

A LIBERDADE DA VONTADE: UMA PROPOSTA MEDIEVAL PARA UM PROBLEMA ATUAL¹

Ernesto Dezza²

Tradução de Cláudio André Lottermann³

RESUMO

O artigo interroga dois autores franciscanos da Escolástica, João Duns Scotus e Pedro de João Olivi, para encontrar elementos úteis a fim de definir as características fundamentais da liberdade humana. Ela se manifesta na vontade, potência da alma que exprime em direção aos opostos e nas suas volições, que se dão em modo contingente não apenas para o futuro, mas também para o presente. Essa reflexão teórica, diversa da explicação tradicional da contingência, pode oferecer sugestões interessantes também para um diálogo fecundo com a filosofia contemporânea em suas tentativas de definir a irredutibilidade da liberdade humana apenas aos esquemas funcionais determinísticos da interação entre homem-mundo.

Palavras-chave: Liberdade. Vontade. Contingência. Determinismo. Dualismo Alma-Corpo. Duns Scotus. Olivi.

¹ O presente artigo é a tradução portuguesa, levemente modificada, do texto original em italiano, *La libertà della volontà: una proposta medievale a un problema attuale*, publicado em *Crisi dell'umano oggi? Tra immanenza e trascendenza* (BIZZOZERO, A.; CLEMENZA, A.; GUTIÉRREZ VELASCO, C. A. (Ed.). Milano; Udine: Mimesis, 2021, p. 43-64).

² Professor assistente de História da Filosofia Medieval na Faculdade de Filosofia da *Pontificia Università Antonianum* de Roma. Além de diversos artigos em revistas especializadas, publicou: **La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto**. Roma: Antonianum, 2016; **La teoria modale di Giovanni Duns Scoto: Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine**. Roma: EAntonianum, 2018 e, com NANNINI, A.; RISERBATO, D. **Fare cose con il pensiero: L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto**. Introduzione, testo e traduzione di *Lectura e Ordinatio*, I, dd. 35-36. Roma: Antonianum, 2019. Junto com GHISALBERTI, A. editou a miscelânea **"Pro statu isto"**: l'appello dell'uomo all'infinito. Milano: Biblioteca Franciscana, 2010. *E-mail*: e_dezza@antonianum.eu

³ Doutorando em Filosofia pela Pontificia Università Antonianum, Roma-Itália. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1356446778941153>. *E-mail*: freiclau@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos problemáticos do ser humano hoje parece ser a incapacidade de decidir. Quanto mais se ampliam as possibilidades à nossa disposição, mais se abrem hipóteses que implicam escolhas inéditas. A maior parte de nós é bastante rotineira nos seus comportamentos. As inovações que constringem a modificar um mapa mental ou os eventos que obrigam a repensar radicalmente as novas ações – como foi o caso da Covid-19 – são cenários que tendencialmente gostaríamos de evitar⁴.

Todavia, a indecisão é o outro lado da moeda da liberdade. Se não fôssemos livres, não teria sentido temer em decidir, pois as nossas ações não seriam outra coisa que reações deterministas de adaptação ao ambiente. O dilema da indecisão com todo o seu resultado de mal-estar e de indeterminação que, somente os procrastinadores conhecem desde as vísceras, não seria atribuível senão a retardos neuronais e hormonais na resposta aos estímulos da realidade. Seríamos livres da culpa pelas nossas indecisões. Livres de não ser livres⁵.

O que me proponho com a presente contribuição é de demonstrar, em vez disso, a irredutibilidade da liberdade humana, seguindo a proposta teórica de João Duns Scotus († 1308). Irei, portanto, em busca das raízes de sua teoria nos escritos de um outro filósofo e teólogo franciscano, Pedro de João Olivi († 1298). Por fim, extraio de suas reflexões uma descrição da liberdade humana que se propõe como esclarecedora do problema em diálogo, também, com a filosofia contemporânea.

1 A LIBERDADE DE ESCOLHA EM JOÃO DUNS SCOTUS

Antes de adentrarmo-nos no problema, é necessário precisar os termos da questão. Muitas vezes fala-se de um modo indistinto sobre “liberdade” e “livre-arbítrio”, como se fossem sinônimos. Os medievais, em vez disso,

⁴ Para uma abordagem psicológica da indecisão, Cf. SCHELOTTO, G. **Vorrei e non vorrei**: Perché è così difficile scegliere ciò che è meglio per noi. Milano: Mondadori, 2019.

⁵ No fundo, pode-se desejar mais segurança, ao preço de não sermos livres, como lembra MAGATTI, M. **Non avere paura di cadere**: La libertà al tempo dell'insicurezza. Milano: Mondadori, 2019.

distinguem frequentemente entre *libertas*, *liberum arbitrium*, *voluntas* e *intellectus*. Neste capítulo, procuro tratar da liberdade da vontade, que Scotus reconhece como a causa primeira da contingência na realidade; ao invés disso, o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é o exercício conjunto da vontade e do intelecto, ou, melhor ainda, a atividade da vontade sustentada pelo uso do intelecto que é, de fato, o “árbitro” na formulação do juízo prático⁶.

Scotus fala de intelecto e de vontade como de duas potências da alma, ou seja, duas atividades da alma humana formalmente distintas⁷. A maior diferença entre elas está no fato de que o intelecto age de modo natural, enquanto a vontade é livre. Com efeito, enquanto o intelecto não pode decidir o objeto de sua intelecção, mas o recebe e se adequa; a vontade, ao contrário, é livre para se decidir aos opostos⁸.

⁶ Veja-se o que diz Scotus a propósito da impossibilidade de que o homem seja impecável por natureza. Para poder ser imputável de pecado, o homem deve ter uma vontade perfeita, isto é, dotada do uso de livre-arbítrio. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, **Lectura** [*Lect.*] II, d. 23, q.un., n. 24 (ed. Vaticana, XIX, 213); *Reportata Parisiensia* [*Rep.*] II, d. 23, q.un. (ed. Vivès, XXIII, 109b). Para um quadro histórico-doutrinal sobre as teorias do livre-arbítrio no século XIII, cf. SACCENTI, R. *Potentia, ratio e liberum arbitrium: Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo*. In: LUISE, F. de; ZAVATTERO, I. (Ed.). **La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo**. Trento: Università degli Studi di Trento, 2019, p. 361-393.

⁷ Sobre as potências da alma em Scotus e a distinção formal entre intelecto e vontade, Cf. ALLINEY, G. **Giovanni Duns Scoto**: Introduzione al suo pensiero filosofico. Bari: di Pagina, 2012, pp. 72-77, 140-142.

⁸ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS. **Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis**, IX, q. 15, n. 24 (ed. St. Bonaventure IV, 681): “*Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius [...], voluntas autem est oppositum*”. Scotus fornece uma interpretação particularíssima para a distinção feita por Aristóteles, segundo o qual as potências irracionais são aquelas que se realizam em um só oposto, enquanto aquelas racionais podem-se exprimir em ambos os opostos. Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Θ, 2, 1046a 37 – 1046b 23; 1048a 1-24). Pois o intelecto é unidirecionado para o seu objeto, como cada potência natural inferior à razão, é de se considerar irracional (!), enquanto a vontade, automovente e capaz de se orientar para os opostos, é a verdadeira potência racional da alma humana. Cf. PARISOLI, L. *Intelletto, volontà, azione umana tra scienza naturale e etica: una lettura scotiana e non-tommasiana di Aristotele*. In: INNOVATIVE CONTEXT FOR CULTURAL TOURISM, 2008, Lecce. **Proceedings of the International Conference...** Lecce, 2008, pp. 281-294; SILVA ROSA, J. M. *Da metafísica da contingência à existência como liberdade em João Duns Escoto*. **Itinerarium**, 55 (2009), pp. 495-511; HOFFMANN, T. *La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto*. **Antoniano**, Roma, v. 87, n. 1, p. 25-39, 2012.

Deixando de lado, desse modo, o intelecto que segue as leis da natureza e a interação entre intelecto e vontade no livre-arbítrio, detemo-nos somente sobre a vontade que, para Scotus, está na raiz da contingência das coisas. Levamos em consideração uma seção de *Lectura I*, 39: a distinção de Scotus que trata do conhecimento divino dos futuros contingentes, isto é, de como Deus conhece o futuro⁹.

Trata-se de um problema teológico e filosófico bastante relevante, também em relação com o nosso tema: Se Deus conhece aquilo que eu vou fazer antes mesmo que eu o faça, como posso ser livre para fazê-lo (*fatalismo teológico*)? A fim de colocar os limites para este capítulo, não desenvolverei a questão¹⁰. É suficiente saber que Scotus considera poder resolver a compatibilidade entre a onisciência divina e a liberdade humana sobre o fundamento de uma nova concepção da presciência dos futuros contingentes, pela qual, o conhecimento que Deus tem do nosso futuro é contemporaneamente determinado, infalível e imutável, mas não necessário e, portanto, sem influência do ponto de vista da determinação das ações humanas¹¹.

Por isso, permanecendo dentro do paradigma scotista, estamos autorizados a pôr entre parênteses o conhecimento de Deus e a sua ação para fins de nossa análise, a qual queremos concentrar somente sobre o dinamismo da vontade humana e “em que modo esta é a causa de alguns contingentes”¹².

⁹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5 (ed. Vaticana, XVII, pp. 481-510).

¹⁰ Sobre o compatibilismo entre a onisciência divina e a liberdade humana, cf. FEDRIGA, R.; LIMONTA, R. **Metter le brache al mondo: compatibilismo, conoscenza e libertà**. Milano: Jaca Book, 2016. Sobre os futuros contingentes, veja-se a versão em inglês do número monográfico de *ROCZNIKI FILOZOFICZNE (ANNALS OF PHILOSOPHY)*, Lublin, v. 66, n. 4, 2018. Disponível em: <https://ojs.tnku.pl/index.php/rf/issue/view/35>. Acesso em: 26 dez. 2020. Entre outros, assinala-se KNUUTTILA, S. Medieval Approaches to Future Contingents. *Roczniki Filozoficzne (Annals of Philosophy)*, Lublin, v. 66, n. 4, p. 99-114, 2018.

¹¹ Obviamente, assumindo o fato de que Deus decida de não intervir diretamente nos acontecimentos humanos, algo que pela sua potência absoluta pode fazer quando quer. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 44, q.un. (ed. Vaticana, VI, pp. 363-369).

¹² IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5, n. 45 (ed. Vaticana, XVII, p. 493): “*Quomodo ipsa [voluntas] est causa aliquorum contingentium*”. As traduções, exceto indicação diversa, são minhas.

Ora, a nossa vontade é livre:

1. *Ad actus oppositos* [querer e não querer; amar e odiar];
2. *Ad obiecta opposita* [mediante atos opostos];
3. *Ad effectus (oppositos)*, produzidos em modo que seja imediato que mediato¹³.

Imaginemos, por exemplo, que seja 14 de março do ano 44 a.C., e que eu seja amigo de Caio Júlio César. Possuo, dentro de mim, sentimentos contrastantes em relação àquele homem que, em um breve tempo, atribuiu a si mesmo a ditadura perpétua, o comando militar, o pontificado, o consulado e o poder do tribunal, reivindicando para si praticamente todas as funções políticas, militares e religiosas da Roma republicana. Eu queria bem a ele até agora, mas começo a não o suportar mais por causa de sua megalomania. Temo pelo seu desvio autoritário e, por isso, estimo um grande defensor das ideias republicanas como Marco Júnio Bruto e sou tentado a pensar que é tempo de passar para a ação, mesmo a mais drástica possível: matar César. Pois bem, sob a base da análise scotista, eis o desdobrar da minha vontade na manhã do dia 15 de março de 44 a.C., antes que César chegue à Cúria de Pompeu, onde encontrará a morte:

Eu posso:

1. Amar *ou* odiar [atos opostos];
2. Amar César *ou* amar Bruto [objetos opostos];
3. Ajudar Bruto a matar César *ou* não [efeitos opostos].

Dessas três formas de liberdade, Scotus não aprofunda a análise da terceira (aquela em direção a efeitos opostos), porque é sempre consequência das primeiras duas. A primeira (*ad actus*) é imperfeita, porque precisa ser completada pelo objeto intencional ao qual se direciona e não pode ter em modo simultâneo os dois atos opostos (em virtude do Princípio de não contradição, PNC) e, portanto, muda dependendo da intenção do

¹³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5, n. 45 (ed. Vaticana, XVII, p. 493): “*Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiendum), et secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea, et tertio est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alias potentias exsecutivas*”.

sujeito, enquanto a segunda (*ad obiecta*), mediada pela primeira (enquanto não se pode escolher um objeto se não o quer) é perfeita, porque desse modo a vontade realiza a si mesma, completando a sua natureza no querer algo. Todavia, pois a *voluntas ad obiecta* é sempre mediada pela *voluntas ad actus*, que não pode exprimir a não ser um ato por vez, a vontade humana seria sempre mutável e imperfeita. Porém, é realmente assim?

“Em que modo, pois, se dá a contingência proveniente desta liberdade da vontade?”¹⁴ Se a liberdade da vontade estivesse (apenas) em direcionar-se para objetos opostos, ela não seria tão relevante. No fundo, qualquer paixão da alma pode direcionar-se, em tempos diferentes, a objetos opostos.

O coração da liberdade humana está, ao invés, na liberdade em direção a *atos* opostos, da qual emerge uma dupla ordem de contingência e possibilidade para objetos opostos (α) e (β):

(α) *Diacrônico*: a vontade quer, sucessivamente, *antes* uma coisa e *depois* uma outra em virtude de sua *mutabilidade*. A lógica exprime essa característica da possibilidade nas proposições modais dos quais os termos são contraditórios: “o branco pode ser preto”. A proposição é falsa se assumida em seu complexo, pelo *PNC*, enquanto é verdadeira segundo o senso diviso: “*x* é branco [em *a*] e pode ser preto [em *b*]” [onde *a* e *b* são dois diferentes instantes temporais]. Analogamente, “a vontade *x* que ama *y* [em *a*] pode odiar *y* [em *b*]” [mesmo objeto, ato oposto]. Essa é a interpretação tradicional das proposições modais, verdadeiras em senso diviso, falsas em senso composto¹⁵.

(β) *Sincrônico*: Além da vontade, que é uma potência real da alma humana, existe uma potência/possibilidade *lógica* a ela inferior, na qual os

¹⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5, n. 47 (ed. Vaticana, XVII, p. 494): “*Quomodo igitur est contingentia proveniens ex ista libertate voluntatis?*”.

¹⁵ Sobre a distinção entre senso diviso e senso composto de uma proposição, veja-se MAIERÙ, A. Sensus compositus / sensus divisus (secoli XII-XIV), in Sensus-sensatio. In: COLLOQUIO INTERNAZIONALE DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO, 8., Roma. **Anais...** Firenze: Olschki, 1996, pp. 121-140 (BIANCHI, M. L. (Ed.)); FIORENTINO, F. Sensus Compositus and Sensus Divisus According to Duns Scotus. In: INGHAM, M. B.; BYCHKOV, O. V. (Ed.). **John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus.** Münster; St. Bonaventure (NY): Aschendorff; Franciscan Institute, 2010, v. 1, p. 175-189.

extremos da proposição estão juntos sem que haja contradição: “A potência lógica não é senão quando os extremos são possíveis de modo que não se repugnem alternadamente, mas possam estar unidos, mesmo que não exista alguma possibilidade [delas] na realidade”¹⁶.

Note-se o caráter lógico do possível: algo é possível porque não contraditório em si mesmo, e não porque antes ou depois irá acontecer no mundo atual¹⁷. O exemplo, colocado por Scotus, é que a proposição “o mundo pode ser” é verdadeira em virtude da compossibilidade entre “mundo” e “ser”, mesmo antes que o mundo fosse, mesmo antes que o mundo existisse. Ao contrário, por exemplo, “aquele círculo quadrado é vermelho” é uma proposição impossível, porque os termos “círculo” e “quadrado” são contraditórios entre eles.

Ter colocado a nossa atenção sobre o fundamento lógico da realidade, permite a Scotus em ir até a raiz da contingência, a fim de poder afirmar:

Ora, esta possibilidade lógica não se dá em virtude do fato que a vontade tem atos em modo sucessivo, mas no mesmo instante: de fato, no mesmo instante no qual a vontade tem um ato de querer, naquele [instante] e durante aquele, pode ter o oposto ato de querer¹⁸.

Ou seja, a vontade, em um só e mesmo instante temporal, tem a possibilidade (lógica) de querer ambos os opostos, do contrário, não seria livre. Isso acontece porque cada volição (isto é, cada ato de querer) não

¹⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5, n. 49 (ed. Vaticana, XVII, p. 494): “*Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilium quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re*”.

¹⁷ Para um aprofundamento sobre “a virada lógica” da possibilidade em Scotus, cf. KNUUTTILA, S. Duns Scotus and the Foundation of Logical Modalities. In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. (Ed.). **John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, pp. 127-143; MONDADORI, F. The Independence of the Possible According to Scotus. In: BOULNOIS, O. et al. (Ed.). **Duns Scot à Paris 1302-2002: Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002**. Turnhout: Brepols; Fidem, 2004, pp. 313-374.

¹⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5, n. 50 (ed. Vaticana, XVII, p. 495): “*Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti: nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi*”.

pertence por essência à vontade (*non est de essentia ipsius voluntatis*) e não é sequer uma propriedade natural (*nec est eius passio naturalis*), do contrário, a vontade agiria em modo necessitado¹⁹. Cada volição é acidental (*per accidens*) e, por isso, pode estar junto com o seu contraditório sem que se crie uma contradição²⁰.

Ora, se no mesmo instante em que um objeto é quisto, a vontade (a potência real) pode querer o seu oposto. É necessário redesenhar a teoria da contingência, que não tem uma natureza diacrônica, mas se evidencia por sua índole sincrônica. “E a esta possibilidade lógica corresponde uma potência real, de fato, cada causa é entendida antes do seu efeito”²¹. Portanto, a possibilidade lógica é entendida como “causa” da possibilidade real que, por sua vez, é “causa” das suas volições. E como a possibilidade lógica consiste em considerar possíveis contemporaneamente dois opostos, assim, a vontade, quando escolhe, conserva a liberdade de escolher o oposto, porque precede à sua própria volição e conserva a sua indeterminação para o querer e o não querer.

A vontade não é causa contingente de suas volições porque tem, meramente, uma propensão (*habitus*) a querer os opostos: se fosse assim, seria simplesmente indeterminada antes de escolher (interpretação tradicional), mas é no ato mesmo de escolher que conserva a propensão contingente, isto é, para o oposto daquilo que escolheu! Desse modo, Scotus fornece uma nova interpretação do senso diviso de uma proposição: a frase “a vontade *x* que ama *y* pode odiar *y*”, é falsa em senso composto e verdadeira em senso diviso, porém não segundo a interpretação diacrônica (“a vontade

¹⁹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 39, q. 1-5, n. 50 (ed. Vaticana, XVII, p. 495).

²⁰ Nesta distinção entre *voluntas* (*actus primus*) e *volitio* (*actus secundus*), Scotus se distancia tanto de Henrique de Gand, para o qual a vontade não é distinta dos seus atos, quanto de Aristóteles, para o qual o efeito é sempre contido na sua causa: “*Scotus may be the only mediaeval who combined self motion and the idea that effect is not contained in the cause. This point needs to be clearly distinguished from the more limited thesis that the will and its act, the actus primus and actus secundus, differ not only sola ratione but are distinct spheres of activity*” (SYLWANOWICZ, M. **Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus’ Metaphysics**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, p. 71).

²¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 39, q. 1-5, n. 51 (ed. Vaticana, XVII, p. 495): “*Et huic possibilitati logicae correspondet potentia realis, nam omnis causa praeintelligitur suo effectui*”.

x que ama *y* [em *a*] pode odiar *y* [em *b*]”), mas segundo uma interpretação sincrônica: “a vontade *x* que ama *y* [em *a*] pode odiar *y* [em *a*]”.

A verdade dessa interpretação se evidencia no caso-limite de uma vontade que se desse ainda que por um só instante de tempo: *se ela não tivesse a liberdade de se dirigir em igual modo para ambos os opostos, ela não seria livre*²². O caso é contemplado por Scotus como um experimento mental e ajuda a mostrar o extraordinário alcance de sua intuição. Se existisse um anjo que fora criado por Deus e imediatamente depois aniquilado, no único instante temporal de sua existência ele teria uma determinada volição, a única de sua brevíssima vida. Se naquele instante ele não teria a possibilidade de querer o oposto daquilo que quer, não seria livre, porque significaria que aquela volição que exprime seria a única possível. Porém, se não há possibilidade de escolha, não há liberdade.

Trata-se daquela teoria que os estudiosos irão definir como “contingência sincrônica”²³ ou “contingência do presente”²⁴. Para Scotus, de fato, as coisas contingentes que são neste instante, enquanto são, poderiam ser diferentes²⁵. Tal afirmação contrasta com a fórmula escolástica segundo

²² Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, **Lect. I**, d. 39, q. 1-5, n. 50 (ed. Vaticana, XVII, p. 495).

²³ Cf. KNUUTTILA, S. Time and Modality in Scholasticism. In: KNUUTTILA, S. (Ed.). **Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories**. Dordrecht; Boston; London: Reidel Publishing Company, 1981, pp. 163-257; VOS JACZN, A. (Ed.). **John Duns Scotus: Contingency and Freedom**. Lectura I 39. Introduction, Translation and Commentary. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publisher, 1994.

²⁴ Cf. NORMORE, C. G. Duns Scotus’s Modal Theory. In: WILLIAMS, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 129-160.

²⁵ A proposição pode ser interpretada em senso composto ou em senso diviso. Em senso composto: *omne quod est quando est, necesse est esse* = “é necessário: cada coisa é quando é” [necessidade da concomitância] e em tal senso a proposição é verdadeira, porque se afirma que o estado de coisas daquilo que é não pode ser outro que ser; em senso diviso: *omne quod est quando est, necesse est esse* = “é necessário que, quando uma coisa é, ela seja” [necessidade do concomitante] e em tal caso a proposição é falsa, porque se sustenta que a coisa que é em um estado de coisas seja necessária e isto é falso para cada realidade contingente. Como especifica Scotus, o senso composto não se aplica ao caso em exame, dado que se está descrevendo um estado de coisas e a possibilidade do seu oposto. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, **Lect. I**, d. 39, q. 1-5, n. 58 (ed. Vaticana, XVII, p. 499).

a qual *omne quod est quando est necesse est esse*²⁶. Se assumimos também nós a perspectiva aristotélica tradicional, seremos levados a sustentar como verdadeiro que, quando uma coisa é, não pode (mais) ser diferente: desse modo, afirmamos a necessidade do presente. Posso dizer que a caneta azul que está sobre a escrivanhina diante de mim, enquanto está ali deitada sobre a escrivanhina, pode estar no chão? Sim, mas somente *depois*, se a jogo no chão. Enquanto está ali, não pode que estar lá. Portanto, é necessitada a estar ali. Ou não? E isto vale também para a minha vontade? Enquanto quero algo, devo afirmar que não posso fazer outra coisa que querê-lo? Se fosse assim, a minha volição seria necessitada. Neste caso, provavelmente cada um de nós, se acredita na liberdade humana, tende a dizer que não. Enquanto quero algo posso também querer o seu oposto. Pois bem, se somos levados a pensar desse modo, é porque sem sabê-lo matamos Aristóteles e embarcamos na de Duns Scotus no mundo da contingência do presente.

Portanto, o estado de coisas alternativo ao mundo atual não é de se pensar sucessivo (ou precedente) ao instante de tempo levado em consideração, mas *contemporâneo, pois há infinitas possibilidades não realizadas no mundo atual*. E se bem que no mundo atual se realiza uma e somente uma destas, todas as outras infinitas possibilidades permanecem como alternativas não apenas logicamente válidas, mas realmente presentes em mundos possíveis alternativos àquele atual²⁷.

2 AS RAÍZES DA TEORIA EM PEDRO DE JOÃO OLIVI

Nos últimos quarenta anos a literatura em torno da “contingência sincrônica” aumentou notadamente²⁸, mas permanece ainda inexplorado

²⁶ A formulação da sentença remete-se à tradução boeciana do *Peri Hermeneias* aristotélico: cf. Aristoteles, *De interpretatione* I (c. 6) (AL II1-2 17; c. 9, 19a 23-25): “*Igitur esse quod est quando est, et non esse quod non est quando non est, necesse est*”.

²⁷ A linguagem é propositalmente alusiva à teoria dos mundos possíveis, ainda que obviamente não se encontrem traços conscientes deles nos escritos de Scotus.

²⁸ Para uma apresentação detalhada cf. DEZZA, E. **La teoria modale di Giovanni Duns Scoto: Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine**. Roma: Antonianum, 2018, pp. 21-150.

o percurso que seria importante cumprir para delinear as raízes da teoria scotista. Conheço somente um artigo de Stephan D. Dumont, do ano de 1995, no qual o estudioso americano individua em Pedro de João Olivi o precursor da nova concepção da modalidade expressa por Duns Scotus²⁹:

*In point of fact, the essentials of Scotus's doctrine of the created will as a power for opposites and the attached notion of contingency can be found in a theologian of the previous generation, Peter John Olivi, a noted voluntarist and otherwise notorious for his role in the dispute over Franciscan poverty*³⁰.

Em particular, Dumont analisa dois textos tirados das *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*³¹: a *questão 42* sobre o pecado dos anjos e a *questão 57* sobre o livre-arbítrio dos homens³². Podemos estender a análise dos passos olivianos também à *questão 4*, recolhendo as sugestões propostas por Guido Alliney na sua análise da contingência em Olivi³³.

A *questão 41* interroga se a possibilidade de pecar (*potentia peccandi*) dependa da nossa liberdade³⁴, na vanguarda da definição de Anselmo, pelo qual a possibilidade de pecar não pertence à natureza da liberdade. Caso contrário, Deus sumamente livre, poderia pecar e isto é claramente absurdo³⁵. A resposta oliviana, depois de ter analisado as teorias de

²⁹ DUMONT, S. D. The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. **The Modern Schoolman**, Saint Louis, v. 72, n. 2/3, p. 149-167, Jan./Mar. 1995.

³⁰ DUMONT, S. D. **The Origin of Scotus's Theory**... op. cit., pp. 160-161.

³¹ Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* [Qq. in II Sent.], a cura di B. Jansen, 3 voll., Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926.

³² Parece-me poder dizer que, diferente de Scotus, Olivi considere *liberum arbitrium* e *voluntas libera* como sinônimos.

³³ Refiro-me a apresentação feita por Alliney durante o Convênio *Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298). Antropologia e persona*, que aconteceu em Roma dos dias 4 a 6 de outubro de 2018, e do qual ainda não foram publicadas as atas.

³⁴ PETRUS IOHANNIS OLIVI, Qq. in II Sent., q. 41 (ed. Jansen, I, pp. 689-702).

³⁵ Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, Qq. in II Sent., q. 41, arg. 1 (ed. Jansen, I, p. 689). A referência é a ANSELMUS, *De libertate arbitrii*, c. 1, in *Anselmi Cantuariensis Opera Omnia*, vol. 1, a cura di F.S. Schmitt, *Ex officina abbatiae Seccoviensis, Seccovii, 1938*, p. 207.

Jerônimo, João Damasceno, Agostinho e Aristóteles sublinha a diferença entre a liberdade divina incriada e a liberdade humana criada e descreve a liberdade criada como potência para os opostos. Por isso, a pecabilidade, isto é, o poder pecar, não somente não lhe é estranho, mas faz parte de sua natureza:

Pertence à sua liberdade essencial que esteja em seu domínio (*praedominative*) poder se dirigir para os opostos, e porque os atos opostos àqueles virtuosos não contradizem a sua essência, como, ao invés disso, a contradizem a essência e o poder da [liberdade] suma e incriada, pertence ao domínio essencial da liberdade criada que ela tenha poder em modo essencial sobre os *atos* opostos às virtudes e sobre os seus *objetos*, e por isso, se deve pôr na sua definição um tal poder e domínio³⁶.

A questão é a nossa possibilidade moral: se não estivesse em nosso poder escolher livremente o mal, não seríamos imputáveis das nossas ações, seja no bem ou no mal³⁷. Todavia, essa explicação ainda não diz nada de diferente em relação à explicação tradicional, segundo a qual a vontade é uma *potentia ad opposita*. É na questão seguinte que encontramos outros elementos úteis para a nossa pesquisa.

Na *questão 42*, Olivi aborda o tema do pecado dos anjos e rejeita algumas explicações sobre a impossibilidade de pecar no primeiro instante da criação deles³⁸. Em particular, é digno de nota o argumento evidenciado por Hugo de São Vítor, segundo o qual um anjo não pode pecar no primeiro

³⁶ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 41, resp. (ed. Jansen, I, pp. 696-697): “Unde de sua essentiali libertate est quod possit praedominative ferri super opposite; et quia actus oppositi actibus virtuosis non contradicunt essentiae suae, sicut contradicunt essentiae et potestati summae et increatae: ideo de essentiali praedominio libertatis creatae est quod sit essentialiter potens super actus oppositos virtutibus et super eorum obiecta, et ideo huiusmodi potestas et praedominium debet poni in definitione ipsius”. *Cursivos são meus.*

³⁷ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 41, ad 4 (ed. Jansen, I, p. 700): “Sic ex praedicta definitione Anselmi sequitur quod potestas agendi vel conservandi malitias vel agendi actus indifferentes vel quacunque [sic] partem oppositorum non sit potestas nostrae libertatis; quod est expresse tollere omnem rationem culpae et magnam partem nostrae libertatis”.

³⁸ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 42 (ed. Jansen, I, pp. 702-714).

instante, porque a liberdade se dá somente em relação a eventos futuros e sem liberdade não há pecado³⁹. Olivi o contesta afirmando que:

Se a nossa vontade não tem poder em modo disjuntivo para os opostos no mesmo instante e respeito ao mesmo instante, do modo que no mesmo instante [a nossa vontade] tem, segundo a natureza, o poder de querer ou não querer alguma coisa antes que naquele mesmo instante queira ou não o queira, e desse modo no mesmo instante no qual quer algo, poder não o querer, [então] é impossível que ela [a nossa vontade] seja livre para os opostos⁴⁰.

O texto de Olivi é extraordinariamente semelhante àquele que escreverá Duns Scotus nas suas *Lectura* e que lemos no parágrafo anterior em que explica a contingência da liberdade através do experimento mental de uma vontade que viva em um só instante (temporal). Como para Olivi, também para Scotus a contingência significa:

a) Simultaneidade na possibilidade de volições opostas: “No mesmo instante em que a vontade tem um ato de querer, naquele [instante] e durante aquele, pode ter o oposto ato de querer”;

b) Anterioridade da vontade sobre as suas volições contingentes. Anterioridade não temporal, mas natural, isto é, metafísica, segundo a natureza: “O querer durante aquele instante e naquele instante não pertence à essência da própria vontade e não é nem mesmo sua propriedade natural”⁴¹.

³⁹ Cf. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, p. 5, c. 20-22 (PL 176, pp. 255-256).

⁴⁰ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 42, resp., ratio 2 (ed. Jansen, I, pp. 705-706): “*Si in eodem nunc et respectu eiusdem nunc non potest nostra voluntas disiunctive in opposita, ita quod in eodem nunc est prius naturaliter potens hoc velle vel nolle quam illud in eodem nunc velit vel nolit, et ita quod in eodem nunc in quo illud voluit potuit illud nolle: impossibile est ipsam esse liberam in opposita*”.

⁴¹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect.* I, d. 39, q. 1-5, n. 50 (ed. Vaticana, XVII, p. 495): “*In eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi [...] Velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis*”. Sobre os “instantes de natureza” e a sua diferença em relação aos instantes temporais, cf. DEZZA, E. Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae. In: FALÀ, J. F.; ZAVATTERO, I. **Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)**. Roma: Aracne, 2018, pp. 135-159.

A esses esclarecimentos, acrescenta-se no texto oliviano ainda uma consideração muito importante sobre a natureza da liberdade da criatura (note-se como a reflexão sobre o pecado dos anjos seja o pretexto para falar da liberdade humana). Não é verdade que a nossa liberdade se dá na escolha do futuro, como sustenta Hugo, pois o futuro ainda não nos pertence.

Consta, de fato, que não podemos fazer nada em um instante futuro, até que aquele instante futuro não tenha acontecido; portanto, nenhuma potência nossa pode plenamente e ultimativamente terminar em um ato que seja para ser feito em um instante futuro, até que aquele instante futuro não seja presente⁴².

Essas afirmações contradizem abertamente o ditado de Pedro Lombardo que nas *Sentenças* afirma:

O livre-arbítrio não se refere ao presente ou ao passado, mas aos contingentes futuros. De fato, o presente é determinado; e não está em nosso poder que seja ou não seja, quando é. Com efeito, pode não ser, ou ser outro, depois; mas não pode não ser, enquanto é, ou ser alguma outra coisa, enquanto é isto. Mas no futuro, cabe ao poder do livre-arbítrio se ele seja isto ou aquilo⁴³.

Nos comentários ao texto de Lombardo, nem Boaventura e nem Tomás de Aquino parecem se preocupar com essa definição⁴⁴, como prova de que

⁴² PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 42, resp., ratio 2 (ed. Jansen, I, p. 706): “*Constat enim quod nihil possumus agere in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc advenerit; unde nulla potentia nostra est plene et ultimate potens exire in actum fiendum in future nunc, usquequo illud futurum nunc sit praesens*”.

⁴³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* II, d. 25, c. 1, n. 3 (Spicilegium Bonaventurianum IV, p. 461): “*Liberum arbitrium ad praesens vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est; nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum id est quod est. Sed in futuro, an hoc sit vel aliud, ad potestatem liberi arbitrii spectat*”.

⁴⁴ Boaventura comenta a sentença de Lombardo apenas para afirmar que o livre-arbítrio age em modo contingente no homem (*secundum quod deliberans*), mas que a sua ação pode dirigir-se indiferentemente para objetos contingentes ou necessários. Ele não coloca em discussão que os objetos contingentes sejam apenas aqueles futuros. Cf. BONAVENTURA, *In Sent.* II, d. 25, p. 2, art.un., q. 2, resp. (ed. Quaracchi, II, 612b).

a ideia de uma “contingência do presente” parece ser, na verdade, uma novidade expressa por Duns Scotus e, como estamos argumentando, por Pedro de João Olivi antes dele⁴⁵.

Por último, na *questão 57*, Olivi expõe a sua doutrina sobre o livre-arbítrio⁴⁶, baseando-se sobre a constatação da existência de sete pares de sentimentos opostos (*septiformis affectuum combinatio et contrarietas*): zelo e misericórdia (*affectus zeli et misericordiae*); glória e vergonha (*gloriationis et erubescientiae*); amizade e hostilidade (*amicitiae et inimicitiae*); ingratidão e gratidão (*ingratitudeinis et gratitudinis seu gratiae*); submissão e plena liberdade (*subiectionis seu reverentiae et dominationis seu libertatis invictae et beatae*); esperança e difidência (*spei et diffidentiae*); prudência e negligência (*timoris et sollicitudinibus futurorum et intimationis et negligentiae seu ignaviae et inertiae*)⁴⁷.

Para Olivi, esses sentimentos e movimentos da alma são uma emanção do livre-arbítrio, tão evidente que nenhuma pessoa mentalmente sã poderia negá-los. A polêmica é dirigida aos averroístas latinos dos anos 1200 e ao seu determinismo antropológico⁴⁸, mas, como veremos no parágrafo seguinte, ela tem a sua pertinência também hoje. Olivi, nesse caso, não sublinha tanto a possibilidade da sincronia dos atos opostos quanto a autodeterminação da vontade e a sua capacidade de se mover livremente de um ato para o outro em modo incondicionado. Que sentido teria a amizade se eu não

Tomás retoma no próêmio à distinção o texto de Lombardo à letra e depois, no desenrolar do seu comentário, se interessa maiormente em definir o espaço da liberdade como ausência de coação. Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentum in quatuor libros Sententiarum* [*Comm. Sent.*] II, d. 25, q. 1, divisio textus (ed. Parmensis, VI, 611ab).

⁴⁵ Uma vez que o *Commentarius super Sententias* resulta ser muito lacunoso, as *Quaestiones* nos fornecem o mais completo comentário oliviano às *Sentenças* (cf. CICERI, A. **Petri Iohannis Olivi Opera**: Censimento dei manoscritti. Roma: Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1999, p. 138). De Duns Scotus, por sua vez, não temos em mérito senão a versão de *Lectura*, porque na *Ordinatio* faltam diversas questões do comentário ao livro segundo. Mas Scotus naquele momento não se preocupa em contradizer Lombardo; quanto, ao contrário, de analisar se a vontade seja uma potência que se autodetermina ou se em algum modo seja movida a agir pelos seus objetos. Cf. *Lect.* II, d. 25, q.un. (ed. Vaticana, XIX, pp. 229-263).

⁴⁶ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57 (ed. Jansen, II, pp. 305-394).

⁴⁷ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, resp. (ed. Jansen, II, pp. 316-317).

⁴⁸ Cf. *La condamnation parisienne de 1277*, a cura di D. Piché, J. Vrin, Paris, 1999.

fosse realmente livre para escolher um amigo e de querê-lo bem apenas pelo fato de ele existir? Ou como posso explicar o sentimento de amar um inimigo meu senão pelo fato que a minha vontade é soberanamente livre de se mover para um objeto oposto àquele de sua inclinação natural⁴⁹?

Respondendo a diversas posições dos averroístas, Olivi recupera algumas explicações que já tinha elaborado na *questão 42*, como aquela da anterioridade natural da vontade sobre suas volições e a contingência das volições opostas ao presente⁵⁰. Notamos a sagacidade do seguinte comentário: “Se [o livre-arbítrio] tivesse poder sobre os opostos somente no momento sucessivo, me pergunto por causa de que coisa o perde, quando chega àquele momento”⁵¹. Ele é um fervoroso defensor da contingência do presente, da qual brota a possibilidade da contingência do futuro:

É necessário dizer que não negamos que [o livre-arbítrio] possa agir deste modo no futuro [...]. Mas pretendemos [dizer] que, se não pode agir agora para os opostos graças a esta potência, similarmente quando se encontrará no instante futuro, não poderá [agir] graças a ela durante aquele instante⁵².

Como já exposto na *questão 41*, a preocupação oliviana é essencialmente de natureza moral e religiosa. Se eliminássemos a liberdade, não teria sentido falar de prêmio e de punição e a nossa responsabilidade entraria em colapso sob os golpes de um determinismo que reduz os homens a “bestas intelectuais”: “Certas bestas intelectuais ou que têm intelecto” (*quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes*)⁵³!

⁴⁹ Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, resp. (ed. Jansen, II, p. 325).

⁵⁰ Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, ad 10 (ed. Jansen, II, pp. 348-353); ad 17 (pp. 358-360).

⁵¹ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, ad 10 (ed. Jansen, II, p. 349): “*Si modo habet potestatem in opposita pro sequenti nunc, quaero per quid amisit eam, quando venit ad illud nunc*”.

⁵² PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, ad 10 (ed. Jansen, II, p. 353): “*Dicendum quod non negamus quin hoc modo possit agere in futuro [...] Sed hoc intendimus quod si per hanc potentiam non potest nunc agere opposita et consimiliter, cum erit in nunc futuro, non potest per eam in opposita pro illo nunc*”.

⁵³ Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, resp. (ed. Jansen, II, 338). Análoga

A partir dessa análise dos textos, podemos dizer sinteticamente que, a liberdade da vontade em Olivi e em Scotus é caracterizada por quatro elementos:

1. A vontade é uma potência da alma que se exprime para os opostos;
2. A vontade precede por natureza os seus atos (volições);
3. As volições não são determinadas em modo necessário, mas são contingentes;
4. A contingência das volições não se exprime apenas no futuro, mas sobretudo no presente.

Essas quatro características estão interligadas em uma síntese tão coerente que é difícil de pensar que uma possa estar sem a outra. No entanto, enquanto sem nenhuma dificuldade também Boaventura e Tomás afirmavam que a vontade fosse uma potência que se dirige para os opostos⁵⁴, eles nem imaginavam pensar que a contingência se desse no presente⁵⁵. Somente graças às intuições de Olivi e ao rigor argumentativo de Scotus foi possível exprimir com clareza a estrutura lógica do real que, mesmo quando é, poderia ser de outra forma. Do ponto de vista fatural, é verdadeiro que aquilo que é, enquanto é, é assim e não outro (*omne quod est quando est necesse est esse*). Mas do ponto de vista lógico e metafísico, é problemático afirmar que aquilo que é, enquanto é, é necessariamente assim – a menos que não acreditemos na liberdade.

indicação, a propósito da contingência sincrônica em Scotus, em: VELDHUIS, H. Duns Scotus' Theory of Synchronic Contingency in "Lectura" I 39 and Its Theological Implications. In: VIA SCOTI. METHODOLOGICA AD MENTEM JOANNIS DUNS SCOTI, 1993, 2., Roma. **Proceedings of Congresso Scotistico Internazionale**. Roma: Antonianum, 1993, a cura di L. Sileo, 1995, p. 575 [571-576]: "*For anthropology Duns' theory has no less significance. Human freedom, too, can only exist and be understood against the background of synchronic contingency. Without it, that is without the awareness that reality, which is partly actualized by us, could have been different from what it factually is, central notions of love, sin, guilt, responsibility, grace and forgiveness lose their essential meaning*".

⁵⁴ Cf. BONAVENTURA, *In Sent.* I, d. 17, p. 1, art.un., q. 1, ad 3 (ed. Quaracchi, I, 295a); d. 45, art. 1, q. 1, arg. 4 et ad 4 (I, 798a. 799b); II, d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, resp. (II, 194b); THOMAS AQUINAS, *Comm. Sent.* II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 1 (ed. Parmensis, VI, 739a); *Summa theologiae* I, q. 14, a. 13, resp. (ed. Leonina, IV, 186ab); q. 19, a. 10, ad 2 (p. 248b); I-II, q. 10, a. 1, arg. 3 (VI, 83a).

⁵⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *De potentia*, q. 5, a. 4, resp. (ed. Parmensis, VIII, 107a): "*In creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet*".

3 A LIBERDADE DO PRESENTE

O problema da liberdade humana permanece um mistério fascinante também nos dias de hoje, não obstante que, sempre mais aprofundadas análises das neurociências consigam nos fornecer explicações detalhadas sobre os fenômenos relativos às nossas decisões e ações. Em particular, considero que duas contribuições da reflexão oliviana e scotista possam oferecer novas sugestões à reflexão contemporânea sobre a existência da contingência e a natureza do presente.

Em primeiro lugar, *a existência da contingência*. Em um universo regido pelas leis da natureza casualmente estruturadas é problemático inserir o tema da contingência, e, portanto, da liberdade. Por que nós sozinhos, entre todos os animais, deveríamos ser livres para agir? Não poderiam ser também as nossas decisões o fruto de processos determinados pelo nosso corpo em vários níveis? A (suposta) irreducibilidade do ser humano ao único Reino Animal se apoia sobre dois postulados: a *existência da contingência* e o *dualismo alma-corpo*.

O primeiro dos dois poderia ser menos problemático que o segundo, pois *prima facie* compatível com as explicações da física quântica que, desde os tempos da descoberta da indeterminação⁵⁶, abandonou a interpretação rigidamente necessitarista da física clássica. Todavia, uma coisa é dizer que não sabemos como calcular o espaço-tempo de um determinado estado de coisas, outra é afirmar que ele é o produto de um processo que aconteceu fora do sistema causal natural. O princípio de indeterminação indica o nosso limite epistêmico dentro de um sistema-mundo ordenado em um modo causal; uma teoria que afirma a contingência exprime a concepção de um sistema-mundo em que, com a determinação causal, coexista também a arbitrariedade da decisão livre totalmente casual e possivelmente anti-probabilista. A rigor dos termos, portanto, a contingência não é reconduzível a uma explicação meramente estocástica, mas introduz na interpretação causal do sistema-mundo, o cavalo de Troia da liberdade.

⁵⁶ O princípio de indeterminação foi formulado por Werner Karl Heisenberg em 1927.

Ora, com a ideia de quem procura reduzir a liberdade humana a uma explicação determinística, a existência da contingência se apresenta aos nossos sentidos com a força da evidência, a menos que se trate de uma ilusão, como aquela segundo a qual é o Sol que gira em torno da Terra. Para poder eventualmente desautorizar a evidência sensorial da nossa liberdade, deveríamos poder individuar uma lei que fosse apta não só a negá-la, mas também a argumentar como é que está enraizado em nós tal prejuízo. A bondade da explicação de Copérnico, de fato, não está somente em afirmar a verdade do movimento terrestre em torno do Sol, mas também em explicar de modo convincente como é que, para nós, pareça o contrário⁵⁷. Pois bem, até hoje nenhum cientista conseguiu provar em modo convincente que a nossa liberdade seja uma ilusão. Limita-se a não negar a existência da liberdade humana mesmo sem poder apresentar provas convincentes de sua existência⁵⁸.

Tentar demonstrar o indemonstrável é impossível. Com franqueza cáustica já disseram, seja Olivi ou Scotus: “É necessário sustentar, além de todo escrúpulo de dúvida, que em nós exista o livre-arbítrio. De fato, isto é tão certo que o seu oposto guerreia contra a luz e às provas manifestadíssimas da verdade e extermina todos os bens da natureza racional”⁵⁹.

Deve-se assumir como evidente por si mesmo que exista a contingência nos entes, e quem o nega carece de senso e precisa de uma punição. Por isso, Avicena, em sua *Metafísica*, ensina que aqueles que negam as coisas manifestadas aos nossos sentidos devem ser expostos ao fogo, porque para eles é a mesma coisa serem queimados e não serem queimados⁶⁰.

⁵⁷ Sobre o procedimento de falsificação das ilusões como método a verdade científica, cf. TRAUTTEUR, G. **II prigioniero libero**. Milano: Adelphi, 2020, pp. 103-113, do qual obtenho parte das minhas reflexões neste parágrafo.

⁵⁸ Cf. BRASS, M.; FURSTENBERG, A.; MELE, A. R. Why neuroscience does not disprove free will. **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, v 102, p. 251-263, July 2019.

⁵⁹ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Qq. in II Sent.*, q. 57, resp. (ed. Jansen, II, p. 316): “*Absque omni dubitationis scrupulo est tenendum in nobis esse liberum arbitrium. Hoc enim in tantum est certum quod eius oppositum impugnat manifestissima veritatis lumina et experimenta et exterminat omnia naturae rationalis bona*”.

⁶⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lect. I*, d. 39, q. 1-5, n. 40 (ed. Vaticana, XVII, p. 491): “*Accipiendum est tamquam per se notum quod sit contingentia in entibus, – et qui hoc*

Uma vez esclarecido o primeiro postulado, resulta explícito também o segundo, isto é, o dualismo alma-corpo (ou, se quisermos, mente-cérebro), porque a contingência não coincide nem com o caso nem com o resultado de um cálculo de probabilidade, mas é o efeito de uma causa não reduzível às coisas naturais. Os quadros de referência nos quais colocar o dualismo são múltiplos, dado que, por si mesmo, ele não é exclusivo de uma concepção criacionista, nem monoteísta, mas simplesmente pretende assumir como dado incontestável o fato de que toda a realidade seja atribuível a dois sistemas originários e não convertíveis: matéria e espírito.

Ora, se os cientistas monistas materialistas se esforçam para encontrar uma explicação exaustiva que permita eliminar a liberdade humana, os cientistas dualistas – e com eles os filósofos e os teólogos –, se esforçam para encontrar uma teoria que permita manter juntos os dois sistemas em um modo sensato e persuasivo. Como é possível que a mente, se ela não é simplesmente epifenômeno dos processos do cérebro, possa condicionar o corpo humano e, por meio dele, o mundo circundante? Em outros termos, como pode o espírito condicionar a matéria e vice-versa? Não é essa a sede para analisar tal problema, porque para Olivi e Scotus o problema não se coloca. Para aqueles que hoje se ocupam em tematizar a liberdade humana, o grande problema do dualismo e da interação entre alma e corpo não pode ser escanteado⁶¹; com Olivi e Scotus, em virtude do sistema criacionista cristão de sua filosofia, nós assumimos como um dado pacífico o dualismo alma-corpo.

Pois bem, enquanto o dualismo é aceito por todos os pensadores medievais, sobre a contingência encontramos posições diferentes. Não é que se coloque em dúvida a existência da contingência, mas, como vimos, é comum pensar que o passado e o presente estejam sujeitos à necessidade daquilo que não pode (mais) ser de outra forma, enquanto se sustenta

negat, indiget sensu et poena; et ideo Avicenna in Metaphysica sua docet tales fore igni exponendos qui negant manifesta sensui, quia idem est tali comburi et non comburi". Refere-se a AVICENNA, *Metaphysica* I, c. 9, in *Opera, latine*, 2 voll., Venetiis, 1508, vol. II, f. 74^{vab}.

⁶¹ Cf. ROBINSON, H. Dualism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/dualism/#Bib>.

que apenas o futuro seja verdadeiramente contingente, isto é, aberto à possibilidade de realização de opostos estados de coisas. Parece-me que a filosofia contemporânea não se exprime em modo muito diferente, ainda que exprima a liberdade ou ao passado ou ao futuro.

A liberdade ao passado é indicada pelo *Principle of Alternate Possibilities* (PAP), segundo o qual uma pessoa é moralmente responsável somente se, uma vez cumprida a ação, poderia agir de outra maneira⁶². Obviamente a imputação de uma ação é possível somente *depois* que a ação ocorreu, quando ela já não é mais modificável. Mas nesta doutrina da liberdade encontra espaço apenas a responsabilidade moral do sujeito, através de uma análise retrospectiva *post eventum*, daquilo que o sujeito poderia ter feito quando estava envolvido na ação. Não se tematiza a liberdade originária do indivíduo, tanto que, por paradoxo, uma pessoa (e um autômato) seria moralmente imputável mesmo se não fosse ontologicamente livre, dado que a responsabilidade é ligada simplesmente à presença de uma alternativa possível. Não se pergunta por que agir assim, mas somente se, quando o indivíduo agiu, estava em condições de agir de outro modo. E tais condições se dariam mesmo por um autômato apto a agir segundo uma programação de natureza probabilística.

A liberdade ao futuro, em seguida, não é outra coisa que o modelo tradicional de pensar a escolha: se o homem pode escolher entre duas alternativas opostas, é porque essas ainda devem se realizar, dado que uma delas se realiza, a outra não pode ser⁶³. Trata-se de um estratagema compatibilista para manter juntos liberdade e PNC. Os netos de Aristóteles, no fundo, continuam a dizer que *omne quod est quando est necesse est*

⁶² Cf. ROBB, D. Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/alternative-possibilities>.

⁶³ Cf. TRAUTTEUR, *Il prigioniero libero*, p. 36: “*Perché possa aver luogo una scelta è necessario che siano possibili almeno due distinti stati del mondo a partire da uno stato dato. Ma “a partire da” implica tacitamente un cambiamento e addirittura lo scorrere del tempo*”; pp. 60-61: “*Il nocciolo intuitivo – e tecnico – del concetto di libertà, ancor prima dello scegliere, è il “poter fare o pensare”. È la possibilità per un soggetto di compiere una determinata azione autonomamente rispetto al normale svolgersi delle cose. Questa determinazione è proiettata nel futuro*”.

esse, pensando que possa ser suficiente conceder aos seres humanos a possibilidade da escolha para o futuro. Mas a esta forma de liberdade se poderia objetar, como já fez Olivi em seu tempo, como é que um evento é contingente antes que se realize e depois necessário quando se está realizando. Somos levados a suspeitar que tenha razão Peter Van Inwagen que, com o seu *Consequence Argument*, pensa poder desmascarar toda ilusória pretensão de controle humano sobre a realidade: se o homem não tem o poder sobre os eventos passados e sobre as leis da natureza, então não tem o poder nem sequer sobre o futuro, que brota do passado e da evolução dos estados das coisas do mundo segundo as leis da natureza⁶⁴. Claro, uma posição incompatibilista tão drástica contradiz o primeiro postulado que formulamos acima, mas obriga a pensar que se não é dada ao homem a real possibilidade de controle sobre aquilo que está em seu poder, como se pode acreditar que o tenha sobre o futuro? Se não temos liberdade no presente, podemos sustentar o sermos livres?

Eis, assim, a bondade teórica da *contingência do presente*. A proposta de Olivi e de Scotus oferece uma chave de leitura que assume radicalmente a contingência como espaço no qual se exerce a liberdade. O que nos pertence, a não ser o presente? Se enquanto eu faço algo não conservo a real possibilidade de fazer o seu oposto, como posso afirmar a minha liberdade? O pensamento ocidental ainda é seduzido pelas reflexões aristotélicas sobre a perfeição de um ato, que se dá somente quando é realizado⁶⁵. Não por acaso, mesmo linguisticamente, ele se define “perfeito”, através de um participio passado! Mas o que constitui a bondade da minha ação se não o fato que enquanto a estou realizando eu sou livre para fazer o oposto?

⁶⁴ Cf. VIHVELIN, K. Arguments for Incompatibilism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/#ChoConArg>.

⁶⁵ Leiam-se as interessantes reflexões oferecidas por WALLAGE, H. Living in the Present. **Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, Cambridge, v. 95, n. 3, p. 285-307, 2020: “*This is just what the Stoics need in order to hang on to the Socratic commitment that virtue is happiness even though virtuous action involves the pursuit of external objectives. It is also just what we need in order to understand how life can be in the present even though it involves the pursuit of objectives that are to be realized in the future. Since the future objective has no value in itself, action on the Stoic conception can be even more fully within the present than action was according to Aristotle*” (p. 305).

A decisão da ação e o seu começo já estão no passado, mas quando tinha decidido, eles estavam presentes. A ação no seu decorrer é presente a mim. Apenas a sua realização ainda está à minha frente. E é em virtude da projeção da minha liberdade presente que o futuro adquire o valor de uma deliberação e não o contrário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o ser humano hoje está em crise por causa da indecisão e da insegurança, não serão outros a tirá-lo do impasse de suas contradições. Interrogando-se dentro da verdade, cada um de nós não poderá não reconhecer a sua irreduzível liberdade, a qual não desempenha um papel somente na possibilidade de escolher o futuro, mas na contingência do próprio presente, o único que verdadeiramente nos pertence.

O percurso que delineei procurou mostrar a pertinência da análise feita por João Duns Scotus sobre a liberdade humana e se moveu para trás afim de rastrear as raízes nas páginas de Pedro de João Olivi. Confrontando as suas afirmações com os dilemas e as aporias do presente, vê-se como o pensamento deles oferece uma das melhores explicações possíveis para compreender o problema da liberdade. Afirmar a contingência do presente, de fato, constitui o modo mais radical de levar a questão a sério, conduzindo-a às raízes lógicas de sua possibilidade e oferecendo ao pensamento contemporâneo uma proposta ainda válida e persuasiva.

REFERÊNCIAS

- ALLINEY, G. **Giovanni Duns Scoto**: Introduzione al suo pensiero filosofico. Bari: Edizioni di Pagina, 2012.
- ANSELMUS. De libertate arbitrii. In: SCHMITT, F. S. **Anselmi Cantuariensis**: Opera Omnia. Seccovii: Ex officina abbatiae Seccoviensis, 1938. v. 1.
- ARISTOTELES. **Metaphysica**. Editado por Giovanni Reale. Napoli: L. Loffredo Ed., 1968. v. 2.
- BONAVENTURA. Commentarius in quatuor libros Sententiarum. In: COLLEGIO DI S. BONAVENTURA (Ed.). **Sancti Bonaventurae Opera Omnia**. Firenze: Ad Claras Aquas; Collegii S. Bonaventurae, 1882. v. 1.
- BONAVENTURA. Commentarius in quatuor libros Sententiarum. In: COLLEGIO DI S. BONAVENTURA (Ed.). **Sancti Bonaventurae Opera Omnia**. Firenze: Ad Claras Aquas; Collegii S. Bonaventurae, 1885. v. 2.
- BRASS, M.; FURSTENBERG, A.; MELE, A. R. Why neuroscience does not disprove free will. **Neuroscience and Biobehavioral Reviews**, v 102, p. 251-263, July 2019.
- CICERI, A. **Petri Iohannis Olivi Opera**: Censimento dei manoscritti. Roma: Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1999.
- COMMISSIONE SCOTISTA (Ed.). **Ioannis Duns Scoti Opera Omnia**. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. v. 6.
- COMMISSIONE SCOTISTA (Ed.). **Ioannis Duns Scoti Opera Omnia**. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966. v. 7.
- COMMISSIONE SCOTISTA (Ed.). **Ioannis Duns Scoti Opera Omnia**. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993. v. 9.
- DEZZA, E. Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae. In: FALÀ, J. F.; ZAVATTERO, I. **Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)**. Roma: Aracne, 2018. p. 135-159.
- DEZZA, E. **La teoria modale di Giovanni Duns Scoto**: Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine. Roma: Antonianum, 2018.
- FEDRIGA, R.; LIMONTA, R. **Metter le brache al mondo**: compatibilismo, conoscenza e libertà. Milano: Jaca Book, 2016.
- FIORENTINO, F. Sensus Compositus and Sensus Divisus According to Duns Scotus. In: INGHAM, M. B.; BYCHKOV, O. V. (Ed.). **John Duns Scotus, Philosopher**: Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus. Münster; St. Bonaventure (NY): Aschendorff; Franciscan Institute, 2010. v. 1. p. 175-189.

IOANNES DUNS SCOTUS. **Opera Philosophica**: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis: Libri IX, q. 15, n. 24. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute – St. Bonaventure University, 1997.

IOANNES DUNS SCOTUS. **Reportata Parisiensia**. Parisiis: Bibliopolam Editorem, 1894. v. 23.

HOFFMANN, T. La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto. **Antonianum**, Roma, v. 87, n. 1, p. 25-39, Jan./Mar. 2012.

HUGO DE SANCTO VICTORE. De sacramentis. In: MIGNE, J. P. (Ed.). **Patrologia Latina**. Parisiis: Garnier Fratres Ed., 1880. v. 176. p. 255-256.

KNUUTTILA, S. Duns Scotus and the Foundation of Logical Modalities. In: HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. (Ed.). **John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. p. 127-143.

KNUUTTILA, S. Medieval Approaches to Future Contingents. **Roczniki Filozoficzne (Annals of Philosophy)**, Lublin, v. 66, n. 4, p. 99-114, 2018.

KNUUTTILA, S. Time and Modality in Scholasticism. In: KNUUTTILA, S. (Ed.). **Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories**. Dordrecht; Boston; London: Reidel Publishing Company, 1981. pp. 163-257.

MAGATTI, M. **Non avere paura di cadere**: La libertà al tempo dell'insicurezza. Milano: Mondadori, 2019.

MAIERÙ, A. Sensus compositus / sensus divisus (secoli XII-XIV), in Sensus-sensatio. In: COLLOQUIO INTERNAZIONALE DEL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO, 8., Roma. **Anais...** Firenze: Olschki, 1996. p. 121-140.

MONDADORI, F. The Independence of the Possible According to Scotus. In: BOULNOIS, O. et al. (Ed.). **Duns Scot à Paris 1302-2002: Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002**. Turnhout: Brepols; Fidem, 2004, pp. 313-374.

NORMORE, C. G. Duns Scotus's Modal Theory. In: WILLIAMS, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003. p. 129-160.

PARISOLI, L. Intelletto, volontà, azione umana tra scienza naturale e etica: una lettura scotiana e non-tommasiana di Aristotele. In: INNOVATIVE CONTEXT FOR CULTURAL TOURISM, 2008, Lecce. **Proceedings of the International Conference...** Lecce, 2008. p. 281-294.

PETRUS IOHANNIS OLIVI. **Quaestiones in secundum librum Sententiarum**. Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926.

PETRUS LOMBARDUS. Sententiae. **Spicilegium Bonaventurianum**, Roma: Collegii S. Bonaventurae, v. 4, p. 461, 1981.

ROBB, D. Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 dez. 2020.

ROBINSON, H. Dualism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 dez. 2020.

ROCZNIKI FILOZOFICZNE (ANNALS OF PHILOSOPHY), Lublin, v. 66, n. 4, 2018. Disponível em: <https://ojs.tnkul.pl/index.php/rf/issue/view/35>. Acesso em: 26 dez. 2020.

SACCENTI, R. Potentia, ratio e liberum arbitrium: Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo. In: LUISE, F. de; ZAVATTERO, I. (Ed.). **La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo**. Trento: Università degli Studi di Trento, 2019. p. 361-393.

SCHELOTTO, G. **Vorrei e non vorrei**: Perché è così difficile scegliere ciò che è meglio per noi. Milano: Mondadori, 2019.

SILVA ROSA, J. M. Da metafísica da contingência à existência como liberdade em João Duns Escoto. **Itinerarium**, Lisboa, v. 55, n. 195, p. 495-511, 2009.

SYLWANOWICZ, M. **Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics**. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.

THOMAS AQUINAS. Commentum in quatuor libros Sententiarum. In: FIACCADORI, P. **Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia**. Parmae: Typis Petri Fiacador, 1866. v. 6 e 8.

THOMAS AQUINAS. Summa Theologiae. In: COMMISSIONE LEONINA. **Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia**. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1888. v. 4.

TRAUTTEUR, G. **Il prigioniero libero**. Milano: Adelphi, 2020.

VELDHUIS, H. Duns Scotus' Theory of Synchronic Contingency in "Lectura" I 39 and Its Theological Implications. In: VIA SCOTI. **METHODOLOGICA AD MENTEM JOANNIS DUNS SCOTI**, 1993, 2., Roma. **Proceedings of Congresso Scotistico Internazionale**. Roma: Antonianum, 1993.

VIHVELIN, K. Arguments for Incompatibilism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 26 dez. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/#ChoConArg>.

VOS JACZN, A. (Ed.). **John Duns Scotus: Contingency and Freedom**. Lectura I 39. Introduction, Translation and Commentary. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publisher, 1994.

WALLAGE, H. Living in the Present. **Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, Cambridge, v. 95, n. 3, p. 285-307, 2020.