Conceptul de „Praxis” după gândirea lui Scotus

Pr. Cazimir GHIURCA

Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, Facultatea de Filozofie „I. Duns Scotus”
The Roman-Catholic Theological Institute of Roman, „I. Duns Scotus” Faculty of Philosophy
Personal e-mail: gcasimir@libero.it

The concept of „Praxis” according to Duns Scotus

In Scotus' writings we often come across the term „praxis”. He speaks of practical theology, practical philosophy, practical logic, etc. This research attempts to capture the different nuances of praxis, in order to better understand Scotus' thinking. The Scotist voluntarism, in harmony with the concept of freedom as operative power, builds up the personality of the individual and a sense of history, claiming the primacy of practicality (praxis) in all spheres: political, civil, religious and theological.

Keywords: medieval philosophy, Duns Sctous, praxis, freedom, free will, knowledge, mind, reason, rationality, science, individuality, right reason

Autorul O. Bulnois, tratând despre tema enunțată în titlu, pleacă în analiza sa de la aceste întrebări: A recunoaște că scopul ultim al vieții umane este caritatea (iubirea, fericirea) implică faptul ca știința corespunzătoare (teologia) să fie numită practică? Este cert, clar, sigur că iubirea, caritatea, sunt o formă de practică (*prassi*), dar în ce sens știința care tratează despre aceasta este practică[1]?

În primul rând, ce înseamnă *praxis*? Pentru Scotus, faptul de a fi *practic* îndeplinește trei condiții:

(1) implică acțiunea unei alte potențe în afară de intelect,

(2) în mod natural posterioară intelecției,

(3) care trebuie să fie produsă în conformitate cu intelecția dreaptă pentru a fi ea însăși dreaptă[2].

> „Am spus, așadar, la început că praxisul la care se extinde cunoașterea practică este actul unei alte puteri decât a intelectului, natural posterior intelecției, ales fiind conform intelecției drepte și către ceea ce este drept (născut să fie ales conform înțelegerii corecte pentru acest lucru).
>
> Prima condiție apare: că stând precis în actele intelectului, nu mai există nicio extensie a intelectului fiindcă nu se extinde în afară, decât când actul acesteia privește actul altei puteri.
> *Şi dacă spui că un act al intelectului se extinde către altul, direct prin el, nu din cauza acestui lucru este praxisul, după cum vorbim, nici prima cunoaştere practică, fiindcă atunci logica este practică, deoarece dirijează în actele dezbaterii”*[3].

1. Este *practic* tot ceea ce depinde de un act al *voinței*. Niciun act al intelectului nu se extinde în sine însuși până la a fi *practic*; actul său nu tinde în afara sa, decât prin intermediul unui act al voinței. O ştiință este practică nu pentru că se gândeşte la acțiune, ci pentru că prezintă voinței ceva pentru care trebuie decis sau ordinat *actus imperatus*[4].

> „În acest context Duns Scotus pune definiția praxisului la care se extinde cunoaşterea practică şi zice că praxisul este actul etc. şi singurele particule ale acestei definiții sunt expuse de Scotus. Prima

condiție este că praxisul este actul altei puteri diferite de intelect. Pentru a-l înțelege, acceptă spusa lui Aristotel din *De anima*, I, com. 49, adică, intelectul este practic prin extensie. Căci intelectul acceptat conform entității sale, nu este numit extins, după cum este clar. Dar, dacă se extinde, acest lucru este denominativ, prin aceea că primește în sine o înțelegere care este cu adevărat directivă în actul altei puteri"[5].

2. Este practic numai actul care este în puterea celui care-l cunoaște. Actul intelectului care orientează alte acte intelectuale (în logică) nu este practic, nici mai mult nici mai puțin decât actele vegetative sau senzitive, care sunt anterioare intelecției; numai dacă voința modelează acțiunile de a vrea după rațiune, atunci ele devin virtuoase și aparțin practicității[6].

„A doua condiție a praxisului este că un astfel de act, sau operațiune, care este numit praxis, este natural posterior intelecției. Pentru declararea acestei litere notează, în primul rând, că din acesta praxisul este numit o operație bună sau rea, şi de aceea întotdeauna are nevoie de cunoaşterea directivă şi lucrul directiv, firesc, este primul în direct, urmează că toate acele acte care, natural, sunt precedente cunoaşterii directive, fie în niciun mod nu pot fi dirijate prin natura lor, fiindcă nu pot fi nici bune, nici rele, astfel de acte nu sunt numite practice, şi sunt acte de acest tip, fiindcă nu se pot subordona poruncii voinței, unele sunt acte vegetative şi alte virtuții digestive şi nutritive şi de acest tip"[7].

3. Decizia dreaptă este luată *datorită conformării cu rațiunea dreaptă*[8]. Corolarul: nu acțiunea concretă este poruncită de voință să fie ceea ce trece drept *practic*, ci aceea care urmează imediat intelecției, chiar fiind produs primul act, conform rațiunii drepte: actul voinței. Practica constă înainte de toate în a voi (*volitio*)[9].

„A treia condiție a praxisului este că actul care este numit praxis, fie este ales, fie poruncit de voință, conform dreptei rațiuni, adică acelei cunoaşteri practice care atunci este numită corectă, când nu numai că dirijează în act, dar dirijează şi în privința oricărei circumstanțe care lucrează pentru rectitudinea actului"[10].

Rațiunea practică nu este nimic altceva decât voință. Scotus răstoarnă teza lui Aristotel. Când Filosoful spune: „intelectul nu mişcă fără înclinație, acum voința este o înclinație (*apetiție*)"[11].

Scotus explică faptul că voința este cauza *principală* a mişcării, cu colaborarea unei cauze parțial concurente, intelectul sau rațiunea.

„În al doilea rând, acest acelaşi lucru este dovedit de către Filosof în *De anima*, III, unde căutând motivul principal (principiul mişcării), după ce conchide că sunt două motive, adică voința sau apetiția şi rațiunea, adaugă: «Intelectul nu se mişcă fără dorință, căci voința este dorința». Şi, în consecință, zice că dorința conține două contrarii: de aceea înseamnă să pui, ca şi cum un singur lucru s-ar mişca sub privire, fiindcă din două dorințe, este un lucru comun rațiunea speciei intermediare, adică rațiunea dorinței. Vrea, aşadar, să exprime că, aşa cum apetența senzitivă are rațiunea motivului împreună cu simțirea şi fantazia, tot aşa voința are rațiunea principalului motiv împreună cu intelectul şi rațiunea. Deci, după cum actul apetenței senzitive, fără orice tranzit către exterior, este cu adevărat un praxis, când urmăreşte actul intelectului, tot aşa actul voinței, care e pus, la fel, în principalul motiv, va fi cu adevărat praxis, fiindcă întotdeauna urmăreşte actul intelectului. Şi, prin acest lucru, chiar dacă este singur, fără actul poruncit, ba chiar împreună cu actul opus în apetitul senzitiv, celui pe care l-ar porunci, fiindcă are acel apetit al lucrurilor contrare, este principalul motiv şi operativ, a cărui acțiune este practică"[12].

Nu dorința trebuie informată de către rațiune, ci voința trebuie să comande, ajutată de participarea derivată a rațiunii. Un act al voinței va fi o adevărată practică (praxis), chiar dacă este singură, nefiind comandată de niciun act, sau dacă înfruntă o acțiune contrară provocată de dorința sensibilă (de fapt, această contradicție constituie în mod precis natura ei practică). Este practic orice habitus care se extinde până la a vrea, cu o condiție: „de a se conforma cu rațiunea dreaptă". Ceea ce Scotus are, într-un mod involuntar, în acest context drept scop este conformarea voinței unei legi, punând astfel o identitate între ceea ce este practic și normativ[13].

Cum se extinde rațiunea până la practicitate? Un act devine practic cu o dublă relație atitudinală, de conformitate și de prioritate. Prioritate, deoarece obiectul este, în primul rând, prezentat voinței de către rațiune; conformitate, deoarece opera rațiunii practice este adevărul practic, adecvarea actului la intelectul drept; atitudine, sau potențialitate, deoarece nu este necesar ca actul să fie în mod conştient considerat în relația sa, ci numai să *poată* să fie. Rațiunea practică se extinde la practicitate, ca regulă a ceea ce ea conduce sau rectifică. Rațiunea practică este o relație normativă a intelectului față de voință, este o extensiune de la cunoaştere la acțiune, însă nu aparține sistemului științelor ca o sub-specie[14].

„Din acest articol este evident următorul, că această

extindere constă într-o dublă relație aptitudinală, deci conformitatea și prioritate naturală: în privința priorității este clar prin acel lucru ceea ce deja a fost spus în *Ethica*, VI, c. 3; despre conformitate se consideră la fel, când se zice că: adevărul considerației practice este să recunoască dacă are o dorință corectă"[15].

„Numim aptitudinal, fiindcă o relație neutră este descoperită ca fiind actuală. Căci praxisul actual urmează considerația, care este conformă cu însăși considerația, și acest lucru este în întregime accidental pentru considerație și contingent. Căci dacă dintr-o extindere actuală s-ar numi practică, nu ar exista nicio practică, ci aceeași practică speculativă, care nu înseamnă nimic. Așadar, este suficientă o dublă extindere aptitudinală, fie aptitudinea către extindere"[16].

„Este declarat acest lucru, că se admite faptul că cunoașterea practică este extinsă, în mod comun, către praxis, ca cea directivă către lucrul direct, sau cea normativă către lucrul normativ. Însă și că cunoașterea este prioritară pentru praxis și conform acesteia, și că nu este conformată praxisului, ci este cea care se conformează, sau că trebuie să se conformeze acestui praxis, deoarece cunoașterea organizează și dirijează în praxis. Însă dacă dirijează și conformează praxisul o anumită eficiență în cunoaștere"[17].

Actul intelectului este teoretic. Dar cunoașterea care se extinde la practicitate prin intermediul faptului de a vrea este practică. De unde această extensie? O știință este speculativă sau practică datorită scopului ei? Acest răspuns a fost dat de Toma de Aquino și Godfrey de Fontaines. Intelectul teoretic analizează scopul, iar intelectul practic, orientat de dorința acestui scop, primește acțiunile pe care trebuie să le îndeplinească pentru a ajunge la acest scop: diferența dintre teorie și practică va fi, prin urmare, în mod accidental, în relație cu un scop exterior celor două potențe. Dimpotrivă, pentru Henric din Gent, *habitus* și actul practic sunt caracterizate de căutarea unui scop, și extensia intelectului la practicitate este extensia sa către un scop[18].

Pentru Scotus extensia nu poate fi motivată numai de scop; aceasta ar însemna să se nege orice libertate a voinței. Faptul de a realiza un *habitus* practic nu este obiectul ei, actul ei propriu, ci considerarea cauzei ei, adică a voinței. Pe de altă parte, totuși, nu este necesar ca o cunoaștere să fie orientată către un scop pentru ca aceasta să fie practică: actul practic nu este scopul pentru care se dorește, se vrea, ci însuși obiectul ce este voit, dorit. Intelectul nu este numit practic printr-o diferență accidentală, ci datorită obiectului său[19].

„Mai întâi este clar. Căci primele principii practice sunt adunate de scopul praxis-ului, și acel scop, ca o cauză primă a praxisului, include virtual, în acel tip, toată cunoașterea, și astfel, însăși cunoașterea are aptitudinea de la el"[20].

„În al doilea rând, (spunem) astfel: teologia se referă la aceste lucruri care sunt cunoscute, natural, doar intelectului divin, așadar este doar obiectul lui Dumnezeu, cunoscut natural. Dar numai Dumnezeu își este sieși cunoscut natural; deci etc. – Argumentarea primei propoziții: dacă această știință este despre alte lucruri cunoscute, firesc, altui intelect, așadar, în afară de ele, altele sunt cognoscibile, atunci ea se supune intelectului divin, fiindcă este infinit, și de aceea mai mult cunoscut decât intelectul finit, deci va fi o altă știință superioară celei care este despre lucrurile cunoscute, firesc, intelectului creat. – Probarea minorei: toată ființa creată pentru un intelect creat poate fi, natural, cunoscută"[21].

Este în însăși structura obiectului (și nu în faptul că el orientează intelectul să îl dorească natural, ca în Aristotel) să includă imediat principii și, prin intermediul lor, concluzii și o întreagă știință practică. Acest adevăr nu depinde de dorința noastră, nici de voința noastră. De exemplu, morala și medicina sunt două practici care au, desigur, ca obiect omul, și nu scopul urmat de către fiecare dintre ele (fericirea sau sănătatea). Practica desemnează orice act al conformării acestor adevăruri cu voința. Astfel etica se desprinde de teologie[22].

„Al doilea este clar: de aceea praxisul dă o astfel de aptitudine, sau un talent natural care are o aptitudine, fiindcă după cum primul obiect include principiile și acelea fiind mijlocite prin intermediul acelor concluzii, tot așa include toată cunoașterea practică; însă, nu în privința scopului, atunci fiindcă de la scop ca scop nicio natură sau aptitudine naturală nu este considerată decât iubită și dorită, mișcându-se astfel eficient; însă mai înainte de a fi iubită, natural, include principiile spuse și concluziile. Căci adevărul principiului practic necesar nu depinde de o voință mai mare decât cea speculativă, nici concluziile luate din acest principiu. Atunci, fiindcă altceva ar include, natural, o astfel de cunoaștere, în același mod i-ar da cunoașterii o astfel de conformitate. Gândește-te dacă însăși praxisul ar include în acest tip o astfel de cunoaștere, sau acel lucru în jurul căruia gravitează acțiunea, așa cum o conține, și atingerea a fost în răspunsul celui de-al treilea argument, în prima problemă, privind subiectul teologiei. Căci



Duns Scotus
Sursă foto: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ce/JohnDunsScotus_-_full.jpg

> omul poate este subiectul atât al ştiinţei morale, cât şi al medicinii – însă nu a fericirii sau a sănătăţii – fiindcă raţiunea fiecărui sfârşit este inclusă în raţiunea aceluia în jurul căruia este praxisul"[23].

O nouă înţelegere a ştiinţelor practice şi a libertăţii voinţei îl conduce pe Scotus la refacerea eticii. Voinţa, pentru Scotus, nu este o potenţă naturală care ar obţine libertatea lăsându-se condusă de către raţiune. Desigur, voinţa este specificată de obiectele cunoscute de intelect, astfel încât să fie exclus orice voluntarism. Însă această specificaţie din partea obiectului nu este o supunere a tendinţei naturale la ceva care să o determine. Astfel apare un nou concept de etică, necentrat pe dorinţa naturală, ci pe autodeterminarea voinţei prin intermediul libertăţii. Binele trebuie prezentat sub forma unei norme morale, având legalitatea drept criteriu de validitate, şi corespunzând unui obiect ales în mod liber. Pentru Aristotel, ştiinţa practică are ca obiect acţiunea singulară şi contingentă. Scotus îi dă un nou statut universal în raport cu norma, şi îi permite să se extindă până la necesar[24].

Odată definită practicitatea şi raportul dintre intelect şi voinţă, se poate decide dacă teologia este o ştiinţă practică? Obiectul teologiei rămâne scopul ultim, principiul acţiunii noastre: sistemul de scopuri şi mijloace pe care ea le determină este, prin urmare, cunoscut ca un act teoretic mai înainte de a fi realizat de către voinţă. Alegerea dreaptă presupune o raţiune dreaptă: cunoaşterea care este dobândită împreună cu teologia este acel obiect căruia orice practică trebuie să i se conformeze. Deoarece scopul iubirii creatului, Dumnezeu, este deja principiul pe care omul trebuie să-l gândească[25].

Scotus trasează itinerariul libertăţii ca „eliberare" de răutate şi păcat pe linia eticii şi asceticii creştine, care fac din voinţă un instrument puternic în slujba valorilor celor mai înalte ale spiritului. Prin urmare, libertatea se realizează în forma supremă, care este, întocmai, perfecţiunea fiinţei umane, după cum a afirmat Anselm că cea mai liberă este, prin urmare, voinţa care nu poate evita corectitudinea, tradusă de Scotus în teoria libertăţii ca *perfectio simpliciter*. Doctorul Subtil se caracterizează prin faptul că a făcut din libertate, în creativitatea şi inventivitatea ei continuă, autoarea istoriei umane[26].

Voluntarismul scotist, în armonie cu conceptul libertăţii ca putere operativă, construieşte personalitatea individuală şi pe cea a istoriei, afirmând primatul *practicităţii* (praxis) în toate sferele: politice şi civile, religioase şi teologice. Cum am indicat deja, conceptul scotist al teologiei ca *scientia practica*, în sensul cunoaşterii lui Dumnezeu orientate către iubire, admite că plinătatea fiinţei umane, în viziunea beatifică, are loc nu numai „contemplându-l" pe Dumnezeu, ci şi „iubindu-l": posedându-l şi aproape unindu-se cu el în iubire[27].

În mod analog, primatul afirmat de Scotus cu privire la viaţa pământească, (realizarea valorilor, operelor bune, observarea „Celor două table" ale decalogului) valorează mult mai mult în simplitatea cunoaşterii şi ştiinţei în general. Pentru Scotus libertatea este „rădăcina tuturor activităţilor umane, în special a moralei"[28].

Iar pentru a demonstra că libertatea stă în voinţă, el îi citează pe Augustin şi pe Anselm. Vedem textul de mai jos:

> "Despre al doilea articol principal spun că din necesitatea de a-l vrea, libertatea stă în voinţă. Acest lucru este demonstrat, mai întâi prin intermediul Autorităţilor. Prima este a lui Augustin în *Enchiridion* acestea au fost spuse mai sus: Căci se cuvenea ca mai întâi să se facă omul şi să poată vrea binele şi răul, în cazul binelui a fost gratis dar nu în zadar; dacă acest lucru este rău în acea situaţie incipientă, e meritat sau nemeritat. Şi urmează: după aceea aşa va fi, să nu poată vrea răul şi de aceea nu va fi lipsit de liberul arbitru, cu mult mai liber va fi arbitrul, fiindcă nu îi va putea servi în întregime păcatului. Şi se supune pentru aprobare, şi nici

voința nu trebuie învinovățită, fie voința nu este, fie nu trebuie numită liberă, fiindcă vrem să fim fericiți, şi nu vrem să fim nefericiți, dar în niciun chip nu putem vrea întocmai, după cum sufletul nostru acum nu ar vrea fericirea, astfel atunci a nu vrea nedreptatea, întotdeauna va fi considerată ca posibilă. La fel, Anselm în *De libero arbitrio*, I. Cel care are astfel ceea ce se cuvine şi îi este convenabil, încât nu le poate pierde, este mai liber decât acela care are însuşi acest lucru, încât îl poate pierde şi din asta conchidem că este mai liberă voința care nu se poate depărta de corectitudine"[29].

Libertatea morală este progresivă în proporție cu puterea de a înfăptui binele şi de a evita răul, pe care ea o dobândeşte în exercitarea virtuților, deoarece, după principiul deja propus de Anselm şi acceptat şi dezvoltat de către el, voința este cu atât mai liberă, cu cât este mai perfectă[30].

„Lui Anselm îi spun că «libertatea absolută» este pur şi simplu perfecțiune. De unde, formal, este pusă în Dumnezeu, conform aceluiaşi. Libertatea în noi este limitată. Totuşi, poate fi considerată conform rațiunii acesteia, formală, fără acea limitare şi atunci nu este perfecțiune limitată, ci perfecțiune pur şi simplu (exemplu: înțelepciunea este perfecțiune pur şi simplu, şi această rațiune absolută a ei se află în noi. Şi nu numai astfel, ci cu limitare, astfel încât înțelepciunea noastră include două, dintre care una este perfecțiune, cealaltă nu este, dar o include). Astfel, zic că această voință a acestei imagini care este în noi, include libertatea, care este pur şi simplu perfecțiune; dar nu numai pe ea singură, ci cu limitare, care limitare nu este perfecțiunea pur şi simplu. Din prima rațiune nu este de acord să păcătuiască, nici nu este cel mai apropiat fundament al acestei ordini pentru «a lipsi» în mod actual, ci dintr-o rațiune secundară"[31].

Libertatea omului, afirmă cu îndrăzneală Scotus, se măsoară printr-o mai mare sau mai mică apropriere de libertatea divină, care este cea mai mare şi perfectă libertate[32].

„Libertatea absolută este o perfecțiune, de unde, formal, este pusă în Dumnezeu... Libertatea în noi este limitată. Totuşi, poate fi considerată conform rațiunii acesteia, formal, fără vreo limitare, şi atunci nu este perfecțiune limitată, ci pur şi simplu perfecțiune"[33].

De fapt, voința poate să voiască şi să nu voiască același lucru, sub același punct de vedere, în același timp:

„Sub profilul logic: Însă această posibilitate logică nu este conformă cu ceea ce are voința actului succesiv, ci în aceeaşi instanță. Căci în aceeaşi instanță în care aleg actul de a vrea, tot în ea poate avea, pentru același act opusul actului de a vrea"[34].

Ceea ce nu înseamnă că pe plan practic vrem şi nu vrem în același moment, sau în aceeaşi clipă, ci că în același moment voința este capabilă de a nu voi ceea ce vrea. În afara faptului că pentru ceea ce vrea, voința se confirmă liberă pentru că poate să nu voiască ceea ce vrea. În timp ce îndeplineşte un act, voința păstrează puterea de a nu-l înfăptui, sau de a înfăptui opusul: iubind, voința păstrează puterea de a urî același lucru pe care-l iubeşte. Este o potență în mod esențial indeterminată. Ceea ce înseamnă că nu foloseşte la nimic faptul de a o determina, dar că se autodetermină, nefiind legată de nimic, nici măcar de principiul de noncontradicție. Experiența libertății se prezintă atunci ca o experiență a contingenței voinței şi, în același moment, ca o experiență a potenței[35].

„Rădăcina rațiunii voinței este de a răspunde în această posibilitate de cunoaştere a unuia sau a altuia: Puterea rațională este a contrarietății sau a contradicției"[36].

În această cercetare am căutat să surprindem nuanțările diferite cu privire la *praxis*, pentru a putea înțelege mai bine ce a însemnat pentru gândirea lui Scotus. Mai întâi, am văzut că pentru Scotus faptul de a fi *practic* îndeplineşte trei condiții: este *practic* tot ceea ce depinde de un act al *voinței*; este practic numai actul care este în puterea celui care-l cunoaşte; decizia dreaptă este luată *datorită conformării cu rațiunea dreaptă*. Ceea ce putem constata este faptul că termenul de *praxis* presupune acțiunea voinței şi acțiunea intelectului. De aceea, putem afirma cu Scotus primatul *practicității* (praxis) în toate sferele: politice şi civile, religioase şi teologice.

Acest termen de praxis, după Scotus, nuanțează bine conceptul scotist al teologiei ca *scientia practica*, în sensul cunoaşterii lui Dumnezeu. Pentru Scotus teologia nu este o ştiință speculativă, dar o ştiință practică. Ea nu caută să cunoască pentru a cunoaşte, dar caută să ajungă la cunoaştere prin acțiune, prin practică şi prin trăirea dreaptă a vieții. Prin aceste afirmații Duns Scotus ne oferă imaginea unui umanism în care ştiința este în slujba trăirii bine şi în slujba unei conviețuiri bune.

Note:

1. Olivier Bulnois, *Duns Scotus. Il rigore della carità*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1999, p. 120.
2. *Ibidem*.

3. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 228, Vol. I, Edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, and O. Schäfer, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, p. 155.
4. Olivier Bulnois, *op. cit.*, p. 120.
5. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, q. 4, n. 3, Vol. VIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1893, p. 200.
6. Olivier Bulnois, *op. cit.*, p. 120.
7. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, q. 4, n. 4, (Vivès, VIII, p. 200).
8. Aristotel, *Etica Nichomahică*, VI, 2, 1139a, introducere, traducere, comentarii și index de S. Petecel Editura Iri, București, 1998, p. 126.
9. Olivier Bulnois, *op. cit.*, p. 120.
10. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, q. 4, n. 9, (Vivès, VIII, p. 202).
11. Aristotel, *De anima. Parva naturalia*, III, 10, 433a, traducere de N. I. Ștefănescu *Parva naturalia* – traducere de Ș. Mironescu, C. Noica, postfață de G. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1996, pp. 79-80.
12. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 235, (Civitas Vaticani, I, p. 160).
13. Oliver Bulnois, *op. cit.*, p. 121.
14. *Ibidem*.
15. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 236, (Civitas Vaticani, I, p. 161).
16. *Ibidem*, n. 237, (Civitas Vaticani, I, pp. 161-162).
17. *Ibidem*, (Civitas Vaticani, I, p. 162).
18. Oliver Bulnois, *op. cit.*, p. 122.
19. *Ibidem*.
20. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 261, (Civitas Vaticani, I, p. 176).
21. *Ibidem*, n. 152, (Civitas Vaticani, I, pp. 102-102).
22. Oliver Bulnois, *op. cit.*, pp. 122-123.
23. Ioannis Duns Scoti, *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 262, (Civitas Vaticani, I, pp. 176-177).
24. Oliver Bulnois, *op. cit.*, p. 123.
25. *Ibidem*, pp. 123-124.
26. Ambrogio Giacomo Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, Levante Editori, Bari, 1993, p. 301.
27. *Ibidem*.
28. *Ibidem*, p. 302.
29. Ioannis Duns Scoti, *Quaest. Quodlib.*, q. 16, n. 8, Vol. XXVI, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1895, pp. 193-194.
30. Ambrogio Giacomo Manno, *op. cit.*, p. 302.
31. Ioannis Duns Scoti, I. D. Scoti, *Ord.*, II, d. 44, q. un., n. 8, Vol. VIII, Edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, and S. Ruiz de Loizaga, Città del Vatican o: Typis Vaticanis, 2001, p. 493.
32. Ambrogio Giacomo Manno, *op. cit.*, p. 302.
33. Ioannis Duns Scoti, *Sent.*, II, d. 44, q. unica, n. 2, Vol. XIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1893, p. 497.
34. Ioannis Duns Scoti, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, n. 50, Vol. XVII, Edited by C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, and O. Schäfer, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 495.
35. Orlando Todisco, *L'antropologia di Duns Scotus*, in *La Società*, 84/2, Editore Fondazione "Giuseppe Toniolo", Verona, 2009, p. 223.
36. Ioannis Duns Scoti, *Metaph.*, IX, q. 15, n. 14, Vol. IV, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1891, p. 801.

Bibliography:

Ambrogio Giacomo Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus / Introduction in the Thought of John Duns Scotus*, Levante Editori, Bari, 1993.

Aristotel, *Etica Nichomahică / The Nichomachean Ethics*, VI, 2, 1139a, introducere, traducere, comentarii și index de S. Petecel, Editura Iri, București, 1998.

Idem, *De anima. Parva naturalia*, III, 10, 433a, traducere de N. I. Ștefănescu *Parva naturalia* – traducere de Ș. Mironescu, C. Noica, postfață de G. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1996.

Ioannis Duns Scoti, *Metaph.*, IX, q. 15, n. 14, Vol. IV, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1891.

Idem, *Ord. Prol.*, q. 4, n. 3, Vol. VIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1893.

Idem, *Sent.*, II, d. 44, q. unica, n. 2, Vol. XIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1893

Idem, *Quaest. Quodlib.*, q. 16, n. 8, Vol. XXVI, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1895.

Idem, *Ord. Prol.*, p. 5, q. 1-2, n. 228, Vol. I, Edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, and O. Schäfer, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

Idem, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, n. 50, Vol. XVII, Edited by C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, and O. Schäfer, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.

Idem, I. D. Scoti, *Ord.*, II, d. 44, q. un., n. 8, Vol. VIII, Edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, and S. Ruiz de Loizaga, Città del Vatican o: Typis Vaticanis, 2001.

Olivier Bulnois, *Duns Scotus. Il rigore della carità / Duns Scotus. The Rigour of Charity*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1999.

Orlando Todisco, *L'antropologia di Duns Scotus / The Anthropology of Duns Scotus*, in *La Società*, 84/2, Editore Fondazione "Giuseppe Toniolo", Verona, 2009.