

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

JÚLIA SANT' ANNA HORN

**SOBRE A PROPRIEDADE E SERVIDÃO EM DUNS SCOTUS: questões acerca
de uma teoria moral e de justiça**

São Leopoldo

2023

JÚLIA SANT' ANNA HORN

**SOBRE A PROPRIEDADE E SERVIDÃO EM DUNS SCOTUS: questões acerca
de uma teoria moral e de justiça**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho

São Leopoldo

2023

H813s Horn, Júlia Sant' Anna.
Sobre a propriedade e servidão em Duns Scotus :
questões acerca de uma teoria moral e de justiça / Júlia
Sant' Anna Horn. – 2023.
86 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2023.

“Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho”

1. Filosofia política. 2. Propriedade. 3. Servidão.
4. Teoria da justiça. I. Scotus, João Duns. II. Título.

CDU 101

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

JÚLIA SANT' ANNA HORN

**SOBRE PROPRIEDADE E SERVIDÃO EM DUNS SCOTUS: questões acerca
de uma teoria moral e de justiça**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

BANCA EXAMINADORA

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

AGRADECIMENTOS À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dedico essa dissertação à minha mãe Rosane Sant' Anna, que, mesmo nos momentos mais difíceis, esteve ao meu lado me encorajando e não me deixando desistir. Se na vida nós possuímos alicerces vivos, com toda certeza: ela é o meu.

AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo à minha mãe, que, para mim, é um exemplo de mulher, a qual muito batalhou para que eu conseguisse alcançar todos os meus sonhos e objetivos, além de sempre estar ao meu lado, sendo minha companheira de todas as horas. Também agradeço à Unisinos por me dar a oportunidade de desenvolver o projeto de mestrado aqui apresentado, acreditando em mim e no meu crescimento acadêmico, ofertando juntamente com a CAPES bolsa integral para o estudo e desenvolvimento da pesquisa, entendendo a necessidade dessa para a valorização da filosofia.

Agradeço ao meu professor orientador Denis Coitinho, por me auxiliar no desenvolvimento dessa dissertação, orientando-me da melhor forma possível e ajudando-me a enfrentar as adversidades encontradas nesse meio-tempo; assim como, agradeço ao professor Alfredo Santiago Culleton, que foi o primeiro orientador dessa dissertação, me apresentando e me acolhendo na Universidade Vale do Rio dos Sinos. Não obstante, também sou muito grata ao professor Roberto Hofmeister Pich, que muito me assessorou com seu conhecimento sobre o filósofo João Duns Scotus e incentivou-me ao estudo aqui apresentado.

Outra pessoa muito especial que preciso aqui mencionar é Eliana Alvares, que acompanhou todo o meu processo de estudo e escrita da dissertação, sempre acreditando em minha capacidade dentro da área da filosofia. Igualmente, necessito agradecer a todos os meus amigos que sempre estiveram ao meu lado durante esse período, em especial: Caroline Dellavelle, João Francisco Cortes Bustamante e Pedro Brosina Alencastro Musella.

Não obstante, reconheço e agradeço todo carinho recebido pelos meus familiares e demais amigos para o meu crescimento pessoal.

Dizem que para um velho a sabedoria consiste em aceitar resignadamente os próprios limites. Mas para aceitá-los é preciso conhecê-los. Para conhecê-los, é preciso tratar de encontrar um motivo. Não me tornei sábio. Conheço bem os meus limites, mas não os aceito. Admito-os, unicamente porque não posso fazer de conta que não existem. (BOBBIO, 1997, p. 50).

RESUMO

O debate do problema da escravidão encontra-se presente em nossa sociedade desde os antigos filósofos, sendo interpretado sob as mais distintas perspectivas. Para tanto, visando ao estudo e à análise do conceito de servidão sob a óptica medieval, este trabalho propõe-se discutir o tema a partir do conceito de propriedade, utilizado pelo filósofo escolástico franciscano João Duns Scotus (+/-1265 – 1308). Esse trabalho não será utilizado sob o pretexto de justificação ou aceitação de tais atos; entretanto, o estudo dispõe-se a analisar como o filósofo entende o conceito de servidão e como este se encontra como um problema da filosofia moral. Este estudo utilizará a obra *Ordinatio* IV, mais precisamente na distinção 15, questões 2 e 3, do *Doctor Subtilis*, ao qual o autor desenvolve uma teoria de propriedade e justiça. Sendo assim, o método a ser utilizado no estudo será de pesquisa bibliográfica a partir de fontes primárias da leitura, além da utilização de fontes secundárias, como comentadores, a fim de aprofundar o entendimento da discussão abordada por Scotus, uma vez que seus escritos são de difícil acesso e que a maior parte de seus textos não foram traduzidos e disponibilizam-se somente através de seus manuscritos, e escritos de outros pensadores (como Santo Tomás de Aquino e Aristóteles), com o propósito de aprofundar o entendimento na obra de Scotus, uma vez que ele utiliza esses filósofos como fonte de inspiração em seus estudos. Ademais, o trabalho visa, para a melhor discussão do tema, à utilização de um caso prático filosófico do matrimônio sagrado, uma vez que a servidão, para o autor, possui um entendimento dentro do campo da propriedade. Sendo assim, o principal objetivo deste trabalho é conceituar o entendimento dado pelo filósofo Scotus sobre a propriedade na servidão, se este é um predicado de sua identidade (servo) ou de seu trabalho; e, como objetivos específicos, para uma melhor compreensão de tal pensamento, (i) analisar os três modos de servidão (voluntário, por punição e por vocação) desenvolvidos por Scotus; (ii) averiguar a teoria da justiça desenvolvida por Scotus; e (iii) utilizar a relação do matrimônio sagrado como um problema de caso para o entendimento da limitação (se é que existe) da propriedade servil.

Palavras-chave: João Duns Scotus. Propriedade. Servidão. Teoria da Justiça. Filosofia Política.

ABSTRACT

The debate on the problem of slavery has been present in our society since the ancient philosophers, being interpreted from the most different perspectives, therefore aiming at the study and analysis of the concept of servitude from a medieval perspective, this work proposes to discuss the theme from the concept of property, used by the Franciscan scholastic philosopher João Duns Scotus (+/-1265 – 1308). To this end, this work will not be used under the pretext of justification or acceptance of such acts, however, the study aims to analyze how the philosopher understands the concept of servitude and how it is a problem of moral philosophy; this study will use the work *Ordinatio IV*, more precisely in the distinction 15 questions 2 and 3 of the *Doctor Subtilis*, to which the author develops a theory of property and justice. Therefore, the method to be used in the study will be based on primary sources of reading, in addition to the use of secondary sources, as commentators in order to deepen the understanding of the discussion addressed by Scotus, since his writings are difficult to access and that the most of his texts have not been translated and are available only through his manuscripts, and writings of other thinkers (such as Saint Thomas Aquinas and Aristotle), with the purpose of deepening the understanding of Scotus' work, since it uses of these philosophers as a source of inspiration in their studies. In addition, the work aims to better discuss the topic the use of a practical philosophical case of sacred marriage, since servitude for the author has an understanding within the field of property. Therefore, the main objective of this work is to conceptualize the understanding given by the philosopher João Duns Scotus about property in servitude, whether this is a predicate of his identity (servant) or of his work; and as specific objectives, for a better understanding of such thought, (i) to analyze the three modes of servitude (voluntary, by punishment and by vocation) developed by Scotus; (ii) to investigate the theory of justice developed by Scotus; and (iii) to use the relationship of sacred marriage as a case problem for understanding the limitation (if any) of servile property.

Key-words: João Duns Scotus. Ownership. Bondage. theory of justice. Political Philosophy.

LISTA DE SIGLAS

d.	Distinção
Gen.	Gênesis
Ord.	Ordinatio

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 FILOSOFIA MORAL DE SCOTUS	17
2.1. Vontade como agente da ação	20
2.2. <i>Affectio Commodi</i> e <i>Affectio Iustitiae</i> como forma do ente	24
2.3 O Bom como consequência da Razão	26
3 PROPRIEDADE E SUAS VERTENTES	33
3.1. O Conceito de Propriedade	36
3.2. Propriedade Servil	42
4 O PROBLEMA DA PROPRIEDADE CORPÓREA	51
4.1 Do Matrimônio Sagrado	54
4.2 A Servidão para com o Matrimônio Sagrado	62
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS	81

1 INTRODUÇÃO

Quando debatemos dentro da filosofia sobre a escravidão, comumente possuímos como referência filósofos e ideias da filosofia moderna, todavia, o conceito de servidão advém, desde o período clássico da filosofia, sendo possível se identificar, por exemplo, nos escritos de Platão (*A República*) e Aristóteles (*A Política* e *Ética a Nicomaco*). Desta forma, ao se debater tal assunto, é necessário antes voltar à origem do problema e entender o que o caracteriza e quais são suas justificativas.

A servidão grega se caracteriza por um conjunto de pensamentos sociais e morais, em que o servo (*liberi*)¹ encontra-se na posição de obediência por não ser capaz de possuir a compreensão total da racionalidade (*logos*); consequentemente, o servo não tem direito a participar ativamente da esfera política social. Uma importante observação a se fazer sobre a compreensão do servo na comunidade política, *Polis*, é o conceito utilizado para se referir ao servo, sendo este *liberi*, que pode tanto ser utilizado para crianças, como para escravos, uma vez que os dois têm o mesmo “poder social” de ter que seguir ordens de outrem. Porém, diferente da criança que posteriormente conquista um maior poder de liberdade, o escravo continua mesmo depois de adulto seguindo ordens. Para Aristóteles:

Assim, em toda parte onde se observa a mesma distância que há entre alma e o corpo, entre o homem e o animal, existem as mesmas relações; isto é, todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão. [...] Toda diferença entre eles e os animais é que estes não participam de modo algum da razão, nem mesmo tem o sentimento delas só obedecem às suas sensações. Ademais, o uso dos escravos e dos animais é mais ou menos os mesmos tiram-se deles os mesmos serviços para as necessidades da vida. (ARISTÓTELES, *Pol.*, I, 5, 1254b 15-25).

Em suma, é possível notar que o entendimento de liberdade está diretamente ligado à compreensão de poder, que é intensificado quando se acrescenta o ideal de virtude(s). A virtude grega, em geral, permite-nos compreender as qualidades almejadas pela sociedade, utilizando a justa medida para que não ocorra uma utilização maior do que necessário, sendo assim, um vício.

¹ Termo encontrado nos escritos “Do Senhor e do Escravo” em *A Política* de Aristóteles ao se referir aos escravos e crianças.

A sociedade grega não concebe que os escravos tenham virtudes, uma vez que esses não possuem o poder da racionalidade, que resulta em uma inoperosidade do *logos* para que haja relação com a(s) virtude(s). Podendo admitir, então, que a(s) virtude(s) são características da prática da liberdade e, por isso, que nem todos são dignos de possuir e/ou exercê-la, já que não há prática da justa medida (média) da virtude, sendo mais fácil possuir vícios do que virtudes.

É através do debate das virtudes que o panorama sobre a escravidão muda de cenário, ao adentrar na antiguidade tardia e medievo, passando para Santo Agostino de Hipona e Santo Tomás de Aquino. Agostinho utiliza as virtudes para intensificar a diferença dos livres para os não livres (escravos), conectando-os ao conceito de pecados, pois, para o filósofo, os escravos são pecadores, uma vez que nunca iremos encontrar o termo “escravo” ao lado de “Deus” nas escrituras sagradas, reforçando a impureza e o não poder de liberdade:

Era mesmo desta forma que Deus sugeria o que a ordem das criaturas reclamava e o que a sensação do pecado existe. Realmente, a condição de servidão, compreende-se, foi justamente imposta ao pecado. Por isso em parte nenhuma das Escrituras se lê a palavra servo antes de o justo. Noé castiga com este nome o pecado de seu filho. Foi, pois, a culpa e não a natureza que mereceu este nome. (AGOSTINHO, *De Civiae Dei*, III, XIX, XV).

Podemos - então - compreender que há uma justificativa para a razão da existência do escravo para Agostino de Hipona como sendo de sua natureza, porém existe uma diferença entre servos pecadores e pecadores livres. Os pecadores livres são homens livres que, por algum motivo, fizeram a ação de pecar; mesmo não sendo de seu ser (como é no caso dos servos), estes homens livres pecadores também serão considerados escravos, mas de seus pecados e não de outrem, o que não os impede de pedir o perdão e pagar sua “dívida divina”; esta ideia encontra-se presente em uma passagem de Agostinho ao se referir a João em *A Cidade de Deus*: “todo aquele que comete o pecado é escravo do pecado” (AGOSTINHO, *De Civiae Dei*, III, XIX, XV).²

² *Omnis, qui peccatum, servus est peccati.*

Além da justificativa da escravidão por natureza, desenvolvida de Aristóteles para Santo Agostinho, também podemos encontrar nos escritos de Hipona a justificção pelo próprio termo *servus*:

A origem da palavra latina *servus* crê-se que provém do facto de aqueles, que, pelo direito da guerra, podiam ser entregues à morte, quando eram conservados tornavam-se servos (*servi*), eram assim chamados da palavra conservar (*servare*); e até mesmo isto se não verifica sem a culpa do pecado. (AGOSTINHO, *De Civiae Dei*, III, XIX, XV).

Entendendo o servo como um pecador, Agostinho disserta sobre o porquê então existe o papel de servos na sociedade, uma vez, que ser pecador seria algo ruim para a sociedade. Sua justificção encaminha-se em prol de um bem maior a todos, uma vez que é possível ter pecadores (característica inerente ao ser humano), quando estes são comandados por outrem, podendo então causar um efeito contrário na sociedade.

A justificção agostiniana percorre para o medievo, aparecendo de forma renovada na escolástica em Santo Tomás de Aquino, ao discorrer sobre justiça e restituição. O frade católico, utilizando sua lente aristotélica, rebate o entendimento e justificção de escravidão natural, utilizado até o momento e interpreta-a como uma desigualdade social.

Aquino faz uma virada conceitual e teórica ao interpretar diferente os servos perante a sociedade. É válido ressaltar que sua justificção não tem como intenção defender como um todo os servos, porém expressar que há uma interpretação errônea ao justificar a servidão por natureza. Utilizando elementos bíblicos, Santo Tomás de Aquino escreve o seu principal trabalho filosófico, *Summa Teológica*, no qual debate os mais diversos elementos da sociedade; neste trabalho utilizo principalmente os escritos da questão 57, da Segunda parte de sua obra.

Partindo do entendimento de justiça, Aquino discute a relação dos homens entre si e com Deus, além das finalidades da justiça; sendo assim, temos duas vertentes de relações, porém, mesmo com esta dualidade, não há uma diferenciação entre elas, uma vez que, para um existir (dos homens entre si), é necessário antes ter a outra (relação com Deus) e o mesmo ocorre no contrário. Já com as leis se possui uma variação de finalidade entre as leis divinas e as leis gerais/das gentes, as leis divinas têm como princípio encontrar a capacidade da

relação dos homens com a máxima da felicidade, enquanto as leis gerais visam à boa relação entre os homens.

A justiça para Aquino é interpretada como uma virtude aristotélica, ao ser entendida como “[...] e quem quisesse reduzir essa definição à sua forma devida, poderia dizer: *a justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribuímos a cada um o que lhe pertence.*” (AQUINO, *Summa Theologiae*, V, IIa IIae, q. LVIII, art. I)³, uma vez que são as vontades que movimentam as ações. Desta forma, Aquino relaciona justiça com o ato de exercer as leis e as virtudes, o que torna as nossas ações boas ou não, mas as ações boas só irão ocorrer se existir uma prática destas ações, sendo necessário haver exercícios de nossas virtudes. Para Tomás de Aquino:

A virtude humana torna bom o acto humano e o agente que o pratica, o que é próprio da justiça. Pois, os actos humanos são bons por se sujeitarem à regra da razão, que os ratifica. Por onde, a justiça, rectificando as ações humanas, é claro que as torna boas. E como diz Túlio, por causa da sua justiça é que certos homens se chamam bons. Por onde, como diz no mesmo lugar, nela o máximo esplendor da virtude. (AQUINO, *Summa Theologiae*, V, IIa IIae, q. LVIII, art. III).⁴

Outra forte herança de Aristóteles encontrada em Santo Tomás de Aquino é o conceito de “meio termo” das virtudes, que Aquino chamará de mediedade, ao utilizar a lógica aristotélica, porém não como uma justa medida ao encontro de uma igualdade, mas como uma equidade entre os dois lados das virtudes. O conceito de mediedade é de extrema importância para abordar as relações de restituições no autor, uma vez que Aquino busca uma restituição justa, em que haja uma relação de equilíbrio entre o devedor e o pagante da dívida.

A restituição tomista se diferencia das demais do medievo uma vez que se propõe a não causar uma perda para nenhum dos dois sujeitos em questão, prevendo possíveis problemas em suas negociações, como, a não condição do pagamento no momento, ou até mesmo no resto de sua vida. Para tais questões, é sugerido que o endividado procure mecanismos de pagamento durante a vida, ou

³ “[...] et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere, quod *iustitia est habitus secundum quem aliquis constante et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit.*” (AQUINO, *Summa Theologiae*, V, IIa IIae, q. LVIII, art. I).

⁴ “Dicendum quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur, ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificet: manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et, ut Tullius dicit, in I De offic. (cap. VII), ex iustitia praecipue viri boni nominatur. Unde, sicut ibidem dicit, in ea virtutis splendor est maximus.” (AQUINO, *Summa Theologiae*, V, IIa IIae, q. LVIII, art. III).

que repasse para seu herdeiro e, quando não possível em nenhum desses casos, que peça perdão a Deus, a fim de uma possível restituição divina.

Tal restituição tenta solucionar situações de liberdade que podem acabar resultando em uma servidão por trabalho, a qual, para o autor, são errôneas e se deve manter distância, uma vez que a servidão é um problema social. Essa ideia reforça o princípio de servidão por desigualdade social, a partir do pensamento e ideal que todos somos filhos de Deus, logo os servos também são filhos de Deus. Com isso, Aquino define restituição como um reestabelecimento de propriedade:

[...] restituir não é senão estabelecer outra vez alguém na posse ou no domínio da sua coisa. Por onde, na restituição, considera-se a igualdade da justiça fundada na compensação de uma coisa com outra, o que pertence à justiça comutativa (AQUINO, *Summa Theologiae*, V, IIa IIae, q. LXII, art I).⁵

É a partir desta perspectiva de restituição e de propriedade que entramos no cerne do problema desta pesquisa, uma vez que propriedade e escravidão se relacionam e, assim, é necessário entender até onde é possível governar a nossa propriedade, uma vez que escravos são propriedades humanas. Dessa forma, a pergunta que fica é: se o proprietário do servo pode realmente fazer tudo que ele quer com sua propriedade corpórea, ou se o servo é propriedade somente no âmbito do trabalho?

Essa problemática sobre os limites da propriedade é discutida por João Duns Scotus, na obra *Ordinatio* IV, questão 2 e 3; uma das principais formas de se discutir sobre a propriedade em uma questão social, como o matrimônio sagrado. Antes de entrar neste problema, é interessante entender como Scotus interpreta a servidão e quais são os tipos possíveis de ser um servo; para Duns Scotus, é possível tornar-se um escravo de três formas distintas: i) voluntariamente, ii) por um bem social, e iii) através de prisioneiros de guerra.

Esses três diferentes tipos de ser/tornar-se escravo são amplamente debatidos por Scotus, a fim de conceitualizar se é ou não justa a servidão. Para isso, começo a expor sua visão da primeira forma, o modo voluntário. Esse tipo de

⁵ “[...] Dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam *iterato* aliquem *stature* in possessionem vel dominium rei suae. Et, ita, in restitutione, attenditur aequalitas iustitiae, secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam” (AQUINO, *Summa Theologiae*, V, IIa IIae, q. LXII, art I).

servidão é justificado por ser escravo por ambição⁶. Já a servidão por bem maior é justificada quando uma pessoa que seria julgada à pena de morte por cometer infrações sociais, colocando demais membros da sociedade em risco. Ao invés de ser levada à morte, a pessoa pode escolher a servidão, seguindo as ordens de outrem e, conseqüentemente, não cometendo demais infrações. Enquanto a última situação de servidão é mais problemática na filosofia medieval, a escravidão por prisioneiro de guerra, Duns Scotus entende que é uma das principais formas de se adquirir escravos, porém não é uma forma justa, não concordando com tal situação. Sua argumentação baseia-se no princípio de guerras justas. Nessas, os povos que guerreiam lutam por entenderem que sua visão de mundo é “mais correta” que a do oponente; sendo assim, matar alguém em tal guerra não é necessariamente interpretado como um ato digno de punição, uma vez que se defende sua honra e pátria; ou seja, os escravos de guerras justas podem ser levados a serem escravos. Porém, se pedirem perdão e entenderem o contexto do oponente com o qual lutava, é perdoado e liberado da servidão⁷.

Após compreender a servidão no autor, é possível prosseguir no debate sobre propriedade e servidão, uma vez que o servo é interpretado com uma propriedade e esta se envolve em um matrimônio, sendo necessário compreender o pacto existente entre o senhor e o servo. O pacto aqui referido não é um pacto contratual por escrito, mas um pacto de concordância causal entre os dois agentes aqui referidos; sendo assim, coloca-se em questão se o entendimento de servidão é somente no âmbito do trabalho ou também adentra na vida geral do servo?

Para Santo Tomás de Aquino, o senhor para com o servo, tem por obrigação causal atribuir-lhe condições mínimas de vida, como alimentação, dormitório, higiene básica etc.; tendo o senhor utilizado de seu tempo para adquirir condições para seu servo, este pode ser considerado sua propriedade por inteiro. Porém, ao entrar nas vontades divinas (matrimônio sagrado), é necessário deixar o seu servo ir para seguir a vontade do senhor; mas isso deixaria o senhor com suas dívidas, necessitando de uma restituição por direito de propriedade.

⁶ Essa ideia faz referência à fé de Scotus como franciscano, uma vez que, se escolhermos por ambição ser franciscano voluntariamente, é possível também escolher voluntariamente a servidão (podendo até mesmo ser a partir de um ato de necessidade).

⁷ Ver PICH, 2019, p. 307-309.

João Duns Scotus (+/- 1265 – 1308) continuará o debate da servidão, seguindo os passos de Aquino, ao atribuir um valor teológico; contudo, este, através de sua sutileza ao analisar o problema, utiliza de um debate plural entre as convergências da ciência e da teologia, a fim de construir um sistema moral capaz de compreender as raízes da servidão. Tal teoria molda-se em uma teoria da justiça e moral, advinda da discussão das leis naturais e das leis positivas, como estas regem a sociedade e como o ente humano utiliza-as a partir de sua noção moral.

Para compreender tais aspectos, esta dissertação irá se organizar em três capítulos, buscando analisar de forma construtiva o pensamento do filósofo. Uma vez que Scotus não facilita em dispor sua teoria moral, sendo esta desenvolvida em diferentes fragmentos de distintas obras, dificultando o trabalho de quem o estuda, este trabalho tem como objetivo final compreender de forma prática a teoria moral do filósofo.

No primeiro capítulo, será explorado o que constitui o sistema moral de Duns Scotus e como este se organiza, desde seu contexto individual (no ente), até na dimensão de sua ação. Para isso, será investigado como o autor compreende o agir moral, através de sua tese acerca do *voluntas*, qual é a importância da potência vontade no ente humano, como esta se constitui e quais são as suas influências.

Já no segundo capítulo, pretende-se compreender o conceito de propriedade para o autor e contrastar este termo com o de propriedade corpórea, se esta é compreendida ou não como um trabalho servil e o que constitui a propriedade corpórea (ou melhor, o que faz alguém ser uma propriedade corpórea). Para esta análise, será utilizado como principal fonte a obra *Ordinatio* IV, mais precisamente a distinção 15, uma vez que o autor constrói a sua principal conceitualização referente à propriedade.

Por fim, no terceiro capítulo, tenho como objetivo construir um debate acerca do entendimento de propriedade corpórea e propriedade privada, se são passíveis de serem restituídas. Com o intuito de compreender o mecanismo disposto por Scotus, este capítulo irá dispor de uma metodologia prática, utilizando o caso do matrimônio sagrado como pauta para a discussão da propriedade corpórea e quais são os limites perante essa. Desta forma, este capítulo tem como objetivo compor uma experiência de filosofia prática.

2 FILOSOFIA MORAL DE SCOTUS

João Duns Scotus, ou *Doctor Subtilis* como também é conhecido, inova ao mesmo tempo em que se baseia em teorias morais, como as de Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Santo Anselmo e Aristóteles, ao desenvolver a sua teoria moral, uma vez que utiliza da *voluntas* franciscana e afasta-se da razão como o principal *modus operandi*. Seu estudo moral baseia-se na vontade como principal movente de uma ação particular, a partir da liberdade desta no ente.

Scotus entende que a vontade, diferente dos demais pensadores medievais e franciscanos que a utilizavam como um fim último, é uma potência ativa, autodeterminante, sendo esta o motor das ações humanas. Sua teoria moral baseia-se, então, em uma teoria da vontade, porém, de forma original e de difícil compreensão, já que possui diversas características próprias e fundamentais para sua total absorção.

Dito isso, é possível perceber que sua filosofia moral não se importa somente com as ações finais do ente e como estas implicam em sua convivência social, mas, se compromete em estudar a moral desde o seu cerne, abordando o ente e sua construção moral, até a ação moral em si (o agir). Para tal estudo, o filósofo aborda diversos confrontos que englobam o ser moral, tais como: liberdade e contingência, práxis e amor, vontade e liberdade, entre outros, os quais serão examinados no decorrer deste capítulo.

A fim de introduzir a temática da teoria moral do autor, julgo como necessário primeiro abordar as noções de bem e mal no ente, para posteriormente adentrar, de fato, na teoria moral do filósofo. *Doctor Subtilis*, como um bom franciscano, constrói toda a sua filosofia a partir dos elementos da filosofia e teologia cristã, não excluindo esta influência também na construção de sua teoria moral, como anteriormente já mencionado; compreende, assim, o bem e o mal a partir do ente, ou seja, o bem e o mal são o ser e o não ser (ações) do ente.

Tal pensamento pode ser compreendido ao abordar as leis naturais, que auxiliam⁸ a reger o sistema ético, essas leis advêm dos mandamentos de Deus e,

⁸ Auxiliam, pois, o sistema ético ao qual Scotus apresenta em suas diferentes obras, propõe que devemos seguir leis morais que são compostas pelos mandamentos de Deus, sendo como suprassumo o amor a Deus, e pelas leis morais (ou leis positivas), são aquelas entendidas como jurídicas, ou seja, leis desenvolvidas pelos entes participantes da sociedade civil, tais leis não podem se sobrepor às leis naturais.

para o autor, as leis naturais são leis autoevidentes, porém, diferentemente do que se é aplicado nos filósofos medievais a se tratar das leis naturais positivadas pelas leis Divinas, as leis naturais em Scotus são compreendidas por todos, sem exceção⁹. As distinções de tais leis podem ser encontradas em diferentes fragmentos dos textos do auto; porém, aqui irei usar como referência os escritos da *Ordinatio IV d.17*¹⁰ para compreender o que constitui a lei natural para o autor e sua distinção para a lei positiva. Scotus compreende que as leis naturais são leis nas quais sua verdade é soberana e que estas, não necessariamente são leis encontradas nas escrituras sagradas, uma vez que a sua verdade age diretamente no tempo ao qual está sendo discutido e que nem tudo o que está escrito é conhecido concretamente por sua forma escrita. Sendo assim, a lei natural é uma verdade inerente à nossa natureza, a qual todos conhecem e que estas não podem ser mudadas pela ação humana, justamente por sua validade universal.¹¹ Nas palavras do autor:

Ora, uma verdade prática que pertence à lei natural é aquela cuja verdade é conhecida por seus termos (e, nesse caso, é um princípio da lei natural, assim como em assuntos especulativos um princípio é conhecido por seus termos) ou aquela que segue manifestamente de tal verdade conhecida de tal maneira (e esse tipo de verdade é uma conclusão prática demonstrada). A rigor, nada pertence à lei natural senão um princípio ou uma conclusão demonstrada. Mas, em um sentido amplo, uma verdade prática que está de acordo com os princípios e conclusões da lei natural é às vezes considerada como pertencente à lei natural, na medida em que todos sabem imediatamente que ela é coerente (convenire) com a lei natural [no sentido estrito]. E a partir disso é evidente que Graciano falou incorretamente sobre a lei natural quando afirmou que tudo nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento pertence à lei natural. Pois nem tudo nas Escrituras é um princípio prático conhecido por seus termos, ou uma conclusão prática demonstrada, ou uma verdade manifestamente consoante com tais princípios e conclusões. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, q. un, n. 19).¹²

⁹ Ver CULETON, 2008, p. 59.

¹⁰ Sabendo que Duns Scotus não tem precisamente uma obra a qual aborda definitivamente as leis naturais e positivas, utilizo aqui a *Ordinatio IV d. 17*, como referência e guia para a determinação destas; porém, no transcorrer desta dissertação, será utilizado a *Ordinatio IV d. 15* para compreender como estas leis se conjugam para o problema da propriedade.

¹¹ Ver MÖHLE, 2013, p. 394.

¹² “Now a practical truth that belongs to the natural law is one whose truth is known from its terms (and in that case it is a principle in the natural law, just as in speculative matters a principle is known from its terms) or one that follows manifestly from such a truth known in such a way (and this sort of truth is a demonstrated practical conclusion). Strictly speaking, nothing belongs to the natural law other than a principle or a demonstrated conclusion. But in an extended sense, a practical truth that is consonant with the principles and conclusions of the natural law is sometimes said to belong to the natural law insofar as everyone knows right away that it coheres with (convenire) the natural law

Outra diferenciação importante para o filósofo a respeito do encontro da verdade nas leis, é a diferenciação para as leis positivas e as leis naturais positivas. Começando pelo segundo caso, as leis naturais positivas vão ser compreendidas como leis naturais positivadas (estabelecidas) a partir de um pertencente da natureza; em outras palavras, são leis naturais as quais foram estendidas para o meio positivo (escritas ou cultuadas). A fim de exemplificação, podemos fazer referência aos testamentos e/ou aos cultos cristãos e judeus, como propriamente utilizado por Scotus: “todas as cerimônias dos judeus no tempo dessa lei, e todas as cerimônias dos cristãos no tempo de nossa lei, são questões de lei positiva divina” (*Ordinatio IV*, d. 17, q. un, n. 20).¹³ Diferentemente do primeiro caso, das leis positivas, que são leis ordenadas pelos naturais a partir de escrituras não necessariamente de ordem religiosa, mas composta pela entidade social do momento.

Aqui, é importante salientar que as leis naturais positivas são aquelas verdades conhecidas a partir das escrituras sagradas e cultos da época à qual se refere, uma vez que, anterior (ou posterior) a esta época, podemos encontrar leis naturais positivas de diferentes formas, mesmo que advindas do mesmo meio (leis naturais, já que são pertencentes à natureza, ou seja, inerente a tudo e a todos). Para Scotus:

Isso também é claro: os preceitos que pertencem à lei natural, seja em seu sentido estrito ou extenso, são sempre uniformes, enquanto essas cerimônias não o são, pois havia cerimônias diferentes no tempo da outra lei. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, q. un, n. 20).¹⁴

As leis naturais e positivas para Scotus são de extrema relevância em sua teoria moral, uma vez que estas são percebidas como fonte da verdade no ente, sendo utilizadas como base para o agir e, em principal, o agir bem (agir conforme

[in the strict sense]. And from this it is evident that Gratian spoke incorrectly about the natural law when he claimed that everything in the Scriptures of the Old and New Testaments belongs to the natural law. For not everything in Scripture is a practical principle known from its terms, or a demonstrated practical conclusion, or a truth manifestly consonant with such principles and conclusions”. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, q. un, n. 19).

¹³ “All the ceremonies of the Jews in the time of that law, and all the ceremonies of Christians in the time of our law, are matters of divine positive law” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, q. un, n. 20).

¹⁴ “This too is clear: precepts that belong to the natural law, whether in its strict or its extended sense, are always uniform, whereas these ceremonies are not, since there were different ceremonies in the time of the other law” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, q. un, n. 20).

as leis). Ou seja, para ele, as leis naturais são compostas por leis (ideias) as quais todos são capazes de sua interpretação, independentemente de sua falta de intelecto.¹⁵ Como elucidado por Culleton:

Scotus faz uma distinção sobre o que pertence exatamente à lei natural e o que pode ser chamado de “lei natural” em sentido lato ou secundariamente. Ele afirma que uma proposição que expressa a lei natural em sentido próprio deve ser: a) auto-evidente ou analítica, isto é, conhecido de uma análise do sentido dos termos da proposição, ou b) uma conclusão que decorre logicamente de uma ou mais proposições analíticas auto-evidentes. Em sentido lato, a lei natural vai ser “uma verdade prática que é imediatamente reconhecida por todos como estando de acordo com tal lei”. (CULLETON, 2008, p. 59).

De forma sucinta, o bem e o mal para o filósofo são resultados das ações dos entes, avaliados pelas leis morais (naturais e positivas), para então serem definidas como boas ou não boas; todavia, não necessariamente tais resultados das ações são propositais, podendo ser não intencionais, pois sua origem é voluntária ou involuntária. Tal percepção da intencionalidade da ação será melhor esclarecida no decorrer do capítulo,¹⁶ ao abordar a relação da vontade com a razão; porém, deve ficar claro que o bem e o mal, para Duns Scotus, é o resultado de uma ação do ente, ou seja, um atributo da ação.

2.1. Vontade como agente da ação

Como já previamente introduzido, ao trabalhar sua teoria moral, Johannes Duns Scotus utiliza a vontade como o principal movente das ações morais; porém, baseia tal ideia a partir das teorias de Aristóteles e Santo Agostinho. Focando agora em sua distinção com o filósofo grego, Scotus utiliza a teoria das potências, desenvolvida na obra *Metafísica*, livro IX, como primeiro elemento a ser revisado, uma vez que sua ideia por detrás de sua teoria moral tem como finalidade conceber a vontade como uma potência ativa, não pertencente à potência razão.

É a partir desta primeira distinção de teorias que evidenciamos o trabalho scotista como um árduo caminho a ser percorrido, uma vez que o filósofo não se preocupa em sintetizar a sua teoria em uma única área: ao contrário, utiliza e diferentes caminhos filosóficos para intensificar seu pensamento moral e, assim,

¹⁵ Vide entes humanos.

¹⁶ Mais precisamente no segundo tópico deste capítulo.

concretizar tal teoria. Scotus utiliza tanto a área moral quanto a metafísica, teologia etc. para construir o seu pensamento moral, para, desse modo, também dificultar o trabalho daqueles que o pesquisam, uma vez que sua teoria moral não é encontrada em uma única obra, mas é a partir de fragmentos de distintas obras que o autor constrói sua teoria ética.

Voltando para sua discussão com a potência aristotélica, o filósofo visa a reconhecer o que tange à moral, reconhecendo esta como uma potência ativa, e que, diferente de Aristóteles, não é necessariamente uma potência que tensiona somente para um único lado – como é demonstrado por Aristóteles ao diferenciar as potências como racionais ou irracionais, sendo as racionais aquelas que atendem a dois lados (opostos), e as irracionais, potências que objetivam um único lado. Ou seja, Scotus compreende que a moral não se encaixa no quesito aristotélico, em que há uma dualidade, uma vez que entende que tal teoria não exprime tudo o que realmente considera da moral¹⁷. Sendo assim, o autor compreende que a distinção aristotélica entre as potências racionais e as potências irracionais tem como desfecho a natureza e o intelecto e, interpretando de tal forma, compreende que esta, a potência racional, ou seja, aquela a qual consegue compreender os opostos, não é possível de ser a única a esta capacidade.

O que o filósofo, então, propõe, é que, guiado pelo *voluntas*, o que, em Aristóteles não é reconhecido em nenhum momento como potência, a capacidade do intelecto não é possível de ser unicamente uma potência racional, mas, que a vontade é de fato uma potência racional¹⁸. Compreendendo que o medieval difere de Aristóteles, é possível seguir o debate acerca das potências sobre a vontade e a natureza. Para o autor, a natureza é a potência que se liga de maneira direta com o objeto (no caso, aquilo se propõe a agir), diferente da potência da vontade, a qual tem em seu próprio nome (vontade) o seu modo de agir, ou seja, a potência vontade age a partir de sua vontade, sendo assim, livre.

¹⁷ Ver DEJEANNE, 2013, p. 149, 2013.

¹⁸ É necessário explicar tal afirmação, uma vez que em diferentes comentadores do autor se considera que a vontade não é reconhecida em relação a razão, o que está certo, já em outros está ligada a capacidade da razão com a potência da vontade. Porém, o que tenho como intenção aqui é reconhecer que a vontade é uma potência ativa, sendo assim, esta reconhece a capacidade da razão, porém, metafisicamente falando, a potência da vontade é livre (como posteriormente será abordado). Sendo assim, esta pode querer seguir a razão ou não, e é pela vontade que encontramos a potência razão.

A potência vontade e a potência natureza possuem seu modo de agir diferentes, uma vez que a natureza, possuindo uma relação direta com o objeto (ou seja, age condicionada a tal), esta é determinada por tal condicionamento; diferente da vontade, que age de forma livre, não tendendo a uma determinação. Aqui, Scotus atinge o seu ponto máximo no estudo, destacando-se e diferenciando-se de qualquer outra teoria moral. Desta forma, a potência vontade é uma potência ativa genuinamente racional e não racional (intelecto). A primeira impressão é que o filósofo se coloca em uma situação problemática, já que compreende que a vontade é uma potência genuinamente racional, porém não racional (intelecto). Mas a explicação para tal afirmação se dá no modo de agir de tal potência ou, como explicado pelo autor, o seu *modus eliciendi* (modo de operação), que é indeterminado. O que quero dizer é que a potência razão é compreendida como uma potência determinada (sujeita a um objeto em si), enquanto a potência vontade tem capacidade para relacionar-se com um objeto ou com os seus opostos, sendo esta indeterminada.

Nesse sentido, a vontade tendo como capacidade uma relação com os opostos, encontra-se atrelada aos estudos metafísicos do pensador, uma vez que, aqui, a potência tem como sua natureza¹⁹ a liberdade, como o seu próprio nome refere, escolhe por se definir a partir de sua 'vontade'. É a partir da capacidade da liberdade na vontade que a potência da vontade se torna contingente, uma vez que esta é livre para se autodeterminar a partir de sua vontade. Como elucidado por Honnefelder:

Caso se relaciona a capacidade para opostos não com o objeto da potência, mas com o modo de operação, a saber, o da escolha (*modus eliciendi*), nesse caso advém somente à vontade relacionar-se *simultaneamente (simul)* com opostos, seja isso no modo da liberdade na determinação do querer (*libertas specificationis*), portanto da liberdade de querer (*velle*) algo ou de não querer algo (*noelle*), ou na liberdade do exercício de querer (*libertas exercitii*), a saber, na liberdade de querer (*velle*) (desse ou daquele modo) ou, porém, de abster-se de querer (*non velle*). (HONNEFELDER, 2010, p. 160).

Desta forma, a potência da vontade não somente compreendida em duplo sentido, no caso de poder ou não ser algo, mas também pode preferir escolher se abster de algo, fundamentando o seu caráter livre. Indo além, a vontade por ser

¹⁹ Aqui não considerada a potência natureza, mas sim a origem da vontade.

livre não é determinada, ou seja, não há um objeto que a capture, de modo que esta se refira somente a ele, como no caso da razão. Tal competência, a qual nomeamos de contingência, é a que compreende à vontade como uma potência que não se apreende somente no necessário (*voluntas contingenter producit*)²⁰, ou seja, esta por ser indeterminada, é autodeterminada, já que ela mesmo a determina. É necessário ficar claro que a vontade, por ser autodeterminada, não exprime uma determinação em si, pois, como já explicado, esta não é determinada, mas o apreender tal objeto escolhido por sua vontade livre, autodetermina-se.

Tal indeterminação expande uma característica original nas potências, a autodeterminação, dada por sua liberdade. Entretanto, isto não significa que esta seja insuficiente, uma vez que ‘depende’ de um objeto. Podemos explicar tal cenário de duas formas: a primeira, remete à sua característica de contingência, sendo esta suficiente exprimir a liberdade de poder ou não algo; já a segunda se expressa a partir da superabundância de sua liberdade. Para Cezar:

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 defeito. (CEZAR, 2017, p. 24).

Aqui voltamos para o cenário teológico do autor ao abordar a autodeterminação como um ponto máximo no ente ao usá-la, uma vez que esta exprime todos os sentidos possíveis no ente ao ser compreendida como sua capacidade máxima. Tal afirmação compete ao uso da teologia, juntamente com sua metafísica, uma vez que Duns Scotus concebe que o único ente perfeito e infinito é Deus e que o ente humano, suprimido por sua finitude, busca se aperfeiçoar ao máximo a partir de suas potências, e, ao exprimir a potência da vontade em sua teoria moral, Scotus infere que é por esta liberdade da vontade que o ente humano concebe-se como ser: “um ser humano que não usasse sua vontade livre, que se limitasse atualizar suas potências ‘naturais’, não atualizaria sua maior

²⁰ Ver HONNEFELDER, 2010, p. 161.

capacidade e isso seria um mal, uma ausência do ser possível.” (CEZAR, 2017, p. 25).²¹

Em outras palavras, a vontade sendo determinada por si mesma (autodeterminante) é uma potência racional da alma livre, sendo a forma mais elevada de sua autodeterminação e sendo esta responsável por determinar de maneira contingente o ente. Uma vez que o ente utiliza da vontade como forma de apreender maximamente o seu entorno, torna então a vontade a responsável por ser a máxima forma do ente a partir de um querer.

2.2. *Affectio Commodi e Affectio Iustitiae* como forma do ente

A fim de compreender como a vontade se dá para o ente e de que forma é executada para tal (agir), Duns Scotus se questiona como a vontade, sendo esta livre por si e autodeterminante, pode ser disposta no meio social, uma vez que esse meio se organiza por normas. O primeiro passo aqui a ser abordado é a vontade de Deus perante estas normas a serem seguidas, já que, como anteriormente visto, Deus dispõe de leis naturais a serem empregadas no corpo social, porém este aprimora essas leis e compõe novas a serem tratadas (leis positivas/ jurídicas).

Scotus inicia este debate elucidando a vontade de Deus como uma vontade soberana, posto que esta é o fim último a ser seguido, então afirma que tudo que é diferente de Deus é de tal maneira, uma vez que este o quis (HONNEFELDER, 2010, p. 163). Importante lembrar que as leis naturais para o filósofo são compreendidas como leis não passíveis de serem transgredidas pelas leis positivas. Sendo assim, a vontade é possível de se sobrepor, uma vez que esta tem por finalidade constituir um bem maior, já que sua natureza exprime uma liberdade que a autodetermina e busca por sua natureza puramente racional o bem como fim em si.

Para o desenvolvimento dessa perspectiva acerca da vontade como fim do bem, Duns Scotus recorda de Anselmo de Cantuária²² e sua dupla inclinação ao

²¹ Ademais, é posto em discussão como o ente sendo este finito, é capaz de conceber uma vontade que se atualiza, ou seja, que tem como capacidade se autodeterminar; uma vez que a potência vontade pode ser por superabundância, como anteriormente mencionado, colocando como questão a infinitude de Deus.

²² Anselmo de Cantuária ou Anselmo de Aosta (± 1033 – 1109) foi um monge beneditino, reconhecido por ser o ‘pai da escolástica’, uma vez que foi o fundador do pensamento a partir de

voluntas. Santo Anselmo compreende que a vontade pode se delinear a partir de duas inclinações, para o agradável (*affectio commodi*), ou para o justo (*affectio iustitiae*). O ser humano, ao sempre querer melhorar, por sua natureza, tende por natureza ao *affectio commodi*, compreendido como um ‘aperfeiçoamento genérico’²³; porém, ao perceber que o ser humano busca em seu agir um aperfeiçoamento ao bom, o filósofo concebe que o uso da vontade se dá ao ente como o seu reger à justiça. Sendo assim, *affectio iustitiae* oferece-se para o ser humano como o seu modo de operação.

A tese scotista percebe que a utilização da vontade – no ente, assim como em Deus – busca o bem maior; logo, esta é capaz de se sobrepor às leis naturais, agindo como *voluntas unde voluntas*, autodeterminando-se como seu fim último (bem maior, pela e por sua vontade); ou seja, a vontade, por se autodeterminar, buscando por si (nesta autodeterminação) um bem maior, exprime sua ‘vontade’ de querer o bem por si.²⁴ Porém, a determinação da vontade só é possível se esta advém da essência do querer, vide que se determina livremente para o bem, e tal ação só é possível se for guiada pela *affectio commodi*. Em outras palavras, a *affectio comoodi* e a *affectio iustitiae* necessitam agir em conjunto no ser humano, já que uma (*affectio iustitiae*) utiliza a outra (*affectio commodi*) para a autodeterminação da vontade.

Sendo assim, a capacidade da vontade de se autodeterminar e conseguir através dessa liberdade de autodeterminação a relação entre as duas inclinações elucidadas, a vontade tem por potência também o querer o seu autoaperfeiçoamento (característica da relação entre *affectio commodi* e *affectio iustitiae*). Möhle (2013, p. 402) irá compreender essa potência de se sobrepor às leis naturais como uma *potentia ordignatia*, utilizando este nome como referência a capacidade de se sobrepor à ordenação geral. Tal entendimento advém do *Ordinatio* / d. 44 n.11, ao qual Scotus dá como exemplo o sacrifício ordenado de Deus para Isaac.²⁵ Tal sacrifício coloca a vontade de Deus (que ordena o sacrifício)

seu argumento ontológico da existência de Deus, em sua obra *Proslogion* o autor desenvolve um estudo ontológico, a fim de entender a existência de um Ser Supremo.

²³ Ver HONNEFELDER, 2010, p. 164.

²⁴ Honnefelder faz um adendo ao recordar o amor como uma virtude da vontade, aperfeiçoando a potência vontade para a *affectio iustitiae* (HONNEFELDER, 2010, p. 164).

²⁵ O sacrifício mencionado corresponde ao Velho Testamento em Gênesis 22, ao qual Deus pede para Abraão sacrificar seu filho Isaac, como um teste.

como sobreposta à lei natural, que implica não matar, como elucidada no VI mandamento do Decálogo. Desta forma, a *potentia ordignatia* implica uma possibilidade de práxis moral sobreposta à leis naturais a partir da vontade (no caso, aqui, divina).²⁶

Sendo assim, o que aqui está se discutindo não é mais a escolha entre *velle*, *nolle* e *non velle* (querer, não querer e abster-se de querer), mas a sua capacidade de autorrelação reflexiva (*actus reflexus*) da vontade. Em outras palavras, o problema a ser discutido implica a capacidade de seu próprio querer (da vontade) e não somente o querer determinado (e limitado) por uma lei natural²⁷. Demonstrando e afirmando, a responsabilidade moral do ente²⁸ perante uma ação moral, o que novamente reforça a potência da vontade como livre.

2.3 O Bom como consequência da Razão

Após entender à vontade enquanto uma potência ativa livre, e que esta se encontra no ente a partir do vínculo das inclinações *affectio commodi* e *affectio iustitiae*, a pergunta que permanece é: como esta potência é capaz de gerar o bem em sua *práxis*? O filósofo franciscano responde a esta pergunta a partir de uma relação com a potência vontade com a razão. A primeira impressão é que tal premissa assume é de contradição, uma vez que esse argumenta que a vontade por ser livre, não depende da razão (*intellecto*), já que esta apreende o objeto de maneira que se determina por tal, excluindo a capacidade de relacionar-se com os opostos (ao qual a vontade possui).

Não obstante, a vontade adquirindo sua capacidade de liberdade é concebida como genuinamente racional (como já discutido) e, por tal situação, esta consegue se relacionar com os opostos; sendo assim, é capaz de se relacionar com a razão sem depender desta. A razão, neste momento, adquire uma função puramente epistemológica, como analisada por Cezar (2016, p. 93), concebendo o

²⁶ A práxis da *potentia ordignatia* será de extrema relevância ao tratar de casos de propriedade e propriedades particulares (bens), por isto será melhor desenvolvida no terceiro capítulo ao tratar de propriedades particulares. Porém, vejo como necessário já introduzir de forma sintética esta potência a fim de apresentar sua existência.

²⁷ Ver MÖHLE, 2013, p. 412.

²⁸ Ver HONNEFELDER, 2010, p. 165.

reconhecimento, impulsos/desejos do ente, para - então - a vontade ser possível de agir em suas ações morais.

A distinção aqui a ser elaborada advém do funcionamento destas potências no agir do ente, uma vez que tais potências não necessariamente se determinam pela outra para tal funcionamento; porém, atuam em conjunto para o seu funcionamento independente. Isto é, a vontade concebida como a intenção perante a ação, utiliza a racionalidade a fim de reconhecer o bom no entorno do ente. Em outras palavras, a razão - ao se relacionar com a vontade - atinge a capacidade – que anteriormente era somente de reconhecer – ‘ver’ o bom.

Esse pensamento de Scotus é encontrado no seu livro das *Sentenças Lec. II*, como apontado por Honnefelder (2010, p. 165), no qual o filósofo afasta-se dos pensamentos de Henrique de Gand²⁹ e Santo Agostinho, ao entender que vontade e razão atuam em conjunto. Posto isso, o filósofo percebe que a vontade, sendo autodeterminante, determina-se a si e a partir de si para o ato e através desse movimento é que se relaciona com o bem – demonstrado pelo intelecto – para o ato. Nas palavras de Honnefelder: “para Scotus, é justamente a racionalidade própria à vontade que exige que a cada ato da vontade preceda um ato de conhecimento, e que esse ato seja mais do que uma causa *sine qua non*.” (2010, p.166).

O resultado desta relação, porém, não sucede do intelecto, mas da vontade, já que o seu desenrolar é a partir do ato da vontade. Isso significa que a razão não é a prática, pois o seu agir se dá na determinação da vontade, sendo caráter da vontade determinar-se ou não pela razão (autodeterminação). A razão age nesta relação cooperativa somente como o desvelar do bom, a partir da determinação da vontade; porém é a vontade que determina (por si), querendo ou não seguir o que a razão a mostrou.

A fim de esclarecer o panorama que aqui se dá a partir da relação cooperativa da potência vontade (livre, autodeterminante) com a razão (apreende o objeto), esta relação gera o ato/ação humana boa, uma vez que o intelecto mostra para a vontade o bom. A ação gerada pela relação entre vontade e razão é uma ação única, ou seja, não passível de divisão, já que foi elaborada a partir da

²⁹ Foi um filósofo escolástico, também conhecido como *Doctor Solennis* (± 1217 – 1293). Seus estudos giravam sobre o conhecimento dos objetos reais e a existência de Deus.

cooperação das potências antes mencionadas; e essa ação/ato gerado é passível de ser ou não o bom em si, já que a decisão compete à vontade (autodeterminante).

Compreendendo esta relação entre vontade e razão, Scotus entende que há uma tríplice bondade aqui, a qual elucida em *Ordinatio II d. 7*. Esta é assimilada como: i) bondade moral genérica, ii) bondade moral virtuosa, e iii) bondade moral por mérito³⁰. A bondade moral genérica é percebida como uma bondade que age pela razão, mas não ditada por tal, por isso é chamada de genérica, já a bondade moral virtuosa segue o que a reta razão a dita (uma vez que esta já analisa todas as circunstâncias), diferentemente da bondade moral por mérito, que age perante o entendimento daquela ação. Para melhor compreender estas bondades e as suas particularidades, o autor expõe exemplos de cada uma delas:

Um exemplo do primeiro é dar esmolas. Um exemplo do segundo é dar esmolas com recursos próprios a um pobre necessitado, e no lugar em que lhe convém dar, e por amor a Deus. Um exemplo do terceiro é fazer este ato não apenas por inclinação natural, como poderia ter sido feito em estado de inocência (ou possivelmente ainda poderia ser feito por um pecador, se alguém em estado de pecado e não se arrependesse fosse movido pela piedade natural para socorrer o próximo), mas por caridade, pela qual aquele que faz tal ato é amigo de Deus, na medida em que Deus vê com favor o seu ato. (SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 32).³¹

A partir destas probabilidades da bondade, conseguimos comprovar o que Duns Scotus tanto insiste em sua teoria moral, a saber, a autodeterminação da vontade, uma vez que a bondade, mesmo sendo elaborada a partir de uma relação com a razão (intelecto), esta é capaz de escolher por qual caminho seguir. Honnefelder, assim como outros comentadores do filósofo, vão juntar esta ideia de Scotus sobre a bondade, com o que o autor compreende como *conformidade*, uma vez que a bondade, ou melhor, uma ação boa, será estritamente boa quando esta age perante uma bondade por mérito.

Em outras palavras, a partir do momento em que o ente ao relacionar a potência vontade com o intelecto, conseguindo visualizar o entorno de sua ação

³⁰ Ver SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 31.

³¹ “An example of the first is giving alms. An example of the second is giving alms from one’s own resources to a poor person who is in need, and in the place in which it is most appropriate to give to him, and on account of love for God. An example of the third is doing this act not merely from natural inclination, as it could have been done in the state of innocence (or possibly still could be done by a sinner, if someone in a state of sin and not repenting were to be moved by natural piety to relieve his neighbor), but from charity, by which the one who does such an act is a friend of God, insofar as God looks with favor on his act”. (SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 32).

(ou seja, tudo aquilo que a reta razão julga ser próprio ou não), este decide que caminho seguir a partir de sua ação. Isto se dá uma vez que Scotus, ao mesmo tempo em que compreende os modos de conceber a bondade, nota que há o oposto a estas, a maldade; e que esta não age diretamente ao contrário do que a bondade experimenta.

De forma breve, a maldade pode ser concebida de forma contrária ou privativa da bondade³². No primeiro caso (bondade genérica), a maldade ocorre de forma contrária equivalente, negando a bondade. Já na bondade virtuosa, a maldade virtuosa não é o contrário estrito desta, mas a privação, enquanto na maldade por mérito, aqui encontramos uma semelhança com o segundo caso, porém ainda mais complexo. A maldade por mérito não é simplesmente uma negação da bondade por mérito, porém a sua privação concebe um ato neutro³³, uma vez que este é indiferente em sua provação, tornando o problema da maldade muito mais complexo do que era esperado, já que o próprio autor entende que nenhum ato é possível de ser neutro em si, com exceção de uma situação específica: quando o ato é bom pelas circunstâncias, mas a caridade não promove o ente para o ato. Nas palavras de Duns Scotus:

Talvez, porém, nesta vida presente nenhum ato seja neutro entre o bem e o mal tomado na terceira via, exceto em um caso: quando um ato é bom pelas circunstâncias, mas a caridade não inclina o agente para esse ato. E a razão é que nesta vida um determinado agente está em estado de graça ou em estado de pecado. Se ele está em estado de graça e tem um ato que é bom na segunda maneira, então a graça o inclina a esse ato e, portanto, o ato é meritório; se ele tem um ato que é ruim na segunda maneira, claramente o ato é demeritório. (Pois maldade no primeiro nível sempre implica maldade no segundo nível, mas não vice-versa; e maldade no segundo nível sempre implica maldade no terceiro nível, mas não vice-versa). Estado de pecado e tem um ato que é mau da segunda maneira, ele peca por esse ato; se ele tem um ato que é bom na segunda maneira, o ato não é bom nem mau na terceira. Portanto, é neutro, tomando o bem e o mal na terceira via como contrários; não é, no entanto, neutro na segunda maneira. (SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 39).³⁴

³² Ver SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 37.

³³ Ver SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 39.

³⁴ “Perhaps, though, in this present life no act is neutral between good and bad taken in the third way, except in one case: when an act is good from circumstances but charity does not incline the agent toward that act. And the reason is that in this life a given agent is either in a state of grace or in a state of sin. If he is in a state of grace and has an act that is good in the second way, then grace inclines him to that act and thus the act is meritorious; if he has an act that is bad in the second way, clearly the act is demeritorious. (For badness at the first level always implies badness at the second level, but not vice versa; and badness at the second level always implies badness at the third level, but not vice versa.) If, by contrast, the agent is in a state of sin and has an act that is bad in the

Após apreender os desdobramentos da bondade e voltando para o tema da bondade perante conformidade, é possível perceber como a livre escolha do ente humano perante suas ações procede. Sendo assim, é possível conceber uma ação boa perante a ideia de que esta corresponde ao ente como um ser livre (a partir do exercício da vontade), uma vez que este irá se determinar a partir da relação existente entre a vontade e a razão, exercitando o seu juízo segundo a *affectio iustitiae*.

Indo além, outro aspecto da vontade, é como esta reage com a lei natural, uma vez que, como já visto anteriormente, a lei natural se dá a partir de verdades práticas obrigatórias e que esta advém da natureza. Aqui, parece haver um confronto entre a potência da vontade com a lei natural, dando origem ao problema do Doctor Subtilis, uma vez que este ente, a vontade como livre, autodeterminante e, ao se encontrar perante a lei natural, liga-se com a determinação desta, já que a lei natural se relaciona diretamente com a determinação da *recta ratio*.

É importante salientar aqui que a lei natural à qual Scotus está se referindo é a lei natural positivada, ou seja, a lei natural que se dá pela razão a partir das circunstâncias do objeto, sem levar em conta seus fins (uma vez que isto será a tarefa da vontade), guiando-se em um saber prático (referente à lei natural, que tem como objeto aquilo sumamente amado, uma verdade absoluta). Compreendendo esta esfera da lei natural, é possível dizer que o direito natural, ao qual Scotus está se referindo aqui³⁵, é um direito positivo (positivado ao natural).

Sabendo disso, é possível notar que Scotus concorda com Santo Agostinho, pela perspectiva de que Deus é o criador da *recta ratio*, já que os direitos e as leis naturais são elaborados por Deus, a partir do princípio do amor (devoção) a Deus. Posto isso, o filósofo argumenta que os direitos naturais se diferenciam dos direitos positivos, uma vez que os direitos naturais emergem na revelação³⁶, uma vez que as leis naturais são superiores às leis positivas; enquanto as leis positivas são

second way, he sins by that act; if he has an act that is good in the second way, the act is neither good nor bad in the third way. Therefore, it is neutral, taking good and bad in the third way as contraries; it is not, however, neutral in the second way". (SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 7, q. un, n. 39).

³⁵ *Ordinatio III* d. 37 e *Ordinatio II* d.39.

³⁶ A temática da revelação tange à teoria moral de Duns Scotus uma vez que esta conversa com as leis naturais de forma direta, porém tal tema não será aprofundado nesta dissertação, uma vez que o que aqui me ponho a elaborar é uma análise da teoria moral do filósofo e compreender como esta se relaciona e dialoga com a questão da servidão.

desdobradas quando não perpassam as leis naturais³⁷, alegando que esta ação de Deus (volitiva) sob o aspecto da hierarquia das leis (naturais e positivas) é “determinada por aquela que primeira justiça, na medida em que ele está em concordância com a vontade à qual ele é adequado, tal como se a retidão que conduz a ação fosse ela mesma a primeira justiça” (SCOTUS, *Ord. III*, d. 32, q. um, n. 6 *apud* HONNEFELDER, 2010, p. 174).

Nesse sentido, a teoria moral de Scotus atêm-se na vontade como o seu alicerce fundamental; todavia, a vontade por si necessita da relação com a razão, com a finalidade de ter consciência de tudo que está por de trás da ação, adquirindo a particularidade de uma ética racional. Nesse sentido, concebe-se uma interpretação da contingência, que reforça o distanciamento do naturalismo moral, já que lida com questões de responsabilidade e liberdade, dessarte da potência vontade.

Contudo, é por articular a vontade como uma potência livre, que a lei positiva, mesmo sendo imputada de uma lei natural, revela-se como uma lei incondicional, já que esta não simplesmente aceita um querer da vontade, mas coloca esta potência livre perante limites estabelecidos. Em outras palavras, a teoria moral que Duns Scotus constrói, baseia-se em uma liberdade articulada ao desenvolvimento de uma ação moral dentro de possibilidades acatadas pelo intelecto.

No entanto, mesmo havendo uma adversidade no quesito da liberdade, esta é justificada por sua relação com a razão, uma vez que, como já mencionada, a ação moral de Scotus se constitui dentro de uma *affectio commoditi* com *affectio iustitiae*; o mesmo se justifica ao entender que a potência da vontade, em si, é perfeita e infinita, uma vez que esta faz a relação com Deus (infinito); porém, ao ser utilizada pelo ente humano, esta encontra em seu estado finito, mesmo podendo ser utilizada de forma livre. É a vontade que se responsabiliza pela ligação – através da razão – com a capacidade do querer o bem para o ente, enquanto para lei natural, há uma responsabilidade em vista do querer o bem, por relacionar Deus com o ente humano; estes princípios são validados pela auto obrigação (causal) do querer o bem da vontade com ela mesma, como elucidado por Honnefelder:

³⁷ Ver HONNEFELDER, 2010, p. 177.

Com razão, pode-se a partir daí ver o motivo de validade para o princípio supremo do direito natural estrito na sua auto-obrigação da vontade com respeito a seu próprio querer, isto é, no querer da liberdade inata à vontade pelo bem em si (*affectio iustitiae*). (HONNEFELDER, 2010, p. 179).

É válido reforçar que esta autorrelação de obrigação é causal, pois advém da própria vontade e do seu desejo/querer, visando ao caráter da ação (aqui entendida como objeto da vontade) e não somente o fim último, como articulado em Aristóteles e Santo Tomás de Aquino.³⁸ De outro modo, a teoria moral de Scotus advém de uma *convenientia* e *conformitas* da ação, não tendo como seu principal cerne a ação em si, mas as condições subordinadas para tal resultado, compreendendo se estas são de valor moral ou não³⁹. Por fim, outro aspecto a ser desenvolvido por Duns Scotus é em relação à utilização da necessidade da razão segundo a lei natural, que é justificada não por uma necessidade em si para a sua prática, mas por intermédio da vontade, adquirindo uma responsabilidade de ponderação com as normas.⁴⁰

³⁸ Ver HONNEFELDER, 2010, p. 179.

³⁹ Ver MÖHLE, 2013, p. 414.

⁴⁰ Ver HONNEFELDER, 2010, p. 184.

3 PROPRIEDADE E SUAS VERTENTES

Após conseguir compreender a esfera moral a qual o filósofo João Duns Scotus propõe, inovando ao ir contra a proposta aristotélica, a qual tem como intuito uma dualidade dos racionais e irracionais, o autor observa que, na verdade, concorda com a proposta de que a moral segue um caminho a partir da vontade livre (questão a qual os franciscanos tanto defendem) puramente racional (ou seja, guia-se pela reta razão), ao mesmo tempo que essa é autodeterminante, unindo o que anteriormente Aristóteles separa, simultaneamente ao poder de liberdade e independência da vontade, para então haver um confronto entre leis (tanto divinas, naturais e positivas). O filósofo entende que é necessário então discutir sobre a questão dos interesses de senso comum com os interesses particulares, pois é nesse ponto que encontramos um confronto direto na práxis. Partindo desse ponto, conseguimos entender os possíveis problemas acerca dessa inovadora maneira de enxergar a liberdade e a sua relação com a vontade para as nossas ações humanas. Sendo assim, vejo como necessário discutir o problema da servidão/propriedade a fim de conseguirmos de fato entender a esfera social scotista.

Assimilar o conceito de propriedade para Scotus é imprescindível para a discussão de servidão, uma vez que o autor relaciona ambos os conceitos, compreendendo o servo como uma propriedade humana de seu senhor (suserano), ao mesmo tempo que este era responsável por tal propriedade, necessitando respeitar alguns “direitos”⁴¹ de seu servo; tal discussão adentra o que anteriormente é posto em confronto com as vontades particulares, ou seja, aqui estamos argumentando sobre o conceito de *consonantia*. Para tal estudo, esse capítulo compromete-se em analisar o discurso do autor ao definir o que é propriedade, para, em um segundo momento, averiguar quais são os principais problemas encontrados dentro desse conceito, diferenciando-o da compreensão de uma propriedade corpórea, uma vez que tal conceito, a princípio, infringe a lei natural.

Para entender tais conceitos scotistas e como ocorre uma relação entre esses, é essencial anteriormente analisar o entendimento do conceito de servidão ao longo

⁴¹ A palavra “direito” foi utilizada aqui entre aspas uma vez que não admite o entendimento de direitos estritamente positivados e/ou não participavam de diretrizes específicas para com o servo, mas que João Duns Scotus defende como necessidades que os senhores devem assegurar para com os seus servos.

da história, uma vez que, a partir dessa análise, é possível notar como tal noção se transformou e quais foram as influências para esta mudança. Focando propriamente no essencial para essa análise, a visão de Scotus sobre a servidão de muito serve para entendermos como o mecanismo da escravidão toma outro rumo perante a história, uma vez que Duns Scotus exprime nesse conceito o valor de propriedade e, ao mesmo tempo, a noção de direitos dessa propriedade servil, compreendendo tal na perspectiva humana, ou seja, que essa propriedade corpórea, trata-se de um ente.

A temática da servidão aqui desenvolvida reflete na concepção dessa para o século XVI, uma vez que o termo a ser usado pelos medievais é de origem latina, *servus*, ao qual a própria expressão, diferente das demais utilizadas no decorrer da história para se dirigir a tal situação social, possui como ênfase o pertencimento a outrem. Todavia, a expressão *servus* medieval não age puramente, já que os medievais o ligam com o conceito bizantino *eslavo*, que traz por de trás a concepção de povos étnicos aos quais eram vendidos pelos ocidentais, não sendo entendidos como pessoas em si, mas somente como mercadoria, como De Boni (2003) averigua “[...] indivíduo que não possui nenhum direito, como ‘um instrumento com voz’” (DE BONI, 2003, p. 318).

Sendo assim, a compreensão de *servus* no medievo se edifica para além de um ente desprovido (diretamente) de direitos positivos, uma vez que em tal período já se discute se esse (servo) pode ou não ser considerado um ente, ao mesmo tempo que é mantido como propriedade de outrem, e por isso possui o benefício de ser mantido por seu senhor (o que reforça a discussão acima mencionada, refletindo essa propriedade já como um ente em si, porém que é propriedade de outro). Ademais, tal discussão vai para além de entender o sujeito em si, como também como este é reconhecido como propriedade, uma vez que sua origem pode ser variada⁴²; sendo assim, o servo, assim como um *eslavo*, pode ser ‘adquirido’ a partir de uma guerra justa, ideia a qual muitos dos filósofos discorreram ao longo da história da filosofia, uma vez que, no século XVI, iremos presenciar diversas guerras (justas) sobre o comando da Coroa a fim de proteger suas posses contra os demais povos étnicos. “A etimologia de ‘servus’ provém de ‘servatus’ (particípio do verbo ‘servare’ ou ‘preservar’, ‘manter’, ‘conservar’), isto é, o ‘preservado’ da morte física após derrota

⁴² A discussão sobre a origem da propriedade servil será desenvolvida ao longo desse capítulo a partir da visão scotista.

em guerra ou conflito ou em função de pena capital, comutada pela morte social” (BONNASSIE, 1339, p. 1360 *apud* PICH, 2020, p. 191).

Por tais intercorrências históricas, o conceito de servo no período medieval vai ao encontro do desenvolvimento político e rural, já que, com o avanço dos latifúndios e a necessidade de mão de obra por parte dos senhores (suseranos), o servo irá se relacionar com o sentido mais lato de trabalhador; porém, tal noção irá se diferenciar de filósofo para filósofo, no desenvolver de suas teorias políticas. É por tal associação a um trabalhador que o conceito de servidão em João Duns Scotus irá atingir uma evolução conceitual para além da história da filosofia medieval, sendo referência para pensadores como Thomas Hobbes, uma vez que o pensamento do filósofo irá de encontro à discussão moderna acerca dos direitos trabalhistas,

Hiqueu, o comentarista de Scotus do século XVI, observa que, na mente do mestre, o senhor é senhor sobre as obras do servo, não sobre o seu corpo e menos ainda sobre sua alma [...] estaria mais próxima do trabalho assalariado dos tempos modernos que da escravidão do mundo antigo. (DE BONI, 2003, p. 333).

É a partir dessas influências que o autor irá se inspirar ao abordar o conceito de servidão dentro da proposta de propriedade, em que, em um primeiro momento, compromete-se em discutir o conceito para então o definir, averiguando todos os questionamentos possíveis que esse pode trazer e respondendo todas. Para, em um segundo momento, debater sobre a propriedade corpórea (servidão), estudando sua origem e possíveis formas de se desenvolver no ente; tal discussão sobre a servidão irá ser abordada dentro do problema do matrimônio sagrado, uma vez que Duns Scotus entende o casamento como um dos principais problemas que afligem a propriedade corpórea.

Por tal organização de Scotus que o autor expõe de forma sutil e indireta sua opinião acerca do problema exposto da propriedade e da propriedade corpórea, compreendendo que ambas, por mais que se relacionem em sentido de contrato, uma vez que os dois são denominados ‘propriedade’, esses possuem normas diferentes a serem seguidas. Logo, esse capítulo irá ser disposto em duas partes: a primeira irá analisar a *Ordinatio* IV distinção 15 questão 2, a fim de compreender como *Doctor Subtilis* discorre sobre o conceito de propriedade e o define tanto sua noção, quanto seus limites; enquanto a segunda parte desse capítulo objetiva entender a questão

da propriedade corpórea, sua origem, se esta é ou não justa, se possui limites tanto em seu contrato quanto com o ente sujeito a tal disposição.

3.1. O Conceito de Propriedade

O conceito de propriedade e a sua complexidade é trabalhado por João Duns Scotus em sua *Ordinatio IV* na distinção 15, mais precisamente na questão 2, a qual estabelece devidamente sua definição. *Doctor Subtilis* entende a necessidade de discorrer sobre o assunto de propriedade uma vez que nota o conflito que tal conceito abrange com as leis divinas e naturais, já que compreende que a noção de propriedade se delinea pelas leis positivas. Porém, o autor não pretende cometer nenhuma injustiça sobre outrem, já que tal conceito, como analisa, dá-se no momento no qual se profere que determinada coisa (objeto, pessoa etc.) é seu.

Para tal determinação conceitual, o autor discute quatro principais aspectos a serem trabalhados a partir da perspectiva de propriedade. O primeiro, como anteriormente elucidado, trata de compreender como tal ente torna-se seu; em segundo, é necessário debater como esta propriedade é passível de transferência; já em terceiro, quando há prejuízo em sua propriedade; e em quarto, como se é restituída uma propriedade. Nas palavras do autor:

Aqui há quatro coisas que precisam ser examinadas: primeiro, qual é a fonte da propriedade privada, de modo que esta se chame minha e aquela sua, pois esta é a base de qualquer injustiça na apropriação da propriedade alheia e, conseqüentemente, de qualquer justiça restaurada; segundo, como a propriedade, uma vez privada, pode ser transferida com justiça; terceiro, a partir disso ficará evidente o que constitui posse injusta de bens alheios ou, em outras palavras, dano a outrem em relação à propriedade temporal; e quarto, de que maneira alguém é obrigado a restaurar a propriedade de outra pessoa. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 78.).⁴³

Duns Scotus, compreendendo a existência dessas quatro questões para o desdobramento do conceito de propriedade, organiza sua *Ordinatio* em seis conclusões a serem revisadas, a saber: i) a relação entre as leis naturais e as leis

⁴³ “Here there are four things that needed to be examined: first, what the source of private property is, such that this is called mine and that yours, since this is the basis for any injustice in appropriating someone else's property and consequently of any justice in restoring it; second, how ownership, once it has become private, can be justly transferred; third, from this it will be evident what constitutes unjust possession of someone else's propriety or, in other words, harm to another with respect to temporal property; and fourth, in what way someone is bound to restore someone else's property.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 78.).

divinas perante o entendimento de propriedade; ii) a lei natural revoga alguns aspectos da lei divina; iii) a lei natural diferentemente da lei positiva entende que há existência do comum; iv) como a lei positiva funciona (quais são os seus mecanismos); v) quais são os tipos de autoridades sociais existentes e vi) a diferença entre o entendimento de propriedade na primeira esfera de autoridade para a esfera política. Neste subcapítulo, pretendo analisar e esclarecer as seis conclusões expostas por Scotus em sua *Ordinatio IV* distinção 15, para conseguir compreender como o autor entende o conceito de propriedade e quais são os principais problemas que este conceito pode abarcar em uma esfera social, para - no próximo subcapítulo - discutir o entendimento de uma propriedade corpórea/servil.

O primeiro passo de Duns Scotus é relacionar as leis naturais e as leis divinas, a fim de compreender como estas enxergam o conceito de propriedade privada; a partir disso, chega a sua primeira conclusão, para a qual ambas não admitem tal conceito, uma vez que para estas tudo é de “todos”⁴⁴. Para Scotus, “[...] de acordo com o direito natural ou o direito divino, não havia propriedade privada no estado de inocência; ao contrário, naquela época todas as coisas eram comuns.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 79)⁴⁵. Essa perspectiva justifica o confronto existente entre as leis divinas e/ou leis naturais com as leis humanas, o qual Scotus irá denominar como leis positivadas. Scotus utiliza como alicerce um comentário de Santo Agostinho ao evangelho de João, no qual Agostinho questiona a lei humana como uma lei que reivindica a lei divina, no momento em que a lei humana entende que a possibilidade de poder sobre algo ou alguém, diferente da lei divina que compreende que a terra é de Deus, colocando um par de igualdade entre os que nela habitam.

Na perspectiva em que as leis positivas/humanas se sobrepõem às leis naturais e divinas, tudo aquilo que deveria ser comum de todos e usado para o bem de todos, gerando assim a paz entre os seres, uma vez que esses não passam por necessidade, já que tudo é de todos; as leis positivas colocam a reivindicação de posses para o próprio bem, não pensando mais na perspectiva de um bem maior (para todos). Em outras palavras, as leis humanas colocam em guerra a população, já que esta pensa em seu bem maior, sendo aqueles que mais possuem melhor vivem, enquanto os que

⁴⁴ O conceito ‘todos’ aqui é utilizado entre aspas para um melhor entendimento do que o autor está expondo, uma vez que este não usa tal termo, mas utiliza a expressão ‘comum’ ao se referir que tudo é comum, ou que tudo está em estado de comum (igualdade) para as leis naturais e divinas.

⁴⁵ “[...] According to the natural law or the divine law there was no private property in the state of innocence; rather, at that time all things were common.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 79).

menos possuem propriedades, necessitam reivindicar seus direitos e posses para outrem a fim de sua sobrevivência, “[...] já que naquela época ninguém poderia reivindicar o que outra pessoa precisa, e não teria sido necessário para alguém arrancar o que ele precisava de outro pela violência.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 81)⁴⁶.

Já a segunda perspectiva enfatizada por Duns Scotus remete à revogação de alguns aspectos da lei divina para a lei natural positivada, uma vez que a lei natural, quando positiva, coloca sob aspecto o querer humano, podendo este se sobrepor ao senso coletivo da lei divina. Sendo assim, a lei natural positiva (ou a lei humana) enaltece o caráter de opressão. Essa concepção de Scotus advém do exemplo exposto pelo autor o qual exprime o pensamento de um ente “malvado e controverso” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 84) perante a lei natural, que revogaria o comum para a sua própria necessidade, e esta ação de opressão com os demais é o que gera um estado de violência. O autor também comenta sobre a *Política* de Aristóteles, uma vez que esta entende que as coisas não são comuns a todos, pensamento ao qual se adequa ao explicitado, posterior à reivindicação da lei natural para uma lei positiva/humana⁴⁷.

A terceira conclusão de Scotus disserta sobre a lei natural a sua diferenciação sofrida após ser positivada, uma vez que a lei natural compreende assim como uma lei divina a igualdade entre todos, diferente da mesma quando positivada, já que permite conceber a compreensão de propriedade. Como já explicitado por Santo Agostinho, o conceito de propriedade privada não compete à lei divina, uma vez que essa entende que, em estado de inocência, tudo é de todos; sendo assim, o que se está discutido é até onde a lei natural em si toca no quesito da propriedade privada.

O que se deve refletir aqui é divisão que ocorre entre a lei natural ao momento de esta ser positivada, pois a lei natural ainda compreende um senso comum predominante ao mesmo tempo em que abre espaço para existir a dimensão de propriedade. Todavia, a lei natural não aprova a perspectiva de propriedade, diferentemente da lei humana (lei natural positiva). Ou seja, a ruptura encontrada entre a lei natural e a sua positivação humana se dá ao passo em que os interesses

⁴⁶ “[...] since at that time no one would have had claim to what someone else needs, and it would not have been necessary for anyone to wrest what he needed from another by violence” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 81).

⁴⁷ Ver SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 86.

peçoais se sobrepõem aos interesses comuns, uma vez que o pensamento disposto pela lei humana remete às posses do ente. Como Scotus elucida:

Alguém poderia talvez dizer que a proposição nas *Instituições*, 'Sobre a distinção de propriedade', *Ferae bestie* - 'O que não pertence a ninguém é concedido àquele que o tem em sua posse' - pertence à lei natural. Mas mesmo admitindo que a proposição deva ocorrer a alguém como provável e óbvia assim que alguém apreender naturalmente que as coisas devem ser provadas, é ainda mais razoável dizer que não pertence à lei natural, mas sim à lei positiva. Disso se pode dizer que a primeira divisão dos bens em bens próprios foi feita por alguma lei positiva. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 90).⁴⁸

Em sua quarta e menor conclusão, o autor explica como funciona e quais são os mecanismos da lei positiva. Scotus infere que é somente a lei positivada que se exige prudência e autoridade para quem a legisla e justifica tal afirmação uma vez que é necessário prudência para que esse possa guiar a sociedade com sua reta razão, enquanto a autoridade para que se faça cumprir a lei ditada.

É na quinta conclusão em que Duns Scotus irá então discorrer sobre os tipos de autoridades existentes e - nesta conclusão - o autor recorda de Aristóteles, o qual aborda sobre os dois tipos de autoridades existentes, sendo uma delas a paterna e a outra, a política, como exposto na *Política*. A partir dessa divisão elaborada perante a autoridade, conseguimos vislumbrar como Scotus vê a sociedade e sua hierarquia. No primeiro tipo de autoridade elucidada por Duns Scotus, a paterna, diz respeito às leis da natureza, não revogando qualquer direito natural ou divino. Dessa forma, a autoridade paternal corresponde à obediência que os filhos devem corresponder ao seu pai, como já desenvolvido por Aristóteles e agora elucidado por Scotus “[...] autoridade paterna, é justo em virtude da lei natural, pela qual todos os filhos e filhas são obrigados a obedecer a seus pais. Nem isso foi revogado por qualquer lei positiva, seja de Moisés ou do Evangelho; ao contrário, foi confirmado.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 94)⁴⁹; diferentemente da autoridade política, em cujos pertencentes

⁴⁸ “Someone might perhaps say that the proposition in the *Institutions*, 'On the distinction of property', *Ferae bestie* - 'What belongs to no one is granted to the one who has it in his possession' - belongs to the natural law. But even granted that proposition should occur to one as probable and obvious as soon as one had apprehended naturally that things are to be made private, it is still more reasonable to say that it does not belong to the natural law, but rather to positive law. From this it follows that the first division of goods into private property was made by some positive law.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 90).

⁴⁹ “[...] paternal authority, is just in virtue of the natural law, by which all sons and daughters are bound to obey their parents. Nor has this been revoked by any positive law, either of Moses or of the Gospel; rather, it has been confirmed.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 94).

há uma comunidade que deve obedecer a uma pessoa específica (seu governante), ou seja, tal autoridade vai além de uma lei natural, uma vez que positiva por meio de acordos perante a lei natural a autoridade e a superioridade de determinada pessoa social para dispor e reger a comunidade ali estabelecida.

A noção de autoridade política é um forte passo dado por Scotus ao analisar as diferenças entre as leis para sua positivação, além da noção de propriedade que estas irão dispor perante tais ações de soberania (no caso, daquele o qual governa perante aqueles que lhe obedecem). Sendo assim, a autoridade política dispõe da virtude de prudência, uma vez que visa ao bem-estar de todos, mas admitindo que existem diferenciações entre os entes participantes de determinadas civilizações, já que a maioria não possui autoridade suficiente para a regência dos demais membros.

Indo além, a sexta e última conclusão dada pelo autor em sua *Ordinatio* IV distinção 15 questão 2 é sobre a noção da propriedade perante as duas ramificações da autoridade anteriormente elucidadas. Admitindo a existência de que há entes superiores em autoridades do que outros, estes são considerados os proprietários daquilo ao qual regem, como, por exemplo, a questão da primeira divisão, no caso, a autoridade paternal. Tal autoridade compreende que o pai, o qual possui autoridade sob seus filhos e filhas (e, ao mesmo tempo, esses têm a obrigação de lhe obedecer), é possuidor (ou proprietário) daquilo ao qual rege, no caso aqui, seus filhos e filhas, já que este estabelece regras a serem seguidas dentro de seu lar.

É a partir dessa primeira divisão de autoridade que Scotus exerce a questão da propriedade, uma vez que aquele que possui autoridade pelos demais, criando assim as regras, mesmo que dentro de casa, reflete em uma sociedade, já que esta é considerada como se fosse uma “grande família”. Tal pensamento é dissertado pelo autor a partir do exemplo de Noé dividindo as terras com seus filhos após o dilúvio:

E foi assim que provavelmente aconteceu. Depois do dilúvio, ou Noé dividiu as terras entre seus filhos, e cada um deveria possuir sua própria terra para si ou para seus filhos e herdeiros, ou então eles concordaram entre si em dividir as terras, como lemos sobre Abraão e Ló em Gênesis 13:8-9. Pois Abraão deixou Ló escolher qual parte ele queria, e Abraão pegou o que restou. Alternativamente, uma lei promulgada pelo pai, ou por alguém escolhido por eles como governante, ou [por alguém escolhido] pela comunidade, a quem a própria comunidade confiou essa autoridade, o tempo pertenceria a quem primeiro os tomasse posse; e depois eles se espalharam

pela face da terra e uma pessoa tomou posse de um pedaço de terra e outra tomou posse de outra. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 100).⁵⁰

Em outras palavras, é possível compreender que a autoridade familiar (paternal) dá continuidade à autoridade política, já que essa (autoridade política) se resume em diversas autoridades familiares juntas formando uma grande autoridade política, que, porém, nesta somente um ente representa todas as demais autoridades paternais. Tal dimensão exerce a positividade da lei natural perante o social, uma vez que agora (na autoridade política), mesmo que pensado em um bem maior de todos, somente um único ente rege todos e este não possui ligação familiar com os demais regidos.

Destarte, *Doctor Subtilis* demonstra em sua questão segunda como o conceito de propriedade é reconhecido e como este pode ser encontrado, relacionando tal conceito tanto com a sua natureza pelas leis, quanto por sua relação com demais conceitos, no caso, autoridade e prudência. Uma vez que se compreende que a noção de propriedade corresponde a tamanha dimensão, compreende-se o porquê de tal conceito abarcar tantos desafios a serem pensados e, por esse motivo, Duns Scotus prende-se tanto aos mínimos detalhes, a fim de não cometer nenhuma injustiça àqueles que utilizam/vivem tal noção.

Em suma, o conceito de propriedade encontra-se a partir de uma dimensão do direito natural e sua positivação, uma vez que implica o entendimento individual do ente ao momento em que esse declara que determinada coisa/objeto/pessoa/comunidade é sua. E, por tal inferência, necessita-se relacionar o conceito com a noção de autoridade, uma vez que aquele que possui algo ou alguém, rege determinada situação por um bem maior, ou seja, para que não se volte a um estado de violência como já ilustrado. Para ter domínio sobre algo ou alguém, é necessário agir perante uma justiça e prudência, por isso o proprietário se guia apoiado em leis naturais e divinas, positivando-as e, de tal forma, evitam-se injustiças,

⁵⁰ “And this is how it likely came about. After the flood, either Noah divided the lands among his sons, and each was to possess his own land either for himself or for his children and heirs, or else they agreed among themselves to divide the lands, as we read about Abraham and Lot in *Gênesis 13:8-9*. For Abraham let Lot choose which part he wanted, and Abraham took what was left. Alternatively, a law promulgated by father, or by someone chosen by them as ruler, or [by someone chosen] by the community, to whom the community itself entrusted that authoritytime would belong to whoever first took possession of them; and then afterward they scattered over the face of the earth, and one person took possession of one tract of land and another took possession of another.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 100).

já que, mesmo limitando uma liberdade total dos entes (tanto servos, quanto participantes civis), estes são regidos por um bem maior.

3.2. Propriedade Servil

Após compreender o conceito de propriedade proposto pelo autor e entender como é possível o seu desenvolvimento na sociedade, compreendendo que tal noção implica a posituação das leis, é possível discutir agora como Duns Scotus entende a concepção de uma propriedade servil e/ou corpórea. Diferente de uma propriedade material, a propriedade corpórea exige uma discussão que vai além da já abordada na *Ordinatio IV d.15*, uma vez que implica o entendimento da natureza e dos direitos gerados por ela (lei natural) para com o ente.

O conceito de propriedade corpórea e/ou servil encontra-se em uma linha tênue no entendimento dessa propriedade com a sua função, pois - uma vez que definimos como esta é possível de ser desenvolvida (ser definida/gerada) como propriedade (natureza) - também definimos qual é o limite do contrato existente. Em outras palavras, o que aqui se está discutindo é a natureza de tal propriedade e os limites dessa em seu contrato social existente, para que essa possa ocorrer e não violar nenhum direito, tanto do proprietário quanto de sua propriedade (no caso, o servo).

Como já elucidado no início deste capítulo, a concepção de servo a ser tratada pelos medievais liga-se tanto aquele ao qual é um trabalhador de outro, como também um ente ao qual é propriedade de um senhor feudal, podendo ser mantido ou vendido como mercadoria. Como dito por De Boni, “em outro aspecto, os medievais também reservaram para ‘servus’ o sentido mais tênue de ‘trabalhador’ ou ‘serviçal’, que, porém, como pessoa individual tinha direitos. O termo ‘servus’, portanto, contém margens de ambiguidade” (DE BONI, 2003, p. 317 *apud* PICH, 2019, p. 292). O servo, para Scotus, assim como para um trabalhador, terá direitos e, em certa medida, uma ‘liberdade’ para usufruir; porém, antes de adentrar nessa perspectiva, é necessário primeiro entender como tal percepção (digo, entendimento de propriedade corpórea) começa a ser discutida.

A ideia de ter propriedade sobre alguém, como seu servo, advém de um entendimento do direito dos costumes⁵¹, o qual relativiza o conceito de propriedade. Essa relativização ocorre a partir da diferenciação dada entre as relações de servo e suserano. Tal diferenciação se caracteriza no direito que o senhor (ou vassalo) possui perante o servo e/ou suserano, já que ambos se constituem perante um trabalho; porém, diferentemente do suserano, que é interpretado diretamente como um trabalhador que usufrui as terras do vassalo, uma vez que esse (suserano) trabalha para a manutenção dessas. O servo é entendido como propriedade privada do seu senhor (ou suserano, caso se faça relação com o exemplo anterior), sendo assim, os direitos de liberdade do servo são diferentes dos do vassalo, uma vez que este é propriedade enquanto o outro, não.

Compreendendo que existe uma diferença entre ambas as sujeições de personalidade e focando aqui somente na questão servil, Roberto Pich (2020, p. 303) discorre sobre as diferenças de sujeição de liberdade em Scotus, a saber: i) liberdade interna, e ii) liberdade externa (ou política). Essa diferenciação não é construída diretamente pelo autor, mas de forma indireta, uma vez que, ao ler suas obras, é possível identificar uma diferença entre as esferas constituintes do ente.

A liberdade interna é definida por aquela liberdade referente às nossas vontades e ações morais, situação a qual já foi elucidada no primeiro capítulo dessa dissertação, ou seja, é a liberdade que o ente possui perante sua capacidade de ações (vontades). Diferente da liberdade externa, que se estabelece enquanto ente perante o social. Essa liberdade também pode ser nomeada como liberdade política, já que se refere à definição política que o ente possui dentro da esfera social, tal liberdade infere a situação do ente e compreende qual o limite que este possui perante os paradigmas sociais.

Essa distinção é de forte relevância, uma vez que esboça uma ruptura entre o ente moral e o ente social, ao mesmo tempo que relaciona ambos. De forma prática, é possível entender a distinção elaborada ao analisar a situação de servo, já que esse possui uma liberdade interna total, uma vez que o próprio autor não diferencia e nem discute desigualdades entre entes em tal âmbito⁵², diferente da liberdade externa, que

⁵¹ De forma sucinta, o direito dos costumes provém de costumes praticados pela sociedade e/ou comunidade, à qual sua usual recorrência de utilização é dada como regra, mesmo que não positivada formalmente.

⁵² Aqui, é possível recordar o problema discutido no primeiro capítulo dessa dissertação, em que Scotus confronta Aristóteles em seu Comentário à *Metafísica IX*, argumentando que não concorda com a

coloca em questão as leis e os pactos efetuados entre os entes dentro de uma esfera política. Um outro exemplo sobre essa distinção é dado por Pich (2019) ao explicar o funcionamento dessas diferentes liberdades desenvolvidas por Scotus, compreendendo o poder de decisão perante ações:

[...]à esfera da decisão, isto é, à liberdade interna das decisões e do que elas, a partir de dentro podem desencadear. Com efeito, a posse da vontade como a verdadeira potência racional – que implica um poder para representar o bem a ser feito e decidir (autodeterminar-se) sob a estrutura da contingência síncrona – e que, assim, diz a natureza do ser humano e aponta para a liberdade (da vontade) como essência do ser pessoal é exaltada por Scotus (DE BONI, 2003, p. 331). Ao menos indiretamente, Scotus tomou em consideração a liberdade externa, no caso, política, com efeito, no contexto do seu tratamento do exato oposto dessa liberdade: o estado de servidão. (PICH, 2019, p. 295).

A questão acerca da servidão e seus desdobramentos perante as limitações existentes dentro da sujeição servil é abordada exclusivamente na *Ordinatio IV distinção 36*, em que o autor discute a questão do matrimônio sagrado (vulgo casamento). Porém, pretendo tratar sobre esta determinada questão no capítulo seguinte, a fim de analisar com maior precisão o assunto. Sendo assim, aqui irei discutir sobre o tema da servidão, não trazendo a questão do casamento, somente abordando as definições do autor sobre o tema e construindo uma linha de pensamento referente ao entendimento do ente servo.

Voltando a discutir sobre a servidão, é importante se notar que Scotus evidencia, ao abordar tal problema dentro do aspecto de propriedade, indicando de forma indireta, a origem de tal sujeição como uma origem de aprisionamento⁵³, averiguando quais são os limites do proprietário perante sua propriedade, além de enfatizar a diferença existente de tratamento de propriedades, a saber: a propriedade material e a corpórea (servidão). Ademais, tratar de tal questão, corresponde compreender essa sujeição como uma oposição de liberdade, como expresso tanto por De Boni (2003): “ora, falar de liberdade é também falar da supressão da liberdade humana” (DE BONI, 2003, p. 330), quanto por Pich (2019) “[...] a condição de servidão

proposição aristotélica de que há uma dualidade entre as potências, sendo essas racionais e/ou irracionais, uma vez que o autor compreende que o estudo da moral não se delimita em tal dualidade, já que utiliza a vontade, ao mesmo tempo em que esta guia-se, mas não se delimita ao intelecto.

⁵³ O conceito “aprisionamento” é utilizado a fim de reforçar a relação entre as noções de propriedade de outro com a de servidão, além de salientar o posicionamento scotista a respeito da servidão, uma vez que o autor só a enxerga como puramente ‘aceitável’ quando advinda por condenação de criminosos, como será apresentado adiante.

é sempre tratada como o oposto de um tipo – ou tipos – de liberdade” (PICH, 2019, p. 298).

Duns Scotus irá expor duas principais teses a respeito da origem da liberdade e servidão. A primeira diz que todos nascem livres: “sobre o primeiro [ponto], diz-se que de lei da natureza todos nascem livres” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n.19). Essa primeira afirmação, ao exprimir o conceito ‘nasce’, admite a possibilidade de o ente conseguir exercer plenamente ou não a liberdade, ou seja, *Doctor Subtilis* aqui é de fato sutil ao argumentar que a liberdade é uma possibilidade dada ao nascimento, mas que esta decisão de exercê-la ou não, será desenvolvida no decorrer da trajetória do ente no mundo. Pich (2019, p. 299) recorda da situação das crianças perante a liberdade, uma vez que estas ainda não são livres (puramente), já que devem obedecer aos seus pais. Tal exemplo apresentado é possível de ser confundido com o entendimento da próxima tese abordada pelo autor, a qual corresponde a noção do *liberi* aristotélico; porém, aqui, Pich está se referindo somente ao primeiro momento da criança e não no seu desenvolver, como é abordado por Aristóteles. Ademais, tal afirmação feita por Scotus irá dispor do entendimento de que todos somos donos de nós mesmo, pois possuímos um “domínio de si sobre si” (PICH, 2019, p. 299); em outras palavras, nós possuímos um domínio sobre o nosso corpo e sob nosso ser, o que implica, de certa forma, a necessidade e o direito natural de nos mantermos.

A segunda tese apresentada pelo autor, diferente da primeira anunciada, se refere a uma servidão original⁵⁴, e/ou de natureza. Na tese, Duns Scotus irá relembrar Aristóteles e a primeira esfera social apresentada por esse em sua *Ética a Nicômaco* a respeito do estado de *liberi*:⁵⁵

No entanto, a servidão, ou mais propriamente a sujeição do filho ao pai, tem mais a ver com a lei da natureza, por exemplo, a obediência filial pertence à disciplina, porque, segundo o filósofo VIII da *Ética*, "o filho tem que ser e disciplina de seu pai. (SOCUTS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 19 *apud* PICH, 2019, p. 299).⁵⁶

⁵⁴ Ver PICH, 2019, p. 299.

⁵⁵ Tal estado já foi apresentado tanto na introdução dessa dissertação quanto anteriormente mencionada por Pich ao relembrar da obediência que os filhos devem ter em seus pais.

⁵⁶ “Tamen servitus, vel magis proprie subiectio filialis ad patrem, est magis de lege naturae, puta obedientia filialis pertinens ad disciplinam, quia, secundum Philosophum VIII Ethicorum, “filius habet a patre esse at disciplinam”. (SOCUTS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 19 *apud* PICH, 2019, p. 299).

Essa tese apresentada por Scotus reflete o único tipo de servidão a ser aceito perante a lei da natureza. Ademais vale ressaltar que tais teses referem-se a estrutura da natureza, ou seja, são questões anteriores às leis positivas presentes no contexto político⁵⁷. Sendo assim, como posteriormente será desenvolvido, tais situações em sua prática são passíveis de mudança perante as leis positivas. O entendimento de que existe uma servidão natural, não pressupõe que Scotus concorde com Aristóteles, mas, ao contrário, o autor reforça seu ponto de vista, ao qual não exclui nenhum ente da capacidade racional, perspectiva desenvolvida tanto em sua esfera moral, quanto em uma esfera normativa, como aqui demonstrado em seu argumento de que todos nascemos livres pela lei da natureza, até porque essa primeira servidão aqui apontada corresponde não propriamente a uma servidão em sentido de propriedade estritamente, mas ao de obediência.

Portanto, Duns Scotus compreende entes sujeitados à servidão são determinados perante leis positivas e não naturais, de tal forma que, mesmo que o ser tendo naturalmente nascido para a liberdade, este por leis positivas pode sofrer perda e limitação de tal capacidade natural. Desta forma, o autor entende que tal sujeição de servidão só é justa e vantajosa para o senhor (proprietário), enquanto para aquele que é sujeitado, mesmo que permitido normativamente, sofre um mal.

Ademais, compreendendo que a sujeição e determinação da servidão encontra-se principalmente nas leis positivas e, que se depender das leis da natureza e divina, a questão de propriedade é dada como uma questão comum a todos, uma vez que tais leis reforçam o senso de comunidade e igualdade entre todos os entes, além de, ao discutir a questão da liberdade enquanto ente (individual), iremos abordar a filosofia moral do autor, sem sua normatização, a qual se está a discutir com as leis positivas referentes à esfera política social do momento. Para tal, o autor irá questionar se a servidão é (ou pode ser) justa, uma vez que entendendo que esta se dá a partir das leis positivas, ao contradizer as leis naturais, pode tornar tal determinação de sujeição injusta.⁵⁸

Doctor Subtilis discorre sobre os possíveis modos de se dar servidão, o qual compreende como justos perante as leis positivas e com as leis naturais, só havendo

⁵⁷ Pich (2019) disserta sobre a estrutura social, ou como denomina, o político como “[...] uma entidade social criada, que pressupõe a decisão livre e supostamente racional e sábia dos seres humanos envolvidos, diante de circunstâncias determinantes, embora não necessárias, para viver sob uma autoridade extrafamiliar” (p. 298).

⁵⁸ Tal questionamento encontra-se em sua *Ordinatio* IV d. 15 q. 2.

dois modos de uma servidão ser aceitável. O primeiro refere-se à voluntariedade do ente perante a sujeição, chamando-a de *voluntarie* (por vontade ou voluntária). Tal sujeição pode se dar quando o ente deve muito para outros, passa fome, ou demais motivos de necessidades extremas. Para essa determinação, o autor entende como uma decisão tola⁵⁹, já que não é de fato favorável para aquele que a toma mesmo que por esses motivos, e que essa servidão por vontade, de certa forma, entra em conflito com a lei natural, uma vez que essa não é favorável à servidão e muito menos defende; ademais, quando tomado o pacto, o ente que se sujeitou a tal servidão deve seguir com a sua promessa até o fim⁶⁰.

Já a segunda maneira possível de haver servidão justa é por condenação, que normalmente é deferida perante punição, que normalmente seria de morte. Tal determinação é dada em prol de um bem maior para todos: em outras palavras, quando o poder político visa a um bem para a comunidade, punindo o criminoso com a pena de servidão. Aqui, é possível se equiparar essa medida com a pena de morte, uma vez que o ente perde um de seus direitos fundamentais, o direito à liberdade⁶¹. Além disso, é possível encontrar forte influência agostiniana nessa justificação à servidão, uma vez que Agostinho debate sobre a servidão como uma penalidade a um pecado grave ferido.

Duns Scotus encontra também uma terceira forma possível de servidão, porém, mesmo sabendo que esta é a que mais ‘gera’ servos, o autor não concorda com tal disposição, a qual seria por prisioneiros de guerras⁶². Para ele, “Se você diz que há também uma terceira causa de escravidão, como se um prisioneiro é salvo na guerra e, assim, salvo da morte, torna-se um servo designado para servir, - duvido disso, a menos que um servo dedicado seja mantido lá” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 23 *apud* PICH, 2019, p. 309)⁶³. Essa terceira forma de sujeição encontrada pelo autor, tem como intuito social ‘salvar’ o prisioneiro de guerra de uma possível punição de

⁵⁹ Ver PICH, 2019, p. 307.

⁶⁰ Scotus mesmo não concordando com a sujeição de servidão e encontrando formas possíveis dessa ser ‘aceita’, entende que posterior a um acordo deve-se cumprir a promessa, uma vez que em suas obras o autor sempre discorre sobre justiça e empenha-se ao máximo não cometer alguma injustiça.

⁶¹ É válido aqui reforçar que a lei natural prevê que o ser nasce livre, todavia não prevê sua liberdade por natureza, como nesse caso é possível de perder tal valor fundamental para a vida humana, porém foi dado para o ente a possibilidade de liberdade, sendo assim, a lei natural é cumprida.

⁶² A saber, guerras justas.

⁶³ “Si dicas quod est etiam tertia causa servitutis, utpote si captus in bello servetur, et sic, servatus a morte, fiat servus deputatus ad serviendum, - de hoc dubio, nisi dicatur servus ibi servatus.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 23 *apud* PICH, 2019, p. 309).

morte e o conservar, não havendo uma pena de morte. Porém, o autor discorda de tal decisão uma vez que entende que um prisioneiro de guerra ao ser o lado oposto ao qual foi capturado, só estaria a defender a sua honra, todavia esses poderiam posteriormente respeitar o lado vencedor e exercer a sua liberdade novamente. Dessa forma, diferentemente do pensamento usual de comparar tais capturados de guerra com prisioneiros criminosos, não se dá de forma equivalente, podendo ser considerado até mesmo como punição contra a lei natural.

Os argumentos dados por João Duns Scotus demonstram por um lado a crença do autor de injustiça na servidão, tanto a autosservidão quanto a servidão por prisioneiros de guerra, colocando em evidência o valor normativo da lei natural para a lei positiva. Apesar desse impasse demonstrado pelo autor, ele não investiga as possíveis formas de como abolir tal sujeição à servidão, uma vez que seu objetivo não é esse, porém é estudar e demonstrar os principais mecanismos de uma sociedade moral, não utilizando aspectos convencionais utilizados por tais sociedades, como, por exemplo, a punição à escravidão de prisioneiros de guerra.

Tal pensamento do *Doctor Subtilis* reflete tanto a personalidade do autor em buscar uma sociedade moral justa, quanto equitativa, à qual faz alusão a todo instante em suas obras, ao perceber os principais problemas sociais e procurando nesses uma forma justa de se solucionar, ao mesmo tempo que restitui direito do que anteriormente estavam menos favorecidos em seus pactos sociais. Por esse motivo, Scotus argumenta “[...] se você é chamado de servo, não se preocupe; mas se você pode se tornar livre, use-o mais.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 26 *apud* PICH, 2019, p. 314)⁶⁴, compreendendo a existência de propriedades servis, como estas podem se originar e quais são os direitos de ambas as partes, demonstrando que tal sujeição do ente para a servidão não é recomendada (como no caso da autosservidão), mas que, ao passo que esse ente se compromete a essa sujeição (servidão), ele deve cumprir suas obrigações até o fim de seu contrato (que, na maioria das vezes, encontra-se na sua morte).

Outro fator a ser analisado pelo autor na questão da propriedade escrava é em relação à extensão do domínio da propriedade perante o proprietário, uma vez que Scotus entende que há uma diferença entre ter propriedade sobre algo e ter

⁶⁴ “[...] si servus vocatus es, non sit tibi curae; sed si potes liber fieri, magis utere.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 26 *apud* PICH, 2019, p. 314).

propriedade sobre alguém. Para tal discussão, é válido lembrar que Duns Scotus compreende que existem três condições para se adquirir uma propriedade, a saber: que o que é adquirido ocorre de modo justo, que o proprietário tem boas intenções em adquirir tal coisa e que se deve cumprir o contrato sem demais empecilhos⁶⁵. Contudo, tais condições somente se referem às propriedades sobre algo e não sobre alguém, já que se coloca em questão nessa situação (servidão) a lei natural – como já anteriormente mencionada –, colocando, assim, como problema o ‘manter’ aquele ser perante seus direitos. Porém, uma vez que o autor compreende a existência da possibilidade de adquirir servos de forma justa, como no caso da autosservidão e por condenação, tais servidões possuem ‘amparos’ em seu em sentido estrito; todavia, como discutido pelo autor, a servidão por prisioneiros de guerra, mesmo que usualmente aceita, é tratada de modo específico, uma vez que tais servos, sendo capturados e punidos em guerras justas, esses teriam por direito uma restituição de liberdade posterior a um determinado tempo de sua servidão, a não ser que os proprietários desses alegassem que tais propriedades se sujeitaram à servidão posteriormente por autosservidão ou por punição de um crime⁶⁶.

A questão levantada por Scotus é de extrema relevância, uma vez que o domínio do proprietário é mais uma vez avaliado perante a liberdade da propriedade e qual é em si a sua função, já que está é entendida como servil. Em outras palavras, ‘simplesmente’ para servir/trabalhar e entendendo que o servo possui, como já visto, liberdade perante o seu corpo e, para que tenha condições de se manter, o senhor tem sob sua propriedade somente domínio até certo ponto. Para Pich:

[...] o senhor controla, segundo o conteúdo de um contrato de propriedade, parcialmente os movimentos do corpo do escravo no espaço e no tempo e a utilização de poderes, forças e capacidades corpóreas, as quais são necessárias ao ser desempenho de serviço correspondente. (PICH, 2019, p. 315).

O problema aqui levantado coloca em confronto a liberdade do ente livre, contra a liberdade desse enquanto servo e ainda perante seu proprietário; porém, Scotus não tem por pretensão acusar o senhor como alguém que não possui domínio sob sua propriedade (servo); mas, uma vez que é necessário aceitar tal sujeição do ente servo,

⁶⁵ Ver PICH, 2019, p. 312.

⁶⁶ Ver PICH, 2019, p. 313.

também precisamos entender onde a liberdade, mesmo que limitada socialmente e por contrato servil, alcança.

Essa questão levantada pelo autor será o cenário do próximo capítulo, ao qual Scotus, ao analisar o contrato entre o senhor e o servo, quer compreender os limites de ambos dentro do contrato ali estabelecido. Ademais, Duns Scotus, ao averiguar o impasse entre poderes no contrato, coloca como pano de fundo a problemática do matrimônio sagrado, demonstrando como esse é capaz de unir os conceitos de propriedade e liberdade.

4 O PROBLEMA DA PROPRIEDADE CORPÓREA

Compreendendo a questão da propriedade, sendo essa disposta a partir das leis positivas e não naturais, uma vez que as leis naturais e divinas entendem a noção de senso comum, ou senso de todos para com o social, é necessário discutir sobre as esferas sociais a partir das leis positivas, a qual organizam a sociedade em um todo apoiadas em interesses particulares. Essa mudança organizacional coloca em vigor a noção de propriedade, na qual se discutem os domínios individuais, tanto em relação a entes particulares quanto em sentido plural (por sociedades). Tal análise exige o estudo e a compreensão de teorias de justiça e moral, já que, como tanto Aristóteles quanto Duns Scotus afirmam, se está discutindo virtudes como as de prudência e autoridade por parte daqueles que comandam (ou legislam).

Como já visto no primeiro capítulo dessa dissertação, a teoria moral de Scotus atem-se ao confronto da liberdade com a vontade do ente, colocando em questão a natureza humana como uma natureza livre, capaz de se autodeterminar por sua vontade. Essa noção já analisada relaciona-se estritamente com a capacidade do ente perante sua moral, mas não em sua liberdade total. Mesmo que essa teoria compreenda que todos os entes, independentemente de quem for, possuem capacidade moral equivalente, estes em sua normatividade podem não possuir uma mesma liberdade social. Essa distinção de liberdades é o que fora discutido no capítulo anterior ao abordar o ente enquanto um ser social/político, esse possui dois tipos de liberdades, a liberdade interna e a externa (ou política), cada uma delas corresponde ao seu poder em diferentes esferas pessoais. A liberdade interna corresponde à liberdade do ente enquanto indivíduo político, individual (vontades), enquanto a externa como esse interage em seu meio político social.

É entendendo as diferenças abordadas por *Doctor Subtilis* que conseguimos compreender a complexidade que a discussão da liberdade impõe para o ente, visto que esse necessita ser visto tanto como um ente individual, quanto social. Nesse ponto, fica visível a diferença e relação entre a discussão moral e normativa para o autor, já que é em razão do ente como um ser político que se discutem as esferas sociais e particularidades para com essas. Ambas as discussões colocam como tema o estudo da natureza do ser humano, uma vez que é a partir das leis positivas que encontramos uma divisão do comum para o individual. Scotus afirma em sua *Ordinatio* IV distinção 36 que todos nascem livres pela lei da natureza (SCOTUS, *Ordinatio IV*,

d. 36, q. 1, n.19), mas que tal poder (de liberdade) concebido pode ou não ser efetivado pela lei positiva, uma vez que é a partir da convivência do ente com o seu meio social que irá dispor desse poder de liberdade.

O autor a fim de entender essa efetivação, apresenta formas de encontramos a privação dessa liberdade (servidão) 'justificáveis' pela lei positiva, que são: i) *voluntarie* (pela vontade), a qual exprime a questão de necessidade, uma vez que o ente voluntariamente se dispõe para a servidão, ii) por condenação, sentenciando um criminoso 'perigoso' socialmente à servidão, já que esse seria mandado para a pena de morte, e iii) por aprisionamento em guerra, de forma que capturados de guerras são penalizados pela sujeição à servidão. Tais tipos de servidão expostas por Scotus refletem diferentes formas de privação da liberdade. A primeira, o autor, mesmo admitindo a possibilidade de que a partir de necessidades extremas se sujeitar à servidão, é dada essa ideia como ignorante, já que a liberdade do ente é o seu bem mais precioso. Outro ponto a ser discutido por Scotus é a terceira forma elucidada (capturados de guerra). Essa o autor não concorda, já que esses capturados não apresentam um forte risco para a sociedade, além de que, após a guerra, o capturado pode aceitar a derrota e se unir ao lado vitorioso, entendendo esse como o certo⁶⁷.

O estudo que se segue sobre a servidão demonstra a vontade do autor na procura de justiça. Ele não se preocupa em encontrar formas de abolir a servidão, mas maneiras de justiça com os entes. Tal pensamento é possível de ser observado no momento em que Scotus não concorda com a forma de privação de liberdade com os capturados de guerra, ao mesmo tempo em que entende a necessidade de se cumprir um contrato no momento em que se compromete a servidão, como no caso da servidão pela vontade, afastando-se de um direito dos costumes e buscando construir uma teoria da justiça.

Indo além, ao procurar por justiça, Duns Scotus analisa o caso da escravidão perante a situação prática dessa entendida como contrato, já que o servo é visto como algo o qual o seu senhor utiliza. Aqui, o autor revisa o que entende como a natureza do ente e imputa no sentido servil, a fim de entender a sujeição imposta no trabalho servil, se o servo, ao ser servo, é considerado uma fonte de trabalho e mão de obra,

⁶⁷ A argumentação contrária de João Duns Scotus sobre a servidão por capturados de guerra ganhará forte destaque no século XVI pelo filósofo teólogo Francisco de Vitória, fundador da Escola de Salamanca, ao qual se distingue das demais escolas por ser a primeira a tratar sobre os direitos humanos na Europa, a partir do entendimento do direito dos povos, utilizando como alicerce o estudo da fé e moral para a construção de um pensamento racional.

ou se esse é inteiramente de seu senhor. Uma vez que entende que a natureza do ente se relaciona diretamente com a condição de liberdade, e que as nossas ações e concepções correspondem à capacidade moral voluntária e puramente racional igual a todos, não é possível conceber que um ente possa se subordinar de forma total a outro, já que este possui, mesmo que sujeitado a tal condição, uma liberdade (ínfima) interna. Sendo assim, o servo possui sobre si a capacidade de se autogovernar, nem que seja pelas suas vontades mentais.

Esse pensamento demonstra uma filosofia um tanto quanto moderna por parte do filósofo, uma vez que ele não admite a existência de uma escravidão total; em outras palavras, a determinação de um ente como um mero objeto para o seu senhor. Duns Scotus, compreendendo essa dimensão, reconhece o servo como uma propriedade do senhor, e essa propriedade é afirmada através de um pacto do senhor com o servo, assim como nos casos de propriedades materiais apresentados em sua *Ordinatio IV* distinção 15, colocando responsabilidades em ambas as partes (senhor e servo) para que se cumpra a palavra do contrato.

A discussão do autor sobre o entendimento do servo como uma propriedade privada de outrem é abordada de maneira sutil e indireta, ao discutir a questão do matrimônio sagrado posterior à de propriedade. Em sua *Ordinatio IV* distinção 15, o autor - nas conclusões iii e iv - assume a possibilidade da lei positiva ultrapassar a lei natural ao ser considerada como uma lei do momento presente (ou seja, uma lei que se baseia na sociedade e crenças atuais, como apresentada no capítulo primeiro dessa dissertação), enquanto na mesma *Ordinatio*, mas distinção 36, ao abordar o caso do matrimônio sagrado, o autor distingue as duas liberdades possíveis de serem percebidas no ente, a saber, interna e externa.

Nessa perspectiva, esse capítulo compromete-se em abordar a servidão dentro do caso do matrimônio sagrado apresentado pelo autor, analisando, em um primeiro momento, como esse é concebido por Duns Scotus e quais são suas implicações gerais; e, em um segundo momento, elaborar um confronto entre os dois estados, o do matrimônio e o de servidão. Ao passo de tal elaboração, será possível examinar de forma prática a teoria moral apresentada pelo autor, compreendendo seus embates entre leis (divinas, naturais e positivas), sua noção de propriedade e a sujeição (ou omissão) para com a liberdade, uma vez que como elucidado por Arias:

O matrimônio, como uma necessidade social, não se apresenta mais como um elogio: *finis laudabilis*, mas tem como fim: *procreatio prolis*. Os dois, no matrimônio, é claro, visto como uma falta de harmonia, como uma perda da unidade primeira. (ARIAS, 2011, p. 122).⁶⁸

4.1 Do Matrimônio Sagrado

A fim de compreender tal questão dentro da esfera moral, Duns Scotus aborda a temática do matrimônio sagrado em três principais obras⁶⁹, buscando responder às principais indagações a que tangem o tema, como o problema da moral dentro do contrato estabelecido pelo casamento, se este é bom ou não (moralmente); se todos possuem o direito a tal contrato; se há impedimentos; se a liberdade é restringida e se o matrimônio possui uma estrutura própria. O debate sobre o matrimônio afeta a estrutura social e moral de uma sociedade; sendo assim, ao ser analisado, conseguimos entender tanto a sociedade em sentido lato quanto a dimensão de contrato, compreendendo se este se refere a uma lei e/ou a uma esfera específica da natureza humana.

A profundidade da discussão do matrimônio para o autor reflete não somente a questão da natureza humana, como também a noção da justiça presente, tanto que Scotus discorre tal problema dentro de sua teoria moral, analisando a questão de igualdade e equivalência. Ao compreender tal questão, é possível se colocar em prática a teoria moral do autor, uma vez que reflete sobre as ações humanas para com as leis existentes e suas vontades particulares. O que o autor aqui está querendo nos mostrar é a raiz da ação do matrimônio como pertencente dentro da natureza humana, não dependendo de mecanismos morais positivados para sua efetivação.

Duns Scotus começa se perguntando em sua *Ordinatio IV* distinção 26 se há bondade no contrato do matrimônio sagrado e busca essa resposta a partir da dimensão de procriação, elucidando os quatro principais argumentos utilizados quando abordado tal tópico. O primeiro refere-se à preservação da espécie; o segundo reflete a hipótese da imortalidade; o terceiro analisa Gênesis 1:28 e 9:7; enquanto o quarto aborda a questão da honra em relação à condição de procriação. O

⁶⁸ “El matrimonio, como una necesidad social, ya no se presenta más como un alanza: *finis laudabilis*, sino que tiene como fin: *procreatio prolis*. El dos, em le matrimonio, es, por supuesto, visto como falta de armonia, como división, como perdida de la unidad primera.” (ARIAS, 2012, p. 122).

⁶⁹ Obras as quais irei abordar nessa dissertação e que se referem a instituição casamento como uma questão de propriedade/liberdade, a saber: *Ordinatio IV* distinção 26, *Ordinatio IV* distinção33, *Ordinatio IV* distinção 36.

pensamento do autor em relação ao estudo de tal atributo do casamento se dá através do confronto encontrado entre a vontade e as circunstâncias necessárias para que ocorra de forma correta e moral a procriação perante o sacramento do matrimônio. O filósofo entende que a necessidade de discutir sobre esse tema advém de compreender essas circunstâncias necessárias para que a procriação não caia em um mau juízo do ente, mas sim em uma ação moralmente boa:

A vontade do ser humano de procriar na espécie humana é um ato passível de ser caracterizado por circunstâncias corretas. Prova: não é um ato intrinsecamente mau, de modo que não possa ser caracterizado por circunstâncias corretas (como é, por exemplo, dar algo que não lhe pertence). (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 12).⁷⁰

O autor discorre a favor dos quatro argumentos, a fim de compreender os pensamentos apresentados por essas premissas. Sobre o primeiro, Scotus entende que há uma inclinação natural do ser humano em relação a proteger sua espécie e que essa ideia advém da ideia de preservação, interpretando que, quanto melhor é sua espécie, ou melhores capacidades esta possuir para sua sobrevivência, melhor e mais indicado será a sua preservação. Nas palavras de Scotus: “para um ser humano, preservar sua própria espécie, não é mais contrário à razão reta ou à inclinação natural do que para qualquer outro animal preservar sua espécie” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 13). Já o segundo ponto apresentado pelo autor, reflete a ideia da imortalidade dos seres humanos, questionando se esses iriam procriar, uma vez que não haveria necessidade de aumentar sua espécie, já que não iriam morrer. Mas o autor reforça a sua ideia apresentada em seu primeiro tópico e argumenta que os humanos ainda iriam procriar, pois tal vontade está intrínseca à sua natureza. Já os pontos três e quatro relacionam-se entre si, uma vez que o terceiro defende a procriação, pois esta está imposta em Gen. 1:28: “e Deus os abençoou, e Deus lhes disse: frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre todo animal que se move sobre a terra” (Gênesis 1:28) e Gen. 9:7: “mas vocês sejam férteis e multipliquem-se; espalhem-se pela terra e proliferem nela” (Gênesis, 9:7), enquanto o quarto argumento se dá pela ideia da honra. A ligação elaborada por Scotus nestes dois

⁷⁰ “A human being's willing to procreate offspring in the human species is an act capable of being characterized by correct circumstances. Proof: it is not an intrinsically bad act, such that it cannot be characterized by correct circumstances (as is, for example, giving something that does not belong to one).” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 12).

tópicos refere-se à circunstância imputada com a procriação, pois essa deve seguir e se dá a partir de uma razão correta, e não por uma má disposição. Com isso, o filósofo conclui, em um primeiro momento: “assim, é evidente que este ato não é intrinsecamente mau. Portanto, ou é intrinsecamente bom moralmente ou então capaz de [ser moralmente bom porque] caracterizado por circunstâncias corretas” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 14)⁷¹.

Por outro lado, Duns Scotus também analisa os principais argumentos utilizados contra a prática da procriação. Tais argumentos contrários referem-se à questão do desejo em relação à vontade (virtude), esses podem ser relacionados com os a favor, uma vez que o autor justifica esse em razão de seu fim último; em outras palavras, a correta razão:

Prova de que não é intrinsecamente suficientemente bom em termos de bondade moral: nenhum querer é intrinsecamente bom em virtude de ter um objeto moralmente bom a menos que seu objeto seja intrinsecamente digno de ser desejado, em outras palavras, a menos que seu objeto seja o bem último inqualificável. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 15).⁷²

Ao revisar os argumentos apresentados pelo autor, tanto os a favor, como os contrários, ambos persistem na ideia da necessidade do fim último a ser alcançado a partir de suas circunstâncias. Essa perspectiva demonstrada pelo autor indica a forte relação e ligação que este faz com a noção de moralidade, ou seja, tudo é necessário de ser discutido dentro da esfera moral já anteriormente desenvolvida; uma vez que se entende esse forte empenho do filósofo em conseguir relacionar todos os seus debates filosóficos, torna-se claro que a discussão que aqui se segue corresponde à vontade do ente perante as condições sociais morais (leis) presentes.

Em outras palavras, é possível dizer que a questão da procriação em Scotus não vê como problema em si o ato, mas como esse se reflete (suas circunstâncias), uma vez que estas são as que regem o caráter da ação. Para ele: “mas, claro, o bem que é objeto do ato de procriar ou de querer procriar não é o fim último, mas apenas algo ordenado, [...] de ser caracterizado pelas circunstâncias certas”. (SCOTUS,

⁷¹ “Thus it is evident that this act is not intrinsically bad. Therefore, it is either intrinsically morally good or else capable of [being morally good because] characterized by correct circumstances” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 14).

⁷² “Proof that it is not intrinsically sufficiently good in terms of moral goodness: no willing is intrinsically good in virtue of having a morally good object unless its object is intrinsically worthy of being willed, in other words, unless its object is the unqualifiedly ultimate good” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 15).

Ordinatio IV, d. 26, q. un, n. 14).⁷³ O ato de procriar é o produto ordenado (disposto) da moral, pois as ideias providas desse ato são o que resultam na moralidade da ação.

Compreendendo que a primeira conclusão a ser analisada para entender se a procriação é moralmente boa ou não é a circunstância, é necessário agora entender quais são as circunstâncias corretas a se seguir segundo Duns Scotus. Voltando à sua teoria moral, o autor afirma que a lei positiva pode justapor a lei da natureza e/ou divina, porém a única situação que a lei positiva não pode se justapor é perante o amor a Deus. Não obstante, Scotus, ao abordar a noção da circunstância necessária para uma boa moralidade na procriação, compreende que nenhum ato é perfeitamente bom, exceto o de amar Deus (o mesmo vale ao contrário no sentido de um ato moralmente ruim). Sendo assim, a primeira circunstância necessária para a procriação moralmente boa é que esta tenha como objetivo de seu ato o seu fim último, que, no caso, para o ato, é procriar para que seus filhos sejam criados de forma religiosa e, assim, difundir o amor a Deus:

A segunda conclusão é que a primeira circunstância exigida para a bondade moral desse ato é a circunstância do fim, como é universalmente verdadeiro em questões morais. No presente caso, essa circunstância é esta: querer procriar filhos para *serem educados religiosamente a fim de expandir a adoração a Deus*. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 19).⁷⁴

Em suma, a primeira conclusão parcial do autor então se dá no entendimento de que o ato de procriar deve seguir as circunstâncias corretas e, em sua segunda conclusão, o autor expressa que a primeira circunstância a ser seguida é que esta deve ter como objetivo o seu fim último (no caso, filhos). Procriar é um ato que pode ser caracterizado como moralmente bom a partir das circunstâncias corretas, e a primeira ideia que temos que ter ao querer procriar é espalhar o amor de Deus, criando nossos filhos de maneira religiosa, pois assim honramos o amor de Deus conosco.

A segunda circunstância necessária a ser seguida para o filósofo corresponde a quem pode procriar, que, no caso, para o autor, dá-se por um homem e uma mulher, o que reforça sua segunda conclusão de que a primeira circunstância a ser seguida

⁷³ “But, clearly, the good thing that is the object of the act of procreating or of willing to procreate offspring is not the ultimate end, but merely something ordered, [...] Therefore, it is capable of [being morally good in virtue of] being characterized by the right circumstances” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 16).

⁷⁴ “The second conclusion is that the first circumstance required for the moral goodness of this act is the circumstance of the end, as is universally true in moral matters. In the present case, that circumstance is this: willing to procreate offspring *to be brought up religiously in order to expand the worship of God*” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 19).

deve preservar o seu fim último (no caso, ter filhos): “segue-se uma segunda circunstância, a saber, que este ato deve ser de determinadas pessoas, homens e mulheres. Que deva ser de macho e fêmea não é uma circunstância; que está incluído necessariamente no ato de procriar filhos” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 23)⁷⁵. Essa necessidade é demonstrada pelo autor pelo entendimento de que somente assim é disposto: i) obediência, ii) bem familiar, e iii) bom para a cidade. Essas arguições dadas por Duns Scotus são justificadas (i) pois é ao homem que se deve obedecer e só assim o filho irá aprender o valor da obediência, (ii) consiste no entendimento de união da família, lembra Aristóteles ao argumentar que os seres humanos são “naturalmente animais conjugais”⁷⁶ e não há outra estrutura capaz de dar maior (e devida) atenção do que a família, (iii) advém do pensamento das relações entre famílias⁷⁷ e da necessidade dos entes serem aceitos nessa esfera, uma vez que sua família consiste em uma estrutura não ideal, a relação é propensa a não ter êxito.

Por fim, a última circunstância elucidada por Duns Scotus nessa *Ordinatio* é sobre a união permanente do casal, uma vez que é a partir dessa relação que se contribui para a educação da prole, a qual aprende que é capaz de resolver qualquer dificuldade, além de manter em ordem a estrutura da cidade:

Agora, a outra circunstância - que é honroso que essas pessoas sejam obrigadas umas às outras em um vínculo indissolúvel para esse fim - é provada pelo precedente. Pois assim como a determinação das pessoas contribui para a devida educação da prole e para o bem da família e da cidade, a união permanente dessas pessoas determinadas umas com as outras também contribui para esse mesmo fim. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 29).⁷⁸

Ademais, o matrimônio sagrado pode ser considerado uma questão de pacto; sendo assim, deve-se cumprir o que foi prometido (a não separação das partes). Além de ser um caso da natureza humana, ao qual como anteriormente mencionado, atém-

⁷⁵ “There follows a second circumstance, namely, that this act ought to be of determinate persons, male and female. 8 That it ought to be of male and female is not a circum-stance; that’s included necessarily in the act of procreating offspring” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 23).

⁷⁶ Ver *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, livro VIII (1162a17-19).

⁷⁷ Outra forte referência à política de Aristóteles em seu livro *A Política*, além de fortalecer sua referência com a Sagrada Escritura.

⁷⁸ “Now the other circumstance—that it is honorable for these persons to be obligated to one another in an indissoluble bond for this end—is proved from the preceding. For just as determinacy of the persons contributes to the due education of the offspring and to the good of the family and of the city, the permanent cleaving of these determinate persons one to another also contributes to this same end.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 29).

se à continuação da espécie e, para isso, deve se seguir o fim último que possui como circunstância a não separação: “e a partir disso a solução para uma questão é evidente: a saber, se tal obrigação pertence à lei natural. [...] E neste último modo ‘é honroso para um homem e uma mulher serem obrigados ao fim mencionado’ pertence à lei natural” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 31)⁷⁹.

Continuando o seu estudo sobre o matrimônio sagrado, Duns Scotus em *Ordinatio IV* distinção 33 questiona se é lícita (ou não) a condição do casamento ser plural. Tal questão é analisada observando-se tanto os argumentos a favor, quanto os contrários. Os argumentos que são favoráveis à pluralidade no casamento correspondem a casos específicos de personalidades bíblicas que consumaram o matrimônio sagrado de forma plural. Já os argumentos contrários a essa condição comentam sobre a origem do casamento, como este é entendido perante a lei natural e utiliza passagens bíblicas reforçando o posicionamento a favor da monogamia no matrimônio.

Iniciando essa análise pelos argumentos contrários à poligamia, o autor utiliza citações a fim de reforçar a natureza do contrato como uma natureza insolúvel para mais de dois participantes, sendo compostos por uma mulher e um homem, como já constatado em *Ordinatio IV* distinção 26. Além disso, tal cenário (plural) não é lícito nas escrituras, conforme apresentado em Gênesis 2:24: “portanto, deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne.” (Genesis 2:24) e em Gênesis 4:19, ao expor que Lamench possui duas mulheres, mas esse posteriormente foi julgado, uma vez que foi contra a lei natural; também utiliza Coríntios 7:3-4, o qual exprime a noção do homem e a mulher como um só, já que ambos são julgados em conjunto: “o marido deve cumprir os seus deveres conjugais para com a sua mulher, e da mesma forma a mulher para com o seu marido” (Coríntios 7:3) e “a mulher não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim o marido. Da mesma forma, o marido não tem autoridade sobre o seu próprio corpo, mas sim a mulher” (Coríntios, 7:4).

⁷⁹ “And from this the solution to one question is evident: namely, whether such an obligation belongs to the natural law. [...] And in this latter way ‘It is honorable for a man and a woman to be obligated to the aforesaid end’ belongs to the natural law.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 26, q. un, n. 31).

Já os fundamentos usados a favor da pluralidade no matrimônio referem-se ao caso de Abraão⁸⁰ e ao de Davi⁸¹, ambos obtiveram mais de uma mulher em seu casamento, não seguindo as leis naturais e divinas. Essa premissa ainda consiste em justificar a relação plural, uma vez que a finalidade dessas era conceber proles, assegurando a continuação da espécie. Ademais, o filósofo lembra a visão de Agostinho dada ao abordar a questão matrimonial, da qual entende que ambos os casos não podem ser julgados, uma vez que na época não havia lei que os proibissem.

Após a exposições dos dois lados da questão, é necessário investigar a justiça comutativa dentro do contrato do casamento para além, interpretando esse caso com uma justiça ampla, a fim de entender o que esta (justiça 'ampla'), pode nos apresentar sobre a questão. Sendo assim, o *Doctor Subtilis* organiza sua obra em três partes: a primeira, referente ao contrato do casamento perante a justiça comutativa; a segunda expõe o que é necessário para que haja justiça; enquanto a terceira e a última organizam os pensamentos apresentados e conclui a questão da justiça perante o matrimônio sagrado

Na primeira parte, o autor começa compreendendo como é executada uma justiça comutativa dentro do contrato do matrimônio sagrado, compreendendo a justiça comutativa como uma justiça a qual visa a uma igualdade entre ambas as partes do contrato referido, a fim de dar a cada um o que lhe é de direito. Logo, essa justiça, dentro do casamento refere-se à (i) procriação e à (ii) fornicação, nas palavras do autor: “Agora, a troca no contrato de casamento é feita para dois propósitos: a procriação de filhos e evitar a fornicação” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 10)⁸². É a partir dessa premissa que Scotus identifica um argumento usual em favor da pluralidade do casamento, no qual acredita que, havendo diferença entre o corpo feminino e o corpo masculino, os homens possuem um maior valor no quesito de engravidar, já que, diferente das mulheres, eles conseguem engravidar mais do que uma vez ao mesmo tempo (no caso, engravidar outras mulheres). Porém, se for analisar tal questão em um estado de inocência, ou seja, anterior às leis, a fornicação seria feita somente em casos de procriação, ao mesmo tempo que tal estado não

⁸⁰ É contado em Gen. 16 que Abraão ao não conseguir engravidar Sara, sua mulher, essa recorre a ele pedindo que procriasse com a sua serva Agar, ao qual com ela procriou e concebeu um filho.

⁸¹ O caso aqui apresentado refere-se a Gen. 29:18 – 30:24, ao qual conta a história de Davi e Jacó, ambos possuíram mais de uma mulher com quem conceberam diversos filhos.

⁸² “Now the exchange in the marriage contract is made for two purposes: the procreation of children and the avoidance of fornication.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 10).

compreende a existência de relações plurais (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 12). Enquanto, em um segundo caso, pode-se compreender que tanto o corpo do homem como o da mulher possuem um mesmo valor no estado de natureza; sendo assim, a justiça corretiva aqui agiria de 1:1, porém essa condição somente pode ser determinada por um legislador perante um estado de leis positivas; enquanto, no de inocência, quem determina essa divisão é Deus e se compreende que esta determina de maneira 1:1 (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 16).

Já no segundo caso, referente no que diz respeito para a justiça em seu sentido *lato*, Duns Scotus reflete sobre um estado no qual se encontram poucos seguidores de Deus (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 18); conseqüentemente, é razoável de se conceber a condição de que se possa trocar corpos das mulheres com os homens, a fim de gerar o mais rápido possível mais adoradores de Deus. Com base nesse pensamento, é possível identificar a questão de Abraão, anteriormente aqui exposta: ele teria vivenciado uma exceção dentro da moralidade, uma vez que a sua intenção tinha como fim último a adoração de Deus, encaixando-se à tese desenvolvida pelo autor sobre as circunstâncias acerca do matrimônio sagrado.

Porém, outra situação necessária de análise em amplo sentido nesse exemplo dado pelo autor é dentro do contrato do casamento, em relação aos fins desse. Como discutido, deve-se pensar sempre em primeiro lugar no fim último da ação, a qual é, no caso do casamento, a procriação. No momento em que esse fim último não é possível de se atingir, devem-se buscar maneiras para o seu êxito. Esse pensamento se refere ao uso da reta razão, ou seja, a busca do fim último segundo o uso da reta razão, da mesma forma que ocorrera com Abraão e Sara,

Ora, o contrato matrimonial é tanto para pagar a dívida conjugal, para evitar a fornicação, como fim secundário, como para o bem da descendência, como fim primeiro. Portanto, de acordo com a reta razão, aqueles que contraem o casamento devem fazer essa troca de maneira mais eficaz para a procriação, ainda que seja menos eficaz para pagar a dívida do casamento. E isso é feito trocando o corpo de um homem pelos corpos de mais de uma mulher. E como isso deve ser feito absolutamente, também em caso de necessidade - quando, isto é, o fim principal é extremamente urgente - deve ser feito necessariamente; e, nesse caso, o fim secundário deve ser mais ou menos desconsiderado. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 18).⁸³

⁸³ "Now the marriage contract is both for repaying the marriage debt, so that one avoids fornication, as its secondary end, and for the good of offspring, as its primary end. Therefore, according to right reason those who enter into the marriage contract ought to make this exchange in a way that is more efficacious for procreation, even if it is less efficacious for repaying the marriage debt. And this is done by

Resumidamente, mesmo que não seja lícita e nem aprovada pelo legislador a troca de corpos, a ação dessa troca tem como intenção (utilizando a reta razão) atingir o fim último do contrato do matrimônio sagrado. Outras formas possíveis de encontrarmos a necessidade da situação de troca podem se dar através de guerras, doenças (pestes), entre outras, as quais possuem como intenção maior o cultivo e o melhoramento da espécie humana.

A fim de concluir essa discussão, o franciscano compreende que a monogamia pertence à lei natural humana, enquanto a pluralidade não e aceita as reivindicações apresentadas em Gênesis 2 e 4; porém, nos casos possíveis de haver a pluralidade, em outras palavras, em casos nos quais a reta razão comanda a troca, é necessário que haja justiça em relação à troca e a quem essa pertence. Scotus, ao retomar os casos de não monogamia apresentados, mesmo compreendendo a situação de Abraão, entende que Lamech pecou, pois ele estava contra a lei natural, ao mesmo tempo em que não participava de uma situação de necessidade para tal situação (a reta razão não ditou para ele ter várias esposas a fim de alcançar o seu fim último). Sendo assim, a aceitação de possuir mais de uma mulher (para os homens), ou de possuir mais de um homem (para as mulheres), não é aceita, já que não há, por intenção, a prole em si (fim último), mas somente a fornicção (fim secundário); não sustentando a comparação com santidades e casos específicos, pois, como Scotus apresenta, nem todos são passíveis de serem aceitos, como a situação de Lamech: “não acho insustentável que alguns deles tenham pecado mortalmente contraindo tais casamentos sem uma ou ambas as justificativas, pois não creio que tenham sido confirmados no bem” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 25).⁸⁴

4.2 A Servidão para com o Matrimônio Sagrado

Compreendendo a origem do matrimônio sagrado e como este se organiza com determinadas situações sociais, como a da pluralidade, Duns Scotus discute como esse se relaciona com a servidão, se é ou não possível e quais são as suas

exchanging the body of one man for the bodies of more than one woman. And as this is absolutely to be done, so in a case of necessity—when, that is, the primary end is extremely urgent—it is to be done necessarily; and in such a case the secondary end should be more or less disregarded.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 18).

⁸⁴ “I don’t find it untenable if some of them sinned mortally by contracting such marriages without one or both of those justifications, since I do not think that they were confirmed in goodness.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 33, q. 1, n. 25).

implicações. Essa abordagem é encontrada em sua *Ordinatio IV* distinção 36, questão 1, na qual o autor pergunta se a servidão impede o matrimônio, discutindo se essa é possível de se conceber e se não ultrapassa os limites do contrato de servidão.

Como já desenvolvido no capítulo anterior, Scotus aborda o conceito de *servidão política*, a qual compreende como não contrária à lei natural, uma vez que essa servidão corresponde a uma fundamentação natural. Todavia, o autor, ao se referir e ao relacionar o conceito de servidão natural com o de servidão política, não concorda que haja uma servidão natural, porém entende que existe uma hierarquia de obediência ao argumentar que “[...] diz-se que de lei da natureza todos nascem livres, contudo, a servidão, ou mais propriamente a sujeição filial ao pai, é antes de lei da natureza” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n.19). Sendo assim, concorda com argumento de Aristóteles ao dizer que somos subordinados a alguém, pelo menos durante certo ponto, mas não com a existência de uma servidão justificada pela natureza humana.

O pensamento apresentado pelo *Doctor Subtilis* se relaciona com o conceito aristotélico de *liberi* encontrado na obra *A Política*, ao mesmo tempo em que inova ao perceber o ser humano como um ente de potência moral livre. Em outras palavras, que possui uma vontade livre para suas ações, já que é autodeterminada, como apresentado em sua questão 15 nas *Questões à Metafísica de Aristóteles IX*: “[...] assim também é a proposição ‘o que é quente se aquece por si mesmo’. E o mesmo vale para ‘a vontade quer’ e ‘a vontade não quer por si mesma determinadamente por uma determinação necessária’” (SCOTUS, *Questões sobre a Metafísica IX de Aristóteles*, q. 15, n. 25)⁸⁵. E, por esse motivo o autor entende que, ao falarmos de liberdade (ou a suspensão dessa), é necessário saber sobre qual liberdade estamos discutindo, a interna (vontades morais) ou a externa (ações perante o nosso meio social), pois cada qual se refere a uma particularidade do ente; por se tratar das nossas concepções morais, é livre em amplo sentido, diferente da liberdade aqui denominada externa, que pode ser superada de acordo com o meio social político ao qual o ente está inserido. Dessa forma, ao tratarmos da servidão, estamos nos referindo à liberdade externa.

⁸⁵ “[...] so too is the proposition ‘what is hot heats determinately of itself.’. And the same goes for ‘the will wills’ and ‘the will does not of itself will determinately by a necessary determination’.” (SCOTUS, *Questões sobre a Metafísica IX de Aristóteles*, q. 15, n. 25).

Entendendo esse processo de pensamento que Duns Scotus propõe, conseguimos assimilar o porquê ele, que não concordando com a servidão em seu sentido *lato*, concebe que essa possa existir, já que não depende de nossas leis naturais e divinas e muito menos de nossa interioridade, mas se desenvolve a partir das leis positivas com a perda da noção de senso comum e igualdade de todos. Por tal motivo, ao discutirmos sobre o contrato de servidão, discutimos principalmente sobre as leis positivas e como essas são executadas, uma vez que estamos discutindo sobre um problema social político, além de que Scotus, ao tratar esses problemas sociais, busca evidenciar que esses advêm da transição das leis divinas e naturais para as leis positivas. Além disso, o autor compreende que, por essas serem naturalizadas⁸⁶ socialmente, existe uma maior dificuldade de serem solucionadas, mas isso não implica a tentativa que o autor propõe de buscar justiça para essas questões. Para Pich:

Com efeito, Scotus confirma em *Ordinatio IV* d. 36, q. 1, n. 24 a tese segundo a qual a escravidão chamada aqui de “política” não é contrária à lei natural – antes, ela parece ser até mesmo “natural” –, independentemente de que, para Scotus, relações políticas *strito sensu* (existentes em entidades políticas dadas, como repúblicas, cidades-estados, estados, etc.) são positivas. (PICH, 2019, p. 303).

Em consequência dessa compreensão, de que há dois modos de percebermos a liberdade em Scotus, conforme já apresentado por Pich⁸⁷, é que é possível discutir como a liberdade externa, ou seja, a liberdade perante o nosso meio social é capaz de ser privada. Tal ideia é que faz o autor pensar sobre a questão da propriedade privada, uma vez que - como já mencionado -, ao estarmos em um modelo político, vivemos em meio a leis positivas que dispensam o senso coletivo, privatizando objetos, lugares e até mesmo pessoas (originando a servidão).

Como já discutido anteriormente, a propriedade de pessoas dá-se de modo diferente e ambas, mesmo sendo consideradas propriedades, necessitam de subsídios distintos para o seu pleno êxito e evitar injustiças em seus contratos: “[...] uma coisa é a utilização desse princípio com respeito a bens materiais e à propriedade material; outra coisa, porém, é a utilização dele com respeito à servidão” (PICH, 2019, p. 312). A compreensão de servidão em Scotus é extremamente detalhada e visa a

⁸⁶ Tal termo foi aqui utilizado, mas não se pretende ser interpretado no sentido de natureza, mas de se relacionar com a sua utilização comum social, fazendo uma referência ao direito dos costumes.

⁸⁷ Ver PICH, 2019, p. 294.

amparar todas as principais possibilidades que podem ocorrer perante o mal êxito do pacto de uma propriedade humana; sendo assim, aqui proponho-me investigar o tema do matrimônio diante da servidão, discutido na *Ordinatio IV* distinção 36, de Duns Scotus, abordando quais são os principais empecilhos que esse sistema pode dispor dentro do contrato de servidão.

Na *Ordinatio* em questão, Scotus começa analisando quais são os argumentos tanto a favor quanto os contra do impedimento do servo ao casamento. Os argumentos que acreditam que a servidão impede o matrimônio declaram que o servo não poderia se casar uma vez que, sendo a propriedade de outrem, ele se abstém de demais compromissos: “[...] o corpo do servo é do próprio senhor” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n.3), além de que esse, privando-se de sua vida para ser propriedade, não usufrui uma vida religiosa: “ademais, mais digna de apreço é a profissão da Religião do que o matrimônio carnal; mas o servo não pode proferir a Religião sem a vontade do senhor” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 4). Por outro lado, os argumentos que aceitam o servo adquirir o matrimônio lembram do papa Gregorius IX, o qual pregava que ninguém pode ser afastado dos sacramentos da igreja⁸⁸, incluindo os servos em relação ao matrimônio.

Doctor Subtilis antes de proferir sua opinião em relação ao caso, procura entender o que pode impedir a perpetuação do casamento em sentido amplo. O filósofo então demonstra que há três possíveis formas de que haja impedimento no contrato do matrimônio sagrado, a saber: i) pela origem do contrato, ii) pela condição dos entes ao qual irão dispor, e iii) pelo regimento da igreja⁸⁹. Tomando como ponto de partida a condição dos entes, o filósofo aborda a questão da impotência tratada na *Ordinatio IV* distinção 34, e que ambos os entes pertencentes ao pacto não podem possuir outro vínculo a outro matrimônio, já que essa subjaz que o ente “[...] não tem poder de seu corpo, e assim nem pode dá-[lo], porque ninguém pode dar a outro ‘o que não tem’” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 9).

Já na relação da origem e natureza do contrato, Scotus reforça o que já foi discutido em sua *Ordinatio IV* distinção 26, enfatizando que é necessário que seja um homem e uma mulher, bem como fala sobre a questão de contradição do matrimônio, já que esse tem por pretensão a procriação e tal deve ser concebida e educada

⁸⁸ Ver PICH, 2020, p. 206.

⁸⁹ Ver SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 6.

religiosamente. Ademais, diz sobre a questão que o sacramento do matrimônio necessita ser preservado, ou seja, é um vínculo perpétuo; e que a pretensão do matrimônio necessita ser equivalente, ou seja, não se pode dar o que não se possui, noção a qual reforça a ideia anteriormente exposta sobre os servos, uma vez que o autor argumenta:

[...] como quando [alguém] tem a pretensão de dar o seu corpo a uma [pessoa] livre e, contudo, é servo ou serva; o servo, porém, não pode dar um dom igual ao livre, assim como conversamente, porque ele não tem poder do seu corpo, mas ele é do seu senhor, e esta [espécie] de erro impede não só o contrato do matrimônio, mas toda comutação. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 10).

Sobre o regimento da igreja, essa pode impedir o matrimônio quando os entes em questão sejam muito próximos, vulgo parentes, já que, por esse motivo, não é possível ser concebido espiritualmente o matrimônio, além de impedir o seu fim último, a procriação. Outra questão dupla que envolve o estatuto da igreja é em relação ao voto de continência, que prevê que os entes não podem possuir relações sexuais antes do casamento, e esse deve ser obedecido para a plena concepção do matrimônio; e o caso do recebimento do sacramento, esse não pode ser interpretado como culpa (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 15).

Indo além, até então foram vistos os possíveis impedimentos para que não ocorra o matrimônio; agora, a fim de resolver o problema do matrimônio em relação à servidão, o autor expõe dois caminhos a serem pensados referentes a instituição do senhor e servo, para compreender se é justo ou não o contrato do matrimônio na condição de servidão e quais são as possíveis medidas que impedem o servo. Primeiramente, Scotus (re)lembra que a sujeição importa ao servo, é diferente da obediência que o filho deve ter com o seu pai e, por isso, o autor utiliza o termo *disciplinamento*, pois afirma a condição de diferentes modos de liberdade; ademais argumenta que “[...] o servo não pode exercer virtude, [...] e esta servidão é para que alguém seja totalmente do direito de outro – e isto não é para o bem do servo, mas para o mal” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 19). Sendo assim, a sujeição que o servo possui com o seu senhor, não implica uma resolução positiva como a relação

que o filho possui com o pai, já que essa (servo com o seu dono) não tem como fim um aprimoramento e, por esse motivo, não é boa⁹⁰.

Compreendendo tais noções, fica evidente que a sujeição de servidão é dada como injusta com o ente que ali se faz servo, uma vez que essa não ‘ganha’ nenhuma vantagem; neste, assim como em tantos outros pontos, Duns Scotus refere-se a Aristóteles e à sua visão de servidão, como aqueles entes que são vistos como instrumentos: “O homem que, por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, é escravo por natureza: é uma posse e um instrumento para agir separadamente e sob as ordens de seu senhor” (ARISTÓTELES, Pol., I 4, 1254a 12-15). Como já discutido no capítulo anterior, as servidões são dadas como ‘justas’ a partir de leis positivas pelo entendimento de propriedade e domínio (discutidos em sua *Ord. IV d. 15*); essas podem vir a existir socialmente por três modos: i) voluntariamente, ii) punição, e iii) por capturados de guerra. Porém, Scotus só concorda com a justificativa por punição; enquanto acerca da voluntária, o autor aceita sua possibilidade, mas a encara como uma ideia ‘tola’ e a por captura de guerra não admite como justa.

Após a discussão acerca da origem da servidão e como essa se dá em uma sociedade civil, é possível retornar à pergunta central em relação a quais são os impedimentos que o contrato servil impõe ao matrimônio. Para tal análise, Scotus começa sua argumentação mostrando quais são as principais alegações utilizadas ao discutir o tema, sendo a primeira dessas que o servo pode contrair o matrimônio se o senhor aprovar, pois o ente sujeitado à servidão já estaria imputado como propriedade de seu senhor, precisando esse seguir o seu contrato de obediência. Porém, essa permissão implica a hierarquia das leis, já discutida, ao construir sua teoria moral, ao qual o autor se baseia com as no comentários das Sentenças feito por Aquino à Pedro Lombardo, que avalia a lei natural e divina sendo antecessoras a uma lei positiva e, por isso, as leis positivas necessitam obedecer às leis naturais e divinas:

Dizem alguns que o servo pode contrair matrimônio em sendo isso contra a vontade do seu senhor, - e isto a partir do artigo precedente, porque o matrimônio é de lei da natureza, a servidão não, mas mais contra a lei da natureza; o que, porém, é de lei da natureza não é tolhido por causa de algo que é tão somente de lei positiva. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 27).

⁹⁰ Tal pensamento faz referência à ideia já exposta pelo franciscano de que a servidão só beneficia o senhor e não o servo e, por isso, é fundamental que, se existir possibilidade do servo se fazer livre, faça-la.

A segunda opinião exposta pelo autor faz referência, assim como a primeira, à natureza do ente subordinado à servidão; esse - assim como qualquer outro ente - possui a liberdade própria (em relação às vontades). Sendo assim, segue a natureza do ser em querer continuar sua espécie: “[...] todo homem – quanto a alguns atos – é o seu primeiro mestre, e nem pode se fazer servo quanto àqueles atos” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 29). Pich (2019) explica tal opinião entendendo que o servo, mesmo ao se sujeitar à servidão, para Scotus ele (servo), ainda possui uma liberdade mesmo que restrita e, de acordo com a quantidade dessa, é possível comutá-la para outrem⁹¹. Tal ideia relaciona-se com a anterior apresentada, uma vez que discute a ordem das leis, compreendendo que, mesmo que se faça um contrato determinando a servidão de um ente, esse é somente propriedade enquanto seus atos servis quando de acordo com a lei positiva. Todavia, o contrato elaborado não diz respeito a atos anteriores e que se dirigem à lei natural ou divina do servo: “[...] ele não pode se obrigar a algum senhor; mas, ele pode de tal modo se obrigar que se comprometa com um senhor quanto a atos posteriores” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 29).

A questão imposta perante os atritos entre leis com o contrato de servidão pode ser resolvida de acordo com o entendimento de que a lei da natureza em si não diz respeito a obrigações e pactos, sendo essas propriedades da lei positiva; da mesma forma que o matrimônio não corresponde em si à lei natural em sentido estrito. Dessa forma, no momento em que o acordo de servidão é deferido, o servo está sujeito a seu senhor perante aquilo que pode implicar suas ações. O matrimônio, sendo um novo contrato com o servo, pode impedir que esse consiga cumprir seu contrato de servidão:

[...] logo, do fato de que, por obrigação, fez-se servo de um senhor, está obrigado a devolver-lhe o seu e abster-se daquilo que impede tal devolução, ainda que aquele outro impeditivo competiria a si, em não estando ele obrigado [pela servidão, de lei positiva], secundariamente segundo a lei da natureza. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 30).

É importante salientar também a questão da procriação para perpetuação da espécie, quando esta é dada como pauta para a discussão, uma vez que, no caso do servo, implica não somente a não obrigação geral (de todos os entes) de continuar a espécie, como também que esses (servos) usualmente não pregam a palavra de

⁹¹ Ver PICH, 2019, p. 317.

Cristo, o que contribui na percepção cristã do impedimento do matrimônio para os servos. Indo além, a procriação sendo a causa última do matrimônio sagrado, não seria possível de ser sustentada já que o servo, por tal sujeição à servidão, não poderia arcar com as necessidades posteriores, causando injustiça não somente com a prole, quanto ao outro com que se compactua.

Após conferir quais são os impedimentos do matrimônio sagrado com os servos e quais são as principais premissas usadas ao tratar do assunto, Duns Scotus expõe a sua própria solução para o problema. O franciscano começa afirmando a possibilidade de o servo adquirir o matrimônio, porém, assim como o ente livre é necessário entender que este (o servo) irá perder uma parcela restante de sua liberdade. Para Pich: “quem faz isso, no matrimônio – uma comutação -, seja servo ou livre, diminui a sua liberdade como posse do corpo, mas, como tem algo para dar (de todo se é livre e o bastante se é servo), pode contrair o matrimônio [...]” (PICH, 2019, p. 317).

A primeira questão abordada pelo autor é quando o senhor aceita que o contrato do matrimônio ocorra com o seu servo. Nesse caso, como o senhor aceita a condição, ele não pode interferir futuramente nas implicações do matrimônio, mesmo se tal pacto venha a afetar a sua propriedade. Para Scotus: “[...] o servo, segundo a vontade do senhor, pode contrair matrimônio; e, se o ônus do matrimônio for algo em contradição com os serviços habituais, o senhor que concede o firmar contrato implicitamente relaxa para ele aqueles serviços habituais” (SCOUTS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 32). Ademais, se o senhor que concedeu o matrimônio posteriormente impedir que sua propriedade cumpra alguma questão de seu casamento, esse (senhor) deve ser corrigido pela igreja.

Outro aspecto que Scotus leva em conta é quando o servo firma o matrimônio mesmo sem o consentimento de seu senhor (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 33), esse (servo) pode fazer tal pacto, porém muito provável que ele se prejudique, pois, como anteriormente, já não possuía sua liberdade em total valor (por ser subordinado à servidão), o servo terá uma redução maior de sua liberdade: “pois, se alguém, seja servo ou livre, quiser se satisfazer com uma módica liberdade ou um poder para módico uso, que sabe que ele pode dar, pode muito bem prejudicar a si próprio, e tem lugar a comutação” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 33). Contudo, uma vez que se execute o matrimônio, o servo possui direito de cumprir seu dever com sua promessa perante a Deus. Nesse caso, o senhor não pode intervir a

copulação, pois “[...] nesse caso, entre tais não há obrigação senão naquela medida em que podem dar os seus corpos [um ao outro], em sendo preservada a justiça do senhor” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 33).

Já a última questão a ser tratada pelo autor é em relação ao matrimônio entre um servo e um livre, Duns Scotus admite a possibilidade de tal situação, quando esta é conhecida por ambos os entes, podendo então admitir o matrimônio. A questão aqui trazida por Scotus reforça o seu posicionamento pela execução da justiça dentre todos os aspectos sociais do ente, uma vez que a relação entre um livre com um servo sendo esta possível, assim como entre servos exprime a necessidade de continuar a se cumprir o pacto anteriormente estabelecido pela lei positiva de servidão. Para Scotus: “o servo pode contrair o matrimônio com uma [mulher] livre, enquanto, contudo, ela mesma saiba da condição dele e dê consentimento a ele em tal condição. [...] aqueles atos não [lhes] deixam impedidos dos serviços habituais” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 34).

Porém, o *Doctor Subtilis* reforça que, mesmo que o matrimônio seja perpetuado, porém sem o consentimento do senhor, é possível que o matrimônio possa sofrer interrupção, pois há casos de venda e troca de servos na África (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 35). Além disso, se um caso assim ocorrer e o servo em questão estiver comprometido em um matrimônio, como que tal pacto sagrado seria capaz de ter resolução? Para essa questão, o filósofo alega que o senhor, possuindo o contrato de sua posse servil pode fazer, sem demais problemas, uma vez que o seu contrato com o servo é permitido e assegurado pela lei positiva, e o servo em questão ao se sujeitar ao seu senhor, acordou com tal sujeição, podendo ou não implicar tal questão (de compra e venda); entretanto, não é recomendado pelo estatuto da igreja que o senhor faça essa separação do servo com o seu compromisso de matrimônio:

Digo que, porque é favorável a causa do matrimônio, haveriam de ser induzidos para que não fizessem isso; mas, se fizessem, não ficaria manifesto de que maneira, em sendo suposta a servidão, fariam, ali, [algo] contra a justiça, porque anteriormente esteve esse em poder do senhor, para que enviasse para lá, e ainda mais para que o vendesse; aquela, semelhante, [esteve] no poder do seu senhor quanto ao outro lugar, e por atos próprios, sem a vontade dos senhores, não tinham o poder de se fazer mais livres, nem de eximir-se do direito dos seus senhores mais do que anteriormente; por isso mesmo, é lícito até esse ponto. (*Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 36).

Não só na questão trazida de compra e venda do servo, que o matrimônio entraria em risco e possivelmente este pode acabar por ser interrompido, como também o autor aborda o caso de quando uma serva firma contrato com um homem, a qual crê que é livre, porém posteriormente se consta que não. Nessa circunstância, o contrato de matrimônio poderia ser rompido, uma vez que a condição inicial não foi dada como verdadeira. Todavia, como a condição de ambos é estabelecida como equivalente, não impedindo uma comutação de maior ou menor valor, não haveria o porquê de ser impedido: “[...] o erro da condição do pior impede o contrato, [...] mas, a ignorância da melhor condição ou da igual [condição] não impede [o contrato], por causa da mesma razão” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 37).

Após a exposição de Scotus, é possível então inferir que o servo pode entrar em um matrimônio sagrado, e tal contrato possui o mesmo valor do que se fosse de entes livres. Todavia, é necessário entender que se comprometer com o matrimônio infere uma perda de liberdade⁹², ao mesmo tempo que reforça na argumentação de Duns Scotus liberdade do servo, que, mesmo sujeitado a outrem, ainda a tem. Como bem observado por Pich: “para o servo, o seu poder de posse e uso do corpo – a sua liberdade exterior – é proporcional àquela medida em que não está ocupando com serviços ao dono. Esse poder e essa liberdade exterior diminuem ainda mais com um matrimônio” (PICH, 2019, p. 317).

Ademais, a demonstração que João Duns Scotus desenvolve sob a perspectiva do matrimônio, o relacionando com a questão de propriedade e liberdade é crucial para o entendimento de sua visão moral, uma vez que é por tal exposição que conseguimos compreender em amplo sentido a relação e a unificação de suas teorias, tanto moral quanto de justiça e sociedade. Portanto, é a partir do estudo acerca das relações de privação de liberdade que conseguimos entender que o conceito de liberdade pode ser entendido por mais de uma via e é a partir da análise do matrimônio que o filósofo franciscano expõe de forma sutil seu estudo em prática.

⁹² Ver PICH, 2019, p. 318.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do estudo elaborado nesta dissertação sobre a questão de propriedade e servidão no filósofo franciscano João Duns Scotus, é possível ter noção do quão profunda é sua filosofia, uma vez que esse aborda tanto aspectos morais, quanto os normativos, ao mesmo tempo em que se relaciona com tantas outras áreas da filosofia, como a teologia, a metafísica, as teorias de justiça, entre outros. Compreendendo tal aspecto, vejo como necessário, em um primeiro momento, rever determinados temas abordados no decorrer dessa pesquisa pelo pensador a fim de, em um segundo momento, discutir como esses conceitos se desenvolveram e se correlacionaram no decorrer dessa dissertação.

No primeiro capítulo foi estudada a teoria moral de Duns Scotus, a qual o autor confronta primeiramente Aristóteles em seu *Comentário à Metafísica IV de Aristóteles* ao compreender que, ao discutirmos a filosofia moral, não estamos dispendo de uma dualidade como anteriormente trazida por Aristóteles, entre os racionais e os irracionais (as qual para o autor ambas irão possuir a finalidade do intelecto); mas que a teoria moral se baseia na concepção da *voluntas* franciscana, afastando-se da razão como principal meio da ação moral. Dessa forma, o autor justifica o seu posicionamento, alegando que a potência racional advém da potência natureza, a qual é determinada pelo objeto; diferentemente da potência vontade, que é compreendida como uma potência ativa (ao contrário de Aristóteles, que não interpretava a vontade como potência). Em outras palavras, Scotus, ao definir vontade como uma potência, interpreta essa como livre, já que sua determinação é por si mesma.

Indo além, a capacidade livre da potência vontade não implica uma indeterminação, pois a vontade por justamente agir de forma livre possui habilidade de autodeterminação e, por esse motivo, o seu *modus elicendi* (modo de operação) é indeterminado, uma vez que fica a critério de sua vontade para a determinação. Dessa forma, a vontade é interpretada como livre, não sendo determinada em um primeiro momento, mas se determina livremente ao se relacionar com o objeto escolhido. Em outras palavras, podemos entender que a vontade livre é contingente, sendo essa característica sua máxima.

Porém a pergunta que fica em relação à liberdade da vontade é como essa se dá em seu meio social. Para analisar essa questão, é necessário anteriormente entender como o autor interpreta as leis divinas, naturais e positivas. O franciscano

irá perceber que há quatro possíveis meios de existir leis - são essas: i) divinas, ii) naturais, iii) positivas naturais e iv) leis positivas. Atendo-se às leis naturais, naturais positivas e positivas, essas se diferenciam por natureza, uma vez que, para o autor, as leis naturais são dadas como autoevidentes (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, 1. un., n. 19), ou seja, todos, sem distinção, são capazes de compreendê-las, uma vez que são verdades inerentes, não podendo ser mudadas. Já as leis naturais positivas são dadas como o exercício das leis naturais estendidas para o meio positivo. Por isso, podemos compreender essas através de cerimônias e demais cultos religiosos (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 17, 1. un., n. 20); ambas as leis expostas se diferenciam das leis positivas, as quais são interpretadas por Scotus como leis escritas, que manifestam as características do tempo presente.

Entendendo a organização das leis, Scotus questiona-se como a vontade por ser uma potência livre se dá no meio social, já que esse é determinado por leis; para tal pergunta, o autor, em um primeiro momento, analisa a vontade de Deus (infinita e perfeita), pois é a partir dessa que as demais leis (divinas, naturais, positivas) irão se dispor com o meio em que vivemos, pois a vontade de Deus é o fim último da moral. Por essa razão, Scotus utiliza as afeições desenvolvidas por Santo Anselmo, a saber: *affectio commodi* (inclinação para o agradável) e *affectio iustitiae* (inclinação para a justiça); é a partir da autodeterminação da vontade com ambas as afeições que a vontade se aperfeiçoa para uma ação moralmente boa.

Todavia, a vontade, mesmo sendo livre, não é capaz de gerar uma ação boa sozinha, essa precisa relacionar-se com o intelecto, uma vez que o intelecto, como já elucidado relaciona-se diretamente ao objeto a ser analisado, determinando-se neste, e a vontade ao relacionar-se com a razão é capaz de se autodeterminar por sua vontade, aperfeiçoando-se pelas feições com a ação. É válido ressaltar que tal relação (vontade com intelecto) não determina a vontade em si, uma vez que é a vontade de forma livre (por seu querer) que escolhe se guiar na razão ou não.

Em outras palavras, a vontade escolhe (a partir de sua liberdade e aperfeiçoamento) autodeterminar-se ou não no que a determinação da razão demonstra (*velle, non velle e noelle*). Sendo assim, não é o intelecto que determina e/ou dispõe do ato moral, mas é em função da liberdade da vontade. Da mesma forma, ação moral concebida na relação entre vontade e intelecto é única, uma vez que foi

desenvolvida a partir da relação entre as duas potências, não sendo possível ser concebida de outra forma⁹³.

Ademais, a ação desenvolvida por tal relação entre as potências não é o que dita se a ação moral ali concebida é moralmente boa ou não, mas é a partir da autodeterminação da vontade que será ditada perante o meio social a bondade (ou não) da ação. Duns Scotus, ao investigar a bondade das ações morais, concebe a existência de uma tríplice bondade entre as possíveis bondades geradas pelo ato, tal tema é discutido em sua *Ordinatio II* distinção 7. A primeira bondade expressa pelo autor refere-se à bondade moral genérica, essa é concebida no ato guiado pela razão, mas não se determina por essa, diferentemente da bondade moral virtuosa, que se dá através da reta razão (pois, em um primeiro momento, a bondade virtuosa pode ser confundida como a bondade genérica, porém a bondade virtuosa se guia através da razão, uma vez que entende aquele caminho demonstrado pelo intelecto, como o melhor a ser seguido); já a bondade moral por mérito guia-se no intelecto uma vez que interpreta aquela ação como a melhor a ser executada perante os demais caminhos mostrados pelo intelecto, essa se determina perante a liberdade da vontade em relação à razão. Dessa forma, é a partir do exercício de autodeterminação da vontade perante a *conformidade* da vontade pela razão, ou seja, a escolha livre da vontade, que é possível se interpretar a bondade de uma ação moral

Após a assimilação da esfera moral elaborada pelo Doctor Subtilis, é possível de se discutir o tema da propriedade e servidão perante a normatividade social; essa ligação ocorre tanto em relação ao confronto entre as leis, quanto na divisão elaborada na lei positiva acerca da noção individual dos entes. Para o estudo do conceito de liberdade (e a sua supressão), é necessário primeiro compreender como se dá a noção de propriedade privada, uma vez que essa provoca um confronto com o conceito de *consonantia* anteriormente abordado, já que se insere um conflito com as vontades particulares.

A definição do conceito de propriedade é desenvolvida na *Ordinatio IV* distinção 15, a qual expõe o conflito social entre as leis divinas e naturais com as leis positivas, perante o pensamento de posse. Nessa, o autor pretende analisar o conceito, a fim de compreender a sua origem e resolver as demais injustiças cometidas pela má administração e resolução de propriedades; sua abordagem tem como ponto de

⁹³ Ver HONNEFELDER, 2010, p.166.

partida o estudo das leis naturais e divinas perante o conceito de propriedade, compreendendo que ambas não utilizam tal noção em sentido privado, uma vez que visam ao bem-estar e ao senso comum de todos e de forma igual, como expressado na passagem: “[...] de acordo com o direito natural ou o direito divino, não havia propriedade privada no estado de inocência; ao contrário, naquela época todas as coisas eram comuns” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 7).

Dessa forma, o autor compreende que a noção de propriedade privada desenvolve-se na ruptura das leis naturais e divinas com as leis positivas; essas, da mesma forma que desenvolvem o conceito, também concebem a compreensão de individualidade, uma vez que não visam ao bem-estar de todos, implicando um estado de violência e opressão. Por consequência, ao ser discutido sobre a propriedade, é necessário analisar a questão da autoridade. Scotus utiliza como referência *A Política*, de Aristóteles, ao discorrer sobre a perspectiva, entendendo que essa se dá a partir de esferas dentro da sociedade civil. Ademais, tal conceituação implica também a discussão sobre os conceitos de obediência e prudência.

Duns Scotus, recordando a obra aristotélica, constrói graus de autoridades encontrados na sociedade, como o (i) paternal e o (ii) político, ele interpreta-a como sendo a primeira autoridade reconhecida, essa se refere à questão familiar e à necessidade de obediência que os filhos precisam ter com o pai, ao mesmo tempo em que o pai utiliza da prudência para educar da melhor maneira os seus filhos (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 94-96). Assim como a autoridade paternal, a autoridade política é interpretada em maior escala, já que essa não possui relação sanguínea, mas deve ser interpretada como uma ‘grande família’. O filósofo entende que o legislador, ao possuir autoridade sob a sociedade, necessita do exercício da prudência para seu governo, sempre visando ao melhor de todos, enquanto a sociedade civil necessita respeitá-lo através da obediência; porém, ao mesmo tempo em que se admite a necessidade de um legislador, sendo esse um ente responsável pelos demais participantes da sociedade civil, compromete-se a ideia de igualdade, reconhecendo a existência de entes melhores do que outros para o governo.

Uma vez que entendemos que o conceito de propriedade privada implica a ruptura das leis divinas e naturais com a lei positiva e que, nessa quebra, é possível inferir que ocorre um fenômeno político de reconhecimento e individualização. Assim, é possível discorrer sobre a questão da propriedade servil. Todavia, ao adentrar no tema da servidão como propriedade, é necessário anteriormente reconhecer que essa

não é exercida da mesma forma que a propriedade privada de coisas. Nas palavras de Pich: “[...] uma coisa é a utilização desse princípio com respeito a bens materiais e à propriedade material, outra coisa, porém, é a utilização dele com respeito à servidão” (PICH, 2019, p. 312), já que, ao se tratar aqui de seres humanos e não de coisas materiais, estamos ferindo a concepção de que *todos nascemos livres pela lei da natureza* (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 19). Ou seja, a ideia de propriedades corpóreas tem como pano de fundo a filosofia aristotélica de servidão, a qual interpreta os escravos como instrumentos de seus donos (ARISTÓTELES, *Pol.*, I 4, 1254a 12-15).

Indo além, o filósofo discorre sobre os diferentes modos ‘justos’ de encontrarmos/ser originada a servidão, são esses: voluntária, por condenação e por aprisionamento de guerra. A servidão voluntária, mesmo sendo possível e justificada para o autor, é interpretada como uma condição contra a lei natural (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 21), uma vez que tem como fundamento a vontade livre do ente para a servidão. Porém, ao se tratar de um contrato, mesmo sendo contrária à lei natural, é necessário ser cumprido após seu acordo. Já a servidão por condenação aplica o conceito de autoridade e obediência perante o legislador, que percebe que determinado ente traz perigo para a sociedade. Dessa forma, ele (legislador) pode punir o ente sob a condição de servidão, pois - assim - esse (servo) será observado, não prejudicando a sociedade (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 22).

Scotus também apresenta uma terceira forma de se encontrar a condição de servidão ‘aceita’, porém, em sua exposição, o autor demonstra indiretamente sua posição contrária a tal servidão, ao qual se dá por capturados de guerra (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 23), em razão de sua origem, pois esse possível modo de haver servidão está contra a lei da natureza, pois antecipa a possibilidade (não necessária) do capturado posterior a sua prisão se revoltar (SCOTUS *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 23). Além disso, a sujeição à servidão por capturados de guerra não se assemelha em nada com a determinação à servidão por punição, devido às suas relações sociais para com suas ações morais. Por exemplo, no caso de servidão por punição, essa ocorre quando o ente ameaça o bem-estar social diretamente (pois se possui evidências dessa ameaça por atitudes posteriores) diferente da condenação de capturados de guerra que estavam defendendo sua concepção moral, não ocasionando indícios de ameaças ao coletivo.

Por esse motivo, é necessário estabelecer uma diferenciação do conceito de liberdade, já que, como visto na teoria moral de Scotus, o ente possui liberdade no definir de suas ações, uma vez que tal ação compete para a potência da vontade, essa liberdade aqui abordada é denominada por Pich (2020, p. 303) como liberdade interna, já que têm por seu entendimento as vontades dos entes; diferentemente da liberdade normativa, ou como o comentador se refere, *liberdade externa*, a qual se refere à liberdade do ente perante as suas ações sociais. De forma sucinta, a liberdade, em Scotus, pode ser encontrada e discutida a partir de duas personalidades distintas, mas que, ao mesmo tempo, corroboram entre si para a liberdade total do ente (própria e social); essa diferenciação não é elaborada pelo filósofo; porém, ao discutirmos as condições e sujeições de liberdade com a servidão, é indispensável tal distinção.

Uma vez compreendido que o ente para Scotus pode ser analisado tanto por suas ações internas, quanto o seu agir social, e que a supressão da liberdade no sentido de servidão advém das leis positivas, implicando a busca do ente determinado a servidão buscar a possibilidade de desfazer-se dela assim que possível (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 26, p. 470 *apud* PICH, 2019, p. 314), é possível adentrar a discussão acerca dos limites da propriedade servil. Scotus reforça, ao abordar os limites da propriedade do senhor com sua propriedade servil, que, em sentido *lato*, as propriedades devem advir de um pacto justo, ao qual o senhor não possua más intenções e que, ao ser estabelecido tal pacto, esse deve ser prezado até o último momento. Mesmo que tais noções sejam abarcadas na discussão de propriedades materiais e que aqui estamos refletindo sobre as propriedades corpóreas, essas concepções devem ser utilizadas perante o caráter de ‘manutenção’ do servo, ou seja, a necessidade de condições adequadas para a preservação do ente ali sujeitado à servidão.

É a partir desse pensamento que João Duns Scotus exercita o que posteriormente irá discutir perante o direito do matrimônio para a propriedade servil, pois, ao compreender que o servo tem por direito condições para sua preservação, essa afirma que ele possui uma liberdade (nomeada anteriormente) interna. Em virtude do entendimento de que o servo necessita ser preservado em seu sentido natural (por necessidades), é que se resulta na principal diferença entre sua propriedade para a propriedade material, porque a determinação de um ente como propriedade não implica sua perda de liberdade interna (por suas vontades), mas

somente externa (social), uma vez que é somente propriedade em sentido de trabalho/mão de obra e não total, entidade (PICH, 2019, p. 315). É a partir dessa discussão que o autor aborda o caso do matrimônio sagrado, com a finalidade de demonstrar sua teoria moral e normativa na prática social.

Por conseguinte, Duns Scotus expõe a discussão sobre a disposição do matrimônio, a qual possui como fim último a procriação e a educação cristã para a perpetuação do amor a Deus. Ademais, o autor demonstra que o casamento possui regras a serem seguidas, como a condição de gênero, consequência, perpetuação de sua união, procriação, entre outras. Adentrando no tema do matrimônio, esse é discutido perante o servo, uma vez que o autor pergunta se o servo é capaz de adquirir em sua *Ordinatio IV* distinção 36, uma vez que o principal argumento utilizado contra a possibilidade do matrimônio pelo servo é que ele, ao determinar-se pela servidão, sendo propriedade de outro, abstém-se de demais vontades (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 3).

Porém, para de fato encontrar uma solução ao problema, o Doctor Subtilis explora quais são os possíveis modos de impedimento ao matrimônio sagrado, sendo esses três: i) pela origem do contrato, ii) pela condição dos entes e iii) pelo estatuto da igreja. O primeiro impedimento atém-se às normas a serem seguidas já anteriormente analisadas em sua *Ordinatio IV* distinção 26, a qual revelam as condições necessárias para a permissão ao matrimônio, além de dispor sobre a questão de equivalência no casamento, uma vez que argumenta a comutabilidade, ou seja, que, ao se perpetuar, o matrimônio é necessário a fim de que ambos os entes possuam equivalência para a comutação (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 10). Entendendo esse primeiro impedimento, é possível adentrar a discussão sobre a condição dos entes dispostos que aborda a questão da impotência e demais vínculos, impondo a consciência de que um ente não pode adentrar em um matrimônio se esse já se encontra relacionado a outro. Por fim, o último impedimento exposto refere-se ao estatuto/regimento da igreja, o qual aborda questões como a não possibilidade do sacramento entre parentes, a fornicação é restrita anterior ao casamento, etc.

Abstendo-se agora precisamente a questão da possibilidade (ou não) do matrimônio sagrado perante a servidão, o franciscano expõe quais são as possibilidades da consagração desse matrimônio. Primeiramente, há a possibilidade de esse ocorrer, uma vez que o senhor, dono do servo, aprove a condição; porém esse ao permitir, compreende a possibilidade da abstenção de possíveis

responsabilidades do servo enquanto sua propriedade para suas responsabilidades perante o matrimônio (SCOUTS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 32). A segunda possibilidade, refere-se à capacidade que o servo possui perante a sua liberdade, que como já desenvolvida, não é nula, pois esse ainda possui liberdade em relação à vontade (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 33). Sendo assim, esse pode adentrar um matrimônio mesmo sem a aprovação de seu senhor. Porém, é necessário ressaltar que o servo ainda possui obrigações com o seu senhor, pois anteriormente se sujeitou a servidão, precisando cumprir o seu contrato: “pois, se alguém, seja servo ou livre, quiser se satisfazer com uma módica liberdade ou um poder para módico uso, que sabe que ele pode dar, pode muito bem prejudicar a si próprio, e tem lugar a comutação” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 33).

Outra possibilidade apresentada pelo autor em relação ao matrimônio com a propriedade servil, apresenta-se na situação em que o servo comuta o casamento com um ente livre. É necessário discutir esse caso, uma vez que explora as condições de equivalência na relação, já que o servo por ser subordinado a outrem, não pode retribuir o equivalente que o ente livre, porém esse - ao compactuar matrimônio com o servo - tem conhecimento que esse não é capaz de lhe retribuir comutação equivalente e necessita cumprir suas obrigações enquanto propriedade (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 34).

Em suma, compreende-se que o matrimônio, tanto para entes livres quanto com os servos, admite a capacidade de perda de liberdade, já que implica responsabilidades pelas leis naturais e positivas. Para Pich: “quem faz isso, no matrimônio – uma comutação -, seja servo ou livre, diminui a sua liberdade como posse do corpo, mas, como tem algo para dar (de todo se é livre e o bastante se é servo), pode contrair o matrimônio [...]” (PICH, 2019, p. 317). Ademais, o autor enfatiza que, mesmo quando o matrimônio sagrado é perpetuado pelo servo sem a permissão de seu senhor, como este se trata de uma propriedade, o senhor pode vir a vendê-lo ou trocá-lo, causando interferência no contrato natural do matrimônio; tal situação prevista, não é favorável pela igreja, porém, ao se tratar anteriormente de um contrato positivo, é permitido justamente (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 35 - 36).

Para terminar, é a partir da compreensão da esfera moral e normativa de João Duns Scotus que conseguimos compreender tamanha extensão da liberdade, podendo ser concebida tanto pelas vontades quanto pelos atos. Por essa razão, é necessário abordar o problema da liberdade e sua privação em relação à questão da

propriedade, que irá implicar a ruptura do senso comum de igualdade para o privado, uma vez que se admite, segundo as leis positivas, a possibilidade de propriedades privadas, podendo ser compreendidas tanto enquanto objeto material quanto por entes.

Scotus, ao desenvolver o problema da liberdade e sua supressão, entende que o domínio de entes implica somente a liberdade social do servo e não a liberdade interna, a qual se refere à natureza e à individualidade das ações do ente pelas suas vontades. Sendo assim, a servidão é disposta somente dentro do meio político. É a partir dessa conceituação que o autor se destaca dos demais filósofos medievais, pois a compreensão de servidão em relação ao trabalho proferido pelo servo será posteriormente utilizada como referência para filósofos modernos, ao buscar possíveis ferramentas para a construção de uma fundamentação de direitos internacionais⁹⁴

Por fim, ao relacionar o problema da servidão com os seus limites, dentro do matrimônio sagrado, conseguimos unir ambas as teorias de justiça desenvolvidas pelo autor a partir de sua *práxis*. É válido ressaltar que, mesmo Duns Scotus não adentrando o desenvolvimento de uma teoria abolicionista, o filósofo expõe sutilmente o seu pensamento revolucionário contrário à positivação de mecanismos de servidão, pois acredita que a positivação desses implicam a contradição da natureza do ente com a sua liberdade intrínseca.

⁹⁴ Ver DE BONI, 2003, p. 333.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: III Volume. Tradução de J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

ANSELMO, Santo. **Proslógio**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AQUINO, Santo Tomás de. **Comentário a La Política de Aristóteles**. Tradução de Ana Mallea. 1 ed. Pamplona: Universidade de Navarra, S. A. (EUNSA), 2001.

_____. **Suma Teológica**: 2ª parte da 2ª parte, Questões 1-79. Tradução de Alexandre Corrêa. 2 ed. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, v. 5, 1980.

_____. **Suma Teológica**: 2ª parte da 2ª parte, Questões 80-143. Tradução de Alexandre Corrêa. 2 ed. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, v. 6, 1980.

_____. **O Ente e a Essência**. Tradução de Carlos Arthur Nascimento. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

AQUINO, Santo. Tomás. Tratado sobre a Justiça. In: AQUINO, S. T. de **Summa Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. 1 ed. 2017. Disponível em: <<https://permanencia.org.br/drupal/node/8>>.

ARIAS, Luis Fernando Benítes. **La Justicia Política en el Pensamento de Juan Duns Scoto**. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2011.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. 1 ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

BARRERA, Jorge Martínez. El Comentario de Santo Tomás a la Política de Aristóteles: Um Analisis desde el Prooemium. **Veritas**, v.51, n.3. Porto Alegre, 2006, p.15-49. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1829>>. Acesso em: 27 de jul de 2021.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Online. Disponível em: <<https://www.bibliaon.com/>>. Acesso em: 29 de jan de 2023.

BRUGNERA, Neditilo Lauro. **A Escravidão em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS; Editora Grifos, 1998.

CAVALHEIRI, Alceu. **O Pensamento Político de Tomás de Aquino no De Regno**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CERQUEIRA, Marcone Costa. A Construção da Vontade no Pensamento de Duns Scotus. **Kalagatos**, Ceará, v. 13, n. 25, 2016. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6183>>. Acesso em: 16 de ago de 2022.

CEZAR, Cesar Ribas. Liberdade e Realismo Moral em João Duns Scotus. **Scintilla**, Curitiba, v. 14, n. 1, 2017. Disponível em: <<https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/31>>. Acesso em: 18 de ago de 2021.

CULLETON, Alfredo. Duns Scotus: A lei natural na moral e na política. **Dissertatio** Revista de Filosofia, Pelotas, vol. 28, p. 53 – 66, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8847>>. Acesso em: 28 de ago de 2021.

DE BONI, Luis Alberto. A Lei Natural em Duns Scotus. In: **João Duns Scotus (1308 – 2008)**: scotistas lusófonos. Porto Alegre: Evangraf, 2008.

_____. Duns Scotus: sobre a política. In: **João Duns Scotus (1308 – 2008)**: scotistas lusófonos. Porto Alegre: Evangraf, 2008.

_____. Entre a Urbe e o Orbe – O De Regno no Contexto do Pensamento Político de Tomás de Aquino. In: **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Ética e Escravidão na Idade Média. In: **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Lei e Lei Natural em Duns Scotus: Hobbes leitor de Scotus? In: **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. O De Lege de Tomás de Aquino: Relendo as Questões sobre a Lei Divina. In: **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Propriedade e poder: aspectos do pensamento política da escola franciscana. In: **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos Clássicos a Respeito da Felicidade. In: **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. **Filosofia Medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

DEJEANNE, Solange. Metafísica e Ética em Duns Scotus. **Thaumazein**, Santa Maria, ano V, n. 11, 2013, p. 140 – 157. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/117>>. Acesso em: 18 de ago de 2021.

DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. **Atlas das Escravidões: Da Antiguidade até nossos dias**. Petrópolis: Vozes, 2017.

FINNIS, John. **Aquinas: Moral, Political, and Theory**. New York: Oxford University Press Inc, 1998.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. **De Regimine Principum: Tomás de Aquino e sua interpretação sobre os conflitos entre o poder secular e o poder espiritual**. In: Encontro Internacional dos Estudos Medievais – ABREM, Brasília, v.1, n.1, p.71-78, ago., 2013. Disponível em: <Encontro Internacional dos Estudos Medievais – ABREM, Brasília>. Acesso em: 29 de abr de 2021.

GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Escolástica: João Duns Escoto. Doctor subtilis**. In: História da Filosofia Cristã. Tradução de Raimundo Vier. 13 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. 1 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. 1 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HORN, Júlia Sant' Anna. **Filosofia e Poder: sobre teorias de poder e escravidão**. In: XIX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. v. 3. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019. Disponível em: <<https://www.fundarfenix.com.br/semana-academica-vol-3>>. Acesso em: 28 de abr de 2021.

KENT, Bonnie. Repensando as Disposições Morais: Scotus sobre as Virtudes. In: **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do Ocidente medieval: Volume 1**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **Dicionário analítico do Ocidente medieval: Volume 2.** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MÖHLE, Hannes. A Teoria da Lei Natural de Scotus. In: **Duns Scotus.** São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. O Comentário de Tomás de Aquino à Política de Aristóteles e os inícios do uso do termo Estado para designar a forma do poder político. In: **Cadernos de Trabalho CEPAME I,** São Paulo, v. 1, n. 2, p.5-16, 1992. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ctcepame/issue/view/8665>>. Acesso em: 16 de jun de 2021.

PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho e a “Descoberta” da Vontade: Primeiro Estudo. **Veritas,** Porto Alegre, vol. 5, n. 2, p. 175-206, jun. 2005.

_____. Agostinho e a “Descoberta” da Vontade: Segundo Estudo. In: **Veritas,** Porto Alegre, vol. 51, n.4, p. 143-166, dez. 2006. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34455>>. Acesso em: 5 de mai de 2021.

_____. João Duns Scotus sobre a Escravidão. **Trans/Form/Ação:** Revista de Filosofia Universidade Estadual Paulista/ unesp, São Paulo: Edição Especial, vol. 42, p. 291-332, 2019. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9615>>. Acesso em: 15 de mai de 2021.

_____. Scotus sobre a escravidão – Ordinatio IV d. 36 q. 1-2 (Introdução ao texto e tradução). In: **Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval.** Curitiba: vol. 17, n. 2, p. 189-224. Disponível em: <<https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/109>>. Acesso em: 10 de out de 2022.

SANTOS, Ivaldo. Tomás de Aquino e o direito à resistência contra o governante. **Ágora Filosófica,** Recife, v.1, n.1, jul/dez, 2007.

SCOTUS, João Duns. Questions on Aristotle’s Metaphysics IX, q. 15: “Is the distinction Aristotle draws between rational and non-rational powers appropriate?”. In: **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio I, d. 17, part 1, qq. 1-2, nn. 55-67, 92-100: “Is moral habit, as a virtue, in some way na active principle with respect to moral goodness in na act?”. In: **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordination II, d. 7, q. un., nn. 28-39: The levels of goodness. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio II, d. 39, qq. 1-2: “Is synderesis in the will?”/ “Is conscience in the will?”. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio III, d. 27, q. un.: “Is there a theological virtue that inclines one toward loving God above all else?”. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio III, d. 37, q. un.: “Do all the precepts of the Decalogue belong to the natural law?”. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio IV, d. 15, q. 2, nn. 78-101: The origin of private property. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio IV, d. 17, q. un, nn. 1-2, 17-33: Sacramental confession and the natural law. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio IV, d. 26, q. un, nn. 1-2, 17-33: Sacramental confession and the natural law. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. Ordinatio IV, d. 33, q. un, nn. 1-2, 17-33: Sacramental confession and the natural law. In: **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

_____. **João Duns. On the will & Morality**. Tradução de Allan Bernard Wolter, William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

TOMÁS, de Aquino Santo. **Comentario a la Política de Aristóteles**. Tradução de Ana Mallea. 1 ed. Pamplona: Universidade de Navarra, S. A. (EUNSA), 2001.

WILLIAMS, Thomas. Da Metaética à Teoria da Ação. In: **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

WOLKMER, Antonio Carlos. O Pensamento Político Medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. **Revista Crítica Jurídica**, n.19, p.15-31, jul/dez, 2001