

LIBERDADE E REALISMO MORAL EM JOÃO DUNS SCOTUS

FREEDOM AND MORAL REALISM IN JOHN DUNS SCOT

Cesar Ribas Cezar¹

RESUMO

João Duns Scotus é conhecido por defender com veemência a contingência dos atos de vontade humana e a contingência dos atos de vontade de Deus em relação ao mundo criado. Isto levou alguns intérpretes à conclusão de que para ele as leis morais seriam arbitrariamente ditadas por Deus.

Este artigo busca explicar em que sentido as leis morais são para ele objetivamente válidas e ancoradas na própria realidade do mundo criado.

Palavras-chave: Leis Morais. Realismo. Liberdade.

ABSTRACT

John Duns Scot is known as a great defender of the contingency of the acts of human will and of the contingency of the God's acts concerning to the created world. Therefore some interpreters say that for him the moral laws are arbitrarily decreed by God.

This paper tries to explain how the moral laws have for him objective value and are based in the reality of the created world itself.

Keywords: Moral Laws. Realism. Freedom.

¹ Doutor em Filosofia, Teologia Católica e Filologia Clássica pela Universidade de Bonn. Professor de Filosofia Medieval na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).
E-mail: cesar.cezar@unifesp.br

INTRODUÇÃO

João Duns Scotus (ca. 1266-1308), o Doutor Sutil, é um grande defensor da liberdade da vontade. Muitos dos atos humanos são radicalmente livres, isto é, não são determinados nem pela natureza humana, nem pelos hábitos ou costumes, nem por outras circunstâncias exteriores e nem mesmo pelos ditados da razão, mas são determinados de modo contingente pela vontade humana. No entanto, isso não significa que para ele a lei moral seja também determinada de modo contingente e arbitrário pela vontade humana. As regras morais para ele são objetivamente válidas. Elas valem para todos os seres humanos, não sendo diferentes para grupos humanos diferentes ou para indivíduos diferentes.

Para entender isso, é preciso entender primeiro o que significam para ele os termos **bem** e **mal**; em seguida, como esses termos podem ser aplicados ao ser humano e, por fim, em que sentido a vontade humana é responsável pelo bem e pelo mal que afetam o ser humano.

1 BEM E MAL

Para João Duns Scotus, como para muitos dos pensadores escolásticos, o termo **bem** é um predicado convertível com o termo **ente**, isto é, ele pode ser aplicado a todo e qualquer ente. Assim como todo ente, isto é, tudo o que é, na medida em que é, possui alguma unidade e, se não possuísse nenhuma unidade, não seria nada; assim também tudo o que é, todo ente, na medida em que é, possui alguma bondade e, se não possuísse nenhuma bondade, não seria nada. Com efeito, sempre que usamos o termo **ente** para designar algo, sempre que dizemos “isto é um ente”, podemos também usar o termo **uno** para designar aquela coisa, podemos também dizer “aquilo é uno”; se não podemos dizer “isto é uno”, também não podemos dizer “isto é um ente”, pois o que não possui nenhuma unidade, pura e simplesmente, não é. Do mesmo modo, sempre que usamos o termo **ente** para designar algo, também podemos usar o termo **bom** para designar aquela coisa; se não podemos dizer “isto é bom”, também não podemos

dizer “isto é um ente”, pois o que não possui nenhuma bondade, pura e simplesmente, não é. O termo **bom** é, nesse sentido, convertível com o termo **ente**.²

Não só isto. Em última instância, o termo **bom** sempre se refere ao ser de um ente; “ser bom” significa o mesmo que “ser” e o termo **bom** não tem sentido, se ele não se referir, ao menos implicitamente, ao ser de um ente. **Quanto mais algo é, tanto melhor ele é**. Assim também, o termo **mau** significa, em última instância, uma ausência de ser e não tem sentido se não se referir, pelo menos implicitamente, a uma ausência de ser. **Quanto menos algo é, tanto pior ele é**.

Esse princípio fica mais claro através de exemplos: não é incompreensível quando alguém fala que um ser humano é mais do que uma planta, pois observamos o ser humano fazer coisas – se mover, conhecer através dos sentidos, falar etc. –, coisas estas que não observamos uma planta fazendo; concluímos, assim, que o ser humano tem capacidades que uma planta não tem, e, se ele tem mais capacidades, então, ele tem **mais ser** do que uma planta. Entretanto, também não é incompreensível, quando alguém fala que o ser humano é **melhor** do que uma planta. Do contrário, não compreenderíamos quando se fala “**não é bom** um ser humano viver como um vegetal”, como se fala quando um ser humano, por causa de uma doença ou por um acidente, entra em estado vegetativo; também não seria compreensível quando se fala “ele **melhorou**” quando um ser humano saiu do estado vegetativo. Ora, quando um ser humano entrou em estado vegetativo, ele perdeu certas capacidades humanas que ele tinha, isto é, ele perdeu seu **ser humano** e quando ele saiu daquele estado, ele readquiriu aquelas capacidades, ou seja, adquiriu novamente o **ser humano**. Logo, se os termos **bom**, **melhor**, **melhorou** não se referirem, pelo menos implicitamente, a **ser**, **mais ser**, fica difícil explicar como essas expressões podem ser compreendidas por nós nesses contextos.

² Ver, por exemplo, Tomás de Aquino (2010, Ia. Q.5 A.1); Suarez (2004, disp. 10, disp. 11).

No entanto, fala-se “bom”, “mau”, “melhor” e “pior” não só quando não estamos comparando uma espécie de entes com outra, mas também dentro de uma mesma espécie de entes e até mesmo em relação a um único ente. Um cavalo é dito “bom”, se ele é saudável, se corre, se é capaz de procriar, isto é, se ele é, aquilo que a espécie dele é capaz de ser; mas se outro cavalo é cego, não se move, é estéril, em suma, se ele **não** é aquilo que sua espécie é capaz, então não se diz que é “bom cavalo”. Uma planta quando cresce e dá frutos, é dita uma “boa”, e quando esta mesma planta não cresce, não dá frutos, não é chamada “boa”.

Em suma, sempre que um ente realiza todo ser que é capaz, que ele atualiza seu ser potencial, ele é dito “bom”, na medida em que, ao atualizar seu ser potencial, ele pura e simplesmente é o que pode ser. Todavia, se ele não realiza todo ser que é capaz, se ele deixa de atualizar seu ser potencial, então ele é dito “mau”, pois ele **não** é tudo que pode ser. Portanto, também nesses contextos é difícil explicar o uso dos termos **bom** e **mau** se eles não significam, pelo menos implicitamente, ser e ausência de ser.

“Bom” significa, portanto, ser e “mau” significa ausência de ser. Quanto mais algo é, tanto melhor ele é; quanto menos algo é, tanto pior ele é. Isso vale para um mesmo ente, que tanto é melhor, quanto mais ele atualiza o ser que é capaz, para entes de uma mesma espécie, na qual um ente é melhor que outro na medida em que atualiza o ser que a espécie é capaz, e para entes de espécies e gêneros diferentes. É neste último sentido que podemos dizer que uma planta é melhor que uma pedra, pois ela possui um ser, o ser vivo, que a pedra não possui; que um animal é melhor que uma planta, pois ela possui um ser, por exemplo, a capacidade de conhecimento sensível, que a planta não possui; que a substância é melhor que seus acidentes, pois ela possui um ser, o ser em si, que seus acidentes não possuem. É nesse sentido que podemos dizer que se há um ente infinito, ele será infinitamente bom e será infinitamente melhor que todo ser finito, pois ele possui infinitamente mais ser que todo ente finito.

2 BEM E MAL HUMANOS

O mundo que conhecemos na experiência empírica é constituído de coisas individuais, diferentes umas das outras, e que estão em constante mudança. Mas dentro desse mundo de indivíduos diferentes e desse mundo de mudança há semelhanças entre indivíduos diferentes e estabilidades dentro das mudanças. Há “naturezas comuns” a diversos indivíduos, que regulam as mudanças sofridas por esses indivíduos, que podem ser descobertas através da experimentação³. Reconhecemos em várias coisas individuais, por exemplo, a natureza “fogo” e em outras coisas individuais a natureza “cavalo”. Constatamos, ainda, que indivíduos de natureza ‘fogo’, dadas certas circunstâncias, geram outros fogos, mas não geram cavalos; e que indivíduos da natureza “cavalo”, dadas certas circunstâncias, geram cavalos, mas não geram fogos. Constatamos que os indivíduos “cavalo”, em geral, mudam numa determinada ordem – primeiro são menores, depois crescem, desenvolvendo certas capacidades, depois envelhecem, perdendo estas capacidades – e que os indivíduos “fogo” não mudam segundo esta mesma ordem. Constatamos que indivíduos de natureza “água” destroem indivíduos da natureza “fogo”. Ora, se um novo indivíduo “fogo” foi realmente gerado por outro indivíduo “fogo”, isto é, se esta geração não é só uma projeção de minha mente, então a natureza fogo é real e não só uma projeção de minha mente, pois aquele indivíduo só foi capaz de gerar outro indivíduo “fogo” enquanto realmente possui a natureza “fogo”; se não a possuísse, não seria capaz de gerar realmente outro “fogo”. Assim também, se as mudanças que observamos nos indivíduos “cavalo” são reais e não só projeção de minha mente, então a natureza “cavalo” é real e realmente regula as mudanças daqueles indivíduos, pois eles só mudam daquele modo e não de outro, na medida em que possuem tal natureza; se não possuíssem realmente tal natureza, não mudariam realmente daquele modo observado. Por fim, se um indivíduo “fogo” é realmente destruído por um indivíduo “água”, isto é, se o desaparecimento daquele “fogo” não é só uma

³ Ver: João Duns Scotus. *Ordinatio I*, d.3, p.1, q.4, p. 235-237, In: Scotus, 1989.

projeção da minha mente, então as naturezas “água” e “fogo” são reais, assim como é real a contrariedade entre elas, pois este indivíduo só destruiu aquele na medida em que possui realmente tal natureza; se não a possuísse realmente, não destruiria realmente.⁴

Em suma, reconhecemos que há em grupos de indivíduos diferentes estruturas comuns, estruturas que regulam suas mudanças e que permanecem, pelo menos enquanto aqueles indivíduos permanecerem. Essas estruturas não podem ser meras projeções da mente humana; do contrário as mudanças observadas nos indivíduos pelo fato de serem desta ou daquela natureza também seriam projeções da mente humana.

Ora, dentre as naturezas comuns que podemos reconhecer através da indução empírica está a natureza humana. Mesmo sendo diferentes uns dos outros, os indivíduos chamados “humanos” possuem semelhanças entre si. Diferentemente dos indivíduos “fogo”, nenhum indivíduo humano, por maior que seja a diferença entre eles, pode gerar fogo; por exemplo, ao entrar em determinado tipo de contato com indivíduos “papel”. Diferente dos indivíduos ‘fogo’, indivíduos humanos podem gerar outros indivíduos humanos ao entrar em determinado tipo de contato com outros indivíduos ‘humanos’. Diferentemente dos indivíduos “planta”, que ao crescer nunca adquirem mobilidade, os indivíduos humanos ao crescer, em geral, adquirem mobilidade. Ora, se estes fatos são reais, então também a natureza humana é real. É ela que dá certas capacidades e não dá outras a estes indivíduos. É ela que faz com que estes indivíduos possam mudar desta maneira e não de outra. E se a “natureza humana” é real, ela não é algo produzido pela mente humana, não é algo construído cultural ou historicamente, mas algo presente em todos os indivíduos humanos.

Mas falar de “natureza” é falar de um tipo de ser comum a muitos indivíduos, de suas potencialidades, de suas tendências. Assim, falar de uma natureza humana comum a todos os indivíduos humanos é falar de um tipo de ser comum a todos os indivíduos chamados “humanos”, bem como de suas potencialidades e tendências comuns. Que tipo de ser é este e quais são suas capacidades e tendências comuns?

⁴ Ver: João Duns Scotus. *Ordinatio II*, d.3, p.1, q.1, n.11-28, In: Scotus, 1989.

Observamos, em primeiro lugar, que o indivíduo humano age, por assim dizer, em muitos aspectos como outros entes chamados **materiais**. Assim como as pedras, ele tem a capacidade de alcançar alguma permanência e, dadas certas circunstâncias, tende para isto; ele tem a capacidade de se mover em direção ao centro da terra e, dadas certas circunstâncias, tende para isto etc. Todavia também observamos que o indivíduo humano faz coisas que as pedras não fazem. Ele se reproduz, cresce, se move buscando alimento ou se afastando do perigo; parece perceber as coisas em sua volta etc. Ele, portanto, tem capacidades e tendências que as pedras aparentemente não têm. Constatamos que essas capacidades e tendências aparecem em outros entes, os chamados **seres vivos** ou **animais**. Por fim, constatamos que ele faz coisas que os outros entes vivos ou outros animais não fazem, como escrever livros, demonstrar teoremas matemáticos, debater questões políticas. Assim, ele parece possuir capacidades e tendências que os outros entes vivos e os outros animais aparentemente não têm. Concluimos que todos indivíduos chamados **humanos**, mesmo sendo iguais aos entes materiais em muitos aspectos, mesmo sendo iguais aos outros entes vivos e aos outros animais em muitos aspectos, são diferentes em outros aspectos, que possuem capacidades e tendências que os outros não possuem e que é um erro reduzir a natureza humana àquilo que ela tem de comum com todos os entes materiais ou àquilo que ela tem de comum com outros entes vivos. E se um indivíduo não possuir aquelas capacidade e tendências que observamos nos indivíduos humanos, ele pura e simplesmente não é um indivíduo humano.

Ora, se o indivíduo humano possui capacidades e potencialidades distintas daquelas observadas em outros entes, então para os seres humanos o bem e o mal não é totalmente igual ao bem e o mal dos outros entes observados. Como vimos anteriormente, **ser bom**, em última instância, significa “ser”; **ser mau** significa “não ser”. Assim, quanto mais um ente atualiza suas potencialidades, quanto mais ele for em ato, melhor ele será. Quanto menos ele atualizar suas capacidades, quanto menos ele for, pior ele será. O ser humano, portanto, tanto melhor será, quanto mais ele atualizar suas capacidades, e tanto pior

ele será, quanto menos. De fato, para o ser humano, há um bem e um mal que é comum com o bem e o mal dos outros entes vivos. Assim como não é bom para um cavalo ser cego, perder sua mobilidade, perder sua fertilidade, pois desse modo ele não está atualizando suas capacidades, também é um mal para o ser humano ser cego, paralítico ou estéril, pois nessas situações o indivíduo humano não atualiza as potencialidades da natureza humana; ele não é, tudo que pode ser enquanto ser humano. Mas como a natureza humana não se esgota naquilo que ele tem em comum com os outros animais, como ela tem potencialidades que estão além daquelas comuns com os outros animais, como o indivíduo humano pode atualizar mais potencialidades, ele pode ser mais que os outros animais. Assim, se ele só atualizar aquelas capacidades comuns com os outros animais, se ele não atualizar aquelas potencialidades específicas, ele deixará de ser tudo que pode ser e, portanto, deixará de ser tão bom quanto pode ser. Haverá uma ausência do ser possível, ou seja, um mal. Há, portanto, um bem e um mal específicos do ser humano.

Este bem e mal específicos do ser humano estão inscritos nas potencialidades específicas da natureza humana. Exemplos: se faz parte da natureza humana a capacidade de adquirir conhecimentos intelectuais – algo que parece ser diferente dos conhecimentos sensíveis, dos chamados instintos e dos condicionamentos –, então a ignorância deles é um mal para o ser humano, pois é uma capacidade que não se atualiza, é uma ausência do ser possível ao ser humano; mas tal ignorância não é um mal para um cavalo, pois aparentemente os cavalos não têm tal capacidade, não sendo para eles uma ausência de ser. Se faz parte da natureza humana a capacidade de se comunicar uns com os outros através de palavras, capacidade esta não observada em outros animais, então a mentira é um mal, pois esta potencialidade da natureza humana não só não é atualizada, mas é até mesmo destruída através da mentira; assim também o ser humano deixa de ser algo que pode ser, um ente comunicativo, por assim, dizer.

Portanto, o conhecimento intelectual e a veracidade são bens e a ignorância e a mentira são males específicos do ser humano. Eles não

são bem nem mal para os outros animais, porque a natureza deles não tem as capacidades de conhecimento e de comunicação iguais àquelas do ser humano. Os outros animais nem atualizam nem deixam de atualizar o ser possível deles, mas são bem e mal para todos aqueles cuja natureza permite atualizar ou não tais capacidades, isto é, para todos os indivíduos humanos.

3 BEM E MAL VOLUNTÁRIOS

Se **bem** significa “ser” e **mal** significa “não ser” e se, portanto, a atualização das potencialidades de uma natureza é um bem e a não atualização é um mal, então bem e mal são primariamente algo real, isto é, estão objetivamente presentes nas próprias coisas. Ora, nem sempre a atualização de uma potencialidade parece depender de um ato voluntário. Ao contrário, no mundo empírico parece que a atualização das potencialidades das diversas naturezas ocorre mais frequentemente de modo necessário do que de modo voluntário, pode parecer até mesmo que não há nada acontecendo de modo voluntário. O bem e o mal parecem, portanto, nunca serem voluntários.

Mas assim como não se deve negar a existência de um bem e de um mal específicos do ser humano, porque para o ser humano também são válidos o bem e o mal dos outros animais, assim também não se pode negar a existência de um bem e um mal voluntários, porque o bem e o mal involuntários são frequentes. Isto seria negar a própria experiência empírica que mostra no ser humano a presença de capacidades superiores àquelas dos outros entes observados, dentre elas a capacidade chamada **vontade**.

Scotus define vontade nas *Questões sobre a Metafísica IX. Q. 15*. Lá ele afirma que as potências ativas – isto é, aquelas potências que “agem”, que produzem elas mesmas sua atualidade e não aquelas passivas, que recebem sua atualidade de outra coisa – devem ser distinguidas antes de tudo pelo **modo** de produzir seus atos. É possível pensar em dois modos pelos quais uma potência ativa pode agir: **ou ela é, por si mesma, determinada a agir por si mesma e não**

pode não agir; ou ela não é por si mesma determinada a agir, podendo, por si mesma, agir ou não agir. No primeiro caso, se a potência deixar de produzir seu ato, isto ocorrerá por causa de algum fator externo a ela, que de alguma maneira a impeça de agir; se não houver tal impedimento externo, ela necessariamente produzirá o ato. Ela é determinada a produzir seu ato e é por si mesma incapaz de deixar de produzir seu ato. No segundo caso, a potência pode por si mesma produzir ou deixar de produzir seu ato, independentemente de qualquer fator externo a ela. Ela não está determinada a produzir seu ato e é capaz de produzir ou deixar de produzir seu ato. A primeira potência recebe então o nome de **natureza** e a segunda de **vontade**. Assim sendo, podemos pensar que uma potência ativa age ou a modo de natureza, isto é, de modo necessário, ou a modo de vontade, isto é, de modo contingente⁵.

Ora, não há sentido em perguntar: por que uma certa potência ativa que age a modo de natureza é determinada a produzir este efeito e não outro? Em última instância, a resposta seria: porque ela é de tal natureza e não de outra e porque tal natureza age assim. Assim também não há sentido em perguntar: por que vontade quer isto e não aquilo? Em última instância, a resposta seria: porque ela quer. Se existe uma vontade, tal como definida anteriormente, não há nenhuma causa de seu ato além dela mesma. Se uma vontade quer isto e não aquilo, é porque ela quer e só. Se a vontade fosse determinada a agir ou não por alguma coisa exterior a ela, ela não seria vontade, isto é, uma potência que é por si mesma capaz de agir ou não agir, mas sim “natureza”, isto é, incapaz de deixar de agir⁶.

Mas se é possível pensar em dois tipos de potência ativa, natureza e vontade, podemos afirmar que há realmente no mundo além das “naturezas”, que agem de modo necessário, uma “vontade livre” e totalmente indeterminada?

⁵ João Duns Scotus. *Questões sobre a metafísica IX*, questão 15, p. 21-22. Trad. Cesar Ribas Cezar. In: RIBAS CEZAR, 2010.

⁶ João Duns Scotus. *Questões sobre a metafísica IX* q.15, p. 24-25. Trad. Cesar Ribas Cezar. In: RIBAS CEZAR, 2010.

Scotus apresenta em sua obra vários argumentos para provar a existência real de uma vontade livre, mas o principal argumento é um dado empírico: experimentamos em nós mesmos que alguns de nossos atos são contingentes; no exato momento em que queremos algo, temos a experiência direta e imediata de que podemos não querer aquilo, isto é, que não somos determinados àquele ato de vontade, que somos capazes do ato oposto⁷. Ao querer algo, conhecemos em nós mesmos não só o fato de que queremos isto e não aquilo, conhecemos em nós não só o conteúdo intencional do ato de vontade, mas também o **modo de ser** desse ato; conhecemos em nós que esse ato é radicalmente contingente, que, no momento em que ele é, ele poderia não ser.

Evidentemente ele não está dizendo que todos os nossos atos são contingentes. Também experimentamos em nós muitos atos que ocorrem a modo de “natureza”, atos que são necessários, que não podem deixar de ocorrer dadas certas circunstâncias. Por exemplo, se concebo um quadrado e suas diagonais, não posso deixar de assentir à proposição “o quadrado tem duas diagonais”. Experimento diretamente não só o conteúdo inteligível desse ato de meu intelecto, mas também o **modo de ser** desse ato, isto é, que ele é necessário, que dadas as circunstâncias, meu intelecto não é capaz de deixar de produzir o seu ato assentimento. Se experimento agora, outro exemplo, o surgimento de um forte e inexplicável desejo de comer queijo, experimento em mim não só o conteúdo deste desejo, mas experimento também o **modo de ser** deste ato de desejo, isto é, experimento que ele não é voluntário, que não posso aqui e agora deixar de sentir este desejo, que ele é algo necessário, algo que surgiu em mim a modo de natureza, mesmo não conhecendo as causas desse desejo. Entretanto, se, tendo esse desejo, estando o queijo na minha frente, não havendo nada que me impeça de comer o queijo, eu decido “quero comer o queijo”, experimento em mim não só o conteúdo desse ato, mas também que eu posso não querer isso, isto é, que esse meu ato é contingente. Experimento que além do ato de desejo que existe de modo necessário em mim, que foi produzido

⁷ João Duns Scotus. *Questões sobre a metafísica* IX q. 15, p. 28-30. Trad. Cesar Ribas Cezar. In: RIBAS CEZAR, 2010.

a modo de natureza, há um ato que não existe de modo necessário em mim, isto é, que em mim algo foi produzido por uma vontade livre.

E se alguém alegar que essa experiência direta da contingência de alguns de nossos atos é ilusória? A resposta de Scotus seria simples: não há nenhum conhecimento mais certo do que o conhecimento de nossos próprios atos⁸. Assim, qualquer princípio geral ou lei natural que aparentemente contradiz esta experiência direta da contingência ou estão errados ou estão mal aplicados. Uma teoria que contradiz a experiência imediata não pode ser considerada uma boa teoria. E não se pode alegar o duvidoso para refutar o certo.

Essa indeterminação da vontade não deve ser entendida como um defeito dela, mas sim como uma capacidade positiva. De fato, podemos pensar numa indeterminação por insuficiência, como a da matéria prima, que é indeterminada por não possuir em si nenhuma forma. Essa indeterminação é uma falta de atualidade e, nesse sentido, é um defeito, uma carência de ser. A indeterminação da vontade, no entanto, não é assim. A vontade não é algo a que falta atualidade e que precisa ser atualizada por algo exterior a ela. Ela mesma se atualiza; ela possui a capacidade de autodeterminação. Ela possui, portanto, em si, atualidade, do contrário, não poderia se atualizar. Ela possui até mais atualidade do que as potências chamadas **naturezas**, pois estas estão limitadas a produzir um único tipo de ato, enquanto a vontade não está limitada a produzir um único ato. A indeterminação da vontade, logo, se dá não por carência, mas por superabundância de atualidade. Ao querer, a vontade está como que limitando a atualidade que possui dentro de si. A liberdade da vontade é, em suma, uma capacidade a mais que o ser humano possui e não um defeito⁹.

Ora, se a liberdade da vontade é uma capacidade a mais que o ser humano possui, uma capacidade que está além das potências chamadas **naturezas** e se o bem humano está em atualizar as potencialidades humanas, então o ser humano não alcança seu bem máximo sem o

⁸ João Duns Scotus. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 4. In: Scotus, 1989.

⁹ João Duns Scotus. *Questões sobre a metafísica* IX, q.15. p. 31-34. Trad. Cesar Ribas Cezar. In: RIBAS CEZAR, 2010.

uso atual de sua vontade livre. Um ser humano que não usasse sua vontade livre, que se limitasse atualizar suas potências “naturais”, não atualizaria sua maior capacidade e isso seria um mal, uma ausência do ser possível. O bem máximo do ser humano, portanto, inclui a atualização de todas as capacidades “naturais” dele – saúde corporal, conhecimentos sensíveis, conhecimentos intelectuais, por exemplo –, mas acima de tudo isso a atualização máxima da vontade livre. Sem isto, o indivíduo humano deixa de ser tudo aquilo que pode ser.

Mas quando a vontade humana se atualiza ao máximo? Qual é o maior ato da vontade humana? Os atos da vontade livre são **querer algo** e **não querer algo**, mas só não queremos algo porque queremos algo contrário; isto é, só odiamos algo porque é algum impedimento para alcançar aquilo que amamos. Todos os atos da vontade podem ser, portanto, reduzidos a **querer algo, amar algo**. Logo, ao perguntar qual ato da vontade atualiza ao máximo a vontade humana, devemos perguntar qual objeto de um querer é capaz de atualizar ao máximo a vontade humana. Ora, aqui também a resposta é evidente. O ente que pode atualizar ao máximo a vontade é o ente infinito¹⁰. Se a vontade direcionar o seu querer para qualquer ente finito, ela não se esgota, ela sempre é capaz de querer mais. O único objeto que esgota toda nossa capacidade de querer, toda nossa capacidade de amar, é o infinito. No ato de amor ao infinito, a vontade humana atinge seu limite máximo, ela não deixa de atualizar nada e o ser humano se torna tudo o que pode ser. Assim, para atingir o seu bem máximo, o ser humano deve, em primeiro lugar, amar a Deus, o ente infinito. Esta é a primeira e maior regra da chamada **lei natural**, isto é, daquilo que a luz natural da razão humana pode definir. Dessa regra primeira é possível então derivar outras regras, que regulam o relacionamento do ser humano consigo mesmo e com os outros seres humanos. Por exemplo, se amo o ente infinito, devo coerentemente querer desenvolver o meu intelecto, pois através desse desenvolvimento vou adquirir conhecimentos menos

¹⁰ Não é escopo deste artigo expor as demonstrações da existência do ente infinito de Scotus. Sobre isto, ver RIBAS CEZAR, 2014, Cap. II.

confusos sobre o ente infinito e, ao conhecê-lo com mais clareza, vou amá-lo com mais intensidade. Com efeito, somos capazes de amar mais aquilo que mais conhecemos. Do amor ao ente infinito decorre, portanto, um “dever” de desenvolver o próprio intelecto. Entretanto, esse dever não surge somente do dever de atualizar a minha potência “intelecto”, mas também e sobretudo do amor ao infinito. Do amor ao infinito também decorre, outro exemplo, o dever de não mentir. O indivíduo humano desenvolve seu intelecto também pela comunicação com outros indivíduos humanos; se ele não se comunica com outros, seu intelecto se desenvolverá menos e seu conhecimento sobre o ente infinito será mais confuso e o amor ao infinito será menos intenso; ora, a mentira destrói a comunicação entre os indivíduos humanos; logo, se quero amar o infinito com maior intensidade, não quero viver numa sociedade em que se mente e, coerentemente, também não quero eu mentir. Entretanto, esse “dever” de não mentir não decorre somente do dever de atualizar a potência “comunicação” presente na natureza humana, mas também e sobretudo do amor ao infinito¹¹.

Se o ser humano atinge seu bem máximo através da vontade livre, de uma vontade que se determina contingentemente, então o bem máximo do ser humano é, estritamente falando, “voluntário”. Dadas as condições mínimas para que a vontade possa exercer tal ato, se ela deixar de amar o infinito, se ela preferir algo finito no lugar do infinito, então a responsabilidade é dela, pois seu ato não é determinado por nada exterior a ela mesma. Se ela deixar de querer agir segundo aquelas regras derivadas do amor ao infinito, regras que regulamentam o relacionamento consigo mesmo e com os outros homens, ela também será responsável por isso, pois, em princípio, essa omissão não pode ser imputada por nada exterior a ela.

O ser humano pode alegar que muitas das atualizações do seu ser não dependem de sua vontade livre e que, portanto, ele nem sempre é responsável pelo bem e mal que o atingem. Uma doença, a miséria

¹¹ João Duns Scotus. *Ordinatio* III, d. 37. Q. única. In: RIBAS CEZAR, 2010. Os exemplos são meus.

material, a ignorância etc. muitas vezes não podem ser razoavelmente imputadas a uma escolha de uma vontade livre. No entanto, se é verdade que nem sempre há uma vontade livre atuando, também é verdade que muitas vezes há uma escolha livre da vontade, de modo que muitas vezes o ser humano é plenamente responsável pelo bem e mal que o atingem. Em especial, o bem máximo do ser humano, o ato de amor a Deus, é algo que se alcança ou se deixa de alcançar através da vontade livre, e os atos que decorrem desse amor também. Os bens e males pelos quais o ser humano não pode ser responsabilizado, os involuntários, são para Scotus bens e males menores e um mal menor, em geral, não impede o ser humano de alcançar seu bem maior que é voluntário. Uma doença, a pobreza material etc. geralmente não impedem o ser humano de reconhecer Deus, pelo menos de modo confuso, e de amá-lo. Em geral não se pode alegar uma ignorância invencível, isto é, uma ignorância totalmente involuntária para fugir dessa responsabilidade¹². As condições mínimas para o ato de amor a Deus não seriam de fato tão grandes. Não é necessário ser nenhum grande filósofo ou teólogo para amar a Deus e viver segundo esse amor.

Entretanto, até aqui falamos do bem máximo do ser humano tanto quanto pode ser conhecido pela luz natural humana a partir da experiência sensível. Para Scotus, entretanto, há outra fonte de conhecimento: a revelação divina presente na Bíblia. Esta diz que o bem máximo do ser humano não é alcançado nesta vida, mas em outra, que é dada livre e contingentemente por Deus para aqueles seres humanos que cumprirem certos atos considerados meritórios por Deus. Nessa outra vida, o ser humano pode alcançar uma atualização do seu ser ainda maior do que nesta vida, pois nela não se conhecerá e não se amará Deus do modo indireto e confuso como fazemos nesta vida. Também a visão e o amor a Deus não serão interrompidos pelos trabalhos e dissabores desta vida. Um modo de ser que não pode ser alcançado ativamente pelo ser humano, mas que ele pode passivamente receber do ente infinito¹³.

¹² João Duns Scotus. *Ordinatio* I d. 1, p. 2, q.2. In: RIBAS CEZAR, 2010.

¹³ SCOTUS. 2003, p.1, q. única.

REFERÊNCIAS

- CEZAR, C. R. **Comprender Scotus**. São Paulo: Loyola, 2014.
- _____. **Scotus e a liberdade**: introdução. São Paulo: Loyola, 2010.
- HOENNEFELDER, L. **João Duns Scotus**. São Paulo: Loyola. 2010.
- INGHAM, E. **The harmony of Goodness**. Quincy: The Franciscan Press, 1996.
- MÖHLE, H. **Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus**. Münster: Ingham, 1995.
- HOFMEISTER PICH, R. Introdução ao Prólogo da Ordinatio. In: SCOTUS, J. D. **Prólogo da Ordinatio**. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; Edusf, 2003.
- SCOTUS, J. D. **Escritos filosóficos**. Trad. Carlos Arthur R. Nascimento. São Paulo: Nova cultural. 1989.
- _____. Ordinatio: Livro II, Distinção Terceira, Parte Primeira: Questão 1, n. 11-28. Trad. Cesar Ribas Cezar. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 241-250, jan./jun. 1996.
- _____. **Prólogo da Ordinatio**. Trad. Roberto Hoffmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- SUAREZ, F. **Disputationes Metaphysicae**. Texto digitalizado por Salvador Castellote. 2004. Disponível em: <<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez>>. Acesso em: 25 jan. 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola. 2010.
- WOLTER, A. **Duns Scotus on will and morality**. Washington: DC: Catholic University of America Press, 1986.