostinho¹⁰ sobre a questão de que o intelecto possui faculdades que são a memória e a inteligência. Assim sendo, a alma tendo poderes “especificamente cognitivos e apetitivos em virtude dos quais ela pode produzir efeitos imateriais”¹¹, implica em corroborar a afirmação de que ela é imaterial. Na opinião de Tomás de Aquino, ao se tratar da essência da alma, os poderes não se incluem como tais. Ele considera a mesma forma de como os acidentes são recebidos na substância, os poderes são recebidos na alma, ou seja, os poderes da alma efetivam alguma potência passiva ou capacidade da alma. No entanto, isso não implica o caráter de contingência aos poderes da alma, mas sim, as potências da alma são aspectos necessários, sem os quais ela não pode ser imaterial. Com efeito, pode-se explicar os poderes da alma através da sua essência, já que o “fato de ela conter a essência que tem é suficiente para possuir os poderes que possui.”¹² Duns Scotus¹³ considera que os poderes da alma são próprios (entendido como propriedades inseparáveis) da alma. O escocês refuta a opinião de Tomás de Aquino que defende os poderes da alma como causais.

Rejeitada a alegação de Tomás de que as potências da alma se classificam como acidentes inerentes, tanto Henrique de Gand como Scotus fornecem interpretações diferentes acerca da relação dos poderes da alma com ela. Henrique de Gand opina que os poderes da alma se limitam ao fato de a alma se relacionar de várias maneiras a vários tipos de ação possível: “Os poderes crescem à essência somente uma relação com atos especificamente diferentes”¹⁴. A teoria de Henrique de Gand defende que um agente é um agregado de essência mais relação. Mas nenhum agregado pode ser agente. Diferentemente, Duns Scotus¹⁵ argumenta que os poderes e a alma resultam numa única substância, assim os poderes “não são realmente distintos em si mesmos ou da essência”.¹⁶

João Duns Scotus¹⁷ argumenta que a alma e seus poderes são diferentes e a definição da essência da alma não abrange os poderes da alma como tais, embora os “poderes da alma não sejam realmente distintos de sua essência.”¹⁸ Isso corrobora a alegação de que os poderes da alma são próprios da alma. Os poderes da alma conferem capacidades para a mesma desempenhar certos tipos de atividades, sem isso implicar os poderes serem-lhe inerentes; e isso deixa claro a diferença

⁹ Cf. Ord. II, d.1, q.6, n.316; Cf. Ord. II, d.16, q. un., nn.15-16,18.

¹⁰ Cf. Ord. I, d.2, p.2, q.1-4, nn.221 e 291; Cf. Ord. I, d.27, qq.1-3, n.46.

¹¹ Cf. Ord. II, d.1, q.6, n.316; Cf. STI. 77.1, esp. ad. 5.

¹² Cf. STI. 77.1 ad 5-6.

¹³ Cf. Ord. II, d.16, q. un., n. 12. n. 18.

¹⁴ Cf. Henrique de Gand, Quodl.3, q. 14.

¹⁵ Cf. Ord. II, d.16, q. un., n. 15; Ver também In Metaph. 9, q.5, nn. 12-15.

¹⁶ Cf. Ord. II, d.16, q. un., n. 15.

¹⁷ Cf. Ord. II, d.16, q. un., n. 17; Ver também In Metaph. 9, q.5, nn. 12-14.

¹⁸ Cf. Ord. II, d.16, q. un., n. 17.



relevante entre a interpretação scotista e a tomista. É importante destacar que a interpretação de João Duns Scotus exclui qualquer tipo de composição entre alma e seus poderes. Coloco em relevo um trecho que me parece relevante:

Tratando-se da alma, ela tem em si uma habilidade segundo a qual, se trata de uma ação primeira que diz respeito ao conteúdo estruturado, também tem em si uma habilidade pela qual devidamente acolhe a informação organizada e, tem em si uma capacidade segundo a qual apropriadamente admite a volição. Essas três competências são: inteligência, memória e vontade. Portanto, a alma, enquanto possui uma ação primeira concernente à intelecção – a saber, algo da alma e o objeto presente a si na razão do inteligível –, é considerada memória, e isso é uma memória perfeita ao incluir tanto o intelecto como aquilo pelo que o objeto é presente a si. Essa mesma alma, enquanto acolhe a informação organizada, é concebida como inteligência – e inteligência perfeita, enquanto é sob aquele conteúdo estruturado. De maneira símile, a vontade é considerada perfeita, na condição de que, trata-se daquele ato de querer perfeito.¹⁹

2.1 Alma intelectiva

Escoto concede à vontade primazia sobre a inteligência, entretanto, reconhece a devida importância da inteligência. É relevante a operação da 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 ação na ordem da geração; e este argumento conclui provavelmente a favor do primado da vontade e não do intelecto.”²⁰ Assim sendo, a inteligência é ordenada de maneira imprescindível a um ato de vontade, de ação, o que evidencia a superioridade da vontade sobre a intelecção, e para João Duns Escoto ela é subserviente.

O conhecimento antecede todo o ato volitivo. Isso significa que, a inteligência é a condição *sine qua non* da vontade; condição necessária e prévia. E isso fica claro porque sem conhecimento não há querer, precisando a vontade, como precisa, da inteligência para agir; e, porque o ato da inteligência precede o ato voluntário²¹. A função da inteligência é de revelar o objeto à vontade, mas não de inclinar a vontade a desejá-lo.

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 objeto.”²². O intelecto desempenha sua ação naturalmente, ou seja, conhece os objetos para os quais

¹⁹ Cf. Ord. I, d. 3, q. 4; Ioannes Duns Scotus. Opera omnia. Vol. 3. Studio et cura Commissionis

Scotisticae. Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954.

²⁰ Cf. Ord. II, d.49.

²¹ Cf. SAINT-MAURICE, Bernard, *Duns Escoto, Doutor dos tempos modernos*, Ed. Vozes, Petrópolis 1947

²² Cf. GILSON, Étienne, *Duns Scot, Introduction a ses positions fondamentales*, Paris 1952



direciona a atenção, e isto aplica-se necessariamente a ambos os exercícios da ação e ao conteúdo da cognição. A compreensão humana está determinada pelo objeto inteligível que não pode negar-se a conhecer.

A vontade possui o poder de se autodeterminar a fazer o contrário, a inteligência, porém, é conduzida para uma só direção; a causalidade da vontade, sendo assim, usufrui de flexibilidade racional maior do que a do apetite sensitivo ou da potência da inteligência. Se referindo ao intelectualismo e ao voluntarismo, Duns Escoto apresenta um terceiro caminho oriundo da comparação entre os atos volitivos e os do intelecto:

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 atos 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 livre²³.

Fica evidente que a razão é identificada como própria do intelecto e a liberdade como algo próprio da vontade. Contudo, é indubitável que a superioridade da vontade se encontra na liberdade e no controle que ela exerce sobre o intelecto.

2.2 Vontade indeterminada

A vontade do ser humano, através da sua indeterminação, em si mesmo tem a possibilidade de realizar atos volitivos opostos e, por meio desses atos opostos, tender com liberdade para objetos, seja de forma imediata ou seja movida por outras potências executoras. Isso caracteriza claramente a liberdade da vontade, pela sua indeterminação, tem a opção de autodeterminar-se e escolher o contrário ou não escolher.

A escolha por atuar não é única e necessária, porém múltipla e contingente: “pode realizar este ato volitivo ou o seu contrário e tender a este objeto ou ao seu contrário ou não querer nenhuma das opções contrapostas, ou seja, pode amar ou odiar um mesmo objeto, ou mesmo ser indiferente diante desse objeto”²⁴. A indeterminação presente na vontade humana significa a causa da possibilidade que caracteriza os seres livres, haja vista que essa liberdade não é absolutamente perfeita, como tudo que é humano, ela encerra em si imperfeições.

²³ Cf. Ord. II, d. 49

²⁴ Cf. Juan DUNS SCOTO, *Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q.1.



Quando o objeto é desejado livremente pela vontade é querido de forma contingente, e, por conseguinte, pode deixar de ser querido pela vontade para passar esta, a desejar outro objeto diferente, também de maneira contingente. Aqui é oportuno destacar que contingência e possibilidade são qualidades que acompanham os atos e objetos almejados pela vontade livre do ser humano e são provenientes da indeterminação e mutabilidade.

3 Vontade e liberdade

A vontade divina que é plenamente soberana, não limita a vontade humana, mas antes, por meio do respeito pela liberdade do homem, pode interferir benignamente atraindo a Si o Sumo Bem para qual foi criado. Aqui se faz memória de Santo Agostinho. Considerando que é inegável que o homem pode desejar o que não lhe convém ou optar pelo mal mesmo podendo escolher o bem, o apóstolo confirma: “faço o mal que não quero e não faço o bem que quero”²⁵.

Se o objeto do conhecimento movesse a vontade, ou se fosse a ideia que existe do objeto, resultaria então que ela estaria determinada pelo objeto, e por conseguinte, não seria livre. Sendo condição necessária o conhecimento antecedente do objeto para que ocorra ato volitivo – pois quem deseja, deseja alguma coisa – ela não é a consequência do conhecimento.

Considerando a vontade como apetite, então classifica-se em dois tipos: racional criado e irracional criado ou apetite sensitivo. Duns Scotus²⁶ afirma não ser este último uma autêntica vontade, quer seja porque está desprovido de razão, que lhe atribui a liberdade, quer porque está determinado pelo que foi imbuído pelos sentidos, que são potências exteriores.

O que resulta com que a vontade não se torne livre, e, por conseguinte, não seja vontade segundo Scotus²⁷ é a sua submissão aos impulsos de uma potência diversa de si mesma. As potências exteriores à própria vontade são provenientes do apetite natural sensitivo oriundo das dissemelhantes potências perceptivas que o filósofo escocês considera como um único apetite; (haja vista, as diversas faculdades sensitivas, como exemplo a diferença da percepção do gosto, da visão, do tato, do olfato) sendo assim, há um deleite próprio proveniente de cada uma das faculdades perceptivas.

O apetite, que atua pela imaginação, objetiva o que é agradável. A imaginação expressa diante da pessoa, na presença ou na ausência de específico objeto, o que é aprazível e por isso prazeroso, e o que é desagradável ou não prazeroso. Expondo tais objetos, a imaginação exerce influência como apetite natural. Ao se tratar de apetite natural, Scotus compreende como tendência em geral da criação

²⁵ Cf. Rm 7,19. Bíblia Sagrada.

²⁶ Cf. Ord. II, d.17.

²⁷ Cf. Ord. II, d



em direção à sua própria perfeição. E o exemplo que pode evidenciar esse parecer é o da pedra, ou o da queda dos objetos, que naturalmente tendem ao centro da terra; fato que é conveniente e natural a própria perfeição e diversa de uma vontade livre.

Por meio do exemplo supracitado, fica evidente que o agente do movimento é a gravidade, e o corpo que cai é passivo; pode-se então afirmar que a pedra, como tudo o que a gravidade move, é, portanto, movida, não se move a si mesma. Tal movimento é condição necessária, e por isso, não se caracteriza como livre. A determinação ao atuar, oriunda da escolha livre, e o controle dos seus atos, ocorrendo total e imediatamente, ratifica o poder da vontade. Ela certifica-se como agente e autodeterminante.

É a liberdade que atribuí à razão um apetite (apetite com razão livre), e que lhe concede ser verdadeiramente uma vontade; isto posto, não deixando de ser um apetite, a vontade, contendo as características de razoabilidade e liberdade, livra-se da imposição e determina-se como potência autodeterminante do ser humano enquanto homem feito à imagem e semelhança de Deus. É oportuno reafirmar que a vontade atua livremente, sendo expressamente indeterminada, exercendo seu poder de escolha ou recusa, mesmo diante do bem.

4 O bem e a vontade: afeições da vontade pelo bem

Em consonância com Anselmo, Escoto considera na vontade uma dupla afeição pelo bem²⁸: a afeição *commodi*, que influencia a vontade a desejar o bem, para o benefício do agente, e a afeição *iustitiae*, que inclina a vontade para o bem que está intrínseco nas coisas, ou seja, por elas mesmas, independentemente de serem ou não em benefício do agente. Mas Escoto discorda com Anselmo ao afirmar que, nenhum dos afetos é superior à vontade, entretanto, ambas são imprescindíveis e intrínsecas. Alguns aspectos devem ser considerados como critérios para a vontade, pois eles concedem razões – vantagem e justiça – para que o agente deseje algo.

4.1 Afeto ou amor de conveniência (*Affectio commodi*)

Ela influencia o homem para o que é bom, para a perfeição e felicidade no agir. Alguns pensadores consideram como natural do homem, ou seja, quando o intelecto se apetece por algo. Ela, pode-se assim dizer, é uma inclinação, desejo, de amar ou querer, ao passo que constitui um bem para o agente (*bonnum*), ou seja, o importante não é que a coisa seja boa em si mesma, de acordo com a

²⁸ 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.



sua relevância intrínseca, mas sim, enquanto ela é um bem por outra coisa além dela mesma (*propter aliud*) por causa de outa.

Então, a *affectio commodi* da vontade está relacionada ao desejo onde 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 ao outro, é, todavia o meu bem, o meu comprazimento, que eu procuro através desse amor.²⁹

4.2 Afeto ou amor justo (*Affectio iustitiae*)

É a propensão ou afeto pela justiça, e não pode dissociar da vontade; influencia para fazer justiça em relação ao bem, considerando o bem próprio da coisa, não objetivando satisfazer a sua felicidade, os apetites. Para Escotos, a *affectio iustitiae* – propensão para amar as coisas pelo seu âmago – é mais nobre que a *affectio commodi* – propensão para amar as coisas enquanto elas beneficiam o próprio³⁰.

Essa afeição conduz amar a Deus por Ele mesmo; possibilita ainda amar o próximo por ele mesmo; onde o amor não inveja e não aspira benefícios ou recompensa do amado, mas é bem-intencionado a fazer o melhor pelos outros. Percebe-se que esta propensão não é questão da escolha livre, mas decidir segundo a reta razão. Se o homem não possuísse vontade livre, porém, apenas um desejo intelectual, seria controlado, limitado tão somente para o que fosse nobre, bom e seria então incapaz de pecar.

Fazendo uma análise da outra situação, se a liberdade da vontade constituísse nada mais que a simples tendência do desejo, as ações do homem seriam irracionais, ou seja, controlado por impulso, caracterizando inconstância, volubilidade, similar a uma marionete nas mãos do apetite. O que é imprescindível é um equilíbrio entre a *affectio commodi* e a reta razão.

Uma vontade provida com *affectio iustitiae* permite ao homem desejar livremente o que é moral e bom não levando em conta o benefício próprio. Pode-se conceituar nesse sentido de liberdade moral. Contudo, a compreensão de liberdade em Duns Scotus possui outro aspecto, que se pode considerar de liberdade metafísica.

Há razões para limitar ou comedir o apetite intelectual quando anseia pela felicidade, se descomedido poderá se tornar imoral, ou no mínimo estará em desacordo com a vontade divina. A vontade de Deus é, indubitavelmente, a diretriz ou princípio para todo o apreço livre. Um apetite livre

²⁹ CREVELLON, Christophe, «L'affection de justice chez Duns Scot, Justice et luxure le péché de l'ange».

³⁰ Cf. Marilyn McCord Adams, “Duns Scotus on the will as rational power”, 845.



é bom em vista do fato de desejar, apetecer o que Deus quer que se queira. O Doutor sutil aceita a *affectio iustitiae* (afeto pela justiça) como uma especial vantagem, e considera que essa propensão inclui o relevante poder de autodeterminação como sua imprescindível pré-condição.

5 Conclusão

A dissimilitude entre a razão e o irracional é incapaz para entender a vontade, por conseguinte, Duns Scotus almeja uma dissemelhança entre a natureza e a liberdade. Aqui cito o exemplo do sol, em relação ao qual pode-se identificar um poder que causa efeitos distintos, tanto enrijece o barro como descongela o gelo; todavia é um princípio natural, sendo assim, não pode optar e determinar-se a endurecer o gelo e a derreter o barro, como também, não pode deixar de enrijecer o barro e derreter o gelo.

O que caracteriza os fundamentos naturais é a determinação por algo externo, ou seja, são heterodeterminados. Para Duns Scotus, a vontade tem o poder de se autodeterminar; é a única que não está determinada por natureza, podendo agir de uma forma, e atuar de modo oposto ou simplesmente não atuar.

Escoto considera o intelecto como potência racional de modo incompleto, pois ele não é, por si só, capaz de se determinar à ação, pois depende da vontade que o encaminha, ou é condição prévia do agir.³¹ Conclui-se assim que, as duas características basilares da vontade são: a sua autodeterminação e contingência.

A liberdade é o modo característico do atuar da vontade que por isso não pode ser retirado; ainda que alguém seja coagido a praticar um ato, não se pode obrigar a desejar tal ato. O Doutor sutil deixou evidente que a vontade é livre ou não é vontade; não negligenciando que a vontade pode querer necessariamente sem que isso resulte na perda de sua liberdade; atribuo aqui ao desejo de felicidade a que todo homem, imagem e semelhança de Deus, naturalmente almeja. O que corrobora isso é a ordem do amor que organiza, dispõe, coordena, todas as coisas em vista de um fim último, o Sumo Bem.

³¹ Cf. *Ord.* II, d. 49, q. ex latere (Vivès, XXI): “Que o intelecto não seja causa total da vontade é manifesto, porque, sendo a primeira inteligência causada de uma causa puramente natural e, sendo a inteligência não livre, do mesmo modo, o seguinte necessariamente causa o que causa, e do mesmo modo circular entre atos de inteligência 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 inteligência 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.”



Referências

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.

ALLUNTIS, Félix, **Introducción, resumens y versión**, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, Cuestiones Cuodlibetales, BAC, Madrid 1968.

ANSELMO, **Prologion**, Tradução, introdução e comentário de COSTA MACEDO, Porto Editora, Porto 1996.

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.

CARVALHO, Mário Santiago, **A novidade do Mundo: Henrique de Gand e a**

CASTRO, José Acácio, **Vontade e liberdade em João Duns Escoto**, in *Humanística e Teológica* 19 (1998) 67-80.

Christopher, **Theological Quodlibeta** in the Middle Ages, Brill, Leiden-Boston 2007, 131-198.

DE BONI, Luís Alberto, **Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças**. in *Veritas* 39 (1994) 155, 445-459.

DE BONI, Luís Alberto, **Tomás de Aquino e Duns Scotus: aproximações e diferenças**, in *Veritas* 39 (1994) 155, 445-459.

CROSS, Richard. **Duns Scotus's Anti Reductionistic Account of Material Substance**. *Vivarium* 33, 137-170.

———. **Duns Scotus on Eternity and Timelessness**. *Faith and Philosophy* 14, 3-25. 1997

———. **Duns Scotus**. *Great Medieval Thinkers*. Oxford: Oxford University Press.

———. **Is Aquinas's Proof for the Indestructibility of the Soul Successful?** *British Journal the History of Philosophy* 5, 1-20.1997

———. **The physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a theological Vision**. Oxford: Clarendon Press.1998



DUNS SCOTUS. **Opera omnia**. Vol.3. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Typis Plyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, pp.201 - 357.

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, **O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos**. Ed. Verbo, Lisboa 2004.

GEMELLI, Agostinho, **O Franciscanismo**, Ed. Vozes, Petrópolis 1944.

GILSON, Étienne, Jean Duns Scot, **Introduction à ses positions fondamentales**, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1952.

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.

IOANNES DUNS SCOTUS. **Opera omnia**. Editio minor, I. Opera Philosophica III/1,1, 2001.

MARINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez. **Manual de Teologia Franciscana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

Metafísica da Temporalidade no Século XIII, FCG, Lisboa 2001.

SCOT, JOHN DUNS, Opus Oxoniense IV, d.43, q.2, segunda proposição. In: **Seleção de textos**: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighireri, John Duns Scot, William of Ockham. Traduções de Luiz João Baraúna ... [et al]. – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 327 – 331. (Os pensadores).

TOMÁS DE AQUINO, **Summa Theologiae**, Cura et Studio Sac. Petri Caramello, Marietti, Taurini – Romae 1952-1953, 3 vols.

Recebido: 30/08/2021

Aceito: 27/11/2021