

SOBRE A CONTINGÊNCIA, A VONTADE HUMANA E A VONTADE DIVINA EM DUNS SCOTUS

Maykel Honney Souza Lobo *

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar as seguintes questões propostas por Duns Scotus na obra *Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência*: (1) De que modo há contingência nas coisas, (2) a relação entre a contingência e a sua causa primeira, (3) de que modo a vontade humana se relaciona com a contingência e, por fim, (4) de que modo a vontade divina é causa da contingência nas coisas. A pesquisa foi desenvolvida a partir da análise da *Ordinatio* I, Apêndice A, Segunda Parte da Trigésima Oitava Distinção e Trigésima Nona Distinção, analisando principalmente as seções de parágrafos 13 ao 22. Por conseguinte, trata-se de um estudo que tem como base este recorte da obra. Partindo deste ponto, este artigo discorrerá sobre cada uma das perguntas de modo sucessivo, apresentando os argumentos de Duns Scotus e também levantando problematizações quanto aos seus argumentos, dialogando com as suas teses com a perspectiva de outros filósofos, tais como Aristóteles e al-Kindī.

PALAVRAS-CHAVE

Contingência. Vontade. Liberdade. Duns Scotus.

ABSTRACT

This article aims to analyze the following questions proposed by Duns Scotus in *Texts on Power, Knowledge and Contingency*: (1) how is there contingency in things, (2) the connection between contingency and its first cause, (3) how the human will relates to contingency and, finally, (4) how the divine will is the cause of contingency in things. The research was developed from the analysis of *Ordinatio* I, Appendix A, Second Part of the Thirty-Eighth Distinction and Thirty-Ninth Distinction, analyzing mainly the section of paragraphs 13 to 22. Therefore, it is a study that is based on this section of the work. Starting from this point, this article will discuss each of the questions successively, presenting Duns Scotus' arguments and also raising questions about his arguments, dialoguing his theses with the perspective of other philosophers, such as Aristotle and al-Kindī.

KEY-WORDS

Contingency. Will. Freedom. Duns Scotus.



1 INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, tem-se por objetivo desenvolver o debate scotiano acerca da natureza contingente das coisas, a relação entre a vontade divina e a contingência e o modo como esta vontade atua na contingência. Para tanto, 1) o primeiro ponto a ser debatido diz respeito à própria natureza contingente das coisas, se esta natureza pode ser demonstrada ou se ela é evidente por si mesma. Em seguida, serão analisadas as seguintes questões: 2) a relação entre a contingência e a sua causa primeira, 3) de que modo a vontade humana se relaciona com a contingência e, por fim, 4) de que modo a vontade divina é causa da contingência nas coisas.

* Graduando em Licenciatura em Filosofia plena na Universidade Federal do Ceará; bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-UFC); pesquisador do projeto intitulado: A relação entre Unidade e Multiplicidade: acerca do debate ontológico na filosofia árabe sob a influência da filosofia grega. É membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq).

2 DE QUE MODO HÁ CONTINGÊNCIA NAS COISAS

Acerca deste primeiro ponto, Duns Scotus pretende defender a tese de que não há uma demonstração para a contingência, pois ela é evidente e manifesta por si mesma. Na perspectiva de Duns Scotus, o conceito *ente* é um conceito absolutamente simples. Isto significa que não pode haver uma mediação entre as propriedades do ente e o próprio ente, ou seja, a disjunção “necessário ou possível” é uma disjunção que está presente no ente – ele é necessário quando em ato e é possível quando em potência –, e não há uma mediação entre o ente e esta condição sua. Por conseguinte, se não há uma mediação entre o ente e a sua propriedade, não há uma demonstração para esta disjunção, o que implica afirmar que não há uma demonstração da contingência, pois ela é evidente.

Todavia, o modo expositivo-argumentativo da filosofia scotiana não se encerra em fornecer argumentos a favor da sua tese, pois ele também insere possíveis argumentos contrários a ela. Um destes argumentos é exposto por ele afirmando que, apesar de não haver uma demonstração para aquela disjunção, é possível, partindo de um extremo inferior, concluir a existência de algum ente mais nobre, por assim dizer. Neste sentido, segue-se a seguinte inferência: “se algum ente é finito, então algum ente é infinito”, e ainda “se algum ente é contingente, então algum ente é necessário”. Por conseguinte, a inferência determina que há uma dependência entre o ente mais imperfeito e o ente mais perfeito. Logo, há uma demonstração para a existência da contingência. Contra-argumentando esta posição, Scotus afirma que “[...] tampouco desse modo parece poder ser mostrado o extremo mais imperfeito de tal disjunção, pois não é o caso que se o [extremo] mais imperfeito seja em algum ente é necessário que o [extremo] mais imperfeito seja em algum ente.”¹

Desta crítica de Scotus, poder-se-ia, ainda, recorrer à lógica aristotélica para afirmar que não necessariamente a existência de um particular qualquer implica a existência de um particular contrário a ele. Analogamente àquele argumento, poder-se-ia destacar o seguinte exemplo: “Se algum ser humano é racional, então algum ser humano não é racional”. Não parece ser o caso que, de fato, há seres humanos não-rationais, pois é da natureza humana a capacidade racional. Portanto, a partir de um particular afirmativo não necessariamente se segue um particular negativo.

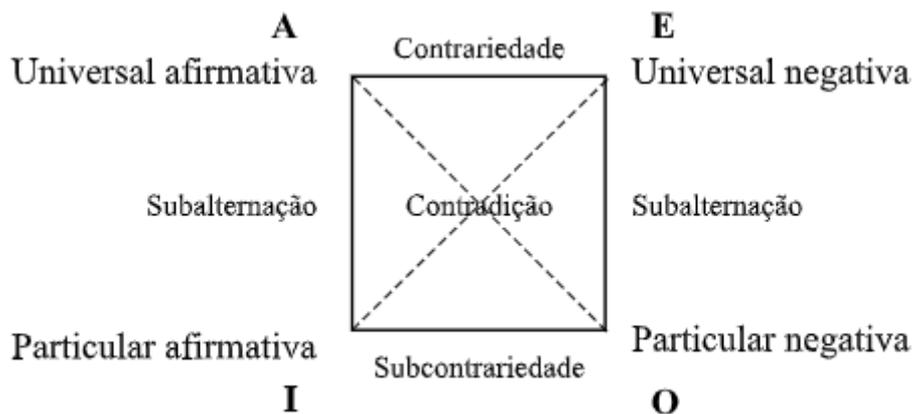


Figura 1 Quadrado lógico das oposições²

Do mesmo modo, seguindo um outro exemplo: “se algum lagarto é réptil, então algum lagarto não é réptil”, não parece ser o caso que existam lagartos que não são répteis. Logo, segue-se o seguinte questionamento: aquele argumento proposto é, de fato, um argumento? Isto é, é possível admitir aquela estrutura como uma estrutura realmente argumentativa?

Retornando ao argumento de Scotus, ele conclui que “essa [proposição] ‘algum ente é contingente’ é verdadeira primeiramente, e não [é] demonstrável pelo porquê”. (Scotus, p. 208).

¹ SCOTUS, D. Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSE, 2008, p. 208.

² A ilustração do Quadrado das Oposições foi retirada do seguinte artigo: FOUNI, F. E. V. Interdito e silêncio: uma abordagem no quadrado das oposições. *Signótica*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 343–355, 2011. DOI: 10.5216/sig.v22i2.13611. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sig/article/view/13611>. Acesso em: 19 jun. 2023.

Pensando, ainda, naqueles que buscam negar a contingência, Scotus utiliza um argumento que apela para a empiria. Diz ele (2008, p. 208),

E, por isso mesmo, os que negam tais coisas manifestas carecem de punição ou de sentidos, porque – segundo Avicena, no Livro I da [sua] Metafísica – os que negam um primeiro princípio devem ser açoitados ou expostos ao fogo, até que concedam que não é o mesmo ser queimado e não ser queimado, ser açoitado e não ser açoitado. De modo que esses que negam algum ente ‘contingente’ devem ser expostos a tormentos, até que concedam que é possível a eles não serem torturados.

A uma primeira vista, aparentemente não há um argumento explícito nesta passagem. Contudo, o “apelo”, por assim dizer, de Scotus toca no ponto essencial da questão: se não há, de fato, contingência, então a passagem de um momento de não-sofrimento para um momento de sofrimento não seria possível. Ora, se esta passagem é possível, então o sofrimento é uma evidência de que a contingência de fato existe.

De modo semelhante, mas por meio de uma outra estrutura de argumentação, al-Kindī, buscando demonstrar que a multiplicidade é, por si mesma, evidente, argumenta, também, a partir de uma premissa empírica, isto é, também argumenta partindo a um “apelo” ao modo como as coisas de fato são. Nas palavras de Adamson,

Um típico argumento contra (U) é este: se só há unidade, então nenhuma coisa terá partes distintas, porque partes distintas de uma mesma coisa devem ser múltiplas. No entanto, as coisas *realmente* possuem partes distintas. Então, deve haver multiplicidade assim como há unidade. O que há de interessante neste argumento contra (U) é que o argumento possui o que chamamos de uma premissa empírica ou factual, nomeada a premissa “mas as coisas *realmente* possuem partes distintas.”³

Os argumentos expostos acima possuem uma base comum: o fato de recorrer a uma premissa empírica. Na visão de Scotus, se alguém afirma que não há contingência, então esta pessoa deve passar por algum tipo de experiência empírico-sensitiva para perceber que, de fato, há contingência. Já na visão de al-Kindī, se alguém afirma que só há unidade nas coisas, então deve-se discordar a partir do fato empírico de que as coisas possuem partes distintas. Por conseguinte, do mesmo modo que não se pode admitir uma demonstração para a contingência – porque ela é evidente por si –, não se pode admitir uma demonstração para a multiplicidade, porque as coisas possuem, em si mesmas, partes distintas. É inconcebível, portanto, pensar que há uma mediação entre estas propriedades e as coisas, pois as coisas, como afirma Scotus, são entes que possuem um conceito absolutamente simples, não exigindo nenhum tipo de explicação para a sua contingência nem para a sua multiplicidade.

3 DE QUE MODO A CONTINGÊNCIA SE RELACIONA COM A VONTADE HUMANA E COM A VONTADE DIVINA

Conforme exposto anteriormente, a contingência é evidente. No entanto, o próximo problema a ser solucionado diz respeito à relação entre Deus e a contingência. Segundo Scotus, a contingência só pode ser mantida se a primeira causa é contingente. Isto porque, se a causa primeira da contingência fosse uma causa necessária, a contingência não seria possível, pois, se sua causa é necessária, então ela também seria necessária.

Na perspectiva de Scotus, o Primeiro é causante pelo intelecto e pela vontade. Contudo, no Primeiro, a natureza do intelecto difere da natureza da vontade, pois, segundo Scotus (2008, p. 210) “[...] no intelecto enquanto tem um ato primeiro antes de todo ato da vontade, porque aquilo que o intelecto entende deste modo, entende de modo meramente natural e por necessidade natural, – e desse modo não pode haver nenhuma contingência ao conhecer algo que não conhece”.

A natureza do intelecto é uma natureza necessária e natural, de modo que não pode haver contingência na sua intelecção. Por conseguinte, o intelecto divino não pode ser a causa da contingência, pois esta é causada por uma causa contingente. Logo, se a natureza divina tem intelecção e tem vontade e a sua intelecção é necessária, então deve-se admitir que a vontade divina é a causa da contingência. Todavia, resta saber de que modo a vontade divina pode ser uma causa contingente e de que modo ela causa a contingência.

³ O que está em “(U)” diz respeito ao argumento de que só há unidade nas coisas. Cf., ADAMSON, P. *Al-Kindī*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 50 (Tradução nossa).

4 A VONTADE HUMANA E A CONTINGÊNCIA

Para solucionar estas questões, Scotus faz um breve desvio de tema: ao invés de buscar explicar diretamente o que é a vontade divina, Scotus propõe, primeiramente, uma análise da vontade humana para, em seguida, partir para a questão da vontade divina. Segundo Scotus, assim como o Primeiro é causa da contingência, a vontade humana, em um certo sentido, também é causa da contingência.

Para Scotus, a vontade humana possui três aspectos: 1) é livre para atos opostos, 2) é livre para objetos opostos e 3) é livre para efeitos opostos. Na sua primeira condição, a liberdade não é perfeita, porque ela mesma está sujeita à mudança, isto se torna evidente quando pode-se admitir que a vontade humana pode querer ou não querer. Pelo segundo aspecto da vontade, é possível tender para objetos opostos, isto é, pode-se querer um objeto ou outro objeto. De acordo com Scotus (2008, p. 211), o segundo aspecto da vontade é o seu aspecto perfeito, porque “[...] toda potência perfeita pode tender a tudo aquilo que é apto a ser objeto de tal potência; logo, a vontade perfeita pode tender a tudo aquilo que é apto a ser querível. Logo, a liberdade sem imperfeição – enquanto liberdade – é para os objetos opostos aos quais tende.

Pelo terceiro aspecto, quando a vontade tende aos objetos, ela pode produzir determinados efeitos e, dependendo do modo como ela se realiza nestes objetos, os efeitos podem ser opostos. Neste sentido, ela é livre para efeitos opostos.

Na busca pela sua realização na contingência, a vontade tem, por exemplo, a capacidade e a liberdade de querer e de não querer algo. Scotus destaca, no entanto, que a capacidade de querer e não querer não se realiza simultaneamente, mas segundo uma sucessão, isto é, posso querer algo em um momento e, em outro momento, não querer mais este algo. Além disso, a vontade também pode ser efetivada sem o curso de uma sucessão, quando ela busca se realizar em um único instante. Neste último caso, ocorre que a vontade é uma vontade pré-existente que busca se efetivar em um único instante e de modo contingente, pois ela pode causar ou não causar aquele querer.

Relacionando-se com a contingência, a vontade humana é livre para atuar nos objetos opostos, querendo-os ou não, e é desta forma porque há uma não-repugnância na vontade com relação aos objetos. Nas palavras de Scotus (2008, 213),

[...] a essa potência real ativa (anterior por natureza àquilo mesmo que produz) é concomitante uma potência lógica, que é a não-repugnância dos termos. À vontade, pois, enquanto ato primeiro, também quando produz este querer, não é incompatível o querer oposto: tanto porque é uma causa contingente, com relação ao efeito, e, por isso mesmo, não repugna a si o oposto na razão de efeito; quanto porque, enquanto é sujeito, se relaciona contingentemente com esse ato enquanto dá forma [a ele].

A fim de discutir sobre o modo como a nossa vontade exerce o seu querer nas coisas, Scotus destaca ainda dois modos de interpretação das proposições: 1) a composição e 2) a divisão. Utilizando o seguinte exemplo: ‘a vontade que quer *a*, pode não querer *a*’, Scotus destaca que, no sentido da composição, esta proposição é falsa, pois a composição determina que a vontade pode querer e não querer *a* simultaneamente, o que, como foi destacado anteriormente, é impossível. Já no sentido da divisão, considera-se que a vontade que quer *a* em um instante pode não o querer em um outro instante, ou seja, a proposição se torna verdadeira pois considera a sucessão do querer da vontade, e não o seu querer como uma simultaneidade entre os atos opostos.

Isto fica claro no seguinte exemplo: ‘a vontade que não quer algo em *a*, pode querer aquilo em *a*’, no sentido da composição, admite-se que a vontade não querendo *a* quer *a* simultaneamente, pois o sentido da composição admite toda aquela sentença sem estabelecer nenhum tipo de sucessão de instante. No sentido da divisão, a proposição é dividida em duas partes, a saber, 1) em uma proposição de existência: A vontade não quer algo em *a* e 2) em uma proposição de possibilidade: a vontade *pode* querer algo em *a*. A proposição de existência afirma aquilo que a vontade naquele momento quer; a proposição de possibilidade afirma, por outro lado, aquilo que a vontade pode querer em um outro momento. Por meio desta divisão, pode-se admitir que a vontade pode passar do ato de não querer para o ato de querer em um instante posterior, evitando, assim, o problema da simultaneidade.

5 A VONTADE DIVINA E A CONTINGÊNCIA

Acerca da vontade divina, comparando-a com a vontade humana, pode-se destacar um primeiro ponto: a vontade divina não é livre para atos opostos, pois, conforme foi dito anteriormente, a vontade para atos opostos é uma vontade com imperfeição. Na visão de Scotus (2008, p. 221),

A nossa [vontade] também era livre para atos opostos, para que [então] fosse para objetos opostos, por causa da limitação de ambos os atos com respeito ao seu objeto; logo, tendo sido posta a ilimitação da volição da mesma para objetos diversos, não é preciso, por causa da liberdade para objetos opostos, pôr a liberdade para atos opostos. (Scotus, p. 221).

Por conseguinte, se a vontade divina é uma vontade sem liberdade para atos opostos, então ela não pode não querer algo, isto é, a vontade divina sempre quer. Todavia, por ter a liberdade para objetos opostos, o fato de ela sempre querer algo não implica que todos os objetos serão queridos, dado que ela pode querer um objeto ou o seu oposto etc. Logo, nem tudo é produzido, mas tudo que é produzido pela vontade é produzido por seu querer.

Logo, permanece aquela liberdade que é por si de perfeição e sem imperfeição, a saber, para objetos opostos, de modo que assim como a nossa vontade pode, por volições diversas, tender a [objetos] queridos diversos, assim também aquela vontade pode, por uma única volição simples ilimitada, tender para todos e quaisquer [objetos] queridos (Scotus, p. 222).

Portanto, assim como a nossa vontade, a vontade divina é uma vontade para objetos opostos e para efeitos opostos. Esclarecido o ponto acerca da vontade divina, é preciso analisar, agora, de que modo a vontade divina se relaciona com a contingência. E quanto a isso, diz Scotus (2008, p. 223):

[...] digo que a vontade divina com nenhuma outra coisa se relaciona necessariamente como objeto que não com a sua essência; com respeito a todo e qualquer outro [objeto], portanto, ela se dá contingentemente, de modo que poderia ser de um [objeto] oposto, e isto considerando a mesma enquanto é anterior, por natureza, àquela tendência para aquele [objeto] oposto.

A vontade divina é anterior ao seu ato de volição, isto é, ao seu ato de querer algo, e, além disso, é anterior enquanto é volente. Deste modo, a vontade divina ao produzir o seu ato para um objeto, poderia, no mesmo instante, produzir o seu ato para o objeto oposto, caso o quisesse, ou seja, a vontade divina tende ao objeto contingentemente – dado que só se relaciona necessariamente consigo mesma – e, portanto, pode o querer ou querer o seu oposto. Isto porque, assim como na nossa vontade, a vontade divina tem uma não-repugnância dos termos, o que permite que ela possa querer um objeto ou querer um objeto oposto.

6 CONCLUSÃO

Conforme foi exposto anteriormente, para Duns Scotus, não há uma demonstração para a contingência, pois ela é por si mesma evidente. Tendo sido respondida a primeira questão, resta ainda saber de que modo a vontade, tanto a humana quanto a divina, se relaciona com esta contingência. Foi demonstrado que, na vontade humana, 1) a vontade é livre para atos opostos - podendo querer ou não querer - e que este tipo de vontade é uma vontade imperfeita, 2) que a vontade humana é livre para objetos opostos, podendo querer um objeto *a* ou querer o oposto de *a* e 3) que a vontade humana é livre para efeitos opostos, pois ao efetivar-se na realidade, ela pode produzir efeitos opostos conforme tende aos objetos. Com relação à vontade divina, diferentemente da nossa vontade, a vontade divina não tem liberdade para atos opostos, pois o seu querer é ilimitado – não havendo, portanto, liberdade para não-querer. Contudo, a vontade divina, assim como a nossa, possui liberdade para objetos opostos e, portanto, apesar de ser ilimitada no querer, ela, agindo contingentemente com relação aos objetos, pode querer um objeto ou o seu oposto. Além disso, a vontade divina também é livre para efeitos opostos. Com relação à contingência, a vontade, tanto a humana quanto a divina, possuindo a liberdade para objetos opostos, pode tanto produzir um ato de volição para um objeto quanto para o seu oposto, pois há uma não-repugnância dos termos, o que permite que as vontades humana e divina possam tender tanto para um objeto, e produzi-lo, quanto para um outro objeto oposto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMSON, P. **Al-Kindī**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

AL-KINDĪ. **Obras Filosóficas de Al-Kindī**. Madrid: Editorial Coloquio, 1986.

CERQUEIRA, M. C. A construção da vontade no pensamento de Duns Scotus. **Kalagatos**, [s. l.], v. 13, n. 25, p. 83–96, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v13i25.6183. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6183>. Acesso em: 23 jun. 2023.

FOUNI, F. E. V. Interdito e silêncio: uma abordagem no quadrado das oposições. **Signótica**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 343–355, 2011. DOI: 10.5216/sig.v22i2.13611. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sig/article/view/13611>. Acesso em: 19 jun. 2023.

SCOTUS, D. **Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008.

