# Necesitatea şi contingența în gândirea lui J. Duns Scotus

**Pr. Cazimir GHIURCA**

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

*Necessity and contingency in J. Duns Scotus thinking*

Doctor Subtilis talks about necessity and contingency and the rationality of freedom. An important aspect we want to underline is that acording to Scotus it has no sense to attribute the contingency to a being when it does not exist. Contingency is a particularity of the current beings and not of being which may be; therefore, contingency applies only to beings that exist.

Keywords: freedom, will, free will, liberum arbitrum, contingency, causality, rationality, causality, individuality, necessary.

## 1. Necesitatea şi contingența

În tradiția filosofică aristotelică contingent este ceea ce poate chiar să nu fie: un eveniment viitor posibil, dar încă nedeterminat. Este contingent până când nu se realizează în defavoarea altor opțiuni care, mai înainte de realizarea evenimentului, sunt în mod egal posibile și, prin urmare, în mod egal contingente. Când viitorul se face prezent şi alunecă în trecut, termenul „contingent" este mai adecvat pentru a descrie evenimentele: ceea ce se întâmplă acum sau ceea ce deja a avut loc este necesar – bătălia navală de ieri, dacă a avut loc – în timp ce ceea ce nu a avut loc este simplu imposibil – bătălia navală care nu a avut loc, ieri[1].

Duns Scotus în *Despre Primul Principiu* distinge între un sens al „contingentului", care se opune necesarului sau veșniciei, și un altul în care ceva este contingent numai dacă „opusul său a fost capabil să fie tocmai la timp, ceea ce (lucru în cauză), a fost". În acest sens, ceva este contingent numai în cazul în care este *cauzat în mod contingent* atunci când este cauzat. Al doilea sens al „contingenței" este relevant pentru discuțiile asupra libertății și voinței[2].

„(...) nu numesc aici *contingent* tot ce nu este necesar sau perpetuu, ci pe cel al cărui opus putea fi făcut, atunci când acesta a fost făcut. De aceea am spus: – ceva este cauzat în mod contingent – şi nu – ceva este contingent –"[3].

Plecând de la această constatare, Duns Scotus susține că este tipic voinței să cauzeze contingent şi că este necesar pentru orice voință ca prima cauză să fie voința și să cauzeze contingent. El crede că această legătură de cauzalitate contingentă presupune faptul că noi vrem să punem în voință o putere evidentă pentru lucrurile opuse[4].

Critica lui Scotus cu privire la această impostare se bazează pe considerarea că nu are sens să se atribuie contingența unei ființe când încă nu există – şi prin urmare nu este nici necesar, nici contingent – dar trebuie să se atribuie ființei chiar atunci când există. Contingența este o caracteristică a ființelor actuale şi nu a ființelor posibile, altfel nimic nu ar fi contingent şi totul ar fi necesar: „contingent" nu este, deci, sinonim cu „posibilul", dar indică starea particulară a unor ființe în momentul în care există în act[5].

Sunt de acord cu gândirea lui Scotus şi anume că



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

*nu are sens să atribuim contingența unei ființe atunci când ea nu există*. Dacă am face acest lucru, am pune în practică acea acțiune pe care filosofii au numit-o *flatus vocis*[6]. Prin urmare, *contingența* se aplică doar ființelor care există. În acest caz s-ar putea invoca termenul de *hacceitas*[7] pe care-l folosește Duns Scotus pentru a indica maxima perfecțiune a ființei, deoarece constituie individul ca individ, adică această ființă și nu alta.

„Dacă s-ar spune *este numit contingent efectul care ar putea să nu aibă loc*, obiectez: mai înainte nu era ființa; deci, nici măcar efectul contingent în act. De fapt, vorbim acum de contingență ca de o modalitate a ființei în acțiune când este în acțiune, și pentru timpul în care este în acțiune. (...) Este evidentă absurditatea acestei poziții, și anume că necesitatea și contingența nu sunt propriu-zis condiții ale ființelor când există, dar numai necesitatea și niciodată contingența, deoarece atunci când ceva nu există, nu este nici necesar, nici contingent”[8].

Reluând sugestiile lui Avicenna, Scotus caută să pună o ruptură netă între ceea ce există în baza unei necesități proprii și ceea ce există datorită unei cauze diferite de sine, iar pentru aceasta nu are în sine nicio necesitate de a exista. Deoarece depinde de altul ca să existe, ea va fi contingentă, deoarece atunci când cauza care o menține în existență își întrerupe propria acțiune de păstrare, ar recădea în nimicul din care a fost scos de către acțiunea creativă. Contingența creaturilor indică deci dependența lor absolută față de voința Creatorului și elimină, prin urmare, siguranța și consistența ontologică a fiecărei creaturi, fiecărei ființe și creaturilor în totalitatea lor. Asemănător, efectele voinței umane sunt caracterizate de aceeași contingență: orice alegere a voinței este contingentă nu numai deoarece ar fi putut să fie diferită, ci mai ales pentru că nu este necesară în timp ce este efectuată[9]:

„De altfel, se poate spune că voința, atunci când este într-o volițiune, chiar atunci este în sine contingentă, și atunci acea volițiune este produsă de ea contingentă; de fapt, dacă nu atunci, niciodată, deoarece nu va fi produsă din aceasta încă o dată. Și cum această volițiune este prezentă în mod contingent, la fel voința acum este în potență față de cele opuse și înțeleg „acum” în sensul divin. Adică nu în sensul care s-ar putea să pună un opus împreună cu altul, dar că ar putea să pună un opus chiar în acest moment, nepunând altul chiar în acest moment; și totuși, pune un altul separat în acest moment, dar nu într-o manieră necesară, ci contingentă”[10].

Scotus precizează că această capacitate de a vrea diferite efecte în același timp îi revine pe deplin lui Dumnezeu, deoarece nu implică acțiuni succesive, și deci nici măcar schimbarea subiectului. Afară de aceasta, nu este vorba despre o simplă posibilitate logică prin care voința ar putea ipotetic să acționeze într-o manieră diferită, ci de o posibilitate reală de a nu dori ceva în același precis moment în care se dorește. Pentru a explica această contingență sincronică, cum a fost numită, Scotus împarte momentul temporal al voliționii în două momente de natură, care identifică succesiunea logică și nu temporală, a evenimentelor. Voința în primul moment al naturii alege – deoarece este cauza – propriul efect, care mai apoi doare într-un moment al naturii, este pusă în ființă. Deci voința, în momentul naturii în care alege, este deja în acțiune în calitate de cauză; însă efectul ei este în acțiune numai în momentul naturii succesive și este, prin urmare, contingentă în acel moment în care este făcută[11].

„Iar pentru această posibilitate logică, corespunde o potență reală, de fapt orice cauză este cunoscută mai întâi de propriul efect; astfel, voința în momentul în care produce acțiunea de a vrea precedă prin natură propria voliționе și se raportează liber la ea; deci, în momentul în care se produce voliționea și se raportează contingent să voiască și are o relație contingentă cu faptul de a nu vrea: și nu că mai înainte ar fi avut o relație contingentă să voiască pentru că atunci nu se putea ca și cauză, dar

*acum* – când voința este cauza care produce acțiunea de a vrea – are o relație contingentă cu acțiunea, astfel încât «voind A, poate să nu se vrea A»”[12].

Oricum s-ar vrea judecată această importantă, dar nu ușoară teorie scotistă, este indispensabil să se sublinieze valoarea contingenței voinței divine cu privire la creatură, cea care fundamentează contingența ontologică a creaturii care, la rândul ei, garantează contingența voinței umane. Cu o aparentă tensiune teoretică, autonomia voinței omului, care poate chiar să refuze să-l iubească pe Dumnezeu, își găsește fundamentul propriu și definitiv în dependența absolută de însuși Creatorul, certificată de către propria inconsistență ontologică și, mult mai general, de întreaga creatură care poate să recadă în nimic, în nulitate chiar în momentul în care este tratat. Incertitudinea unei lumi agățată de deciziile divine, paradoxal, asigură omului o capacitate absolută de a alege[13].

Zidită în identitatea ei de creatură fără garanție, în ea omul se regăsește stăpânul propriului destin, capabil de orice alegere posibilă datorită unei voințe care, chiar datorită faptului că este structural asemănătoare celei divine, în acțiunea ei proprie este eliberată de orice necesitate naturală[14].

„Acestora li se poate adăuga al patrulea fundament preluat din lucrurile morale, faptul că liberul arbitru și contingența sunt date. Anterior se dovedește în *Ethica Nicomachea*, III. Se văd clar consecințele: că liberul arbitru înseamnă puterea prin care, prin/din propria noastră voință putem să vrem și să nu vrem; deci vrem și nu vrem în mod contingent”[15].

„Efectele care decurg din liberul arbitru, dacă se raportează la cauzele de mai înainte, pot fi contingente; fiindcă virtutea celestă înclină trupul către acțiunea aceasta sau cealaltă; însă bărbatul înțelept respinge o asemenea înclinație, conform căreia Înțeleptul va domina stelele: prin urmare, cele care sunt subordonate liberului arbitru, pot fi, în mod întâmplător demne de considerația cerului”[16].

Omul se află într-o situație cu totul diferită. Ființă finită, voința sa nu este identică cu esența sa și ea nu se găsește pe această cale decât în prezența unor bunuri finite. Acest lucru se datorează faptului că, libere precum toate actele sale ce provin de la voință, deciziile sale nu sunt necesare. Se cuvine ca această natură să fie analizată[17].

Nu putem avea o tendință perfectă fără vreo libertate. Această condiție încă nu este satisfăcută cu apetiția senzitivă. De altfel, el se frământă de această dată în căutarea unei tendințe propriu-zise, mai întâi deoarece avem conștiința, cunoașterea unui scop și dorința de a-l ajunge; după aceea, pentru că în cazul omului, care este o ființă rațională, tendința poate să asculte de autoritatea rațiunii și, fără să fie ea însăși rațională și nici liberă, participă indirect la ordinea cunoașterii raționale și a libertății. Rațiunea nu poate ea însăși „convinge” tendința senzitivă, căci nu poate convinge decât o ființă liberă; dar ea poate comanda și poate asculta[18]:

„(...) dar rațiunea nu poate ajunge tendința senzitivă, decât prin intermediul voinței, căci este caracteristica tendinței raționale. Însă voința, mai întâi, dorește ceva în sine, ca și cum comandă potențele inferioare cu privire la acea acțiune, însă nu pentru că stăpânește potențele inferioare, din această cauză vrea, ci invers; prin urmare, în acea prioritate poate să fie determinabilă, la fel ca intelectul; a genera în sine după o alegere dreaptă înclinația naturală ca să aleagă drept, corect” [19].

Totuși, actele sale sunt rezultatul natural și necesar al cunoașterii senzitive, deoarece nu are nimic în el care ar putea să-l abată. Observăm două consecințe importante. Tendința senzitivă atâta timp cât reprezintă o puterea activă, dar naturală, este de la sine, în totalitate, determinată de către cunoașterea obiectului său: ea nu conduce, este condusă. În plus, pentru că este o facultate naturală, această apetiție nu dispune de niciun mijloc de a se controla, astfel încât, în mod natural, prin puterea sa ea se orientează către obiectul ei[20].

Scotus descrie alegerea liberă a omului aproape în funcție de cele două tendințe din sfera voinței. Aceasta înseamnă că libertatea este definită ca fiind rațională și raționalitatea - ca fiind liberă. Cum ar putea aceste două aspecte fundamentale ale omului să se definească mutual una pe cealaltă? Noi am putea răspunde la această întrebare privind cu mai mare atenție la cele două și deosebind, dacă este posibil, ceea ce poate fi descoperit la baza celor două[21].

Aceste două trăsături ale tendinței trebuie avute în vedere dacă se dorește înțelegerea poziției proprii a lui Duns Scotus în atingerea problemei voinței. Tendința rațională se definește ca fiind normală, iar Duns Scotus nu s-a opus, dar nu a admis această definiție decât cu o importantă rezervă cu privire la natura voinței. Folosind un cuvânt ce-i aparține Sfântului Augustin, pentru a-i obiecta Sfântului Toma din Aquino, Duns Scotus afirmă principiul că voința și libertatea se află într-o legătură strânsă: ori voința este liberă, ori ea nu este. Pe de altă parte, sau cu alți termeni, noi putem spune, despre voință, că ea este liberă *per essentiam*[22].

### 2. Raționalitatea libertății

Plecând de la ideea libertății și analizând-o pentru

considerații ulterioare, afirmăm că în acest context noi o înțelegem ca libertate morală sau libertatea alegerii. Aceasta este libertatea de a se orienta pe sine și aparține numai voinței. Într-una dintre lucrările sale filosofice, Scotus oferă o cheie prin care se determină faptul că voința apare mult mai târziu în reflecția morală: distincția dintre cauzele naturale care sunt determinate și cauzele libere care sunt indeterminate. Un exemplu de cauză naturală ar putea fi căderea unei pietre. Odată ce este în mișcare, căderea pietrei nu poate să se oprească de la sine. Poate să fie oprită numai de către o cauza externă. Voința este un exemplu de cauză liberă. Scotus folosește distincția dintre mișcarea cauzelor ca să ilumineze indeterminarea libertății și raționalitatea voinței. Este, afirmă el, o cauză deosebită de o altă cauză. Raționalitatea voinței are acea legătură internă, astfel încât ea are (și este singura) o mișcare de la sine. Pentru Scotus termenul de voință se referă la persoana umană în măsura în care ea iubește, dorește și alege, această legătură de sine implică o anumită inițiativa și consideră că este o altă cale prin care se poate vorbi, se poate reflecta asupra bazei alegerii morale[23].

Interesant este acest exemplu pe care Duns Scotus îl dă pentru a sublinia diferența dintre cauzele naturale și cele libere. În cazul celor naturale, în momentul unei acțiuni, ele pot fi oprite doar de către o cauză externă. Pe când voința, care este considerată a fi o cauză liberă, implică raționalitatea care, la rândul ei, implică conștiința faptului că acea cauză liberă, în cazul nostru voința, produce acțiuni libere, conștiente. Dacă ar interveni o cauză externă pentru a orienta voința, această cauză externă ar putea să influențeze negativ sau pozitiv alegerea voinței noastre sau ar putea chiar să o distrugă, ceea ce ar constitui o „violență" înfăptuită asupra ei și, prin urmare, nu am mai putea vorbi de o acțiune liberă a voinței, ci de o constrângere.

Evident, nu putem să expunem gândirea lui Scotus în toate punctele, în toate aspectele problemei, dorim, aici, să subliniem conceptul fundamental de libertate ca putere a omului de a se autodetermina. Libertatea pentru Scotus constă în a indica, mai cu seamă, „nedeterminarea", „neconstrângerea" voinței atât de către cauzele externe, cât și de cele interne, voința e de la sine sau în sine „nedeterminată", adică necondiționată, însă capabilă să se determine de la sine, să aleagă acțiunea printr-o decizie internă[24].

„Prin urmare, voința nu poate să fie mai determinată (naturaliter activa) decât natura – cum este principiul distinct față de voință – poate să fie o libertate activă" [25].

Pentru Scotus libertatea este autentică și în concordanță cu ordinea valorilor care sunt actualizate; este o libertate în mod eminent constructivă și din punct de vedere etic angajantă. Însă, chiar cu privire la această libertate completă și perfectă, care poate fi ajunsă la culmea călătoriei umane, Scotus garantează și justifică valoarea libertății în existența pământească. Libertatea, în afara sensului fundamental al justificării, are chiar și semnificatul unei puteri dominatoare a egoismului și pasiunilor, de autocontrol și de autodominare, prin actualizarea dreptății. Libertatea care acționează din punct de vedere etic înseamnă rationalitate, dorința binelui comun și a binelui universal[26].

Ne putem pune întrebarea: ce vrea să spună Scotus atunci când vorbește despre libertate ca mișcare de la sine, ca auto-dominare sau ca auto-stăpânire? El nu vrea să spună decât faptul că își dă seama de propria noastră dorință ca fiind dorința noastră. Însă faptul de a ne da seama nu este de ajuns pentru libertate, deci trebuie să fie ceva mai mult decât atâta. Când, de exemplu, eu doresc ceva și nu cunosc îndeajuns ce este, simpla conștiință a dorinței mele nu este sinonimă cu libertatea sau alegerea liberă. Eu pot să-mi imaginez, mai întâi, doar ca o simplă conștiință a unei dorințe nesigure. Această dorință este diferită de înțelegerea mea ca cineva care este în același timp acela care își dă seama de o anumită dorință și acela care urmărește obiectul acelei dorințe. În acest caz noțiunea cunoașterii raționale, a conștiinței de sine, ne ajută mult. Este definită ca legătură de sine ceea ce poate să explice automișcarea. Totuși, noi încă nu am reușit să ajungem la centrul alegerii libere: unde persoana realizează trecerea de la inacțiune la acțiune[27].

Stăpânirea de sine explică cele două situații: faptul reținerii și faptul acționării. De fapt, capacitatea voinței de a se orienta, de a acționa este asemănătoare capacității de a se reține, de a se abține. A pierde una, înseamnă a le pierde pe amândouă. Capacitatea de a se abține, de a se reține este o altă cale pentru a vorbi despre autocontrol și de capacitatea persoanei de a avea o putere asupra tuturor acțiunilor sale. Noi am plecat de la conceptul de libertate prin ceea ce înseamnă mișcarea de la sine, și am ajuns la înțelegerea conceptelor de abținere și controlul de sine[28].

Consider că această gândire, a lui Scotus, reflectă situația concretă a omului în momentul în care dorește să-și exercite libertatea, experimentează pe deplin capacitatea sa de a se abține, în momentul în care observă că ar putea exista un efect nedorit, și capacitatea sa de a acționa, în momentul în care consideră că poate avea un control deplin asupra acțiunilor sale și poate ajunge la realizarea scopului dorit.

Însă există o mare întrebare: de unde își are originea și se află, oare, în sufletul rațional această indiferență dominatoare prin care omul poate să urmeze sau să evite obiectele prezentate? Există opinia acelora care consideră că ea se naște și se află în libertate sau în indiferența judecății. Și, de fapt, animalele sălbatice, deoarece sunt călăuzite de o judecată ce nu este liberă, ci de către instinctul natural, nu se bucură de nicio libertate. Omul, însă, acționează în puterea judecății, deoarece prin puterea cognitivă gândește că un lucru

trebuie evitat sau căutat. Şi, deoarece o astfel de judecată nu are loc prin puterea unui instinct natural, ci printr-o confruntare stabilită de către raţiune, omul acţionează cu judecată liberă, putând să se orienteze spre lucruri diferite.

În conştiinţa dorinţei noastre, noi notăm faptul că anumite obiective sunt preferate în detrimentul altora. Câteva obiective ca, de exemplu, prietenia, reprezintă o calitate importantă dintr-un anumit gen, genul iubirii. Acele dorinţe sunt raţiunile care ne conduc către cele mai mari beneficii, binele care depăşeşte orice măsură. Noi acţionăm raţional când le alegem pe acelea ce ne conduc către cel mai mic beneficiu, preferându-le altora, deoarece acelea sunt adecvate alegerii noastre. Această abilitate de a alege mai degrabă ceea ce este mai important, decât ceea ce este mai puţin bun depinde de controlul pe care noi îl avem asupra fiinţei noastre şi asupra impulsurilor noastre. Scotus expune, prezintă baza pentru această abilitate în cele două tendinţe pe care le-am văzut mai înainte. Aceste două tendinţe exprimă spectrul tuturor dorinţelor şi, în plus, auto-relaţia bazată pe voinţă. Când Scotus explică faptul că orice alegere implică cele două dorinţe, el vrea să spună că în orice alegere voinţa se experimentează pe sine într-o auto-relaţie internă, ce se bazează pe singura sa natură în calitate de facultate a dorinţei naturale. Noi experimentăm această relaţie de sine, când motivele guvernează alegerea sau, cu alte cuvinte, când noi suntem stăpâni pe noi înşine şi pe experienţa auto-controlului, abţinerii. Aici noi am pornit de la noţiunea raţionalităţii şi am ajuns la aceea a autocontrolului[29].

Astfel, cele două, reflecţia asupra libertăţii şi reflecţia asupra raţionalităţii ne-au condus la reflecţia asupra autocontrolului. Am sugerat că, prin autocontrol, Scotus înţelege acel act prin care este revelată libertatea umană. Este acea „libertate înnăscută a voinţei" care se bazează pe responsabilitatea morală şi se explică pe sine însăşi. Aceasta afirmă cheia perfecţiunii bucuriei în calitate de raţionalitate şi libertate (având calităţile de raţionalitate şi libertate). Reprezintă perfecţiunea şi îndeplinirea persoanei umane dezvăluite prin activitatea iubirii care este în acelaşi timp raţională şi liberă[30].

Pentru ca voinţa să rămână responsabilă faţă de actele sale, chiar şi în cer, trebuie să se aibă în vedere capacitatea de a controla alegerile proprii. Pentru Scotus aceasta înseamnă faptul că voinţa rămâne liberă în actul alegerii (velle), refuzării (nolle) şi abţinerii (non velle). Prin urmare, voinţa continuă în constituirea sa naturala din cele două legături (iustitiae şi commodi) care, din partea lor, o definesc ca raţională[31].

Astfel, se poate spune despre esenţa însăşi a voinţei că ea este liberă şi că aceasta trebuie definită, mai degrabă, prin libertate decât prin apetiţie. Cu siguranţă voinţa este o tendinţă, dar în existenţa celorlalţi, despre care se distinge precis prin aceasta, prin faptul că ea este liberă. Deci, libertatea este în sine o raţiune mai mult formală decât o tendinţă şi este mai mult cu titlu de „libertate", nu de „tendinţă", prin care ea este în mod formal „voinţă"[32].

Libertatea ca raţionalitate înseamnă presupunerea vieţii etico-sociale. Scotus cunoaşte foarte bine cât de egoist este omul şi cât este de dificil în societate punerea în practică a justiţiei. Totuşi, prin puterea de autodeterminare pe care omul o posedă, chiar dacă cu intimă sfâşiere a eului egoist, este în măsură de a acţiona dintr-o pură datorie.

„Cel mai dorit sau cel mai voit este numai acela a cărui natură intelectuală numai de la sine este voit. Expun ce este voit numai de la sine, bineînţeles cel care rezistă din natura sa, cel care vrea de la sine un altul. De unde dacă tendinţa senzitivă doreşte ceva de la sine, astfel ca să nu fie numai un altul, acesta este după *ceva*, căci din potenţa imperfectă nu poate acela să dorească numai ceva, însă nici din perfecţiunea obiectului, care este incapabil de a dori ceva diferit de sine. De altfel afirm: orice natură intelectuală ar fi voită şi orice voinţă către scop sunt unite. Există o legătură între faptul de a avea voinţă şi de a fi natură intelectuală"[33].

Cu acest scop, se poate distinge o dublă potenţialitate sau posibilitate în voinţă: *affectio commodi* şi *affectio iustitiae*: prima în direcţia interesului, înclinaţiilor, pasiunilor, egoismului; a doua, în direcţia binelui comun şi legii universale[34].

„În voinţă există legătura dreptăţii şi legătura bunăvoinţei"[35].

Vorbind despre această chestiune, Scotus afirmă că o alegere poate fi restabilită de bunăvoie.

„(...) Prin urmare, raţiunea voinţei, prin ea însăşi şi în primul rând duce la o alegere şi, în consecinţă, intelectul, prin acţiunea sa nu este în întregime cauza alegerii, şi nici măcar cauza parţială, astfel încât intelectul, ca o cauză particulară, să participe împreună cu voinţa la cauzarea actului alegerii, fiindcă atunci când două cauze participă la producerea unui efect este nevoie ca să fie în armonie în acţiune, astfel încât acţiunea uneia să nu se opună acţiunii alteia: acum, însă, voinţa în a alege se poate opune intelectului care dictează, căci astfel voinţa ar alege în mod necesar ceea ce este dictat de către intelect, şi astfel voinţa poate să fie suficientă şi să înlăture libertatea voinţei. Aşadar sub nicio formă nu poate duce la (nu poate coincide cu) a dicta, ca şi cum prin ea însăşi ţine de cauza (motivul) alegerii, dar şi de ocazie (de context) şi motivul *fără de care nu se poate* (sine qua non), este alegerea, fiindcă alegerea este împreună cu raţiunea şi intelectul, aşa cum se poate vedea, de exemplu, în *Ethica Nicomachea*, III"[36].

Viața individuală și viața socială oscilează continuu între aceşti doi poli şi triumful uneia sau celeilalte semnalează calea dreptății şi progresului, conservatorismului şi stagnării. Însă, mai precis, în îndeplinirea datoriei, în actualizarea justiției, a binelui comun, se revelează puterea libertății umane: libertatea psihologică, interioară; autonomia față de egoism şi toată sfera de interese, pusă în practică pentru a ne face să acționăm în favoarea datoriei pure[37].

„Însă dacă voința nu este liberă, nici iubire nu există dacă nu se oferă pe sine"[38].

„Însă numai apetiția (înclinația, dorința) rațională este liberă şi, de aceea, poate să vrea binele altuia de la sine (prin puterea sa), şi nu din cauza bunătății voinței"[39].

Asta înseamnă că libertatea umană, în toate expresiile sale, imită şi revelează natura libertății divine ca fiind rațională şi iubire creativă. În abilitatea lui Dumnezeu de a alege se oglindeşte abilitatea noastră de a face alegeri, de a controla dorințele noastre, de a se abține de la acțiune când este nevoie. Aşa cum nimic din afara naturii divine nu poate obliga voința divină, la fel nimic din afara persoanei umane nu poate să fie astfel încât să oblige determinarea alegerilor. Circumstanțele externe pot influența alegerea umană, pentru a fi sigură, însă libertatea umană este constituită în mod natural ca rațională şi capabilă de o mişcare independentă. Această constituire rațională a libertății umane intensifică exercițiile noastre de alegere şi marchează acele momente ale deciziei morale, considerând-o ca fiind unica expresie a caracterului. Acțiunile noastre se revarsă din integritatea noastră şi au ca măsură ultimă identitatea personală. Acțiunea integrală aparține celei mai mari expresii a libertății raționale[40].

Apărarea de către Scotus a libertății ca parte constitutivă a voinței raționale aparține, de asemenea, convingerilor sale că adevărata convertire umană, oricare ar fi - morală sau religioasă, este întotdeauna posibilă. Abilitatea unui individ de a se întoarce în viața sa, de a se orienta în altă parte, într-o direcție mai bună, de a opri daunele sau distrugerile comportamentului, depinde în orice moment de autocontrol, când persoana este (aşa cum este) imobilă în prezența circumstanțelor externe. La fel ca un dansator, persoana este în acest moment în echilibrul acțiunii. Aici este punctul, centrul acțiunii raționale, care desăvârşeşte pentru un scurt moment autoconştiința şi autodominarea. Nedeterminarea voinței, independența ei față de factorii externi este cererea logică pentru orice automişcare, orice schimbare a direcției ce aparține numai individului. Existența şi apărarea, la un asemenea nivel, a autonomiei personale constituie baza pe care noi oferim orice prețuire sau orice vinovăție[41].

Astfel, în timp ce Scotus apără raționalitatea libertății umane într-o manieră care este într-adevăr atractivă pentru discuția contemporană, el niciodată nu a separat acțiunea umană de alegerea în mod liber, având ca exemplu voința divină[42].

Libertatea este revelată de acțiunea judecății, a dreptății.

„Spun că aceea, legătura dreptății este libertatea născută din voință, fiindcă ea însăşi este prima moderatoare a unei astfel de legături"[43].

Astfel, Scotus pune la baza vieții sociale şi politice omul în integritatea sa, cu facultățile sale spirituale, cu cele mai înalte idealuri ale datoriei morale, dornice să pună în act binele comun, binele universal, în orizontul metafizic al naturii spirituale a omului, subiect liber capabil de a pune în act legea morală[44].

Note:

1. Guido Alliney, *Giovanni Duns Scotus. Introduzione al pensiero filosofico*, Bari, Edizioni di Pagina, 2012, p. 176.
2. Thomas Williams, *The Cambridge Companions to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. p. 141.
3. Ioannis Duns Scoti, *Despre Primul Principiu, 4, 56,* Iaşi, Editura Polirom, 2008, p. 123.
4. Thomas Williams, *op. cit.*, p. 141.
5. Guido Alliney, *op. cit.*, pp. 176-177.
6. Ceea ce vom spune vor fi doar vorbe trecătoare, nu vor produce nici un rezultat.
7. *Haecceitatea*: în linia descendentă a arborelui lui Porfir, ea exprimă perfecțiunea maximă a ființei, deoarece constituie individul ca individ, adică acea ființă şi nu alta. *Haecceitas singularizează* individul, făcându-l să fie exclusiv şi irepetabil: este singur şi în mod exclusiv el însuşi. G. D. Scotus, *Antologia*, a cura di G. Lauriola, Bari, Editura Levante, 1999, p. 94.
8. Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lyon , Vol. IV, Edited by Luke Wadding, Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1968, p. 800.
9. Guido Alliney, *op. cit.*, p. 177.
10. Ioannis Duns Scoti, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, n. 51, Città del Vaticano, 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.
11. Guido Alliney, *op. cit.*, p. 178.
12. Ioannis Duns Scoti, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, n. 51, Città del Vaticano, 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.
13. Guido Alliney, *op. cit.*, p. 179.

14. *Ibidem*, p. 179.
15. Ioannis Duns Scoti, Super libros Elenchorum Aristotelis, q. 13, n. 15, Parisiis, Vol. II, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, , 1861, p. 589.
16. *Ibidem*, q. 13, n. 18, (Vivès, II, p. 589).
17. Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Edition J. Vrin, 1952, p. 578.
18. *Ibidem*, p. 578.
19. Ioannis Duns Scoti, *Ord*., III, d. 33, q. un., n. 44, Città del Vaticano, Vol. X, Edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007, p. 162.
20. Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales,* p. 579.
21. Mary Beth Ingham, *Scotus for Dunces. An introduction to the Subtle Doctor*, New York, Franciscan Institute Publications, 2003, p. 91.
22. Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, p. 579.
23. Mary Beth Ingham, *op*. *cit*., p. 91.
24. Ambrogio Giacomo Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, Bari, Levante Editori, 1993, p. 296.
25. Ioannis Duns Scoti, *Quodl*., q. 21, n. 14, Parisiis, Vol. XXVI, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1865, p. 340. „Naturaliter activa" poate însemna „determinată". Libertatea reprezintă puterea de a decide din intern, este puterea de a actualiza prin auto-decizie datoria morală.
26. Ambrogio Giacomo Manno, *op*. *cit*., pp. 302-303.
27. Mary Beth Ingham, *op*. *cit*., pp. 91-92.
28. *Ibidem*, p. 92.
29. *Ibidem*, pp. 92-93.
30. *Ibidem*, p. 93.
31. *Ibidem*.
32. Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, pp. 579-580.
33. Ioannis Duns Scoti, *Ord*., IV, d. 49, q. 2, n. 35, Città del Vaticano, Vol. XIV, Edited by B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, W. Salamon, G. Pica. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2013, p. 37.
34. Ambrogio Giacomo Manno, *op*. *cit*., p. 303.
35. Ioannis Duns Scoti, *Rep*. *Par*., III, d. 26, q. un., n. 19, Parisiis, Vol. XXIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1864, p. 475.
36. Ioannis Duns Scoti, *Collationes*, q. 3, n. 1, Parisiis, Vol. V, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1861, p. 150.
37. Aambrogio Giacomo Manno, *op*. *cit*., p. 303.
38. Ioannis Duns Scoti, *Rep*. *Par*., III, d. 26, q. un., n. 19, Parisiis, Vol. XXIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1864, p. 475.
39. Idem, *Rep*. *Par*., IV, d. 49, q. 4, n. 11, Parisiis, Vol. XXVI, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1865 p. 640.
40. Mary Beth Ingham, *op*. *cit*., p. 134.
41. *Ibidem*, pp. 134-135.
42. *Ibidem*, p. 135.
43. Ioannis Duns Scoti I. D. Scoti, *Ord*., II, d. 6, q. 2, n. 49, Città del Vaticano, Vol. VIII, Edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2001, p. 49.
44. Aambrogio Giacomo Manno, *op*. *cit*., p. 304.

## Bibliography:


Ambrogio Giacomo Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, Bari, Levante Editori, 1993.

Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Edition J. Vrin, 1952.

Guido Alliney, *Giovanni Duns Scotus. Introduzione al pensiero filosofico*, Bari, Edizioni di Pagina, 2012.

Ioannis Duns Scoti, *Antologia*, a cura di G. Lauriola, Bari, Editura Levante, 1999.

Idem,, *Despre Primul Principiu, 4, 56,* Iaşi, Editura Polirom, 2008.

Idem, *Opera omnia, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lyon , Vol. IV, Edited by Luke Wadding, Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1968.

Idem, Super libros Elenchorum Aristotelis, q. 13, n. 15, Parisiis, Vol. II, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1861.

Idem, *Collationes*, q. 3, n. 1, Parisiis, Vol. V, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1861.

Idem, *Rep*. *Par*., III, d. 26, q. un., n. 19, Parisiis, Vol. XXIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1864.

Idem, *Rep*. *Par*., IV, d. 49, q. 4, n. 11, Parisiis, Vol. XXIV, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1865.

Idem, *Quodl*., q. 21, n. 14, Parisiis, Vol. XXVI, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1865.

Idem, *Ord*., II, d. 6, q. 2, n. 49, Città del Vaticano, Vol. VIII, Edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2001.

Idem, *Ord*., III, d. 33, q. un., n. 44, Città del Vaticano, Vol. X, Edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007, p. 162.

Idem, *Ord*., IV, d. 49, q. 2, n. 35, Città delVaticano, Vol. XIV, Edited by B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, W. Salamon, G. Pica. Città delVaticano: Typis Vaticanis, 2013.

Idem, *Lect*., I, d. 39, q. 1-5, n. 51, Città del Vaticano, 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.

Mary Beth Ingham, *Scotus for Dunces. An introduction to the Subtle Doctor*, New York, Franciscan Institute Publications, 2003.

Thomas Williams, *The Cambridge Companions to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003