



Prisma Jurídico

ISSN: 1677-4760

prismajuridico@uninove.br

Universidade Nove de Julho

Brasil

Santiago Culleton, Alfredo

O ordenamento moral e o ius naturae em Duns Scotus

Prisma Jurídico, vol. 7, núm. 2, julio-diciembre, 2008, pp. 305-320

Universidade Nove de Julho

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93412629006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

 redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

O ordenamento moral e o *ius naturae* em Duns Scotus

Alfredo Santiago Culleton

Doutor em Filosofia – PUC-RS [Brasil]

Professor Titular – Unisinos – RS [Brasil]

culleton@unisinos.br

▼ A problemática da lei natural e do direito natural, como um imperativo que não esteja fundado numa autoridade ou lei positiva, tem merecido crescente interesse da parte de pesquisadores especialmente nas áreas do direito, filosofia do direito, direitos humanos, bioética, filosofia prática e história da filosofia. Neste artigo, oferecemos a original contribuição que Duns Scotus traz para discussão acerca da lei natural desenvolvida por ele no *Ordinatio*, aplicada ao âmbito da moral, por meio da análise dos mandamentos, e da política, pelo estudo dos conceitos de *dominium* e *ius naturae*.

Palavras-chave: Direito. Ética. Lei natural. Política. Scotus.

1 Introdução

A teoria da lei natural é o coração da filosofia prática de Scotus. O que ocupa um lugar de destaque na ética de Scotus é o compromisso com a lei natural entendida como razão da verdade prática e não como a adequação à finalidade natural, o que ocorre nas éticas das virtudes (ÉTIENNE, 1952, p. 602-624).

Diferentemente de outras abordagens da ética medieval, a estrutura da proposta de Scotus não é a da ética das virtudes. A filosofia prática de Scotus tem as suas raízes em duas fontes. Por um lado, ela parte da concepção de ciência de Aristóteles que o motiva a pensar a teologia como ciência e, por outro, como parte da tradição franciscana, marcada pelo caráter prático da teologia.

Na tradição clássica, a lei natural é entendida como a natureza que não pode ser mudada pela ação humana; tendo, por isso, validade universal; e porque os próprios seres humanos pertencem à natureza, eles são, em princípio, capazes de conhecer a lei correspondente.

A tradição cristã entende a natureza como determinada pelo plano criador de Deus. Tomás de Aquino, por exemplo, subordina essa criação à lei eterna. Nesse contexto, a lei natural deverá ser entendida como uma participação na lei eterna, por isso, universal. O que há de comum entre a lei eterna e o homem é a razão, o que, por sua vez, permite a comunicação entre ambas as ordens.

Que o ser humano não possa alterar a subordinação da lei natural à lei eterna parece necessário e óbvio. O problema que Scotus vem enfrentar é se o próprio Deus estaria igualmente subordinado (CROSS, 1999). Em última instância, a pergunta é se a lei natural admite exceções e, mais ao fundo ainda, subjaz a pergunta sobre a conexão entre os atos da vontade de Deus e a capacidade humana de conhecer a lei natural por meio da razão (DE BONI, 2003, p. 255-282). Entre os comentadores do Doutor Subtilis, o sistema ético de Scotus pode ser entendido de três perspectivas distintas: a) aqueles que

entendem que o acesso racional à ética teria ficado reduzido; b) aqueles que entendem que, para Scotus, o conhecimento moral só pode ser alcançado por meio da revelação divina, e c) aqueles que entendem um resíduo de naturalismo em Scotus que, mais tarde, será confrontado com um voluntarismo radical. Pretendemos evidenciar os elementos voluntaristas sem desconsiderar as exigências de uma ética racional, características de um filósofo do rigor de Duns Scotus. Sua doutrina da lei natural é a chave para entender seu sistema ético e sua originalidade política. Neste artigo, pretendemos retomar o tratamento dado por, Scotus, no *Ordinatio*, à relação da lei natural, primeiro, com a moral e, em um segundo momento, com a política.

2 A lei natural e a moral

2.1 O decálogo

É no *Ordinatio* III, distinção 37¹, que Scotus, com maior clareza, desenvolve seu conceito de lei natural ao se perguntar se os mandamentos do Decálogo pertencem à lei natural. Começará por definir a lei natural, dizendo que um mandamento pertence a essa lei, em sentido estrito, se for “conceitualmente necessário” que o mandamento seja válido, tendo como base, simplesmente, o conteúdo nele expresso. Em nenhum momento, Scotus faz referência à lei eterna para definir a lei natural como faz Tomás de Aquino, pois, para ele, a lei eterna não tem nenhuma importância no seu sistema ético.

Scotus esclarece ainda o que ele quer dizer com essa necessidade “conceitual”. Somente para esses princípios auto-evidentes, o que eles prescrevem é absolutamente necessário para a alcançar o fim último. Este absolutamente necessário significa que é inconcebível que alguém pudesse repudiar a bondade prescrita nesses mandamentos, sem, ao mesmo tempo, repudiar a bondade do próprio fim último.² Desde que o fim último de toda ação seja alcançar o maior bem, e isso é idêntico a Deus, os únicos manda-

mentos que podem pertencer à lei natural, em sentido estrito, são aqueles que têm o próprio Deus como objeto. Em sentido estrito, somente os mandamentos da primeira pedra pertencem à lei natural. Devemos esclarecer que o Decálogo tem sido historicamente apresentado como composto de duas pedras ou tabuleiros. O primeiro contempla as obrigações para com Deus e se compõe de três mandamentos: “Eu sou o teu Deus e não terás outros deuses diante de mim, Não tomarás o Santo nome de Deus em vão e Lembra-te do dia de Sabbat e santifica-o”³.

Para Scotus, a seguinte proposição é *per se nota ex terminis*: Se Deus existe, logo deverá ser amado como tal, e nenhuma outra coisa pode ser adorada como Deus e nenhuma irreverência pode ser cometida contra Ele. Dada essa definição de Deus, se segue que, se há um tal ser, ele deve ser amado e adorado, e nenhuma irreverência deve ser feita contra Ele, porque esses mandamentos, auto-evidentes e analíticos, são necessariamente verdadeiros. Nem o próprio Deus pode torná-los falsos.

Os mandamentos da segunda pedra podem ser considerados como pertencentes à lei natural somente em sentido amplo. Unicamente os primeiros dois mandamentos – Scotus tem dúvidas sobre o terceiro – pertencem à lei natural, em sentido estrito, dado que só eles têm Deus como objeto imediato. O conteúdo da lei natural, nesse sentido, pode ser sintetizado na seguinte formulação: “Deus deve ser amado”⁴, ou na sua formulação negativa, “Deus não deve ser odiado”. Esses mandamentos vão ao encontro do critério formal de auto-evidência que, em essência, é a seguinte: “O que é melhor deve ser mais amado” (Ord. III, d. 37. p. 826). Torna-se óbvio que o mandamento de amar a Deus é um princípio prático auto-evidente e, por isso, encontra o critério formal para pertencer à lei natural.

Todos os outros mandamentos pertencem à lei natural, em sentido amplo. O critério pelo qual fazem parte da lei natural não é a “necessidade conceitual”, mas a sua *consonantia* com a lei natural em sentido estrito.⁵ Scotus considera todos os mandamentos, tanto os que pertencem à lei natural – estrito senso – quanto aqueles – no sentido mais amplo – como

verdades práticas (*vera pratica*): as primeiras, porque são auto-evidentes, e as segundas, por seu acordo (*consonantia*) com os anteriores.

2.2 O ordenamento e a não-contradição

Outra abordagem que pode ser considerada para entender a posição do Scotus à respeito da lei natural é a desenvolvida no *Ordinatio*, I, distinção 44, que, parece, fundamenta sua doutrina. Neste trecho, é dito que há mandamentos que podem ser obedecidos, transgredidos ou substituídos por outros. Um mandamento é substituído por outro quando este é posto no lugar por um ato de alguém com autoridade para isso. Quando, por exemplo, Deus manda Abrão matar seu filho Issac, a proibição original de matar é substituída por outro mandado correspondente a um ato divino. Agora, se um agente não tem o poder de formular mandamentos, ele pode somente obedecer os já existentes ou transgredi-los. Se alguém atua nos limites da ordem estabelecida pela lei existente, essa pessoa atua por “poder ordinário” (*potentia ordinata*); se alguém, ou transgride a ordem existente, ou substitui os mandamentos que constituem a ordem, essa pessoa atua por “poder absoluto” (*potentia absoluta*). Todos os agentes revestidos com o poder do intelecto e da vontade têm a seu dispor a habilidade tanto de agir nos limites de uma ordem existente quanto de transgredi-la, seja ordenada ou desordenadamente.

O único condicionamento para o poder absoluto de Deus é a exigência de estar livre de contradição. Em razão desse poder infinito, Deus pode substituir qualquer ordem criada por outra, desde que não haja autocontradição nessa ação. Isso significa que a lei natural, em sentido estrito, compreende todos os mandamentos; por isso, a dispensa de qualquer um deles implica contradição. Tal é o caso do mandamento prescrevendo o amor a Deus, dado que exige que o maior bem seja amado sobre tudo. O caráter autocontraditório de qualquer dispensa se deduz do conteúdo do conceito de “maior bem” e

de “amar sobre tudo”. O que não implica contradição é, em princípio, sujeito à onipotência de Deus. E mesmo esse poder não é completamente arbitrário. Deus pode substituir certa ordem existente por outra, mas, em todos os casos, é uma ‘determinada ordem’ que se substitui por outra.⁶

O que é substituído, em cada caso, é um ordenamento, isto é, uma lei geral; consequentemente, haverá sobre ela um critério de coerência que vai reger a compatibilidade dos preceitos mais específicos. Essa exigência de coerência pode ser entendida como uma interpretação da *consonantia* que caracteriza os preceitos da lei natural, em sentido amplo. Se os mandamentos estão de acordo com – ainda que não sejam deduzíveis de – os mandamentos da lei natural, em sentido estrito, também devem ser compatíveis entre eles.

Mesmo que esses mandamentos não possam ser derivados de “supermandamentos”, isso não quer dizer que não existam razões disponíveis à razão humana que indiquem que certos mandamentos são necessários ou, sobretudo, porque somente certos mandamentos podem coexistir em um sistema coerente. Certamente, a validade dos mandamentos, que pertencem à lei natural em sentido amplo, não poderá ser explicada com relação à natureza humana, dado que, como criaturas, os seres humanos são contingentes; mas, por outro lado, é também verdade que o conhecimento acerca da relação entre os fatos pressupostos e os mandamentos válidos pode ser verificado argumentativamente. Esse conhecimento não será puramente intuitivo nem dedutivo. A discussão de Scotus sobre os direitos de propriedade ajuda a clarificar isso (*Ord. III*, d. 37, p. 827). Ele afirma que o direito à propriedade privada, de maneira alguma pode ser derivado de um ordenamento racional que preceda a ação divina. A ação de Deus é irreduzivelmente livre, e sua criação, radicalmente contingente. Como podem tais mandamentos ser evidenciados como racionalmente conhecíveis, sem introduzir determinação na vontade de Deus?

Vejamos a articulação entre a necessidade racional e os ordenamentos. Por exemplo, supondo ser Judas um pecador até o fim (*finaliter peccator*), em princípio, pode ser salvo, mas não em um ordenamento que contenha uma

lei prescrevendo que os pecadores que não se arrependem deverão ser condenados. Uma vez que seja julgado que Judas é um tal pecador, sua salvação somente pode ocorrer se não houver tal prescrição.⁷

Uma vez que aceitamos que o discurso da teoria da lei natural em Scotus tem essa consistência e rigor, perde sentido considerar os mandamentos da segunda pedra como dependentes da pura vontade de Deus. Do contrário, essa dependência, como elemento constitutivo da ética voluntarista de Scotus, resulta simplista. A racionalidade não é limitada à pura formulação das leis e às suas largas possibilidades de interpretação. A teoria da lei natural, de Scotus, oferece uma sofisticada estrutura argumentativa: ao lado dos primeiros princípios que são evidenciados por dedução formal, ele identifica outros princípios básicos, reconhecidos tanto por sua relação, em termos de sentido, com os princípios mais gerais, quanto por seu mútuo equilíbrio e coerência; com isso, podem servir de justificativas para as intuições morais cotidianas manifestas nos nossos juízos morais particulares.

2.3 Lei natural em sentido lato

Mesmo que o objetivo específico da distinção 17 da *Ordinatio III* seja tratar um ponto do sacramento da penitência, Scotus faz uma distinção entre 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, conhecida de uma análise do sentido dos termos da preposição, 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”. Podemos aqui tentar distinguir três modos de entender a expressão “reconhecida por todos”: (1) Quando se refere unicamente aos aspectos mais ge-

rais da lei moral, mais do que a detalhes mais específicos dela. Dirá Scotus, ao tratar da indissolubilidade matrimonial no *Ordinatio IV*⁸, que isso é algo que pertence à lei natural, somente em sentido lato, e que

[...] aquelas coisas que pertencem à lei natural neste sentido não são manifestas a todos, e, por isso, foi necessário que estes preceitos da lei natural fossem determinadas pela lei positiva divina, ou (2) pode também se referir aos homens em geral mais do que a cada um de todos os indivíduos. Finalmente (3) pode se referir a possibilidade, mais do que a atualidade, ou ao que pode ser reconhecido pela luz da razão natural, especialmente por alguém que não seja considerado “incapaz para questões intelectuais” e cuja habilidade para pensar objetivamente não tenha sido cegada por apegos emocionais ou não tenha se tornado tão corrupto que já não reconheça que a sua “luxúria vai contra a lei natural”.

Por essas razões, Scotus entende que foi adequado Deus ter positivado os preceitos da lei natural, mesmo aqueles que pertencem à lei natural, em sentido estrito, e os que o são, em sentido *lato*, pudessem ser conhecidos naturalmente.

2.4 A racionalidade do ordenamento

No *Ordinatio IV*, distinção 33, Scotus discute a monogamia, e pode-se ver a maneira como os princípios se articulam com os juízos particulares que descrevem realidades contingentes. Scotus vai oferecer um princípio prático geral, cuja validade não depende da sua aplicação a nenhum caso particular. Esses princípios não oferecem, por si mesmos, nenhuma informação de que a monogamia ou a poligamia podem ser legítimos, em um

caso particular. Mesmo assim, servem de regras de procedimento racional que tornam possível tomar uma decisão a respeito de um caso particular, tendo como referência as exigências de uma dada situação (MÖHLE, 2003, p. 322).

São dois os aspectos na questão da monogamia e de sua abolição em favor da poligamia que exigem justificação: a justa reciprocidade mútua dos parceiros que estão ligados pelo contrato matrimonial e as exigências para a dispensa da lei que obriga a monogamia. Scotus trata da questão do contrato matrimonial, tendo como referência a justiça comutativa; por isso, vale-se do princípio de que em toda troca deve haver a maior eqüidade possível entre aqueles que a realizam para atender a seu propósito. A legitimidade da monogamia ou da poligamia dependerá da finalidade a que a troca se propõe, e isso pode ser a procriação do maior número de descendentes ou a restrição da incontinência sexual. Se for o primeiro dos objetivos, a poligamia será lícita; se for o segundo, a monogamia o será. De qualquer maneira, sempre haverá bases racionais a favor ou contra um mandamento, ou condições de observar a justiça.

No que se refere à possibilidade de dispensar a monogamia, Scotus se vale igualmente de um amplo princípio racional: se algo é ordenado a duas finalidades, em que uma é mais importante que a outra, deve ser usado de tal maneira que contribua para o bem mais fundamental, mesmo que seja ao custo de um bem subordinado.⁹ Atuar dessa maneira é fazê-lo de acordo com a reta razão; depende também de um juízo racional paradigmático. O número da prole é um bem subordinado àquele de ter filhos. A finalidade de restringir a incontinência sexual está em oposição à poligamia. Nesse ponto, Scotus não responde claramente à questão acerca da possibilidade de dispensar a monogamia, mas se preocupa mais em dar razões à vontade expressa no ordenamento legal e à estrutura que as sustenta.

Scotus não responde à questão original sobre a possibilidade de dispensa da monogamia pela simples referência aos insondáveis desígnios da vontade divina; ao contrário, ele apela às razões a favor e contra que possam

ser oferecidas, partindo do suposto de que um dado comando é vigente. São essas razões que autorizam a reconstruir a estrutura racional dos ordenamentos legais correspondentes.

Os princípios que subjazem às argumentações do *Ordinatio* I, d. 44 e do IV, d. 33, que acabamos de analisar, na perspectiva da teoria da lei natural de Scotus, não fazem referência a nenhuma suposta teleologia da natureza humana; ao contrário, ele lida com princípios da argumentação que podem ser entendidos como princípios de consistência de qualquer ordenamento dado. A validade dos princípios da justiça comutativa, para tratar da auto-evidência dos primeiros mandamentos, e o peso dos bens que Scotus traz ao tratamento da monogamia não são considerados passíveis de dispensa, nem tratam da dispensabilidade dos mandamentos individualmente. Em seu lugar, os princípios são usados para evidenciar a estrutura coerente do ordenamento como um todo, este, sim, é passível de dispensa. Por essa razão, tais princípios de comparação podem ser usados numa argumentação racional, sem colocar em questão o estatuto da liberdade divina. A estrutura argumentativa da ética scotista evidencia que esses mesmos princípios dão sustentação à racionalidade das ações divinas e garantem aos seres humanos conhecer a lei moral por meio da razão.

3 A lei natural e a política: *dominium* e *ius naturae*

A reflexão de Duns Scotus (1997) acerca de temas como *dominium* e *ius naturae* se dá no contexto do conflito epocal que opunha *sacerdotium* e *regnum*, durante a crise entre o poder papal, representado, naquele momento, por Bonifácio VIII, e o poder temporal, representado por Felipe, o Belo. Scotus enfrenta a questão indiretamente, ao discutir o problema da restituição do mal por meio de uma autêntica penitência (*Ord.* IV, d. 15, q. 4, p. 391-412). O autor, depois de ter arrolado seus usuais argumentos pró e contra a culpa no plano dos princípios, assegura que, dado que

a restituição pressupõe a distinção entre *meum* e *teum*, é na origem dessa distinção que se deve pensar.

O primeiro ponto referido por Scotus é que a distinção dos vários tipos de *dominia* não é atribuível ao *status innocentiae*. Nessa condição, o homem vivia segundo as prescrições do *ius naturae*: a convivência era pacífica, e cada um usava do bem comum segundo sua necessidade. Depois da queda, desencadeou-se a onda de apropriações que permitiram ao homem valer-se de meios como a violência e o roubo, até do que era o mínimo necessário, para o sustento do outro. Ao descrever essa situação, refere a Nemrod, figura do capítulo 10 do Gênesis, que é considerado o primeiro a exercer um domínio injusto, o *hominum oppressor* (*Ord*, IV, d. 15, p. 258), que institui distinções para a propriedade. Nessa nova condição, em que o preceito da lei natural da comunidade dos bens deixa de vigorar, faz-se necessário, para garantir a convivência pacífica, introduzir uma distinção entre os vários *dominia*. Essa nova disposição não pode ser atribuída nem à *ius naturae* nem à *ius divinum*. É chamada de *Tolle iura imperatorum* e quer demonstrar a origem exclusivamente humana e positiva da divisão dos *dominia*.¹⁰

Não há aqui nenhuma novidade sobre a tradição secular que negava a existência de propriedade no estado de inocência, mas nota-se uma nova e maior atenção para o tema. O acento dado por Scotus está na insistência de que a divisão de *dominium* não é decorrente da lei da natureza, que era regida pela comunhão dos bens. Alguns autores anteriores, como Alexandre de Hales e Boaventura, pensavam num direito natural que assumia duas formas distintas; uma, antes da queda e outra, depois: no estado de inocência, a norma que regia o homem era a comunhão dos bens, enquanto, depois do pecado, instaura-se a legitimidade da propriedade. Não é esse o caminho de Scotus, para quem a divisão do *dominia* não pode ser reduzida à *ius naturae*.

A divisão do *dominia* pode ser somente razoável, mas ainda falta a fonte de sua legitimidade. Para Scotus, a *divisio dominiorum* não pode ser considerada *lex naturae* porque isso implicaria uma certa *determinatio ad opposita*, o que seria um certo tipo de contradição. Nesse contexto da dis-

cussão, Scotus sustenta que a divisão dos bens responde ao princípio, segundo o qual uma comunidade política deve viver em paz, e tal distinção de *dominia* é uma solução razoável, mas não necessária¹¹. A identificação de distintas propriedades e a modificação do *ius naturae* não implicam a suspensão da validade do direito natural como tal. Esse princípio político, que exige viver em paz, não elimina o princípio segundo o qual, em caso de necessidade extrema, o sujeito tem o direito de apropriar-se do necessário para o sustento. Para corroborar essa posição, Scotus se vale do argumento da Bula papal *Exiit qui seminat*, em que o voto de pobreza dos franciscanos e sua pretensão de pobreza absoluta não põem suas vidas em perigo, uma vez que, em caso extremo, contam com a legítima faculdade de usar do necessário. Trata-se de princípio reconhecido e muito usado por Boaventura e Olivi, resultando sintomático que Scotus se valha do *Exiit* para garantir o modo de vida franciscano fundado na base do *necessitas naturae*.

Resta saber qual a legitimidade para tal divisão da propriedade. Para Scotus, a distinção entre os diversos *dominia* está fundada na lei positiva que deriva sua *auctoritas* daquela do legislador que a tem promulgado. Ainda depois da queda, de acordo com Scotus, o homem preservou a *prudentia* necessária para promulgar leis justas, mas a virtude da prudência não se identifica com a *auctoritas*, que é outra condição necessária para a existência dum a lei. A *prudentia* será a habilidade de legislar de acordo com a reta razão. O legislador não deve promulgar leis para proveito próprio, mas visando ao bem comum, que é a finalidade do legislador.

Scotus distingue dois grandes tipos de autoridade: a paterna e a política. A autoridade política tem sua origem no encontro, em qualquer *communitas, terra ou civitas*, de pessoas não ligadas por vínculos de parentesco. Na base de mútuo consenso, visando a uma convivência pacífica, alguém é escolhido para o comando.¹² Essa autoridade pode assumir diversas formas, mas, ao ser instituída, deve explicitar as *conditiones* da forma de governo. É o consenso que confere autoridade ao legislador que promulga a lei; essa origem é a que garante a *iustitia* à lei promulgada. A *divisio dominiorum* não

é algo inscrito na lei natural, mas, antes, o resultado da lei que os homens se dão a si mesmos.

Para o Doctor Subtilis, a divisão do *dominia* não pode ser anterior à constituição de uma sociedade, mas nasce com ela, quando se dá a regra da própria convivência. Por isso, Scotus não reconhece uma inalienabilidade do direito de propriedade; no entanto, atribui à *leges iustae*, que deriva do *consensus* da *communitas*, a faculdade de modificar o instituído em termos de propriedade. O homem que era chamado por Deus a ter, em comum, os bens do mundo não é *per natura* proprietário.

4 Considerações finais

Podemos dizer que há, da parte de Duns Scotus, uma reinterpretação da doutrina da *lex naturae*. Devemos começar pela separação proposta por Scotus entre os mandamentos que são da lei natural, isto é, auto-evidentes, os pertencentes à primeira tábula, e os outros que dependem da iniciativa do direito divino positivo. As consequências disso para o campo ético-político se expandem ainda mais à iniciativa da reta razão, depois que alguns preceitos da *lex naturae* deixam de vigorar após a queda, e não se impõe às leis positivas a condição necessária de ser determinação ou derivação da lei natural. De fato, para Scotus, apenas faz parte da *ius naturae* aquele princípio que possa ser derivado da necessidade lógica independentemente de qualquer pressuposição. Todas as outras normas não necessárias são chamadas de leis naturais, de modo impróprio. Todas as outras regras são *positivae* e devem provir de uma autoridade. Devemos lembrar que, para Scotus, nem sempre vale o princípio, segundo o qual, em caso de oposição entre direito natural e direito positivo, este último deve ceder. A *servitus* é, de per si, contrária ao *ius naturae*, mas, em determinadas condições, a autoridade do legislador permite a privação da liberdade de alguns indivíduos (*Ord*, VI, d. 36 p. 447).

Outro ponto que distingue Scotus de seus pares e antecessores refere-se ao consenso. Bem antes de Scotus, era conhecido o adágio jurídico, segundo o qual “o que toca a todos deve ser aprovado por todos”¹³, que foi formulado de diversas maneiras por Godfredo de Fontaines e João de Viterbo. A diferença é que, para Scotus, o consenso não é uma forma de legitimação política, mas a única e exclusiva forma de legitimação da autoridade. Ao considerar prescindível a autoridade paterna, Scotus não menciona nenhuma outra origem ou fonte para o poder. Cabe destacar que o valor do consenso como fonte do poder é necessário à virtude da prudência, que é uma das características fundamentais ao legislador para ser investido de *auctoritas*. Scotus insiste no fato de que a prudência é condição necessária, mas não suficiente, para o bem moral, sendo também indispensável a vontade para traduzir em ato uma determinação moral; da mesma maneira, nas ações políticas, a consciência do que é bom não é suficiente para constituir uma lei justa, pois depende da autoridade que a institui e, em última instância, do consenso. A ação legislativa não se reduz ao reconhecimento de uma ordem já existente, como a lei natural, à qual deve conformar-se. *Mutatis mutandis*, na esfera política, como no mundo da moral individual, é a vontade que realiza a passagem do saber ao fazer, com a diferença de que na política se trata do encontro de várias vontades que resultam em um consenso de vontades.

A justificação teórica da pobreza e do uso dos bens sem o seu domínio implica que a divisão da propriedade não pode ser considerada como existente já no estado de natureza, e muito menos se pode pensar em vincular o domínio dos bens à lei da natureza.

The moral order and *ius naturae* in Duns Scotus

The issue of natural law and natural right, in the sense of that imperative that's not based on authority or positive law, has had a growing interest on the part of researchers especially in the areas of law, jurisprudence, human rights, bioethics and history of philosophy. In this article we offer Duns Scotus's original con-

tribution to the discussion about the natural law developed by him in the *Ordinatio* applied to morals fields, by analysing the commandments, and politics through the study of the concepts of *dominium* and *ius naturae*.

Key words: Ethics. Natural law. Politics. Scotus. Rights.

Notas

1. Valeremo-nos da edição Vives (1891-1896) para a paginação. Também encontramos essas passagens na língua inglesa, na edição de Arthur Hyman e James Walsh (1983) e de Allan B. Wolter (1987 e 1997).
2. Ord. III, d. 37. “*non enim in his, que praecipiunt ibi, est bonitas necessária ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum*”. p. 825.
3. Éxodo, 20, 2-4.
4. Ord. III, d. 37. “*quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus, et quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia*” p. 826.
5. Ord. III, d. 37. “*quae explications consonant valde principio naturali universali*”. p. 827.
6. Ord. I, d. 44. “*non quidem fieret ordinatae secundum istum ordinem, sed fieret ordinatae secundum alium ordinem, quem alium ordinem ita posset voluntas divina statuere, sicut aliter potest agree*”. p. 745.
7. Ord. I, d. 44. “*Judam enim potest praescire salvandum de potential ordinate, sed non isto modo ordinate, sed absoluta isto modo, sed alio modo ordinate secundum aliquem alium ordinem, quia secundum ordinem alium tunc possibilem institui*”. P. 746.
8. Ord. IV, dist. 26 n. 9. “*Nuli obligarent se communi obligatione, saltem difficile, nisi ad hoc esset aliquid astringens, vel sicut lex humana, vel sicut lex positive vel humana. Lex enim naturae, etsi obliget ad indissolubilitatem vinculi praedicti, praemissa tali contractu, tamen non lex naturae evidentissima, sed secundo modo dicta. Illud autem quod non erit de lege naturae, nisi secundo modo, non est omnibus manifestum; ergo expedit necessitatem illius pracepti a lege positiva divina determinari*”. p. 136.
9. Ord. III, d. 33, n. 5. “*quia quando est valde necessarius finis principalis, negligendus est finisminus principalis*”. p. 363.
10. Ord. IV, d. 15. “*Tertia conclusio est quod revocato isto pracepto legis naturae de habendo omnia communia, et per consequens concessa licentia appropriandi et distinguendi communia, non fiabat actualiter distinctio per legem naturae, nec per divinam.*” p. 259.
11. Ord. III, d. 37. “*Ista distinctio potest declarari in exemplo:nam supposito isto principio Iuris posititui, “pacifice esse viuendum in communitate, vel politia”, ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius; posset enim stare pax in conuiendo, etiamsi omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum qui conuiuant, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificaे conuersationi: infirmi enim magis curant bona*

sibi própria, quam bona communia, et magis vellet appropriare sibi communia bona, quam communitati, et custodibus communitati et ita fieret lis, et turbatio et ita est fere in omnibus Iuribus positius, quod licet sit aliquid principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivae; sed declarant, siue explicant illud principium quantum ad certas particulias; quae explicationes consonant valde principio naturali uniuersali.” p. 827.

12. Ord, IV, d. 15. “In ciuitate enim, vel terra, congregabantur primo multae gentes extraneae et diuersae, quarum nulla tenebatur alteri abedire, quia nullus habuit auctoritatem super alium, et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conseruationem inter se habendam potuerunt aligere unum ex eis principem [...]” p. 263.
13. “Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet.”

Referências

- CROSS, R. Duns Scotus. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero. Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- DUNS SCOTUS, J. *Duns Scotus: on the will and morality*. Seleção e tradução com introdução de Allan B. Wolter: editado por William A. Frank. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 1997.
- DUNS SCOTI, J. Ordinatio I, III e IV. In: *Opera omnia*. Paris: Ludovicum Vivés. 1891-1896.
- ÉTIENNE, G. *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris Vrin. 1952.
- HYMAN, A. & WALHS, J. *Philosophy in the Middle Ages*. 2^a. ed. Indiana/ Cambridge: Hackett. 1983.
- MÖHLE, H. *Scotus's Theory of Natural Law*. In: WILLIAMS, Thomas. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003. pp. 312-331.
- WOLTER, A. B. OFM. *Duns Scotus, Philosophical writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. 1987.

▼ recebido em ago. 2008 / aprovado em set. 2008

Para referenciar este texto:

CULLETON, A. S. O ordenamento moral e o *ius naturae* em Duns Scotus. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 305-320, jul./dez. 2008.