

***De potentia absoluta et ordinata:* contingência da lei e distinção dos poderes em Duns Escoto.**

***De potentia absoluta et ordinata:*
contingency of law and distinction of powers in John Duns Scotus.**

Carlos Eduardo de Oliveira
Universidade de São Paulo – USP
carloliveira@usp.br

Resumo: A disponibilidade de três versões dos comentários de João Duns Escoto para o livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, a saber, a *Lectura*, a *Ordinatio* e a *Reportatio I-A*, torna possível a reavaliação de interpretações contemporâneas sobre a teoria da distinção entre uma potência absoluta e outra ordenada apresentada por Escoto. Tomando como fio condutor o texto da *Ordinatio* e utilizando as outras versões na medida em que elas se esclarecem mutuamente, revisitaremos alguns tópicos defendidos por algumas daquelas interpretações: a associação entre as duas potências e aquilo que é feito por direito e de fato, a compreensão que toma a potência absoluta e ordenada como a distinção um modelo operatório que envolve dois modos de ação e, finalmente, sua relação com a teoria das “possibilidades sincrônicas”: interpretações talvez não suficientemente precisas, como pretendemos mostrar. Também mostraremos que o texto da *Reportatio I-B*, atualmente sem uma edição contemporânea, pode ser útil na exemplificação de alguns argumentos da discussão em pauta.

Palavras-chave: João Duns Escoto, potência absoluta e ordenada, ações *por direito* e *de fato*, potência manifesta da vontade, potência não manifesta da vontade.

Abstract: The availability of three different commentaries from John Duns Scotus on Peter Lombard's *Book of the Sentences*, namely *Lectura*, *Ordinatio* and *Reportatio I-A*, enables a possible reevaluation of contemporary interpretations on the distinction of an *absolute* and an *ordained* power (or potency) proposed by Scotus. Being the *Ordinatio* a main guide for the exposition and the other two versions a helpful tool to enlightening each other's arguments, I will return to some topics sustained by some of those interpretations, as the association of both powers and *de iure et de facto* actions, the distinction of powers understood as a distinction of an operative model related to two ways of acting, and, finally, the association of that distinction with a *synchronic possibilities'* theory: I intend to show that, perhaps, those interpretations aren't correct enough. I also aim to show that the text of *Reportatio I-B*, currently without a contemporary edition, can be useful to illustrate some of the arguments of the mentioned discussion.

Keywords: John Duns Scotus, absolute and ordained power, *de iure* and *de facto* actions, manifest power of the will, non-manifest power of the will.



A consideração da onipotência divina desdobrada em *ordenada* e *absoluta* aparece em todos os comentários recentemente editados de Duns Escoto sobre a distinção 44 do primeiro livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo. Da versão mais recente para a mais antiga ou, ao menos, das duas versões mais contemporâneas para a mais antiga¹, temos apresentações semelhantemente detalhadas na *Reportatio* I-A (realizada em Paris e a qual se acredita revista pelo próprio Duns Escoto) e na *Ordinatio* (que já foi também conhecida como *Opus Oxoniense*). A *Reportatio* I-A traz a versão mais longa, uma vez que contém duas questões, das quais, ao menos na letra, a segunda se refere mais diretamente à originalmente proposta por Pedro Lombardo na distinção 44. A primeira é a única que mantém paralelos com os demais comentários, todos com uma única questão, excetuados os argumentos iniciais de 2 a 5 e suas respectivas respostas (os parágrafos de n. 2-5; 15-18 da edição Bonaventure), que tratam sobre a relação entre a onipotência e a ciência divinas, a relação entre o tempo e a eternidade, a discussão sobre a necessidade na ciência, especialmente, na ciência natural².

A versão mais antiga, a *Lectura* (também realizada em Oxford), é também a mais sucinta. Nela não encontramos muitos dos trechos que são paralelos na *Reportatio* I-A e na *Ordinatio*. Por outro lado, toda ela tem paralelos com as outras versões, ainda que, no geral, sua argumentação seja apresentada de forma mais enxuta. Apesar das discrepâncias de extensão, a opinião de Duns Escoto relatada nestes três textos nos parece ter permanecido fundamentalmente a mesma. As diferenças de exposição, segundo cremos, várias vezes ajudam a entender mais claramente a intenção do autor. O texto da *Ordinatio*, por exemplo, é o único em que Duns Escoto inicia a distinção 44 recitando e reformulando a questão originalmente proposta por Pedro Lombardo. Na tentativa de entender melhor o sentido dessa apresentação, faremos aqui um breve resumo do caminho traçado pelo Mestre das *Sentenças*.

1. A onipotência divina nas *Sentenças* de Pedro Lombardo.

a.) O poder, a vontade, a bondade e a justiça divinas são o próprio Deus.

Pedro Lombardo trata da onipotência divina nas distinções 42 a 44 do primeiro livro de suas *Sentenças*. A distinção 42 busca o sentido segundo o qual devemos entendê-la: “se porque Deus tudo pode, se unicamente porque pode aqueles que quer”³, traçando durante essa discussão as bases da identidade entre o poder, o querer e a razão de Deus:

“Prova-se por várias autoridades que Deus tudo pode. Com efeito, Agostinho diz no livro das *Questões da antiga e da nova Lei*: ‘certamente, Deus pode tudo, mas não faz senão o que convém à sua verdade e justiça’. Igualmente, no mesmo lugar: ‘Deus pôde fazer tudo simultaneamente, mas a razão proibiu’, isto é, a vontade. De fato, ali chamou

¹ Antonie Vos (2006, p. 37; 63) propõe que, enquanto a *Lectura* foi composta provavelmente entre 1297-1299, tanto o livro I da *Ordinatio* quanto a *Reportatio* I-A de Duns Escoto são obras contemporâneas, redigidas em torno de 1301-1302. Oleg Bychkov (2008, p. 44 ss.) destaca, no entanto, que há argumentos que favorecem a proposta de que a redação da *Reportatio* I-A seja um pouco posterior à da *Ordinatio* I, alegando para isso, entre outros, o fato de que algumas passagens aparecem melhor desenvolvidas naquela que na *Ordinatio*. Com efeito, ao menos materialmente, pode-se dizer que isso acontece quanto à distinção 44.

² Que o debate acerca da distinção de potências em absoluta e ordenada envolva um aspecto ético/político e outro “natural” ou físico parece ser um ponto comum, que vem sendo destacado pelos comentaristas pelo menos desde Pernoud, que, sem levar em conta o texto da *Reportatio* I-A, ao qual apenas recentemente se tem acesso, chegou (equivocadamente) a afirmar o seguinte: “Scotus thus limits his discussion of the two powers of God and of the two orders to the realm of morality – of justice and law. St. Thomas, as we have seen discussed the subject on this level, but on the level of physical causality as well. [...] On the other hand, his [*sc.* Scotus] omission of discussing the *potentia absoluta* on the level of physical causality leaves no ground for inference of contingency on this plane.” (Pernoud, 1972, p. 87 s.).

³ Lombardo, 1971, p. 294, lin. 5 s.; *Sententiae in IV Libris Distinctae* I, d. 42, cap. 1: “... prima consideratio occurrit quomodo vere Deus dicatur omnipotens: an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quae vult.”

a razão de vontade, porque a vontade de Deus é racional e justíssima. Cumpre reconhecer, então, que Deus tudo pode.” (Lombardo, 1971, p. 294, lin. 6-12; *Sententiae in IV Libris Distinctae* I, d. 42, cap. 1)⁴.

A fim de estabelecer a “boa” compreensão de Agostinho⁵, Lombardo propõe a identidade entre a vontade de Deus e sua razão e justiça. Como veremos, a razão divina é entendida por Lombardo no sentido da ordenação ou medida daquilo que é feito, de modo que *não deve ser confundida com o intelecto divino*. Também veremos que Deus não é limitado por seu querer, nem seu querer limitado por sua justiça ou por alguma exigência racional. Boa parte das distinções 42 e 43 proporrá uma série de desambiguações que terão em comum uma única tese: Deus age livre e contingentemente, não havendo necessidade que possa ser imposta a suas ações, ainda que essa tese apareça sob uma roupagem um tanto neutra – Deus sempre pode tudo o que quer. Isso se dá porque, nessa discussão sobre a onipotência, Lombardo prefere antes o vocabulário “teológico” (na medida em que retirado das Escrituras e dos textos dos Pais da Igreja) que o filosófico. O que não quer dizer que a discussão desenvolvida perca de vista a matéria filosófica. As relações entre necessidade e contingência, linguagem e significação, identidade, alteridade e não contradição, o possível e o impossível, servem, mesmo que não declaradamente, de pano de fundo para toda a exposição. No sentido inverso, as reinterpretações medievais desta exposição de Lombardo, que aqui revisitaremos, põem às claras o que ali parece velado. Por isso, a narrativa agora proposta não pretende mais que mostrar alguns tópicos que ajudam a situar esse debate posterior.

Anunciado o vínculo entre a vontade, a razão e a justiça divinas, Lombardo discutirá o sentido geral segundo o qual é possível entender a extensão do poder de Deus, começando pelo exame de uma proposta de interpretação aparentemente *contrária* à autoridade antes apresentada na medida em que concede que Deus *não* pode algumas coisas *em si* (*in se*) que pode *nas criaturas*:

“Considero que, quanto a isso, se deva responder o seguinte: tais ações, como andar, falar e as desse modo, não são alheias à potência de Deus, mas a ela pertencem. Com efeito, embora Deus não possa ter em si ações deste modo, pois não pode caminhar ou falar e outras desse modo, no entanto, pode operá-las nas criaturas. Faz, com efeito, que o homem ande e fale e o que é desse modo. Portanto, não se tira algo da potência divina por essas ações, porque também estas o Deus onipotente pode fazer.” (Lombardo, 1971, p. 294, lin. 19-295, lin. 3; *Sententiae...*, d. 42, cap. 2, n. 1)⁶.

A resposta de Lombardo pode, no entanto, ser uma armadilha. Na mão inversa do que acaba de ser respondido, as criaturas podem fazer coisas proibidas para Deus. Deus *não* pode pecar nem fazer o mal. Estas e todas as outras “impotências” atribuídas a Deus acabam, no entanto, sendo reduzidas por Lombardo a dificuldades aparentes, não reais. Poder pecar não é verdadeiramente um poder, mas uma fraqueza (*sc. infirmitas*). Sem maiores explicações sobre isso, a exposição avança apresentando a razão pela qual se diz que Deus *não pode fazer o mal*, tomando por base a opinião de Agostinho segundo duas passagens de sua obra. A primeira, tirada do *Enchiridion*, reafirma que Deus pode tudo aquilo que quer. A segunda, atribuída ao *Sobre o espírito e a letra* – ainda que não possa ser ali encontrada –, reafirma a identidade entre Deus, a justiça e a bondade:

⁴“Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus probatur. Ait enim Augustinus in libro *Quaestionum veteris et novae Legis*: ‘Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati eius et iustitiae’. Idem in eodem: ‘Potuit Deus cuncta simul facere, sed ratio prohibuit’, id est voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et aequissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.”

⁵De fato, erroneamente se acreditava – Lombardo inclusive – que o autor do texto que virá citado, as *Questões da antiga e da nova Lei*, era Agostinho. Hoje, crê-se que, mais provavelmente, seu autor é Ambrosiastro.

⁶“Quibus id respondendum arbitrator, quod huiusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio et huiusmodi, a Dei potentia alienae non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim huiusmodi actiones in se Deus habere non possit: non enim potest ambulare vel loqui et huiusmodi, eas tamen in creaturis potest operari. Facit enim ut homo ambulet et loquatur et huiusmodi. Non ergo per istas actiones divinae potentiae detrahatur aliquid quia et haec potest facere Deus omnipotens.”

“Deus não pode fazer o injusto, porque ele é a suma justiça e bondade. De fato, é onipotente *não porque pode fazer tudo*, mas porque pode realizar tudo *o que quer*, de modo que nada adianta resistir à sua vontade para que não seja completada ou para impedi-la de algum modo.” (Lombardo, 1971, p. 296, lin. 10-14; *Sententiae...* I, d. 42, cap. 3, n. 2. Os grifos são nossos.)⁷.

Segundo Lombardo, Agostinho teria defendido que Deus “não pode fazer tudo” porque “tudo”, ali, seria tomado de modo tão geral que incluiria também o mal, que Deus *nem quer nem pode* (*nec vult nec potest*) porque a ele não convém⁸. Algo convém a Deus porque de acordo com o que ele é: aquele que é suma justiça e bondade não pode querer o mal porque sua natureza é alheia ao mal. O desacordo entre Deus e o mal se dá na medida em que Lombardo, ainda que não o diga aqui, assume a tese agostiniana segundo a qual o mal é a falta de bem. Do mesmo modo que o pecado é a vontade de reter ou de seguir o que a justiça proíbe. A razão pela qual Deus não quer nem pode pecar ou fazer o mal é a mesma: para o Deus que é o sumo bem e a suma justiça, realizar uma imperfeição seria antes fraqueza que poder.

b.) O conveniente, adequado e oportuno.

Na sequência, tendo como principal opinião a combater a de Pedro Abelardo⁹, a distinção 43 começa indo direto ao ataque:

“No entanto, alguns, gloriando-se de sua esperteza, tentaram confinar a potência de Deus sob uma medida. Com efeito, quando dizem: “Deus pode até aqui, e não mais”, no que isso difere de encerrar e restringir sua potência, que é infinita, numa medida? Com efeito, falam: *Deus não pode fazer diversamente do que faz, nem fazer melhor aquilo que faz, nem abandonar algo daquilo que faz.*” (Lombardo, 1971, p. 298, lin. 7-13; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 1. O grifo é nosso.)¹⁰.

O enunciado é uma tese geral que vai ser desmontada na análise de uma série de afirmações cujos erros, segundo Lombardo, se devem ao fato de que elas geralmente estão carregadas de ambiguidades. As duas primeiras são “Deus não pode fazer senão o que é bom e justo ser feito” e “Deus não pode fazer senão o que sua justiça exige”.

Segundo Lombardo, algo *só* é bom e justo porque Deus o faz – muitos *só não são bons* e justos porque Deus nem os fez, nem faz, nem fará. Semelhantemente, a vontade divina não é restringida a querer algo porque exigido por sua própria justiça: Deus não faz senão o que *convém* à sua justiça¹¹. A noção de conveniência reaparece trazendo de volta o argumento da seção passada: Deus é suma justiça e, assim,

⁷ “Idem [sc. Augustinus] in libro *De spiritu et littera*: ‘Non potest Deus facere iniusta, quia ipse summa iustitia et bonitas est. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat eius voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eandem.’”

⁸ Cf. Lombardo, 1971, p. 296, lin. 22-297, lin. 1; *Sententiae...* I, d. 42, cap. 3, n. 3: “... Augustinus, ubi dicit: ‘Omnipotens non dicitur quod omnia possit’ etc., tam ample et generaliter accepit ‘omni’, ut etiam mala includeret, quae Deus nec vult nec potest. Non ergo negavit eum posse omnia quae convenit ei posse.” – “... Agostinho, onde disse: ‘não é chamado onipotente porque tudo pode’ etc., toma ‘tudo’ de modo tão amplo e geral que incluiria também os males, os quais Deus nem quer nem pode. Portanto, não negou que ele possa tudo que *convém* a ele poder” (Grifo nosso).

⁹ No início da distinção 43 do livro I, os editores propõem a seguinte nota, cujo conteúdo principal é reafirmado no início da distinção 44: “Que o Mestre se opõe ao ensinamento de Pedro Abelardo, quanto a toda esta Distinção, aparece manifestamente tanto nos textos deste, acrescentados abaixo, quanto no testemunho de alguns de seus alunos...” (Lombardo 1971, p. 298). Sobre a interpretação da opinião de Pedro Lombardo, veja-se Courtenay (1990, cap. 2, p. 43-63) e Boulnois (1994, p. 71-78), que também tratam da contraposição de Lombardo a Abelardo.

¹⁰ “Quidam tamen, de suo sensu gloriantes, Dei potentiam coarctare sub mensura conati sunt. Cum enim dicunt: ‘hucusque potest Deus, et non amplius’, quid est hoc aliud quam eius potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Aiunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid pratermittere de his quae facit.”

¹¹ Cf. Lombardo, 1971, p. 299, lin. 25 ss.; lin. 30 s.; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 2: “Si vero per haec verba intelligas eum non posse facere nisi illud quod, si fieret, iustitia eius conveniret, verum dicis. [...] Si autem intelligas his verbis eum non posse facere id quod iustitiae eius convenire non potest, verum dicis” (Os grifos são nossos).



tudo que ele faz é justo. Fazer o injusto seria realizar uma imperfeição. As duas soluções têm em comum a tese de que absolutamente nada restringe ou obriga a Deus naquilo que ele quer e faz; nem mesmo sua bondade ou sua justiça.

Toda a argumentação que se segue nesta seção do texto de Lombardo replicará fundamentalmente o mesmo mote. Mas há alguns pontos que nos interessam elencar, por exemplo, a terceira afirmação que, segundo Lombardo, merece reparo – “Deus não pode fazer senão o que deve”:

“de fato, se faz tudo o que deve e não pode fazer senão o que deve, não pode, então, fazer senão o que faz. – Ainda, ou deve abandonar o que abandona para que não o faça, ou não deve. Se não deve, não abandona com correção; de fato, se deve abandonar, então, não deve fazer. Ora, se não deve, nem é, para ele, *adequado* nem *oportuno* fazê-lo; e se, para ele, não é *adequado* nem *oportuno* fazê-lo, então, não pode fazer. Portanto, não pode fazer senão o que faz.” (Lombardo, 1971, p. 300, lin. 1-7; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 3. Os grifos são nossos.)¹².

Lombardo repete o modelo de sua resposta anterior apelando para a ambiguidade da afirmação: a palavra “dever”, aplicada à onipotência divina, é traiçoeiramente dúbia – *venenum habet*. É um erro entender “Deus *deve* fazer algo” como um modo de dizer “Deus *quer* fazer algo”. Desta maneira, o dever pode ser tomado como uma consequência do querer: Deus *deve* fazer algo porque o *quer*¹³ – um erro na medida em que Deus não é devedor de nada. Apenas podemos entender “Deus *deve* fazer algo” no sentido de que ele faz o que, *para ele mesmo*, é devido, adequado; assim: Deus *deve* fazer aquilo que, se fizesse, seria *conveniente* a ele¹⁴, porque *adequado* e *oportuno* (*deceat et oportet*) *àquilo que ele mesmo é*. Como se vê, a tese geral continua a mesma: nada restringe ou obriga Deus naquilo que ele quer e faz. De novo, apenas a apresentação dos pares conceituais do conveniente: o adequado e o oportuno.

c.) A razão do que é feito e a imutabilidade do poder e do querer divinos.

Outras afirmações analisadas são: 4ª “Nada é feito ou abandonado por Deus senão por uma causa ótima e razoável, ainda que a nós oculta, segundo a qual é oportuno para ele fazer e abandonar o que faz ou abandona”; 5ª “Razão é Deus fazer aquilo que faz e não algo diverso”; 6ª “É impossível que seja feito algo além daquilo de que Deus tem presciência”; 7ª “Deus não pode fazer algo que não o que quer”; 8ª “Deus não pode mais do que pode”¹⁵. Delas, destacaremos apenas a que diz respeito à razão:

“E, quanto a isso, dizemos que as locuções são ambíguas e, por isso, devem ser determinadas. Com efeito, quando é dito ‘não pode fazer senão o que a razão é: que faça’, se entendes que ele não pode fazer senão aquilo que é razoável e aquilo que, se fosse feito, seria razoável, o sentido é verdadeiro. No entanto, se entendes que ele não pode fazer

¹² “[...] si vero facit omne quod debet nec potest facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit. – Item, aut debet dimittere quod dimittit, ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit; si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si auteCm non debet, nec deceat nec oportet eum facere; et si non deceat nec oportet eum facere, ergo non potest facere. Non ergo potest facere nisi quod facit. [...]”

¹³ Cf. Lombardo, 1971, p. 300, lin. 12-15; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 3: “Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensus: ‘Non potest Deus facere nisi quod debet’, id est nisi quod vult, falsum est: sic enim potest ipse dici debere aliquid quia vult illud.” – “Ora, para dissolver a dubiedade, distinga o sentido da palavra: ‘Deus não pode fazer senão o que deve’, isto é, ‘a não ser o que quer’ é falso: assim, com efeito, pode ser dito que ele deve algo porque quer aquilo.”

¹⁴ Cf. Lombardo, 1971, p. 300, lin. 15 ss.; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 3: “Si autem dicatur: ‘Non potest nisi quod debet’, id est non potest nisi illud quod, si faceret, ei bene conveniret, verum est.” – “Mas se for dito: ‘não pode senão o que deve’, isto é, ‘não pode senão aquilo que, se fizesse, a ele bem conviria’ é verdadeiro.”

¹⁵ Cf. Lombardo, 1971, p. 300, lin. 18 ss.; p. 301, lin. 1 s.; lin. 16 s.; lin. 25 s.; p.302, lin. 4 s.; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 4, 5, 6, 7, 8: “Nihil facit aut dimittit nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere et dimittere quae facit vel dimittit.”; “Ratio est eum facere quae facit, et non alia.”; “si praeter prescientiam eius aliquid fieri impossibile est.”; “Per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult.”; “Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult sicut non vult plura quam potest.” (Os grifos são nossos).

outros razoáveis e bons a não ser os que quer e faz, o entendimento é falso.” (Lombardo, 1971, p. 301, lin. 6-11; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 5)¹⁶.

Para Lombardo, algo só é dito razoável, ou seja, algo que é realizado de acordo com a razão e, desse modo, racional, porque Deus o fez. A razoabilidade ou racionalidade da criação é sempre *consequência* da feitura de algo por Deus e não *condicionante*. A ambiguidade a que Lombardo se refere é, portanto, o fato de que a razão segundo a qual constatamos que as coisas foram feitas é *resultado* da obra divina e não a razão *pela qual* a obra teria sido feita: a razão não restringe Deus a apenas fazer aqueles que quer e faz.

Por fim, a conclusão do capítulo traz uma espécie de síntese de sua tese fundamental:

“[...] Por essas autoridades e muitas outras isto é *claramente ensinado*: Deus pode fazer muitos que não faz, os quais não quer. [...] Com efeito, Deus não quer justificar todos os homens, e, no entanto, quem duvida que o possa? Deus pode, portanto, fazer algo diverso do que faz; e, no entanto, se fizesse algo diverso, ele não seria diverso. E pode querer algo diverso do que quer e, no entanto, sua vontade não pode ser nem outra, nem nova, nem mutável de algum modo. Com efeito, ainda que possa querer o que jamais quis, no entanto, não pode querer nem de modo novo, nem com vontade nova, mas unicamente com a sempiterna; com efeito, pode querer o que pode ter querido desde a eternidade. Com efeito, tanto agora como desde a eternidade, tem a potência de querer o que, no entanto, nem quer agora, nem quis desde a eternidade”. (Lombardo, 1971, p. 303, lin. 7 s.; 11-18; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 9-10. O grifo é nosso.)¹⁷.

A conclusão traz um desdobramento para a tese geral defendida durante toda esta distinção 43: se nada restringe a Deus, então, Deus apenas não faz o que não quer. Seu poder e querer são ilimitados e eternos, isto é, sua potência é sempre a mesma: não muda, não aumenta, não diminui. Por isso, ainda agora “pode querer algo diverso do que quer e, no entanto, sua vontade não pode ser nem outra, nem nova, nem mutável de algum modo”. Qualquer mudança no que é feito jamais indicaria uma mudança na vontade de Deus, que faz as coisas justas, boas, racionais, etc., simplesmente porque as faz.

d.) A perfeição e a operação das coisas.

Na distinção 44, Lombardo formula a seguinte questão: “Deus pode fazer algo melhor do que faz?”¹⁸. Ela retoma um dos aspectos enunciados, mas não diretamente considerados, da distinção 43, que criticou a opinião segundo a qual “Deus não pode fazer diversamente do que faz, nem fazer melhor aquilo que faz, nem abandonar algo daquilo que faz.” Sua resposta consistirá em novamente mostrar uma série de ambiguidades pertinentes à discussão sobre a onipotência divina. A primeira delas diz respeito àquilo que se duvida se pode ou não ser melhor. Se a referência for exatamente àquilo que é a substância divina, Deus não pode fazer senão o igual: o Filho, que possui a mesma substância do Pai, não pode ser senão igual ao Pai. Mas todas as outras coisas que não são da mesma substância de Deus, podem ser melhores do que são:

“[...] Portanto, Deus pode fazer uma coisa melhor do que fez. Onde Agostinho, *Sobre o Gênesis*: “Deus pôde ter feito tal homem que nem pudesse nem quisesse pecar, e se o tivesse feito, quem duvida de que ele seria melhor?”

¹⁶ “Et ad hoc dicimus locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur: ‘Non potest facere nisi quod ratio est eum facere’, intelligas eum non posse facere nisi ea quae rationabilia sunt, et ea quae, si fierent, rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quae vult et facit, falsus est intellectus.”

¹⁷ “[...] Hi auctoritatibus multisque aliis aperte docetur quod Deus multa possit facere, quae non vult. [...] Non enim vult Deus omnes homines iustificare, et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quam facit; et tamen, si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult, et tamen eius voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo esse potest. Etsi enim possit velle quod nunquam voluit, non tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum velle potest; potest enim velle quod potest ab aeterno voluisse. Habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno; quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno voluit.”

¹⁸ Lombardo, 1971, p. 303, lin. 22; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 1: “utrum melius aliquid Deus possit facere quam facit.”

Do que foi dito, consta que Deus pode tanto fazer algo diverso do que faz, como fazer aquilo que faz melhor do que faz.” (Lombardo, 1971, p. 304, lin. 22-27; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 3)¹⁹.

A questão inicial *não* deve, portanto, ser entendida senão como relativa a coisas diversas da substância divina, que, consideradas em si mesmas, podem ser melhores do que são. Ainda que, como acabamos de ver, a resposta para a questão inicial já tenha sido dada, Lombardo não parece considerar que essa resposta esgote o problema que ele quer ver enfrentado, uma vez que reformula aquela questão inicial a fim de continuar movendo o debate: “[Deus] pode fazer aquilo que faz de um modo *diverso* ou melhor do que faz?”²⁰.

Assim reformulada, a questão traz de volta outro dos aspectos enunciados na distinção 43 e tira proveito, no desenvolvimento de sua resposta, de uma nova abordagem para a discussão. A onipotência continuará sendo considerada em si mesma, pois a exposição continuará desenvolvida com a finalidade de mostrar que a onipotência divina jamais é restringida ou obrigada a algo do mesmo modo que jamais é alterada ou diminuída: Deus jamais muda seu querer nem deixa de poder fazer algo. No entanto, há, como vimos proposto logo no início desta distinção 44, uma mudança de perspectiva porque essa consideração é feita levando diretamente em conta, pela primeira vez na exposição da argumentação deste tratado, aquilo que é querido e feito por Deus. Desde este ponto de vista, Lombardo distinguirá duas respostas possíveis para a questão, dada uma nova ambiguidade:

“Se o modo da operação for referido à sabedoria do artifice, não pode haver um modo nem diverso, nem melhor. Com efeito, não pode fazer algo diverso ou melhor do que faz, isto é, por outra sabedoria ou por uma sabedoria maior: com efeito, não pode fazer nada mais sábio do que faz. Contudo, se o modo for referido à própria coisa que Deus faz, dizemos que pode haver um modo tanto diverso como melhor. E, segundo isso, pode ser concedido que pode fazer aquilo que faz melhor e diversamente do que faz porque pode conferir a uns um modo melhor de existência e um modo diverso a outros. Donde Agostinho, em *Sobre a Trindade XIII*, diz que, para o Deus que tudo pode, foi ainda possível um outro modo de nossa libertação, mas nenhum outro foi mais conveniente para que nossas misérias fossem sanadas. Portanto, Deus pode fazer alguns daqueles que faz de outro modo melhor, outros de um modo igualmente bom, outros, ainda, de um modo menos bom do que faz, desde que, no entanto, o modo seja referido à qualidade da obra, isto é, da criatura, e não à sabedoria do Criador.” (Lombardo, 1971, p. 304, lin. 30- p. 305, lin. 9; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 4)²¹.

Há dois modos segundo os quais as coisas são feitas: *o modo da operação daquilo que é feito*, referido à sabedoria do artifice, que nunca pode ser melhor do que é, e *o modo de existência da coisa*, referido à própria coisa no que diz respeito à qualidade da obra, modo que pode tanto ser melhor, como pior (“menos bom”) ou simplesmente diverso (“igualmente bom”, seja lá o que isso queira dizer) do que é. Assim, a resposta para a questão é: no que diz respeito à operação, diferente, sim; melhor, não. Mas no que diz respeito a cada coisa feita, tanto diferente quanto melhor. Importa notar que, ainda que sempre produtora do melhor, a sabedoria do artifice sempre aparece vinculada à sua vontade. Um homem incapaz de pecar talvez fosse, quanto à própria coisa, melhor do que o homem atualmente criado, pecador. E, como vimos, Agostinho

¹⁹ “[...] Postest ergo Deus meliorem rem facere quam faciat. Unde Augustinus, *Super Genesim*: ‘Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse?’ Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit, meliora ea facere quam facit.”

²⁰ Lombardo, 1971, p. 304, lin. 29 s.; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 4: “utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit”. Grifo nosso.

²¹ “Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel maiori sapientia: nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius et melior modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest quia ea quae facit, potest facere melius et aliter quam facit, quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Augustinus in XIII libro *De Trinitate* dicit quod fuit et alius modus nostrae liberationes possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest igitur Deus eorum quae facit quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aequo bono, quaedam etiam minus bono facere quam facit: ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturae, non ad sapientiam Creatoris.”

afirma que Deus certamente poderia ter feito um homem assim. O homem foi criado capaz de pecar apenas porque “nenhum outro modo foi mais conveniente para que nossas misérias fossem sanadas”, ainda que “um outro modo de nossa libertação” tenha sido possível. Este modo é o *melhor* porque “mais conveniente” para esta escolha.

A resposta de Pedro Lombardo visa um difícil equilíbrio: articular a defesa da contingência da vontade divina – na medida em que admite que Deus poderia e pode fazer coisas qualitativamente melhores ou diversas de como as faz – com a defesa da perfeição da ordem da criação – que se confunde com a sabedoria divina – sem incorrer em qualquer necessitarismo. Deus poderia ter criado um mundo no qual “a nossa libertação” ou ao menos o modo “mais conveniente” para sanar nossas misérias *não* fosse o principal objeto da vontade divina.

e.) “Impotência” e impossibilidade: a onipotência e o tempo.

Após combater longamente opiniões que buscariam “restringir” a onipotência divina, como enunciado especialmente na distinção 43, curiosamente, na continuação da sua discussão, Lombardo irá propor ainda outra questão, que aparentemente tem como consequência exatamente apontar uma espécie de “limite” para a onipotência. Se até agora a discussão visou mostrar a contingência do poder e do querer divinos como o sinal de que ele não pode ser de nenhum modo restringido ou diminuído, a consideração do tempo acabará por mostrar que é possível falar de um “não poder” que tampouco restringe ou diminui a onipotência. *Em si*, o poder e a vontade divinos continuam absolutamente livres de qualquer limitação. Mas *nas criaturas* o poder e a vontade divinos mantêm relação com a temporalidade, o que obriga uma consideração diversa²². A segunda questão da distinção 44 visa entender se as escolhas tomadas por Deus podem diminuir sua onipotência: “Deus sempre pode tudo o que pôde certa vez?”²³.

Em sua resposta, Lombardo defende que, assim como Deus sempre sabe / quer o que alguma vez soube / quis “e jamais perde alguma ciência ou muda a vontade que teve, assim sempre pode tudo o que pôde alguma vez e jamais é privado de alguma potência sua”²⁴. Deus nunca deixa de poder aquilo que alguma vez pôde. Mas isso não significa que pode fazer exatamente aquilo que já fez certa vez novamente agora – esse é o nó da questão:

“Portanto, não é privado da potência de encarnar ou de ressuscitar, ainda que agora não possa estar encarnado ou ressuscitar. Com efeito, assim como certa vez pôde encarnar-se, assim também pode agora ter estado encarnado, no que se mostra uma potência para a mesma coisa. Com efeito, do mesmo modo que certa vez soube que havia de ressuscitar e agora sabe ter ressuscitado, e ter sabido aquilo certa vez e saber isso agora não é uma ciência diversa, mas completamente a mesma, também, assim como quis ressuscitar certa vez e, agora, ter ressuscitado – no que está expressa a vontade de uma única coisa –, pôde, desse modo, nascer e ressuscitar certa vez, e, agora, pode ter nascido e ressuscitado – e é a potência de uma mesma coisa. Com efeito, se pudesse nascer e ressuscitar agora, não seria o mesmo poder. Com efeito, verbos com tempos diferentes, falados em tempos diferentes e unidos a advérbios diferentes, compõem o mesmo sentido, tal como dizemos ao falar agora: “Ele pode dar aula hoje”, mas, amanhã, diremos: “Ele pode ter dado aula” ou “pôde dar aula ontem”, *no que está indicada a potência de uma única coisa*. Ora, se ao falarmos em tempos diferentes, empregarmos verbos e advérbios no mesmo tempo, dizendo

²² Segundo Courtenay, 1990, p. 54, a de que são impostas limitações temporais aos objetos temporais, mas não a Deus: “... Temporal limitations apply not to God’s power but to the objects of God’s power in time.”. Defenderemos aqui que a argumentação de Lombardo visa uma conclusão um pouco diferente: a consideração daquilo que está no tempo dá ocasião para que se entrevejam consequências pertinentes inclusive para aquilo que se dá na eternidade, uma vez que pertinentes à própria potência divina.

²³ Lombardo, 1971, p. 305, lin. 11; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 2, n. 1: “utrum Deus semper possit omne quod olim potuit”.

²⁴ Cf. Lombardo, 1971, p. 305, lin. 18-22; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 2, n. 2: “Ad quod dicimus quia, sicut omnia semper scit quae aliquando scivit, et semper vult quae aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit vel voluntatem mutat quam habuit, ita omnia semper potest quae aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur.”.

hoje: “Ele pode dar aula hoje”, e dizendo amanhã: “Ele pode dar aula hoje”, *não dizemos que ele possa o mesmo, mas diversos.*” (Lombardo, 1971, p. 305, lin. 22-306, lin. 9; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 2, n. 2-3. Os grifos são nossos.)²⁵.

O tempo é responsável por uma ambiguidade na relação entre a linguagem e as coisas que, a princípio, provoca não mais que uma confusão quando falamos da onipotência divina. Assim como locuções diversas podem referir-se a uma mesma coisa, coisas diversas podem ser referidas por uma mesma locução: Deus, de fato, encarnou-se e ressuscitou *num dado momento*. Tal como Deus pôde encarnar-se e ressuscitar certa vez, ainda hoje pode ter-se encarnado e ressuscitado certa vez, mas fazê-lo novamente agora seria outra coisa: “... Com efeito, se pudesse nascer e ressuscitar agora, *não seria o mesmo poder*.” No entanto, ainda que a descoberta da ambiguidade da linguagem nos tenha levado a identificar a confusão quer de uma única potência que era tomada como duas, quer de duas potências que eram tomadas como uma, essa não parece ser a única conclusão a ser tirada quando consideramos a relação entre a onipotência e o tempo:

“Reconheçamos, portanto, que Deus sempre pode também tudo aquilo que uma vez pôde, isto é, que tem toda aquela potência que uma vez teve e de toda aquela coisa de que uma vez teve a potência; *mas que não pode fazer sempre tudo aquilo que pôde fazer alguma vez*: pode, certamente, fazer ou ter feito o que pôde *alguma vez*. De modo semelhante, tudo o que quis também quer, isto é, tudo de que teve vontade também tem agora; e de qualquer coisa de que teve vontade também tem agora, no entanto, não quer que seja ou que seja feito tudo o que alguma vez quis que fosse ou que fosse feito, mas quer que tenha sido ou que tenha sido feito. Também se deve falar desse modo sobre a ciência de Deus.” (Lombardo, 1971, p. 306, lin. 10-18; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 2, n. 4. Os grifos são nossos.)²⁶.

Sem nunca perder de vista a consideração da onipotência em si mesma, Lombardo propõe uma última camada para o entendimento de sua tese fundamental de que Deus jamais deixa de poder aquilo que uma vez pôde. Embora a onipotência divina nunca seja restringida ou diminuída, a consideração da temporalidade obriga-o também à outra conclusão: que a onipotência divina não possa ser confinada ou diminuída não significa que Deus pode fazer exatamente a mesma coisa em dois instantes distintos do tempo. Assim, a afirmação de que “Deus não pode fazer sempre tudo aquilo que pôde fazer alguma vez” acaba por revelar não só a ambiguidade própria da linguagem. Se Deus esteve encarnado e ressuscitou, “não pode” estar encarnado e ressuscitar agora tanto porque quis tê-lo feito certa vez e não agora, como porque querer fazê-lo agora necessariamente seria querer fazer outra coisa. Além da ambiguidade da linguagem, a temporalidade põe às claras a identidade, a alteridade e a não contradição – próprias inclusive àquilo que não está no tempo –: fazer exatamente a mesma coisa em dois instantes distintos do tempo implica fazer e não fazer esta coisa num dado instante do tempo – o que, quanto àquilo que está fora do tempo, na eternidade, seria o mesmo que fazer e não fazer, gerar e não gerar o Filho, por exemplo. A onipotência não é restringida nem diminuída porque a ela escapa o impossível.

²⁵ “Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo esse incarnatus; in quo eiusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modo scit se resurrexisse; nec est alia scientia illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino. Et sicut voluit, olim resurgere, et modo resurrexisse; in quo unius rei voluntas exprimitur. Ita potuit olim nasci et resurgere, et modo potest natus fuisse et resurrexisse; et est eiusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum, diversis prolata temporibus et diversis adiuncta adverbis, eundem faciunt sensum, ut modo loquentes dicimus: Iste potest legere hodie; cras autem dicemus: Iste potest legisse, vel potuit legere heri; ubi unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, eiusdem temporis verbis et adverbis utamur, dicentes hodie: Iste potest hodie legere; et dicentes cras: Iste potest hodie legere, non idem, sed diversa dicimus eum posse.”

²⁶ “Fateamur igitur Deum semper posse et quidquid semel potuit, id est habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cuius semel habuit; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere: potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quidquid voluit, et vult, id est omnem quam habuit voluntatem, et modo habet; et cuiuscumque rei voluntatem habuit, et modo habet; non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.”

2. Duns Escoto e a contingência da vontade divina.

Em seu comentário para a distinção 44, Duns Escoto anuncia sua perspectiva do debate modificando a questão originalmente apresentada por Pedro Lombardo nas *Sentenças*: “Deus *pode* fazer algo melhor do que *faz*?”. Reproduzida na *Ordinatio*, a questão ganha uma formulação um pouco diversa: “Deus *pôde* fazer as coisas melhor do que *fez*?²⁷, marcando principalmente o tempo passado. Feita a citação, Duns Escoto se propõe, então, enfrentar outra questão: “Deus *pode* fazer as coisas *diversamente* de como *foi ordenado* por ele *que sejam feitas*?²⁸. Tal como proposta, essa outra questão pode parecer inspirada no mote da distinção 43 do primeiro livro das *Sentenças*²⁹, na qual encontramos que aqueles que sustentavam a opinião contrária à defendida por Lombardo teriam afirmado que “*Deus não pode fazer diversamente do que faz*, nem fazer melhor aquilo que faz, nem abandonar algo daquilo que faz”. No entanto, como vimos, na própria distinção 44 Lombardo havia assim reformulado sua questão inicial: “[Deus] pode fazer aquilo que faz *de um modo diverso* ou melhor do que faz?”. Escolhendo apenas a primeira destas duas considerações, Duns Escoto transpõe o problema de modo a identificar aquilo que Deus fez com a *ordenação* daquilo que *é feito*.

De fato, a questão inicialmente proposta na distinção 44 (ou, talvez, a parte ainda não tratada de sua segunda formulação) é, no que diz respeito à letra, retomada mais claramente apenas na segunda questão apresentada na *Reportatio I-A*, assim formulada: “Deus *pode* fazer melhores do que *fez*?³⁰, na qual o primeiro e o terceiro argumentos iniciais reproduzem textos de Agostinho de fato utilizados em passos fundamentais daquela distinção. Nesta segunda questão, as alterações no tempo verbal também marcam a consideração do caráter atual da possibilidade de uma intervenção divina, igualmente presente na primeira questão e nas questões únicas dos outros comentários. Assim, na *Reportatio I-A*, à pergunta “Deus poderia produzir as coisas *diversamente* do que faz, ou seja, segundo a ordem por ele agora instituída?³¹, segue o seguinte argumento contrário: “Vê-se que não: porque, então, produziria desordenadamente ou *agora* ou *no outro [instante]*...”³². Na *Lectura*: “Deus *pode* produzir a coisa *diversamente* de como *preordenou*?³³, para a qual temos o seguinte *sed contra*: “a coisa *pode* ser diferentemente de como *preordenou*, com efeito, isto não inclui contradição...”³⁴.

Em seja qual for a versão, com sua formulação Duns Escoto parece insistir na possibilidade de uma atuação contínua do poder divino. Se a proposta de Lombardo não fez senão reafirmar que a onipotência divina permanece sempre a mesma *apesar* daquilo que Deus fez, faz e fará, numa abordagem que privilegiava em grande medida a consideração da onipotência divina em si mesma, Duns Escoto parece insistir no fato de que a discussão pode ganhar novo fôlego quando deixamos de lado essa consideração da onipotência e a tomamos conforme é medida segundo aquilo que por ela foi, é e será feito – algo, aliás, já presente nos

²⁷ Duns Escoto, 1963, p. 363, lin. 6; *Ordinatio I*, d. 44, q. un., n. 1: “*utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit*”. Grifos nossos.

²⁸ Duns Escoto, 1963, p. 363, lin. 7 s.; *Ordinatio I*, d. 44, q. un., n. 1: “*utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri*”. Grifos nossos.

²⁹ Em Boulnois, 1994, p. 264, encontramos a seguinte justificativa para esse deslocamento: a distinção 43, tal qual havia sido tratada por Duns Escoto, era “*une innovation qu’il a fallu intercaler dans le traité de la toute-puissance divine. En revanche, la question de théodicée (Dieu fait-il toujours le meilleur ?) est abandonnée.*”

³⁰ Duns Escoto, 2008, p. 537; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 2, n. 19: “*utrum Deus possit facere meliora quam fecit*”. Grifos nossos.

³¹ Duns Escoto, 2008, p. 531; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 1: “*utrum Deus posset aliter res producere quam facit, vel secundum ordinem institutum ab eo modo*”. Grifos nossos.

³² Duns Escoto, 2008, p. 531; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 1: “*Videtur quod non: quia tunc vel modo vel alias inordinate produceret, quod est inconveniens.*” Grifos nossos.

³³ Duns Escoto, 1966, p. 545, lin. 5 s.; *Lectura I*, d. 44, q. un., n. 1: “*utrum deus aliter potest producere res quam praeordinavit*”. Grifos nossos.

³⁴ Duns Escoto, 1966, p. 545, lin. 9-11; *Lectura I*, d. 44, q. un., n. 2: “*Contra: res aliter potest esse quam praeordinavit: hoc enim non includit contradictionem; igitur etc.*”. Grifos nossos.

últimos passos do próprio texto de Lombardo. Se tudo o que Deus fez obedece a certa ordem, é possível que ele faça algo diversamente de como ordenou que fosse feito, ou seja, *além* ou *de modo contrário ou diferente* da ordem por ele agora instituída?

Os argumentos iniciais que dão uma resposta desfavorável para a questão – e que se repetem em todos os comentários de Duns Escoto – propõem haver uma sinonímia entre fazer as coisas diversamente de como foi ordenado serem feitas e fazer desordenadamente. Uma posição semelhante havia sido defendida por Boaventura de Bagnoreggio, que, segundo Courtenay (e também Marrone, 1974, p. 17, n. 11; Randi, 1987, p. 31 s.), não teria visto utilidade na distinção entre a potência absoluta e a ordenada:

“Nem todos os teólogos acharam a distinção útil [...]. Boaventura, por exemplo, que começou suas leituras sobre as *Sentenças* em 1250, presentiu que qualquer discussão sobre o que Deus pode fazer ou pode ter feito *fora da ordem de sua sabedoria e justiça estabelecida* atribuía a Deus a possibilidade de fazer o que não era bom, justo ou sábio. Uma vez que tais ações, ainda que consideradas teoricamente, *iriam contradizer a natureza divina*, elas não eram para Boaventura qualquer forma de potência, mas *eram uma forma de impotência que não deveria ser associada a Deus*. Voltando à posição anselmiana, no geral, Boaventura evitou utilizar a distinção, embora ele pareça ter concedido alguma validade à distinção entre capacidade divina e volição” (Courtenay, 1990, p. 91. Os grifos são nossos.).

a.) Boaventura: potência absoluta e desordem.

Em seu *Comentário para as Sentenças*, Boaventura esclarece uma dúvida sobre a seguinte passagem da distinção 43 das *Sentenças*: “Por acaso deve ser dito que [Deus] não pôde erguer Judas quanto à mente?”:

“Ainda, pergunta-se sobre isto que disse: *Por acaso deve ser dito que não pôde erguer Judas quanto à mente?* Vê-se, a partir disso, que Deus pode salvar Judas: portanto, por igual razão, condenar Pedro. *Contra: Ele é justo, e não pode negar a si mesmo: portanto, nem fazer contra a justiça.*” (Boaventura, 1883, p. 778; *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I, d. 43, dub. 7)³⁵.

Salvar Judas e condenar Pedro aparece como um problema se resultar numa ação injusta. Boaventura assume a associação de Lombardo entre Deus e a justiça e inicia sua resposta para essa questão negando certa compreensão da distinção entre a potência ordenada e a absoluta:

“Respondo: alguns distinguem aqui a potência de Deus de dois modos, dizendo que Deus pode ou quanto à potência *absoluta* – e, assim, pode salvar Judas e condenar Pedro – ou quanto à potência *ordenada* – e, assim, não pode. Ora, não se vê que essa distinção seja conveniente, porque Deus nada pode que não possa ordenadamente. Com efeito, *poder fazer desordenadamente é não poder*, assim como *poder pecar e poder mentir*. Donde não pode mentir nem pela potência *absoluta* nem *ordenada*.” (Boaventura, 1883, p. 778; *Commentaria... I*, d. 43, dub. 7, resp.)³⁶.

Segundo a compreensão rejeitada por Boaventura, *poder* quanto à potência absoluta seria o mesmo que poder – e, uma vez realizada a potência, *agir* – *contra* a ordem estabelecida ou *desordenadamente*. Claramente, a ação quanto à potência absoluta é entendida como uma ação contra a justiça e, talvez, indicativa de uma potência realmente distinta daquela segundo a qual se dão as ações ordenadas. A razão por trás da rejeição da distinção pode ser alcançada na solução da questão:

“E em razão disso diga-se que, quando se pergunta se Deus poderia salvar Judas e condenar Pedro, diga-se que ou falas isso pelos méritos mantidos, ou não pelos *méritos mantidos*. Se *pelos méritos mantidos*, digo então que não poderia. Com efeito, isso é o mesmo que afirmar e questionar, como se fosse questionado se poderia julgar injustamente, o que, certamente, longe de qualquer dúvida, Deus não pode. Se, porém, se entender não pelos méritos mantidos, assim, longe de qualquer dúvida, poderia salvar Judas, tirando por meio da graça os pecados e os

³⁵ “Item quaeritur de hoc quod dicit: *Nunquid dicendum est, non potuit Iudam suscitare in mente?* Ex hoc videtur, quod Deus possit salvare Iudam: ergo pari ratione damnare Petrum. *Contra: Iustus est, et negare se ipsum non potest: ergo nec facere contra iustitiam.*”

³⁶ “Respondeo: Aliqui distinguunt hic potentiam Dei dupliciter, dicentes, Deum posse aut de potentia *absoluta*, et sic potest Iudam salvare et Petrum damnare; aut de potentia *ordinata*, et sic non potest. – Sed haec distinctio non videtur esse conveniens, quia nihil potest Deus, quod non possit ordinare. *Posse enim inordinate facere est non posse, sicut posse pecare et posse mentiri.* Unde nec potentia *absoluta* nec *ordinata* potest mentiri.”

deméritos e dando os méritos. No entanto, não pode dar a Pedro méritos maus, mas, tal como deu liberalmente a graça e a natureza, pode tirar ambas ou alguma delas apenas, e então Pedro poderia pecar e Deus punir eternamente. ...” (Boaventura, 1883, p. 778; *Commentaria... I*, d. 43, dub. 7, resp.)³⁷.

Salvar Judas “mantidos os méritos” é salvá-lo mantidos seus méritos maus, ou seja, contra a ordenação de que todo aquele que morrer em pecado mortal será condenado. Disso decorre a injustiça ou desordenação desta ação. Interessa notar, porém, que, mesmo assim, Boaventura considera que Deus pode salvar Judas, mesmo que não venha a fazê-lo: Deus pode fazer com que ele não morra em pecado mortal, “tirando por meio da graça os pecados e os deméritos e dando os méritos”. Boaventura claramente rejeita, portanto, uma interpretação da potência absoluta de Deus segundo a qual Deus agir quanto à potência absoluta é agir *contra* a ordem, ou seja, contra a justiça, por uma ação que prescinde da potência ordenada. Mas a recusa desta interpretação não parece implicar a recusa da própria distinção das potências. Noutra passagem das *Sentenças*³⁸, Boaventura propõe-se examinar a seguinte questão: Deus poderia tornar reta a afeição ou vontade do demônio? (“*Utrum affectus vel voluntas daemonis possit rectificari*”). Nela, vemos a distinção entre a potência ordenada e absoluta desempenhar um papel relevante na compreensão do problema:

“Respondo dizendo que, assim como dizem os Santos e as autoridades, a vontade do diabo não pode ser retificada de nenhum modo segundo o que o verbo “*potere*” predica a potência que tem alguma *ordenação para o ato*. Pois se for entendido sobre a potência de *agir absolutamente*, Deus sem dúvida tem o poder de restituir a boa vontade ao diabo; no entanto, da parte *do diabo* não há qualquer ordenação para isso, ou melhor, sua vontade tornou-se impossível como dizem os Santos e mostram as razões. Ora, se for questionada *a causa* da impossibilidade para a retidão, deve-se entendê-la quanto a isso: dois concorrem para a retidão da vontade, decaída pelo pecado atual, a saber, da parte *da vontade*, a penitência; da parte *de Deus*, a graça que salva. E cada uma destas falta para o diabo; e, por isso, para ele há a falta completa do caminho da retificação.” (Boaventura, 1885, p. 175; *Commentaria... II*, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, resp.)³⁹.

Ainda que Deus pudesse ter retificado a vontade do anjo segundo o que a compreensão de “poder” abrange a potência absoluta, já não pode mais fazê-lo segundo a potência ordenada. Por ser uma substância “espiritual e incorruptível”, o anjo foi criado no empíreo, que é o lugar da glória. Por isso, quando peca, ele sai imediatamente “do tempo e estado de mérito”:

“Portanto, é patente que a vontade do anjo não é retificável nem foi a partir do tempo posterior à sua queda. Pois uma vez que esteve fora do estado de merecimento, sua condenação lhe foi certissimamente revelada; e, por isso, assim como os bem-aventurados não podem temer a condenação, assim, o anjo mal, em virtude da certeza da condenação, não pode *esperar* a salvação, e, em virtude da ausência da graça, não pode *fazer penitência*, e, por isso,

³⁷ “Et propter hoc dicendum, quod, quando quaeritur, utrum Deus posset salvare Iudam et damnare Petrum, dicendum, quod aut loqueris *salvis meritis*, aut *non salvis*. Si *salvis meritis*, sic dico, quod non posset. Hoc enim idem est dicere et quaerere, ac si quaeretur, utrum posset iudicare iniuste; quod quidem absque dubio Deus non potest. Si autem intelligatur *non salvis meritis*, sic absque dubio posset salvare Iudam, auferendo per gratiam peccata et demerita et dando merita. Petro autem non potest dare merita mala; sed tamen, sicut liberaliter dedit gratiam et naturam, potest auferre utrumque et alterum tantum; et tunc Petrus posset peccare et Deus aeternaliter punire. Sicut enim Deus liberaliter dedit bonam voluntatem Petro, ita etiam liberaliter *conservat*, similiter et *naturam*. Et sic patent obiecta.”

³⁸ A passagem é conhecida dos comentadores citados e é apontada pela própria edição Quaracchi (Boaventura, 1883, p. 778, nota 3) como indicação de que Boaventura não teria reprovado a distinção nela mesma.

³⁹ “Respondeo: Dicendum, quod sicut Sancti dicunt et auctoritates, voluntas diaboli nullo modo potest rectificari, secundum quod hoc verbum *potest* praedicat potentiam habentem aliquam *ordinationem ad actum*. Nam si intelligatur de potentia *efficientis absolute*, absque dubio potens est Deus diabolo restituere bonam voluntatem; tamen ex parte *diaboli* non est ordinatio aliqua ad hoc, immo facta est voluntas eius impossibilis, ut Sancti dicunt et rationes ostendunt. Si autem quaeratur *causa* impossibilitatis ad rectitudinem, intelligendum est ad hoc, quod ad rectitudinem voluntatis, per actuale peccatum lapsae, duo concurrunt, scilicet ex parte *voluntatis* poenitentia, ex parte *Dei* gratia sanans. Et utrumque deest diabolo; et ideo omnino deest ei via retificationis.”

●
●

não pode ser bom. Visto isso, é fácil resolver todas as objeções.” (Boaventura, 1885, p. 176; *Commentaria... II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, resp.*)⁴⁰.

Assim, pecar, para o anjo, significa sua queda e condenação. Para Deus, o limite está em não poder mudar o que já foi feito. Há algo muito diferente, no entanto, no que diz respeito ao homem. Segundo Boaventura, o homem é capaz de ser retificado pela graça de Deus porque, dada sua condição, está num lugar distante do estado de merecimento e no tempo, podendo, enquanto assim estiver, ser salvo pela graça divina:

“De fato, porque foi criado num corpo animal para que gerasse filhos para o culto de Deus, e, desse modo, numa disposição mais afastada da glória, foi dado ao homem um *lugar* distante do merecimento desde sua condição, a saber, o paraíso terrestre, e foi prefixado para ele um *limite* diuturno em razão do ofício de gerar os filhos. E em razão disso, quando o anjo pecou, imediatamente saiu do tempo e estado de mérito; o homem, não. E, por isso, este pode ser retificado; aquele, não.” (Boaventura, 1885, p. 176; *Commentaria... II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, resp.*)⁴¹.

Por fim, a passagem abaixo mostra em que sentido Boaventura propõe a interpretação do exposto segundo a distinção de potências:

“Com efeito, para a objeção de que pode haver a doação da misericórdia, cumpre dizer que pode quanto à potência absoluta, mas, *quanto à potência ordenada*, que opera segundo a ordem da sabedoria – e Deus não corrompe essa ordem, ou melhor, a segue inviolavelmente –, não deve haver nem pode haver, porque a decisão e a disposição de Deus não podem ser mudadas por razão alguma.” (Boaventura 1885, p. 176 s.; *Commentaria... II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, ad 1m*)⁴².

Se não houvesse corrupção da ordem (o que já sabemos não ser o caso), Deus poderia doar sua misericórdia para os anjos caídos *quanto à sua potência absoluta*. Não pode fazê-lo, porém, por sua potência ordenada, pelas razões apontadas. Proporcionalmente, voltando ao caso da salvação de Judas, podemos dizer que há uma ação possível para Deus quanto à sua potência absoluta, mas se Deus resolvesse salvá-lo, esta ação se daria de acordo com sua potência ordenada e não contra ela. Para Boaventura, é um erro tomar a potência absoluta como se referente a uma ação que se dá à revelia de uma ordenação, ou seja, como se referente a uma ação distinta daquela feita quanto à potência ordenada.

b.) Henrique de Gand e a distinção de dois modos de ação.

Alguns comentários contemporâneos aproximam a posição de Boaventura com a de Henrique de Gand (Marrone, 1974, p. 17, n. 11; Randi, 1987, p. 32.), defendendo que ambos teriam rejeitado a distinção entre a potência absoluta e a ordenada para Deus. A posição de Henrique de Gand é assim resumida por John Marrone:

“Henrique de Gand definiu a potência absoluta como a potência usada em pecado, mas de modo válido. Então, diversamente de outros teólogos, Henrique recusou creditar a Deus uma potência absoluta *pela qual ele poderia executar atos que não poderiam ser feitos por sua potência ordenada*, uma vez que isto implicaria que Deus poderia agir *injustamente*.” (Marrone 1974, p. 17. Os grifos são nossos.)

⁴⁰ “Patet igitur, quod voluntas Angeli non est rectificabilis, nec fuit a tempore, ex quo cecidit. Quia enim fuit extra statum meriti, certissime revelata est ei sua damnatio; et ideo, sicut Beati non possunt timere damnationem, ita angelus malus propter certitudinem damnationis non potest sperare salutem, et propter absentiam gratiae non potest poenitere, et ideo nec bonus esse. – Illis visis, facile est omnia obiecta solvere.”

⁴¹ “Homini vero, quia conditus est in corpore animali ad procreandam prolem ad cultum Dei, et ita in dispositione remotiori a gloria, datus est *locus* distans ad merendum a sui conditione, scilicet paradisu terrestris; et praefixus est ei *terminus* diuturnus propter officium procreandi prolem. Et propterea, cum peccavit angelus, statim exiit tempus meriti et statum, homo vero non; et ideo iste potuit rectificari, ille vero non.”

⁴² “1. Ad illud enim quod obiicitur, quod potest esse condonatio misericordiae; dicendum, quod potest de potentia *absoluta*; sed de potentia *ordinata*, quae operatur secundum ordinem sapientiae – et illum ordinem Deus non corrumpit, immo inviolabiliter servat – non debet esse nec potest esse; quia consilium Dei et dispositio non potest mutari aliqua ratione.”

O comentário de Marrone destaca dois pontos: Henrique de Gand rejeita a possibilidade de uma ação divina quanto à potência absoluta que não possa ser executada por sua potência ordenada. Além disso, para ele, a potência ordenada é entendida como a potência da justiça⁴³:

“Com efeito, mesmo que não aconteça que se distinga acerca de Deus entre a potência absoluta e ordenada – “*Deus*, com efeito, visto que não pode pecar, *nada pode quanto à potência absoluta*, a não ser *aquilo que pode quanto à potência ordenada*: com efeito, toda sua potência, seja de qual for o modo que vai ao ato, é ordenada; com efeito, se Deus condenou Judas e salvou Pedro *quanto à potência absoluta e à ordenada* segundo a regra da justiça, *se puder salvar Judas* e afastá-lo da condenação, e *condenar Pedro* e ainda expulsá-lo da salvação, não o pode *quanto à potência absoluta* sem que o possa também *quanto à potência ordenada segundo a regra da justiça*, mas diversa da precedente, segundo a qual até então um era condenado e o outro era salvo, tal qual isto está claramente declarado em nosso Quodlibet XI –, ...” (Gand, 1989, p. 255, lin. 7 – 256, lin. 18; Quodlibet XII, q. 31)⁴⁴.

Henrique nega haver distinção de potências em Deus na medida em que nega a possibilidade para Deus de uma ação *quanto à potência absoluta* que não se dê *também* quanto à *potência ordenada*: “toda sua potência, seja de qual for o modo que vai ao ato, é ordenada” (cf. Porro, 2003, p. 397 s.). Que sua potência ordenada apenas possa fazer algo “segundo a regra da justiça” aparece assim no Quodlibet XI:

“E, assim, digo absolutamente que Deus não pode de nenhum modo fazer algo que não seria adequado de nenhum modo e segundo nenhuma ordem; antes, tudo aquilo que faz, é adequado que ele faça; e tudo o que pode fazer, se fizesse, seria adequado para ele fazer, e não faria senão segundo uma ordem adequada. Donde, se Deus pode condenar Pedro e salvar Judas quanto à potência absoluta, isso não se dá senão porque seria adequado para ele fazê-lo – se fizesse – segundo alguma ordem da justiça, e não poderia fazer isso diversamente.” (Gand, 1518, f. 440rC-440rD; Quodlibet XI, q. 2)⁴⁵.

Embora não deva ser distinguida em Deus, a consideração da potência absoluta serve para apontar que é possível que Deus *mude* a ordem atual. Deus *pode* mudar a ordem vigente salvando Judas e condenando Pedro quanto à sua potência absoluta e a condição para que essa ação seja efetivamente possível é, se

⁴³ A esse respeito, Randi (1987, p. 31) observa que Gregório de Rimini, no século XIV, ainda acreditará poder identificar a distinção de potências em absoluta e ordenada com a dupla *potentia/iustitia*. Embora citando Anselmo, Rimini, de fato, retoma as conclusões da distinção 43 das *Sentenças* de Lombardo e não só identifica, com base na “antiga distinção”, a potência ordenada com a justiça, mas também defende o vínculo entre ordenação e vontade divinas num sentido muito próximo daquele que veremos defendido por Duns Escoto, ao propor que aquilo que está em desacordo com a ordem é o impossível: “Huic distinctioni satis concordat alia antiqua, qua dictum est quod quaedam deus non potest de iustitia, quae potest de potentia. Cum enim nihil sit iustum nisi quod est conforme divinae voluntati, quae est prima et summa lex iustitiae iuxta illud Anselmi Proslógio capitulo 12 deo dicentis: ‘Id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis’, illud dicitur repugnare divinae iustitiae, quod repugnat divinae voluntati. Illud ergo dicitur deus non posse de iustitia, quod est impossibile suae ordinationi et voluntati, quae est prima iustitia. Tale autem est omne, cuius oppositum deus vult, quamquam ipsum sit simpliciter possibile.” – “Claramente concorda com essa distinção outra antiga, com a qual foi dito que Deus não pode alguns quanto à justiça que pode quanto à potência. Com efeito, visto que nada seja justo senão o que está em conformidade com a vontade divina, que é a primeira e suma lei da justiça, conforme o *Proslógio* de Anselmo, capítulo 12, que fala para Deus: ‘Apenas é justo aquilo que queres, e não é justo o que não queres’, passagem pela qual é dito que repugna à *justiça divina* o que repugna à *vontade divina*. Portanto, com essa passagem se diz que Deus não pode quanto à justiça aquilo que é *impossível com sua ordenação e vontade*, que é a justiça primeira: ora, tal é tudo cujo oposto Deus quer *por mais que isso seja simplesmente impossível segundo si mesmo*.” (Rimini, 1984, p. 368, lin. 28-36; *Lectura I*, d. 42-44, q. 1, a. 2, resp. Os grifos são nossos.).

⁴⁴ *Tractatus super facto praelatorum et fratrum, Pars III, Ratio 10^a Pro Fratribus*: “Licet enim circa Deum non contingat distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam – ‘*Deus enim eo quod peccare non potest, nihil potest de potentia absoluta, nisi illud possit de potentia ordinata*: omnis enim potentia sua, quocumque modo vadit in actum, ordinata est: si enim Deus Iudam damnavit et Petrum salvavit de potentia absoluta et ordinata secundum regulam iustitiae, *si possit Iudam salvare* et eum a damnatione revocare, *et Petrum damnare* atque eum a salute repellere, hoc non potest *de potentia absoluta*, quin etiam hoc possit de potentia ordinata secundum regulam *iustitiae*, sed alterius quam praecedentis, secundum quam unum hactenus damnavit et alterum salvavit, prout hoc satis declaratur in nostro XI^o Quodlibet –, ...”.

⁴⁵ “Et sic absolute dico quod deus nullo modo potest facere aliquid quod nullo modo et secundum nullum ordinem deceret eum facere: immo quicquid facit decet eum facere: et quicquid facere potest, si faceret, deceret eum facere, et non nisi secundum ordinem decentem faceret. Unde si potest deus Petrum damnare et Iudam saluare de potentia absoluta, hoc non est nisi quia deceret eum facere hoc secundum ordinem aliquem iustitiae si faceret, nec aliter posset illud facere.”.



vier a ser feita, a de que ela ocorra segundo uma *ordem* adequada, a da justiça. Possível, desse modo, é aquilo que, se for feito, será feito de modo adequado e segundo uma ordem. Assim, a potência absoluta diz respeito a tudo aquilo que é, segundo o modo descrito, possível para Deus. A potência ordenada, por sua vez, àquilo que não é só possível, mas que também é feito. Henrique veta, portanto, a distinção de potências para Deus no que diz respeito à ação: toda ação divina se dá quanto à potência ordenada. Isso não parece implicar que ele também descarte qualquer consideração a respeito da potência absoluta quanto a Deus, uma vez que a emprega, nas duas passagens citadas, a fim de indicar tudo aquilo que Deus pode fazer, ainda que não faça. Nesse sentido, ele não parece senão retomar – tal como também parece ter sido o caso em Boaventura – uma compreensão da potência ordenada e absoluta tal qual a que aparece, por exemplo, em Tomás de Aquino:

“aquilo que se atribui à potência considerada segundo si, diz-se que Deus pode *segundo a potência absoluta*. [...] Ora, o que se atribui à potência divina segundo o que se executa o império da vontade justa, diz-se que Deus pode fazê-lo quanto à *potência ordenada*.” (Tomás de Aquino, 1999, p. 138; *Suma de Teologia* I, q. 25, a. 5, ad 1m)⁴⁶.

Tendo isso em vista, fica mais fácil perceber em que sentido é possível *distinguir* essas potências *no homem*:

“... no entanto, acerca do homem puro, bem acontece que se distinga entre a potência absoluta e a ordenada. Com efeito, o homem puro, visto que pode pecar, pode algo – tomando latamente “potência” – quanto à potência absoluta que não pode quanto à potência ordenada: com efeito, quanto à potência absoluta, pode agir quanto aos males da culpa, quanto aos quais não pode agir quanto à potência ordenada. Digo, portanto, sobre o legislador, que é o homem puro capaz de pecar e agir mal, que quanto à potência absoluta pode bem estabelecer ou conceder um privilégio para o qual se segue o inconveniente já mencionado pelo segundo modo...” (Gand, 1989, p. 256, lin. 18-25; *Quodlibet* XII, q. 31)⁴⁷.

Se Deus não pode fazer senão aquilo que a ele é adequado, o mesmo não é o caso para o homem. O homem “puro” é aquele que tem a “potência” de pecar e agir mal. A potência de agir mal é dita “potência” em sentido lato porque, provavelmente, é antes uma fraqueza, tal como havia dito Pedro Lombardo a respeito da hipótese de um Deus pecador. O homem apenas tem verdadeiramente uma potência de ação quando age ordenadamente. A distinção de potências, tal como entendida por Henrique de Gand nas passagens citadas do *Quodlibet XII*, diz respeito à possibilidade de distinguir ações e, nesse sentido, a distinção de potências é a distinção de dois modos de operação. Assim, ainda que a distinção de potências como duas formas de agir apenas possa ser aplicada ao homem e seja inconveniente para Deus, a consideração de duas potências, entretanto, tanto é conveniente ao homem como a Deus: mesmo que apenas aja segundo um modo de ação ordenado e justo, mantém-se aberta para Deus, quanto à *potência absoluta*, a possibilidade de fazer *todo* o possível.

Do que acabamos de ver, nem Boaventura nem Henrique de Gand parecem de fato ter refutado ou rejeitado a consideração da onipotência divina nos moldes da potência ordenada e absoluta. O que ambos rejeitam é a interpretação que propõe a distinção da potência ordenada e absoluta *em Deus* como a distinção de *dois modos de agir*, na medida em que entendem que uma ação *quanto à potência absoluta* apenas pode dar-se de modo *desordenado* (Boaventura) ou *injusto* (Boaventura, Henrique de Gand) porque diverso e excludente daquele próprio à ação que se dá *quanto à potência ordenada*. Para ambos, não há justiça sem ordem.

⁴⁶ “... quod attribuitur potentia secundum se consideratae, dicitur Deus posse *secundum potentiam absolutam*. [...] Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere *de potentia ordinata*.”

⁴⁷ *Tractatus super facto praelatorum et fratrum, Pars III, Ratio 10^a Pro Fratribus*: “... circa hominem tamen purum bene contingit distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam. Homo enim purus eo quod peccare potest, aliquid potest, large accipiendo potentiam, de potentia absoluta, quod non potest de potentia ordinata: de potentia enim absoluta agere mala culpa quae non potest agere de potentia ordinata. Dico ergo de legislatore, qui est homo purus potens peccare et malum agere, quod de potentia absoluta bene potest statuere vel privilegium concedere, ad quod sequitur secundo modo inconveniens praedictum, ...”

c.) Duns Escoto e a *Summa Halensis*: distinguindo diversidade de desordem – ações *por direito* e ações *de fato*.

Os argumentos iniciais da apresentação de Duns Escoto retomam, portanto, certa associação entre uma ação *diversa* da ordem atual e uma ação *desordenada*. O argumento apresentado para uma resposta favorável para a questão, *o sed contra*, mostra que essa associação não é necessária:

“Contra: que alguns sejam feitos diversamente de como são feitos não inclui contradição, como é patente quanto aos contingentes. Ora, Deus pode tudo o que não inclui contradição; portanto, etc.” (Duns Escoto, 2008, p. 532; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 6)⁴⁸.

Desde que não incorra em contradição, nada impede que Deus faça as coisas *diversamente* da ordem por ele agora instituída: diferença não implica desordem. A razão para o desatrelamento destes conceitos aparecerá fundamentada na distinção de potências entendida como a distinção de dois *princípios* de ação:

“em todo aquele que age pelo intelecto e pela vontade, que pode agir em conformidade com a lei reta e, no entanto, não age necessariamente em conformidade com a lei reta, deve-se distinguir a potência ordenada da potência absoluta; e a razão disso é porque pode agir em conformidade com aquela lei reta e, assim, segundo a potência ordenada (com efeito, é ordenada na medida em que é *princípio* da execução de algo em conformidade com a lei reta), e pode agir além daquela lei ou contra ela, e nisto consiste a potência absoluta, que excede a potência ordenada. E, *por isso*, não somente em Deus, mas em todo aquele que age livremente – que pode agir segundo o ditame da lei reta e além de tal lei ou contra ela – deve-se distinguir entre a potência ordenada e a absoluta; [...]” (Duns Escoto, 1963, p. 363, lin. 16-364, lin. 7; *Ordinatio I*, d. 44, q. un., n. 3. Os grifos são nossos.)⁴⁹.

De início, o que mais nos deve chamar a atenção neste trecho não é a relação entre o intelecto e a vontade, que será retomada por Duns Escoto depois, mas a associação entre ordenação e lei, reta porque conforme à razão reta⁵⁰. Agir *segundo* a potência *ordenada* é ter a potência como o princípio da execução de algo que se dá em *conformidade* com a lei reta. Do mesmo modo, agir segundo a potência absoluta é ter a potência como o princípio da execução de algo que se dá ou além da lei reta ou contra ela, e, assim, excede a potência ordenada. Tomar a proposta das potências ordenada e absoluta como a distinção de dois modos de ação medidos segundo sua conformidade com a lei reta (o que é bem diverso de tomá-la como uma distinção real entre potências⁵¹) e que têm como *princípio* a potência do agente, ou seja, aquilo que ele pode ou não fazer, é, como veremos, um dos aspectos segundo os quais a posição de Duns Escoto poderá ser vista como “nova”. Agir em *conformidade* com a lei reta *nem sempre* requer vontade e liberdade: todas as coisas operam “segundo seus movimentos e segundo a ordem disposta por Deus” e assim, por

⁴⁸ “Contra: aliqua aliter fieri quam fiant non includit contradictionem, ut patet de contingentibus. Sed Deus potest quidquid non includit contradictionem; ergo etc.”

⁴⁹ “Respondeo: in omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam;”

⁵⁰ Cf. Duns Escoto, 1966, p. 535, lin. 12 s.; *Lectura I*, d. 44, q. un., n. 3: “quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae, ...” – “quando há um agente que age em conformidade com a lei e a razão reta, ...”

⁵¹ Cf. Licheto, 1893, p. 746: “Est tamen advertendum, quod potentia absoluta et ordinata in Deo non sunt duae potentiae distinctae ex natura rei, nec formaliter. Immo proprie, cum dicitur potentia absoluta vel ordinata, non dicitur aliqua potentia, sed magis quidam modus agendi, scilicet ordinate vel absolute.” – “Advirta-se, porém, que a potência absoluta e a ordenada não são duas potências distintas em Deus a partir da natureza da coisa, nem são distintas formalmente. Longe disso: propriamente, ao se dizer potência absoluta ou ordenada, não se diz alguma potência, mas, antes, um modo de agir, isto é, ordenadamente ou absolutamente.”

exemplo, os corpos celestes⁵². Por isso, em todo agente *livre* deve haver a distinção entre uma potência ordenada e outra absoluta, começando por Deus. Por fim, Duns Escoto propõe que seria em razão dessa distinção própria a agentes livres que a seguinte distinção teria sido feita pelos “juristas”:

“[...] *por isso* dizem os juristas que alguém pode fazer algo ‘de fato’, isto é, quanto à sua potência absoluta – ou ‘por direito’, isto é, quanto à sua potência ordenada segundo o direito” (Duns Escoto, 1963, p. 364, lin. 7-10; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 3. Os grifos são nossos.)⁵³.

A respeito dessa aproximação, Boulnois (2012, p. 91) defendeu que a teoria da potência absoluta e ordenada é apenas um caso particular da distinção geral entre *por direito* e *de fato*. Duns Escoto parece defender outra coisa. A distinção feita pelos juristas é apresentada na *Ordinatio* como uma *consequência* da distinção de potências e o mesmo é repetido, ainda mais claramente, no texto da *Reportatio* I-A:

“[...] Com efeito, porque tem aquela regra, pode agir segundo ela; de fato, porque não age necessariamente segundo ela, mas livremente, pode, assim, agir de outro modo. *Donde* os juristas distinguem ‘por direito’ e ‘de fato’, e assim é possível distinguir quanto a qualquer poder do juiz ou de quem julga, como o do Papa ou de dos príncipes.” (Duns Escoto, 2008, p. 532; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 7. O grifo é nosso.)⁵⁴.

A aproximação dos dois tópicos não é própria de Duns Escoto, que aqui retoma uma ideia já presente na *Summa Halensis*, numa questão que, entre outros, também trata da distinção entre a potência ordenada e a absoluta:

“Então, quanto àquilo a que se faz objeção: ‘não pode ser feito a não ser o que é justo’, entende-se: ‘não pode ser feito a não ser que ordenadamente’. *Donde*, por mais que se diga *quanto ao homem* poder *por direito* e poder *de fato*, legalmente, porém, se diz que podemos apenas isto: o que podemos *por direito*. No entanto, *em Deus*, o poder *de fato* e o poder *por direito*, segundo o que o direito é dito a adequação da bondade divina, *são o mesmo*. *Donde*, de um modo se diz ‘ser feito o justo’ a respeito do homem, de outro modo a respeito de Deus: a respeito do homem, é feito o justo porque aquilo que o homem faz é justo; da parte de Deus, entretanto, é feito o justo porque o Deus que faz é justo. Disto se segue que ‘não pode fazer senão o que é justo’ no sentido antes dito, a saber, o de que ‘se fizesse, seria justo.’” (Hales, 1924, p. 220; *Summa Halensis* I, inq. 1, tract. IV, q. 2, m. II, cap. 2, ad objecta II, 1. Os grifos são nossos.)⁵⁵.

Na *Summa*, o homem apenas pode algo *por direito* se *de acordo com a lei*, tal como, na *Ordinatio*, há associação entre aquilo que se pode *por direito* e a potência ordenada. Importa ter claro o limite desta associação. Na *Summa*, a distinção entre poder *por direito* e poder *de fato* não faz sentido senão para o homem, que pode de fato agir de modo injusto – não porque poder *de fato* seja sinônimo de poder agir injustamente⁵⁶, mas porque é possível agir de fato tanto de modo justo como de modo injusto: por isso,

⁵² Cf. Duns Escoto, 2008, p. 536; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 17: “Permittit enim res ut in pluribus operari secundum motus suos et secundum ordinem ab eo dispositum. [...]” – “Com efeito, permite que, como em muitos, as coisas operem segundo seus movimentos e segundo a ordem disposta por ele. [...]”.

⁵³ “ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura.”

⁵⁴ “Quia enim habet illam regulam, potest agere secundum illam ; quia vero non necessario agit secundum illam sed libere, ideo potest agere alio modo. Unde iuristae distinguunt ‘de iure’ et ‘de facto’, et sic potest distingui de omni potestate iudicis vel iudicantis, ut Papae vel principum.”

⁵⁵ “Ad illud ergo quod obicit quod ‘non potest fieri nisi quod iustum est’, intelligitur: ‘non potest fieri nisi ordinate’. Unde quamvis homo dicatur posse de iure et posse de facto, dicitur tamen legaliter: hoc solum possumus quod de iure possumus; tamen in Deo idem est posse de facto et posse de iure, secundum quod ius dicit condectentiam bonitatis divinae. Unde ‘iustum fieri’ aliter dicitur respectu hominis, aliter respectu Dei: respectu hominis iustum fit, quia iustum est illud quod homo facit; ex parte vero Dei iustum fit, quia Deus faciens est iustus. Inde est quod sequitur: ‘non potest facere nisi quod iustum est’ in sensu praedicto, quod scilicet ‘iustum esset, si faceret.’” (Os grifos são nossos.).

⁵⁶ Como, por exemplo, afirma Courtenay, 1990, p. 102, que é o caso em Duns Escoto: “... Scotus incorporated the analogy developed by the canon lawyer: *potentia ordinata* meant acting according to the law, *de iure*; *potentia absoluta* means acting apart from the law, *de facto*.”. Mostraremos, na análise que se segue, que essa descrição não expressa corretamente a posição de Duns Escoto.

em Deus, que apenas faz o que é justo, esses poderes “são o mesmo”. Duns Escoto encaminha sua discussão num sentido semelhante, uma vez que, como um esclarecimento a essa associação entre as potências e aquilo que pode se dar *por direito e de fato*, ele expõe o seguinte:

“Ora, quando aquela lei reta – segundo a qual se deve agir ordenadamente – não está em poder do agente, então sua potência absoluta não pode exceder sua potência ordenada acerca de algum objeto, a não ser que aja *desordenadamente* acerca dele; com efeito, é necessário que aquela lei permaneça – em comparação com tal agente – e, contudo, que a ação ‘não conformada àquela lei reta’ não seja reta nem ordenada, porque tal agente deveria agir segundo a regra à qual está submetido. Donde todos que estão sob a lei divina, se não agem segundo ela, agem *desordenadamente*.” (Duns Escoto, 1963, p. 364, lin. 11-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 4. Os grifos são nossos.)⁵⁷.

Há homens que apenas estão *submetidos* à lei reta, não a tendo sob seu poder. Neles, a potência absoluta não pode por direito exceder a potência ordenada. Mas se eles, de fato, agirem de modo que excede a potência ordenada, eles agirão de modo desordenado e conforme a sua potência absoluta: nem tudo o que estes homens de fato fazem o fazem também por *direito*. Duns Escoto mostra, portanto, em que sentido é correto traçar, assim como vimos acontecer com Boaventura e Henrique de Gand, a associação entre a potência absoluta e uma ação desordenada ou injusta: quando o agente executa uma ação *de fato* mas de modo estranho ao que pode fazer por direito. Mas há outra situação que concorre com esta:

“Mas quando está no poder do agente a lei e a retidão da lei, de modo que não é reta a não ser porque estabelecida, então o agente pode, a partir de sua liberdade, ordenar diferentemente do que aquela lei reta ditaria; e, no entanto, pode agir ordenadamente com aquilo, porque pode estabelecer outra lei reta segundo a qual aja ordenadamente. E, então, sua potência absoluta *simplesmente não excede* a potência ordenada, porque seria ordenada segundo outra lei assim como segundo a anterior, contudo, excede a potência ordenada precisamente segundo a lei anterior, contra a qual ou além da qual faz. Poder-se-ia dar desse modo o exemplo do príncipe, dos súditos e da *lei positiva*.” (Duns Escoto, 1963, p. 364, lin. 11-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 5. Os grifos são nossos.)⁵⁸.

O agente que tem a lei e a retidão da lei sob seu poder pode ordenar uma lei diferente daquela estabelecida. Essa nova lei tanto pode ser contrária àquela lei já estabelecida como dela diversa. Assim, a potência absoluta desse agente *simplesmente não excede* sua potência ordenada quando suas ações são ordenadas. Melhor: quando esse agente *estabelece leis ordenadas*. No entanto, segundo a lei anterior, a potência absoluta excede a ordenada na medida em que torna patente o poder do agente, o que fica claro, por exemplo, no texto da *Lectura*:

“assim como se afirmaria que alguém fosse tão livre (tal como o rei) que pudesse fazer a lei e mudá-la, donde pode agir diversamente para além daquela lei quanto à sua potência absoluta, porque pode mudar a lei e estabelecer outra.” (Duns Escoto, 1966, p. 535, lin. 20-23; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 3)⁵⁹.

Em suma, no caso do agente que tem a lei e a retidão da lei sob seu poder, como o caso do príncipe que pode impor uma lei a seus súditos, considerada *a ação em si mesma*, a potência absoluta *não excede* a ordenada na medida em que aquilo que o agente faz, fá-lo ordenadamente. Nesse sentido, aquilo que o agente faz *de fato* é o mesmo que ele faz *por direito*. Mas quando a ação é considerada segundo aquilo que

⁵⁷ “Quando autem illa lex recta – secundum quam ordinate agendum est – non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare – comparando ad tale agens – et tamen actionem “non conformatam illi legi rectae” non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam regulam cui subest. Unde omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt.”

⁵⁸ “Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex illa recta dicit; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam regem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva.”

⁵⁹ “sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere.”



foi, é e será feito, há uma razão para distinguir aquilo que o agente, segundo a sua potência absoluta, *pode* fazer, daquilo que ele efetivamente faz *segundo a potência ordenada*. A potência absoluta do príncipe (/ rei) *excede* a sua potência ordenada na medida em que ele é tão livre para *fazer* quanto o é para *mudar* a lei – antes que a ação, dessa vez está sendo considerada a extensão da própria potência⁶⁰: *tudo* aquilo que o agente *pode*, de fato, fazer *ainda que* não o faça, de modo que o possível é confundido com tudo aquilo que o agente pode realizar *por direito*. Apenas há sentido numa consideração em que aquilo que é possível *de fato* (segundo a potência absoluta) e aquilo que é possível *por direito* (segundo a potência ordenada) sejam tomados de modo a não serem confundidos quando ambas as potências são consideradas teoricamente ou em si mesmas. Segundo a potência absoluta, o agente pode, *de fato, todo o possível* – tudo aquilo que, segundo a potência ordenada, pode ser feito *quanto ao direito (de iure)*: não há razão para que se alegue inconsistência teórica ou confusão, nos demais textos em que Duns Escoto trata desse tema, segundo a qual não se faria a devida distinção entre o emprego “técnico” e o sentido “comum” da expressão “*de fato*” (cf. Courtenay, 1990, p. 113, n. 60; p. 121). Não há ações que Deus possa realizar *de fato* que também não possa realizar *por direito*, não há lei estabelecida pelo príncipe (/ rei) segundo sua potência absoluta que possa ser reta sem ser também estabelecida segundo sua potência ordenada: “sua potência absoluta *simplesmente não excede* a potência ordenada, porque seria *ordenada* segundo outra lei (isto é a nova lei) assim como segundo a anterior”.

De um modo geral, a potência absoluta tanto pode ser a origem de ações *desordenadas* quanto claramente passa a ser, seja considerada em si mesma, seja considerada quanto a seus efeitos, a origem, em alguma medida, de todas as ações *ordenadas*. A “novidade” de Duns Escoto é, portanto, considerar, ainda que apenas para certos agentes (mas não só para Deus), a potência absoluta como o *princípio* de uma ação segundo a qual é possível agir *de modo* ordenado, *de potentia ordinata*. Também aqui havia ambiguidade: quanto a Deus, considerada *em si mesma* ou teoricamente, a potência é absoluta na medida em que diz respeito a tudo o que é possível e, desse modo, *excede* a potência ordenada, mas considerada quanto a seus efeitos, a potência é absoluta porque – em alguma medida – é princípio de todas as ações ordenadas e, desse modo, não *excede* a potência ordenada, tornando-se indissociável dela. Do mesmo modo, considerada em si mesma ou teoricamente, a potência é ordenada porque é princípio de todas as ações que *podem vir a ser ordenadas*, isto é, que podem vir a ser *em conformidade com a lei*. Considerada quanto a seus efeitos, a potência é ordenada porque princípio de todas as ações ordenadas, tornando-se, em alguns casos, indissociável da potência absoluta: por isso, nem há distinção real de potências, nem qualquer distinção entre agir *quanto à potência ordenada (de potentia ordinata)* e agir *ordenadamente*⁶¹.

No caso do homem, há, apenas, diferença quanto à extensão da potência absoluta. Em si mesma ou teoricamente, a potência é absoluta porque diz respeito a tudo que é possível para ele. Mas, considerada quanto a seus efeitos, a potência absoluta tanto é princípio – em alguma medida – de suas ações ordenadas, não excedendo, de fato, a potência ordenada, como é princípio de suas ações desordenadas, excedendo, de fato, a potência ordenada: “exceder (ou não) a potência ordenada” é uma expressão que marca, portanto, apenas se uma ação se dá (ou não) em conformidade com a lei *já estabelecida*. Enquanto, em Deus, a potência absoluta *excede* a ordenada apenas em teoria, na medida em que pode ordenar muitas ações as

⁶⁰ Cf. Licheto, 1893, p. 747: “... excedit ergo ordinatam in quantum est voluntas in se considerata in ordine ad omne possibile ab ipsa fieri vel omitti.” – “... portanto, [sc. a potência absoluta] *excede* a ordenada enquanto é a vontade considerada em si quanto à ordem para todo possível de ser feito ou omitido por ela.”

⁶¹ Contra, por exemplo, a interpretação que é assim sintetizada por Leppin, 1998, p. 170: “In the work of the *Doctor subtilis*, acting *de potentia ordinata* and working *ordinate* are quite different things: the first indicates God acting according to the *universal* laws given by himself, while the second exceeds this sphere...”

quais não quer ordenar, no homem, isso acontece tanto na teoria como também efetivamente, na medida em que todo homem “pode” agir de modo desordenado⁶².

Por isso, diferentemente do que já dissemos ter sido sugerido, vemos Duns Escoto propondo a distinção entre o direito e o fato como se ela fosse o correspondente jurídico da distinção teológica. Partindo de uma proposta de compreensão da distinção entre as potências ordenada e absoluta que leva em consideração a diversidade dos agentes, Duns Escoto assume uma interpretação em que as ações *de fato* dizem respeito tanto àquilo que é feito de modo estranho à lei como àquilo que é feito *por direito*, em conformidade com a lei (mesmo que estabelecendo uma lei diversa ou contrária a outra já estabelecida), passando, assim, a ilustrar tanto a totalidade das possibilidades de um agente como a efetiva realização dessas possibilidades⁶³. Em razão dessa adequação, Duns Escoto supera posições como as de Boaventura e de Henrique de Gand, que não contemplavam a possibilidade de uma ação quanto à potência absoluta que não fosse desordenada.

d.) Intelecto, vontade e não contradição: a lei universal e o juízo particular.

Estabelecidas as relações entre a distinção das potências e a retidão da lei, Duns Escoto volta sua atenção ao tema da distinção entre o intelecto e a vontade:

“Portanto, aplicando ao proposto, digo que algumas leis gerais, que ditam retamente, são prefixadas desde a vontade divina, e, certamente, não desde o intelecto divino, que precede o ato da vontade divina, como foi dito na distinção 38. Mas quando o intelecto oferece tal lei à vontade divina (por exemplo, que “tudo que há de ser glorificado antes há de ter a graça”), se agrada à sua vontade, que é livre, é lei reta, e assim se dá quanto às outras leis.” (Duns Escoto, 1963, p. 365, lin. 16-366, lin. 7; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 6)⁶⁴.

Neste ponto, a redação da *Reportatio I-A* é bem mais desenvolvida, reproduzindo na própria exposição o que deveria ser consultado na distinção 38. Ali vemos, por exemplo, que as leis gerais às quais a *Ordinatio* se refere são as leis (ou regras) práticas ou proposições universais estabelecidas desde a sabedoria divina, “ainda que o sejam antes desde a vontade que desde o intelecto de Deus”. A razão para essa afirmação é o fato de que nelas “não há necessidade a partir dos termos”, assim como vemos em “qualquer todo é maior que sua parte”, na qual o sujeito “inclui a causa do predicado”. Uma proposição universal como “todo justo há de ser salvo” só é uma regra válida porque Deus assim o quer: não há no sujeito (“todo justo”) nada que

⁶² Aqui é possível notar a insuficiência, de certo modo indicada por Boulnois, 1994, p. 57, da distinção creditada, com razão, por vários comentadores a Randi – ainda que ele mesmo a diga, ao menos em parte, ter sido sugerida por H. A. Oberman (Randi, 1986, p. 209 s.; 1987b, p. 43) –, de dois modelos interpretativos da distinção de potências: um lógico “pour lequel la puissance absolue est la puissance capable de la totalité des possibles (de tout ce qui est non contradictoire), et la puissance ordonnée correspond au choix d’un ordre particulier”, e outro operatório, “pour lequel l’intervention divine de *potentia absoluta* est une possibilité de *fait* de modifier ce qui est en droit le cours des choses” (cf. Boulnois, 1994, p. 56 s.). Como vimos, com base na própria descrição proposta, podemos facilmente perceber que o modelo lógico contém também um incontornável caráter operatório: a ordem é escolhida porque realizada – como vimos acima, Tomás afirma sem rodeios que, quanto à potência ordenada, Deus “*executa* o império da vontade justa”. Do mesmo modo, também em Duns Escoto há claramente um caráter “lógico”: ao mesmo tempo em que a potência absoluta passa a ser tomada como princípio da ação ordenada, a potência ordenada passa a ser considerada capaz da totalidade do que pode ser ordenado sem contradição por ter como princípio a potência absoluta considerada em si mesma. Como vimos, ao menos como tese a ser combatida, o modelo “operatório” da potência absoluta aparece aplicado para Deus pelo menos desde Boaventura e Henrique de Gand.

⁶³ Por isso, é também excessivamente redutora a consideração segundo a qual Duns Escoto “ne distinguerait plus deux formes de pouvoir mais deux formes d’agir (selon la loi et hors de la loi)” (Boulnois, 1994, p. 57): uma vez que essas formas de agir são geralmente associadas de forma disjuntiva às potências – potência ordenada = *selon la loi*; potência absoluta = *hors de la loi* –, essa descrição caberia antes a Henrique de Gand que a Duns Escoto, pois, para este último, agir “fora da lei” é apenas um dentre vários casos, o qual, como visto, seria possível apenas para o homem.

⁶⁴ “Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedit actum voluntatis divinae, ut dictum est distinctione 38; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta quod “omnis glorificandus, prius est gratificandus”, si placet voluntati suae – quae libera est – est recta lex, et ita est de aliis legibus.”



necessariamente inclua aquilo que é a ele predicado (“há de ser salvo”). Portanto, é apenas pela vontade divina “que aceita a ambos” – isto é, aceita a junção do sujeito ao predicado como válida –, que temos aquela proposição universal estabelecida *contingentemente* como uma lei ou regra prática⁶⁵:

“Deus, portanto, ao poder agir segundo aquelas leis, retas enquanto são por ele prefixadas, é dito agir segundo a potência ordenada; ora, enquanto pode muitas ações que não se dão segundo aquelas leis já prefixadas, mas além delas, sua potência é dita absoluta: com efeito, porque Deus *pode a ação que quiser que não inclua contradição e pode agir de todo modo que não inclui contradição* (e tais são muitos outros modos), diz-se, por isso, que então age segundo a potência absoluta.” (Duns Escoto, 1963, p. 365, lin. 16-366, lin. 7; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 7. Os grifos são nossos.)⁶⁶.

Uma vez que a vontade divina estabelece *contingentemente* aquilo que quer, Deus pode tanto agir de acordo com o que estabelece, segundo a potência ordenada, como além daquilo que estabelece, segundo a potência absoluta. Mas, mesmo defendendo uma vontade completamente livre para Deus, Duns Escoto propõe um limite para sua potência absoluta – a não contradição:

“Donde digo que pode agir ordenadamente quanto a muitos outros; e não inclui contradição que muitos outros possam ser feitos ordenadamente afastando-se daqueles que são feitos em conformidade com aquelas leis quando a retidão daquela lei – segundo a qual se diz que alguém age reta e ordenadamente – está em poder do próprio agente. Por isso, assim como pode agir diversamente, do mesmo modo pode estabelecer outra lei reta que, se fosse estabelecida por Deus, seria reta porque nenhuma lei é reta senão na medida em que é estabelecida pela vontade divina que a aceita; e, então, sua potência absoluta para algo não se estende senão para aquilo que seria feito ordenadamente, se fosse feito: certamente, não seria feito ordenadamente segundo esta ordem, mas seria feito ordenadamente segundo outra ordem. Ordem que a vontade divina poderia estabelecer assim como pode agir.” (Duns Escoto, 1963, p. 366, lin. 8-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 8)⁶⁷.

O mesmo limite também atinge a potência ordenada. Deus pode realizar muitas ações diferentes das que realiza e realizou e todas elas podem ser ordenadas “desde que não incluam contradição”. Para que uma lei seja reta, basta que ela seja “estabelecida pela vontade divina que a aceita”. Esse é outro aspecto da “novidade” já anunciada da solução de Duns Escoto: a vinculação do poder absoluto com a não contradição em vista da ordem – não havendo contradição em que muitos outros, diversos ou contrários à ordem atual, possam ser feitos ordenadamente, Deus pode tudo o que, porque por ele querido, puder ser retamente estabelecido. Ainda que a associação do tema da onipotência divina com a impossibilidade de contradição seja algo implícito – como vimos – ao menos desde Pedro Lombardo e abertamente declarado ao menos desde Tomás de Aquino (Tomás de Aquino, 1999, p. 136 s.; *Suma de Teologia* I, q. 25, a. 4), a mesma associação não parece ter seu lugar claramente estabelecido no debate acerca da distinção de potências. Egidio Romano, por exemplo, defende que, *no que toca à lei positiva*, não há freio para o poder absoluto do Papa. Apenas é adequado a ele observar a lei:

“No entanto, para um entendimento maior do que é dito e há de ser dito distinguimos uma dupla potência do sumo pontífice e sua dupla jurisdição quanto às coisas temporais: uma *absoluta* e outra *regulada*, porque, como ensinaram os sábios filósofos, o impositor da lei deve ser observador da lei. Portanto, se o sumo pontífice *segundo seu poder absoluto é sem freio e sem cabresto*, ele, no entanto, deve impor a si mesmo freio e cabresto, observando em si mesmo as leis e os direitos. Pois, embora ele esteja acima dos direitos – *falando quanto aos direitos positivos*

⁶⁵ Cf. Duns Escoto, 2008, p. 533; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 9 e *idem* 1966, p. 535 s.; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 4.

⁶⁶ “Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam.”

⁶⁷ “Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includit contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis – secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere – est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere.”

–, dado que dê consistência a seus direitos e a suas leis, é adequado para ele governar a Igreja que o acompanha segundo as leis e os direitos.” (Romano, 1961, p. 181; *De ecclesiastica potestate* III, cap. 7. Os grifos são nossos.)⁶⁸.

A posição de Duns Escoto será clara em afirmar que, assim como a contradição é um limite para Deus, também o será para o poder régio *mesmo quanto à lei positiva*, como veremos mais adiante. Anunciada a contradição como o único limite da potência divina, Duns Escoto introduz a discussão sobre como a contingência da vontade e do poder de Deus é moldada segundo esse limite. No texto da *Reportatio I-A*:

“porque estas leis estão sob a vontade divina – visto que nenhuma lei é justa a não ser porque a vontade divina a aceita, mas não o inverso –, e a vontade divina pode contingentemente tudo que quer ou não quer, pode por isso estabelecer outra lei, como “toda alma racional será salva” ou algo desse modo. Portanto, a potência absoluta dele não excede a ordenada, porque seria ordenada qualquer lei que fosse diversamente instituída por Deus ou outra daquela que há agora.” (Duns Escoto, 2008, p. 533 s.; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 10)⁶⁹.

Além da retomada de uma conclusão importante do texto da *Ordinatio* – que deixa mais uma vez claro que há vez em que o poder por direito e o poder de fato se confundem (“a potência absoluta dele não excede a ordenada *porque seria ordenada qualquer lei que fosse diversamente instituída por Deus ou outra daquela que há agora*”) –, vemos ser retomada a afirmação de que nenhuma lei é justa a não ser porque aceita pela vontade divina. Junto dessa afirmação, Duns Escoto declara a tese que a fundamenta: “a vontade divina pode contingentemente tudo que quer ou não quer”. Tudo o que Deus estabelece é contingentemente estabelecido, tal como a lei segundo a qual “toda alma racional será salva”. Nela “não há necessidade a partir dos termos”. Ainda que a discussão não vá adiante aqui, esta lei não servirá apenas de ilustração para esse exemplo. Voltaremos a isso.

Antes de apresentar a síntese de sua resposta para a questão, Duns Escoto faz uma última distinção afirmando que há dois modos de entendermos que algo “seja ordenado e seja feito ordenadamente”. Algo é ordenado ou feito ordenadamente *pela ordem universal* quando há o estabelecimento de uma lei ou regra reta por meio de uma proposição universal, tal como “todo pecador final há de ser condenado”, estabelecida por Deus, ou tal como a proposição universal “todo homicida será morto”, que porventura tenha sido estabelecida por um rei. De outro modo, dizemos que algo é ordenado ou feito ordenadamente *pela ordem particular* quando o temos expressado na forma de um juízo emitido com base naquela lei reta universal,

⁶⁸ “Ad maiorem tamen intelligenciam dictorum et dicendorum distinguemus duplicem potestatem summi pontificis et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam, quia, ut tradiderunt sapientes philosophi, legis positivus debet esse legis observativus. Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum est alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura. Nam licet ipse sit supra iura, loquendo de iuribus positivis, ut tamen det suis iuribus et suis legibus firmitatem, decet eum secundum leges et iura commissam sibi ecclesiam gubernare.” Segundo Oakley (1968, p. 332), ainda que o texto que agora citamos seja de 1301 (portanto, contemporâneo da *Ordinatio* e da *Reportatio I-A*), nele Egídio Romano traz “a mais extensiva (e, de longe, a mais iluminadora) elaboração” da compreensão que, no século XII, os canonistas – que, em seu texto, Duns Escoto chama de juristas –, e entre eles Henrique de Segusia, o Cardeal Hostiense, tiveram sobre o paralelo que pode ser posto entre o poder do papa e o poder divino a partir da distinção entre a potência absoluta e a ordenada.

⁶⁹ “quia istae leges subsunt voluntati divinae – eo quod nulla est lex iusta nisi quia voluntas divina acceptat, non autem e converso –, voluntas autem potest contingenter quodcumque velle vel nolle, ideo potest statuere aliam legem, ut quod omnis anima rationalis salvabitur vel aliquid huiusmodi. Ergo potentia eius absoluta non excedit ordinatam, quia quaecumque lex a Deo instituat aliter vel alia quam illa quae nunc est, esset ordinata.”; cf. *ibidem*, p. 533; n. 9: “Deus autem potest agere omni modo qui non includit contradictionem. Cum igitur multi alii modi non includant contradictionem, potest agere aliter quam de potentia ordinata.” – “Ora, Deus pode agir de todo modo que não inclui contradição. Portanto, visto que muitos outros modos não incluem contradição, pode agir diversamente do que pela potência ordenada.”



como o juízo particular de que “este homicida será morto”. Em suma, a lei diz respeito exclusivamente a causas universais; o juízo às causas particulares⁷⁰.

Tendo esclarecido isso, Duns Escoto retoma a pergunta inicial mostrando como ela deve ser entendida. A questão apresentada na *Ordinatio*, “se Deus pode fazer as coisas diversamente de como foi ordenado por ele que sejam feitas”, é analisada da seguinte forma: a proposição “Deus pode produzir as coisas diversamente de como as dispôs” é falsa no sentido da composição, pois, assim tomada, significaria que “Deus produz diversamente do que segundo sua disposição”, o que é um contrassenso. Mas a mesma proposição é verdadeira se tomada no sentido da divisão, na medida em que equivale a duas proposições categóricas verdadeiras, a saber, “Deus pode fazer isto agora” (que é o sentido de: “Deus pode produzir as coisas como as dispôs”) e “Deus não dispôs fazer isto agora” (que é o sentido de: “Deus pode produzir as coisas diversamente”)⁷¹. Aplicando esta compreensão ao que foi anteriormente discutido, Duns Escoto conclui, em suma, que Deus pode agir diversamente do que está ordenado pela ordem particular *quando*, pela potência absoluta, age, “segundo as leis da justiça”⁷², diversamente do que está ordenado pela ordem universal; ou seja, quando, *segundo sua potência absoluta*, age de forma a estabelecer, *segundo sua potência ordenada*, uma *lei universal* diversa da anterior ou a ela contrária – “a potência não é dita ordenada senão segundo a ordem da lei universal; não segundo a ordem da lei reta sobre algo particular”:

“Digo, portanto, que Deus não pode apenas agir diversamente do que está ordenado pela ordem particular, mas pode agir ordenadamente diversamente do que está ordenado pela ordem universal ou segundo as leis da justiça: porque, pela potência absoluta, podem ser ordenados por Deus a serem feitos tanto aqueles que estão além desta ordem, quanto aqueles que estão contra esta ordem, ainda que a potência não seja dita ordenada senão segundo a ordem da lei universal; não segundo a ordem da lei reta sobre algo particular.” (Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 9-17; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 10-11)⁷³.

Para dar um exemplo da regra de que o juízo não pode ser modificado pela potência absoluta de Deus sem que a lei universal da qual ele é derivado também o seja⁷⁴, Duns Escoto propõe que sejam comparados

⁷⁰ Cf. Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 1-8; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 9: “Uno modo, ordine universali, - quod pertinet ad legem communem ‘omnem finaliter peccatorem esse damnandum’ (ut si rex statuat quod omnis homicida moriatur). Secundo modo, ordine particulari, - secundum hoc iudicium, ad quod non pertinet lex in universali, quia lex est de universalibus causis; de causa autem particulari non est lex, sed iudicium secundum legem, eius quod est contra legem (ut quod iste homicida moriatur).” – “De um modo, pela ordem universal, que diz respeito à lei comum: ‘todo pecador final há de ser condenado’ (por exemplo, se o rei estabelecer que todo homicida seja morto). Do segundo modo, pela ordem particular, segundo este juízo ao qual não diz respeito a lei enquanto universal – porque há lei sobre causas universais, sobre a causa particular, porém, não há lei, mas o juízo segundo a lei sobre aquilo que é contrário à lei (por exemplo, que este homicida seja morto).”.

⁷¹ Cf. Duns Escoto, 1963, p. 445, lin. 22-27; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., *Appendix A*: “Item, sciendum quod haec distinguenda est ‘Deus potest aliter producere res quam disposuit’. In sensu compositionis est falsa: significatur enim quod haec est possibilis ‘Deus producit aliter quam secundum dispositionem suam’; in sensu divisionis est vera, et sunt duae propositiones categoricae, et est sensus: ‘Deus potest facere hoc modo’, ‘non disposuit facere hoc modo’. Nec tamen sequitur quod inordinate agat, ut patet per praedicta.” – “– igualmente, cumpre saber que cabe distinção para ‘Deus pode produzir as coisas diversamente de como as dispôs’. No sentido da composição, é falsa: com efeito, significa que a proposição ‘Deus produz diversamente do que segundo sua disposição’ é possível. No sentido da divisão, é verdadeira: tanto há duas proposições categóricas como o sentido é: ‘Deus pode fazer isto agora’, ‘[Deus] não dispôs fazer isto agora’; e, no entanto, não se segue que aja desordenadamente, como é patente pelo que foi dito –”.

⁷² Ou seja, segundo a potência ordenada. *Pace* Randi, 1987, p. 54: “Scoto rende *potentia ordinata* coestensivo a *ius non a iustitia*...”.

⁷³ “Dico ergo quod Deus non solum potest agere aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed aliter quam ordinatum est ordine universali – sive secundum leges iustitiae – potest ordinate agere, quia tam illa quae sunt praeter illum ordinem, quam illa quae sunt contra ordinem illum, possent a Deo ordinare fieri potentia absoluta. [11.] Potentia tamen ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectae de aliquo particulari.”.

⁷⁴ *Pace* Gelber, 2004, p. 315: “And just as God can set aside one universal order with a new universal order through his absolute power, so through his ordained power *he can make a judgement in a particular case that runs contrary to the universal prescription*.”. O grifo é nosso. Sendo a lei uma proposição universal e o juízo a conclusão particular que segue àquela proposição, a posição defendida por Gelber não resultaria numa contrariedade, mas numa contradição, o que Duns Escoto repetidamente nega ser possível.

dois casos, medidos pela lei universal segundo a qual “todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado”. Em um dos casos, temos alguém que ainda não morreu, mas cometeu um pecado final ou mortal e que há de morrer em pecado final e ser condenado. No outro caso, temos Judas, que morreu em pecado final e, portanto, já está condenado. Segundo Duns Escoto:

“é possível que Deus salve aquele que não salva (o qual, no entanto, finalmente morrerá em pecado e será condenado), mas não se concede que ele possa salvar Judas, já condenado – e, no entanto, isto não é impossível pela potência absoluta de Deus, porque não inclui contradição.” (Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 17-21; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11)⁷⁵.

O dilema é: embora se negue que Deus possa salvar Judas já condenado, salvá-lo não inclui (necessariamente) contradição e, portanto, não é impossível pela potência absoluta de Deus; por outro lado, ninguém nega que é possível que Deus salve aquele que não salva, ou seja, aquele que morrerá em pecado final. Aqueles que alegam que Deus não pode salvar Judas consideram que Deus não pode mudar o passado: o fato de que ele, ao final, morreu em pecado. Assim, se Deus o salvasse, cometeria uma injustiça – salvaria a alguns que finalmente morreram em pecado enquanto condenaria a todos os outros que não fossem excluídos do juízo decorrente daquela lei geral segundo a qual “todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado”. Em suma, Deus cometeria uma contradição ao fazer com que estejam simultaneamente em vigor a lei geral sobre a condenação daquele que finalmente morre em pecado e o juízo particular “este que finalmente morreu em pecado não será condenado”. No entanto, ninguém negaria que Deus pode salvar o outro, que ainda não morreu em pecado final, porque, enquanto ele viver, Deus pode fazer algo para evitar tal desfecho. Nas palavras de Duns Escoto:

“Portanto, isto, a saber, ‘salvar Judas’, é impossível daquele modo pelo qual é agora possível salvar o primeiro: portanto, pode salvar este quanto à potência ordenada (o que é verdadeiro), e o outro [Judas] não. Certamente, não pela ordem particular⁷⁶ (a qual se dá como se unicamente sobre este passível de ação e de operação particular), mas pela ordem universal, porque, se for salvo, permanecerá agora com as leis retas – as quais verdadeiramente prefixou – sobre a salvação e a condenação de cada um. Com efeito, permanecerá com aquela de que ‘o finalmente mal há de ser condenado’ (que é a lei prefixada sobre os que hão de ser condenados) porque este ainda não é finalmente pecador, mas pode ser não pecador (maximamente enquanto é peregrino) porque Deus pode preveni-lo por sua graça; assim como se o rei tendo prevenido alguém para que não cometesse homicídio, se não o condena, não atenta contra sua lei

⁷⁵ “Quod apparet ex hoc quod possibile est Deum salvare quem non salvat, qui tamen morietur in peccato finaliter et damnabitur, - non autem conceditur ipsum posse salvare Iudam iam damnatum (nec tamen hoc est impossibile potentia absoluta Dei, quia non includit contradictionem);”.

⁷⁶ Isto é, “Certamente pode salvar o primeiro quanto à potência ordenada não pela ordem particular [...], mas pela ordem universal...”. É, no entanto, fácil notar que, diferentemente do que acabamos de apontar, o texto parece sugerir que é o próprio Judas o sujeito do exemplo que se segue, ainda que a solução seja claramente o caso para o pecador que ainda não morreu em pecado final, com ele comparado de partida. De fato, o sujeito pode ser Judas – esse é exatamente o caso escolhido para a exposição da *Reportatio* I-A –, e isso não parece causar problemas para a interpretação que propomos. No entanto, seria estranha a redação proposta para a sequência imediata do trecho aqui citado, reproduzida na próxima passagem citada, que começa assim: “Porém, não teria permanecido com aquela lei particular que Judas tivesse sido salvo; etc.”, ou seja, logo após uma solução haver sido dada em favor da salvação de Judas. Por conta desse estranhamento, o códice P, como aponta a marginalia da Edição Vaticana, corrige o texto de modo a estabelecer a única interpretação possível nesse caso: “Porém, não pode permanecer com aquela lei particular etc.”: ou seja, porque Judas morreu em pecado, a solução que acabava de ser apresentada *de fato* não seria possível para ele, sendo mais adequada, então, a solução apresentada em seguida. Uma consequência desta interpretação é o fato de que ela faz com que a *Reportatio* I-A defenda apenas a solução que, na *Ordinatio*, não é considerada a melhor, o que, aparentemente, seria uma falha de revisão: a “melhor” solução da *Ordinatio* será repetida noutra versão das mesmas reportações, a qual, no entanto, também sugere para a primeira das duas soluções da *Ordinatio* a mesma interpretação que aqui defendemos.



universal sobre o homicida.” (Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 21-p. 368, lin. 10; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11)⁷⁷.

Aquele que ainda não morreu em pecado final pode ser salvo pela potência ordenada, segundo a qual “todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado” (que implica, em sentido contrário, que “todo aquele que *não* morrer em pecado final será salvo”) porque pode não morrer finalmente pecador, desde que Deus o previna por sua graça. Assim, quando o salva, Deus não o faz porque fez algo ordenadamente exclusivamente quanto à regra particular, mas porque sua intervenção atuou em concordância com a lei universal, assim como um rei, ao impedir que alguém cometa um homicídio, não precisa executá-lo em atenção à lei universal de que “todo homicida será morto”. O caso de Judas é outro:

“Porém, não teria permanecido com aquela lei particular que Judas tivesse sido salvo; com efeito, pode ter a presciência de que Judas há de ser salvo pela potência ordenada, mas não ordenada deste modo, mas absoluta quanto a este modo, e ordenada de outro modo segundo alguma outra ordem que então seja possível instituir.” (Duns Escoto, 1963, p. 368, lin. 10-14; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11)⁷⁸.

Uma vez que morreu em pecado, Judas não poderia ser salvo permanecendo a lei particular, isto é, o juízo segundo o qual “o finalmente mal há de ser condenado”. Ou seja, para que Judas pudesse ser salvo, Deus haveria de instituir, por sua potência absoluta, uma lei universal que contrariasse a lei estabelecida segundo a qual “todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado”, ou seja, Deus haveria de instituir pela potência ordenada uma nova lei “ordenada, mas não ordenada deste modo, mas absoluta quanto a este modo, e ordenada de outro modo segundo alguma outra ordem que então seja possível instituir.”

Diante das indicações da dificuldade de interpretar o sentido dos dois casos que acabamos de expor⁷⁹, poderíamos buscar, fora do texto da *Ordinatio*, um exemplo que assegure essa nossa interpretação. Ele não aparecerá nem na *Lectura* nem na *Reportatio* I-A, na qual se considera apenas uma solução para o caso de Judas, ao qual Deus poderia salvar se tivesse, antes de sua morte, “prevenido com sua graça”, fazendo, desse modo, com que ele não morresse em pecado final. Assim posta, a solução é semelhante à descrita na exposição do primeiro dos dois casos da *Ordinatio* e igualmente semelhante àquela que vimos dada por Boaventura, apesar de agora formulada segundo os moldes da distinção de potências. Curiosamente, na *Reportatio* I-A, Duns Escoto conclui sua exposição dizendo apenas que Judas, tendo morrido em pecado final, não poderia ser salvo pela potência ordenada, ou seja, mantida a regra de que “todo mau será condenado”, por mais que alguém que há de ser condenado, enquanto existir ou viver, ainda o possa:

“Quanto ao proposto: Deus pôs a lei universal e a ordem de que todo mau será condenado; a ordem particular, que é chamada de juízo, é que este, isto é, Judas, será condenado. Digo que Deus pode salvar Judas pela potência absoluta. No entanto, não pode simplesmente salvá-lo pela potência ordenada e universal, mas pode salvá-lo pela ordem particular se Judas tiver e não tiver sido condenado, porque teria podido preveni-lo pela graça, assim como também a Pedro depois do pecado. Portanto, pode contra a ordem universal pela potência absoluta, mas, então, não haveria desordem, porque teria estabelecido que essa lei fosse ordenada. Donde este que existe como prescito [sc. como “aquele que há de ser condenado”], ainda que haja de ser condenado, pode, no entanto, ser beatificado

⁷⁷ “ergo istud, scilicet ‘salvare Iudam’, eo modo est impossibile quo modo possibile est salvare istum: ergo istum potest salvare de potentia ordinata (quod verum est), et illum non. Non quidem ordine particulari (qui est quasi de isto agibili et operabili particulari tantum), sed ordine universali, quia si salvaret, staret modo cum legibus rectis – quas vere praefixit – de salvatione et damnatione singulorum. Staret enim cum illa ‘quod finaliter malus damnabitur’ (quae est lex prefixa de damnandis), quia iste adhuc non est finaliter peccator, sed potest esse non peccator (maxime dum est in via), quia potest Deus eum gratia sua praevenire; sicut si rex praeveniret aliquem ne faceret homicidium, si non damnat eum, non facit contra legem suam universalem de homicida.”

⁷⁸ “Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; Iuda enim potest praescire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata sed absoluta ab isto modo, et alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem tunc possibilem institui.”

⁷⁹ Cf. Veldhuis, 2000, p. 227: “... Duns illustrates the distinctions made with the help of two examples, which pose a series of difficulties for the interpreter. ...”. De fato, os trabalhos que encontramos geralmente apresentam interpretações divergentes ao comentar esses dois casos. Por exemplo, o próprio Veldhuis, 2000, p. 227s.; Adams, 1987, p. 1193-1198; Gelber, 2004, p. 315 s.

pela potência absoluta e pela potência ordenada; no entanto, Judas, pela potência ordenada, não.” (Duns Escoto, 2008, p. 533 s.; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 13)⁸⁰.

No entanto, bastante próxima do argumento exposto na *Ordinatio* e com exemplos que corroboram nossa interpretação para este texto está a ainda pouco conhecida *Reportatio I-B*⁸¹, que, a respeito do caso do rei e do homicida, diz o seguinte:

“Digo ainda que há ordem segundo as leis universais, como a de que ‘todo homicida será morto’ e, permanecendo a lei universal prática, [o agente que está sob a lei] não pode fazer que este homicida não seja morto. Mas o legislador pode salvá-lo de dois modos, se estiver em seu poder. De um modo, prevenindo-o para que não seja homicida, e então pode – ou ao menos pôde – salvar este que agora é homicida permanecendo a lei enquanto universal. De outro modo, pode salvá-lo estabelecendo uma lei contrária, destruindo aquela.” (Duns Escoto, 1518, f. LXI v; *Reportatio I-B*, d. 44, q. 1)⁸².

No que diz respeito a Deus, lemos:

“Assim, Deus pode salvar este pecador ainda vivo permanecendo a lei universal porque pode preveni-lo enquanto vive para que não morra em pecado mortal. De outro modo, pode, quanto à potência absoluta, contra esta lei universal, estabelecendo outra, e, no entanto, não quer salvá-lo. Onde pode salvá-lo diferentemente de Judas e Judas diferentemente da pedra – porque pode salvar este pecador permanecendo a lei universal de que ‘todo finalmente mal será condenado’ prevenindo-o para que não seja finalmente mal, e, no entanto, não quer salvar este mais do que quer salvar Judas. Pode salvar Judas permanecendo a natureza de Judas, ao pôr outra lei universal: a de que ‘toda natureza racional será salva.’” (Duns Escoto, 1518, f. LXI v; *Reportatio I-B*, d. 44, q. 1)⁸³.

Como se vê, o exemplo quanto àquele que ainda não morreu em pecado final permanece fundamentalmente o mesmo por nós já descrito. No caso de Judas, porém, temos uma novidade: Judas pode ser salvo permanecendo sua natureza, ou seja, permanecendo o fato de que, ao final, ele morreu em pecado. Deus poderia salvá-lo de modo ordenado segundo sua potência absoluta estabelecendo uma nova lei universal, a de que “toda natureza racional será salva”, a qual já vimos ter aparecido na *Reportatio I-A* sob a forma “toda alma racional será salva”. Esta nova lei anula ou destrói a lei anterior, segundo a qual “todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado”. Assim, mesmo finalmente morrendo em pecado, Judas pode ser salvo sem que isso resulte em desordem ou injustiça, pois, estando aquela lei destruída, não há

⁸⁰ “Ad propositum: Deus posuit legem universalem et ordinem quod omnis malus damnabitur; ordo particularis, qui dicitur iudicium, est quod iste, id est Iudas, damnabitur. Dico quod Deus potentia absoluta potest salvare Iudam. Non tamen simpliciter potest eum salvare potentia ordinata et universali. Potest tamen eum salvare ordine particulari, si Iudas esset et non esset damnatus, quia possit eum praevenire per gratiam, sicut et Petrum post peccatum. Potest igitur contra universalem ordinem potentia absoluta, sed tunc non esset inordinatio, quia statueret istam legem ordinatam esse. Unde iste, praescitus existens, licet damnabitur, tamen potest potentia absoluta et potentia ordinata beatificari; non tamen Iudas potentia ordinata.”

⁸¹ Tal como a *Reportatio I-A*, na distinção 44, a *Reportatio I-B* traz basicamente as mesmas duas questões: “Deus poderia produzir outros diversamente do que segundo a ordem disposta por ele?” (*utrum deus posset producere alia quam secundum ordinem ab ipso dispositum*) e “Deus pode fazer melhores do que faz?” (*utrum deus possit facere meliora quam facit*). Também segue o que dissemos a respeito das outras versões: guarda paralelos com todas e não parece divergir quanto ao conteúdo. Muito próxima da *I-A*, mas bem mais sucinta que ela, a *I-B* também traz exemplos que se aproximam mais da narrativa *Ordinatio*, tal como o que apresentaremos em seguida.

⁸² “Aliud dico quod ordo est secundum leges uniuersales ut quod omnis homicida occidatur et stante lege uniuersali practica [sc. “omni agente libere quod potest agere conformiter regule et disformiter”] non potest facere quin iste homicida moriatur: sed legislator potest istum dupliciter saluare si sit in eius potestate uno modo preueniendo ipsum ne sit homicida et tunc potest istum qui est homicida nunc uel saltem potuit saluare stante lege in uniuersali. Alio modo potest eum saluare statuendo legem contrariam destruendo istam.”

⁸³ “Sic Deus potest saluare istum peccatorem uiuentem stante lege uniuersali: quia potest preuenire illum dum uiuit ne moriatur in peccato mortali. Alio modo potest de potentia absoluta contra istam legem uniuersalem statuendo aliam: et tamen non uult istum saluare. Unde aliter potest istum saluare quam Iudam et aliter Iudam quam lapidem – quia istum peccatorem potest saluare manente lege uniuersali quod omnis finaliter malus dampnabitur preueniendo istum ne sit finaliter malus: et tamen non uult magis saluare istum quam Iudam. Iudam potest saluare manente natura Iude ponendo aliam legem uniuersalem quod omnis rationalis natura saluabitur.”

chance de ocorrer, quanto ao juízo particular “este (*sc.* Judas) será salvo”, uma contradição com aquela regra universal. Em acordo com isso, encontramos, de volta à *Ordinatio*, a seguinte conclusão:

“Portanto, pode salvar Judas pela potência absoluta – de fato, pela potência ordenada pode salvar este pecador, embora não haja de ser salvo –, mas não pode beatificar a pedra nem pela potência absoluta nem pela ordenada. E, segundo isso, fica patente a respeito de que, em Deus, a potência é dita absoluta: isto se dá na medida em que pode contra a lei universal e não [pode contra a lei] particular.” (Duns Escoto, 1963, p. 368, lin. 15-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11, *textus interpolatus*)⁸⁴.

Mais uma vez, temos a conclusão de que Deus não pode contra a lei particular sem alterar a lei universal. E temos ainda a conclusão omitida no texto da *Reportatio I-B* sobre a pedra: Deus não pode beatificar a pedra *nem pela potência absoluta nem pela ordenada*, muito provavelmente porque “ser beatificado” é um predicado possível apenas para uma natureza racional, dotada de intelecto e vontade, capaz tanto de pecar como de, ao final, não morrer em pecado, o que foge àquilo que a pedra é em sua essência.

A última afirmação da distinção 44 no texto da *Ordinatio* repõe o escopo da discussão até agora apresentada:

“Ora, como, enquanto qualidade, a vontade divina pode com relação aos particulares e as leis retas que hão de ser instituídas *não querendo o oposto* daquilo que quer agora, foi tratado acima na distinção 39.” (Duns Escoto, 1963, p. 369, lin. 1 ss.; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 12. O grifo é nosso.)⁸⁵.

A distinção 39 é uma defesa da contingência da liberdade divina e da certeza de sua ciência, isto é, expõe o tema da contingência de sua vontade associado à defesa da contingência na ciência divina: a defesa de que, embora a ciência de Deus seja necessária e, assim, Deus conheça de modo necessário e imutável a verdade sobre o contingente, isso não implica que ele seja incapaz de conhecer o contingente (porque contingência é, em certa medida, mudança e a ciência divina não muda) nem implica a mudança da ciência divina (passando de não ciente a ciente conforme ações contingentes passem a ser realizadas) nem, por fim, a perda da contingência das coisas – ou seja, que, porque todas certamente conhecidas por Deus, as coisas já não se dessem livremente, mas necessariamente (*veja-se* Oliveira, 2014, p. 101-132).

A nota de Duns Escoto marca a diferença dos debates estabelecidos: enquanto a distinção 39 considera a vontade divina em si mesma, mostrando de que modo a vontade divina lida contingentemente com seus objetos, a distinção 44, mesmo quando considera as potências *em si mesmas*, as considera a fim de saber *o que é possível fazer*⁸⁶. A discussão sobre a distinção de potências *supõe* a contingência do querer divino, *fundamentada* na distinção 39, numa investigação que passa pela comparação da vontade humana com a divina:

“Cabe, portanto, investigar a contingência primeira quanto à vontade divina. Para que se veja como ela deve ser posta enquanto qualidade, cumpre primeiro ver quanto à nossa vontade, e ali três: primeiro, para quais há a liberdade

⁸⁴ “Potentia ergo absoluta potest ludam salvare, - potentia vero ordinata potest istum peccatorem salvare, licet non salvabitur; sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta, nec ordinata. Et secundum hoc, patet respectu cuius dicitur potentia absoluta in Deo, id est in quantum potest contra legem universalem et non particularem.”

⁸⁵ “Qualiter autem voluntas divina possit circa particularia et circa leges rectas instituendas, non volendo oppositum eius quod nunc vult, dictum est supra distinctione 39.”

⁸⁶ *Pace* Veldhuis 2000, p. 228, que ao confundir a discussão da contingência da vontade divina que acabamos de apontar com a da distinção de potências, não acreditou que o tempo tivesse alguma importância para a argumentação desta, mesmo que baseado apenas na solução da *Ordinatio*: “We see that in both examples of the sinner and of Judas, Scotus makes *time* play a significant part, in our view, without good reason. In the case of the sinner, who could be saved within the order of *potentia ordinata*, Duns speaks of a still living sinner who will remain unconverted, but who *could* [be] drawn toward conversion by God in the future, even if God factually will not do so. Judas already died unconverted and condemned. However, with regard to the synchronic possibilities of God’s *potentia ordinata* or *potentia absoluta* for an unconverted sinner, time does not play an essential part. The two alternative possibilities of *potentia ordinata* and *potentia absoluta* are therefore available *both* for the former sinner and for Judas. Thus it was also possible for Judas to be converted by God within the order of *potentia ordinata*.”

de nossa vontade; segundo, como, enquanto qualidade, esta liberdade segue-se a possibilidade ou contingência; e, terceiro, sobre a distinção lógica das proposições, de que modo é expressa a possibilidade para opostos.” (Duns Escoto, 1963, p. 416, lin. 15-19; *Ordinatio I, Appendix A*: d. 38 pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 14)⁸⁷.

De acordo com o que é requerido para a compreensão do texto da distinção 44, dessa discussão interessamos principalmente o seguinte:

“E, quanto à vontade divina, há este modo: com efeito, Deus nada pode querer senão na eternidade ou no instante uno da eternidade, e mediante um único querer naquele único instante contingentemente é causa do próprio *a*. Assim como se minha vontade não fosse senão quanto a um único instante do tempo, não escolheria contingentemente o ato do querer naquele instante (e poderia ser merecedora) porque foi anteriormente no ser em outro instante, mas porque livre e contingentemente escolhe tal ato do querer – assim se dá com a vontade divina: naquele instante da eternidade no qual produz *a*, não *a* poderia ser; de outro modo, seguir-se-ia que, havendo a causa, necessariamente haveria *a*.” (Duns Escoto, 2008, p. 477; *Reportatio I-A*, d. 39-40, q. 1-3, n. 43)⁸⁸.

Tudo o que é querido por Deus o é no instante uno da eternidade. Ainda que a distinção de potências permita entendermos que Deus pode querer *a* no instante *x* e, depois, deixar de querer *a* no instante *y*, não é uma consequência disso que sua vontade teria atos opostos na eternidade⁸⁹, ou seja, que o querer divino causaria uma contradição. Para Duns Escoto, apenas poderia haver problema se tal alteração afetasse a potência *não manifesta* da vontade, descrita na passagem acima, ou seja, a que garante a contingência de algo porque, no mesmo instante *de natureza em* que *a* é produzido ou querido, poderia ser não querido ou não produzido. A mudança prevista, segundo a potência absoluta, de uma intervenção, segundo a potência ordenada, na ordem atual, deve-se a uma potência sucessiva, que se dá no tempo: a potência *manifesta* da vontade, sobre a qual, segundo Duns Escoto, não há problematização a ser feita. Opostos jamais podem ser feitos conjuntamente num único instante do tempo. Assim, se feitos, sempre o são separadamente, em instantes diversos do tempo. Esta sucessão temporal não implica, no entanto, que esses opostos não possam ter sido ordenados por Deus no instante indiviso da eternidade: “na eternidade os opostos podem ser feitos separadamente, não conjuntamente, e isto no mesmo instante”⁹⁰.

e.) Distinção de potências e a contingência na ciência: o necessário como em muitos.

⁸⁷ “Primam ergo contingentia oportet quaerere in voluntate divina, - quae, ut videatur qualiter sit ponenda, primo videndum est in voluntate nostra, et ibi tria : primo, ad quae sit libertas voluntatis nostrae ; secundo, qualiter ista libertatem sequatur possibilitas sive contingentia ; et tertio, de logica distinctione propositionum, quomodo exprimitur possibilitas ad opposita.”

⁸⁸ “Et isto modo est in voluntate divina: Deus enim nihil potest velle nisi in aeternitate sive in instanti uno aeternitatis, et mediante unico velle in illo unico instanti contingentem est causa ipsius *a*. Sicut si voluntas mea non esset nisi in uno instanti temporis, contingentem eliceret actum volendi in illo instanti (et posset mereri) non quia praefuit in esse in alio instanti, sed quia libere et contingentem elicit talem actum volendi — sic voluntas divina: in illo instanti aeternitatis in quo producit *a*, posset esse non *a*; alias sequeretur quod quando est causa, necessario esset *a*.”

⁸⁹ Cf. Duns Escoto 2008, p. 531; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 3, 3^o arg. *inic.*: “Item, in aeternitate disposuit rem fieri secundum ordinem ab eo institutum. Si ergo potest aliquid aliter producere, et non de novo, ergo in aeternitate potest habere actus oppositos.” – “Ainda, dispôs, na eternidade, que a coisa seja feita segundo a ordem instituída por ele. Se, portanto, pode produzir algo diversamente, e não como novo, então, pode ter atos opostos na eternidade.”

⁹⁰ Cf. Duns Escoto 2008, p. 536; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 16, ad 3m: “Ad aliud dico quod in aeternitate possunt fieri opposita divisim, non coniunctim, et hoc in eodem instanti. Patet supra in materia de futuris contingentibus.” Veja-se também Duns Escoto 1963, p. 417, lin. 16-419, lin. 4; *Ordinatio I, Appendix A*: d. 38 pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 16. Assim, ao creditar a tese contemporânea das possibilidades sincrônicas como uma das características próprias da distinção de potências, Boulnois (1994, p. 56: “Tout en reprenant ces éléments classiques, l’interprétation de Scot tranche sur celle de ses prédécesseurs, pour trois raisons : [...] 3^e Même lorsqu’il a choisi un ordre, en même temps et sous le même point de vue, Dieu *peut* faire ce qu’il n’a pas décidé. La puissance divine est ouverte à un éventail de possibilités synchronique, et l’état de fait choisi n’exclut pas les autres possibilités.”) também confunde a discussão que fundamenta a contingência da vontade divina com a discussão que se preocupa com aquilo que essa vontade livre pode fazer.



Por ocasião de sua análise da argumentação apresentada sobre a distinção da lei universal e do juízo particular, Adams (1987, p. 1196) problematiza o caso bíblico dos três jovens lançados na fornalha e que não foram atingidos pelo fogo (Daniel 3, 13-97). Se “o calor aquece” for uma regra universal comparável àquelas que vimos serem agora examinadas, Adams propõe que deve ter havido uma exceção para ela nos seguintes moldes: “o calor sempre aquece objetos próximos exceto para aqueles três jovens”, exemplo que parece contrário à distinção entre leis universais e juízos particulares, como Adams mesma observa. Também pondera que não poderia ser o caso de que “o calor aquece” fosse uma regra geral na maioria das vezes e que tivesse sido substituída pela regra “o calor não aquece”, pois a narrativa bíblica aponta que, enquanto os três jovens não foram atingidos pelo fogo, aqueles que os lançaram nas chamas foram mortalmente atingidos por elas e tiveram suas vestes queimadas. “Mas essas preocupações não foram antecipadas por Duns Escoto”, aponta.

Trata-se, porém, de um engano. Adams não conheceu o texto da *Reportatio I-A*, que menciona exatamente o caso dos três jovens na fogueira. Nele, Duns Escoto responde que ali vemos algo que acreditamos necessário, mas que, de fato, é o contingente como em muitos (*ut in pluribus*), ou seja, aquilo que acontece *como se dá em muitos casos* e, por isso, ganha um caráter de certa estabilidade⁹¹. Graças a um comentário incidental – “respondo agora *assim como ontem em certa questão...*” –, descobrimos como entender isso melhor. Duns Escoto aponta algo não previsto pela contra argumentação de Adams: o calor aquece não em função de uma lei geral, mas em função de uma sua afecção, que pode ou não estar presente para seu sujeito:

“Com efeito, a causa primeira, da qual depende imediatamente qualquer ente absoluto, pode fazer que tal afecção não se siga para tal sujeito nem tenha sua origem a partir dele. Porque, no entanto, Deus coopera, *como em muitos*, com as coisas e permite que elas tenham as afecções próprias, por isso, a afecção pode ser sabida e demonstrada quanto ao sujeito *como em muitos*, embora não sempre ou por necessidade absoluta.” (Duns Escoto, 2008, p. 517; *Reportatio I-A*, d. 42, q. 2, n. 32. Os grifos são nossos.)⁹².

Nesse sentido, uma afecção é uma perfeição acidental, diversa de uma perfeição essencial (cf. Duns Escoto, 2008, p. 537-540; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 2). Do mesmo modo que aquecer é uma afecção do calor, que algo possa ser aquecido também não é uma lei geral, pois “ser aquecido” é uma afecção que pode ou não se seguir para um sujeito. Seja qual for o milagre que Deus operou ao fazer com que os jovens

⁹¹ Cf. Duns Escoto, 2008, p. 536; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 17: “Ad aliud concedo quod non est scientia simpliciter necessaria, sed ut in pluribus tantum. Permittit enim res ut in pluribus operari secundum motus suos et secundum ordinem ab eo dispositum. Aliquando tamen, praetermittendo illum ordinem, agit secundum alium ordinem: patet de statione solis tempore Iosue et de tribus pueris in igne et de eclipsi solis in morte Christi, quod fuit contra principia geometriae. Sic ergo modo respondeo, sicut heri in quadam quaestione, quod non est scientia de contingentibus nisi de facto ut in pluribus.” – “Quanto ao outro [n. 4], concedo que não há ciência simplesmente necessária, mas unicamente como em muitos. Com efeito, ele permite que, como em muitos, as coisas operem segundo seus movimentos e segundo a ordem disposta por ele. No entanto, às vezes, negligenciando aquela ordem, age segundo outra ordem: é patente sobre a parada do Sol no tempo de Josué, sobre os três jovens no fogo e sobre o eclipse do Sol na morte de Cristo, que foi contra os princípios da geometria. Assim, portanto, respondo agora – assim como ontem em certa questão – que não há ciência sobre os contingentes a não ser de fato, como em muitos.”

⁹² “Potest enim causa prima, a qua immediate dependet quodlibet ens absolutum, facere quod ad tale subiectum non sequatur talis passio nec oriatur ex eo. Quia tamen ut in pluribus Deus cooperatur rebus et permittit eos habere proprias passiones, ideo ut in pluribus potest passio sciri et demonstrari de subiecto, licet non semper vel necessitate absoluta.”

não queimassem⁹³, Duns Escoto se vale dessa passagem para mostrar que a defesa da contingência da vontade divina impõe certa modulação para o entendimento da necessidade da ciência. Não há ciência simplesmente necessária, ela é “unicamente como em muitos”: sob a ciência são tomadas afecções que “nem sempre ou por necessidade absoluta” podem ser sabidas ou demonstradas quanto a seu sujeito. Em vez de uma necessidade simples, a necessidade da ciência é condicional: contingentes, como os corpos celestes, são naturalmente aptos a certos movimentos que são suas afecções próprias ou perfeições acidentais, a menos que Deus interfira na ordem atual. Mas se esta interferência divina cessar, eles devem voltar à uniformidade de sua aptidão natural:

“Ora, assim, é necessário e, assim, sabido demonstrativamente, que [contingentes como os corpos celestes] sejam naturalmente aptos a tais movimentos. Mas é feito contingentemente que agora sejam movidos diversamente, como no tempo de Josué ou de Ezequias, ou assim como se lê nas vidas dos pais sobre o Sol, e, por isso, estes não podem ser sabidos demonstrativamente. Mas se têm movimentos tais quais antes se apreendeu que tivessem o Sol e a Lua, então a ciência se segue quanto à necessidade. Donde o Sol e a Lua se encontrarem agora sob o mesmo aspecto como se não tivesse havido ali algum movimento novo ou uma nova conjunção no tempo anteriormente mencionado. O que é patente, porque, assim como um corpo foi movido contrariamente, assim todo o céu ou corpo movido voltou subitamente a seu lugar para que houvesse uniformidade.” (Duns Escoto, 2008, p. 536 s.; *Reportatio I-A*, d. 44, q. 1, n. 17)⁹⁴.

Em suma, no que diz respeito às coisas naturais, a ausência de contradição faz com que consideremos a distinção entre perfeições essenciais e acidentais. Quanto às coisas naturais, Deus respeita o limite da não contradição se altera apenas aquilo que não faz parte da essência delas. Caso contrário, estaríamos diante da criação de algo completamente novo, o que não é absolutamente impossível. Novamente, o dilema é: uma pedra que pudesse ser beatificada teria de ser algo capaz de pecar. Se Deus criasse uma pedra assim, ou ela já não seria mais simplesmente pedra, ou aquilo que agora conhecemos como pedra teria sido destruído. Ancorada na distinção de potências, tal como proposta por Duns Escoto, a teoria da necessidade condicional da ciência prenuncia o envolvimento desta distinção de potências no problema da intervenção divina quanto às causas segundas, fundamental no desenvolvimento do que veio a ser a discussão ockhamiana. Com sua apresentação da distinção de potências, Duns Escoto entrega para Ockham uma navalha.

Referências bibliográficas:

1. Fontes:

ALEXANDRE DE HALES. 1924. *Summa Theologica. Iussu et auctoritate Rmi P. Bernardini Klumper, totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis. Studio et Cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus I. Liber Primus. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.*

⁹³ De fato, Duns Escoto (2008, p. 518; *loc. cit.*, n. 33) não fala ali sobre o calor, mas dá um exemplo sobre o homem: “Ad tertium quando dicitur quod Deus non potest facere hominem sine quantitate, dico quod falsum est. Et cum probas quod ‘esse organicum corpus’ ponitur in definitione eius, dico quod ‘organicum’ quod ponitur in definitione eius non dicit quantitatem vel partes tales sub quantitate, sed dicit corpus habens plures partes heterogeneas quibus competit, virtute animae, multiplex operatio. Non dicit tamen tales partes ut extensas per quantitatem, quia breviter numquam in aliqua definitione substantiae est necessario ponendum accidens.” – “Para o terceiro, quando é dito que Deus não pode fazer o homem sem a quantidade, digo que é falso. E como provas que ‘ser um corpo orgânico’ é posto na definição dele, digo que o ‘orgânico’ posto na definição dele não diz a quantidade ou tais partes sob a quantidade, mas diz o corpo que tem várias partes heterogêneas às quais cabe, em virtude da alma, uma operação múltipla. Não diz, porém, tais partes enquanto extensas pela quantidade, porque, em suma, jamais o acidente deve ser posto como necessário numa definição de substância.”

⁹⁴ “Sed quod sint sic apta nata ad tales motus, hoc est necessarium et sic scitum demonstrative. Sed quod modo sint aliter mota, ut tempore Iosue vel Ezechiae, vel sicut legitur in vitis patrum de sole, hoc est contingenter factum et ideo haec non possunt sciri demonstrative. Sed si habent tales motus quales deprehensi sunt sol et luna habere prius, tunc sequitur de necessitate scientia. Unde in eodem aspectu se habent sol et luna modo ac si non fuisset ibi aliquis novus motus vel nova coniunctio temporibus praedictis. Quod patet quia sicut contra movebatur unum corpus, ita totum caelum vel corpus motum subito revertebatur ad locum suum ad habendum uniformitatem.”

Boaventura, *vide* Boaventura de Bagnoreggio.

BOAVENTURA D'E B' AGNOREGGIO. 1883. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in Primum Librum Sententiarum*. Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura (ed.). [= *Bonaventurae Opera Omnia*, Tomus I, Distributio II (Distinção 23 à 48)]. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

_____. 1885. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in Secundum Librum Sententiarum*. Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura (ed.). [= *Bonaventurae Opera Omnia*, Tomus II]. 48)]. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

Duns Escoto, *vide* João Duns Escoto.

EGÍDIO ROMANO. 1961. *De ecclesiastica potestate*. Richard Scholz (ed.). Reimpressão da edição publicada em 1929 por Hermann Böhlhaus Nachfolger. Aalen: Scientia.

Francisco Licheto de Bréscia. 1893. *Commentaria*. In Duns Escoto, 1893.

Gand, *vide* Henrique de Gand.

GREGÓRIO DE RIMINI. 1984. *Lectura Super Primum et Secundum Sententiarum*. Ediderunt A. Damasius Trapp OSA, Venicio Marcolino. Tomus III Super Primum, Dist 19-48. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Hales, *vide* Alexandre de Hales.

HENRIQUE DE GAND. 1518. *Quodlibeta [...] cum duplici tabella*. Paris: Vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, sub gratia et priuilegio ad finem explicandis.

_____. 1899. *Tractatus super facto praelatorum et fratrum* (Quodlibet XII, quaestio 31). Ediderunt L. Hödl, M. Haverals. Cum Introductione historica L. Hödl. [= *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XVII] Leuven: Leuven University Press.

JOÃO DUNS ESCOTO. 1518. *Reportata super primum Sententiarum [...] nunquam antea impressa*. Veneunt Parrhisiis cum gratia et priuilegio a Joanne Granion bibliopola: apud clausum brunellum: insigni magni Junci adpendente. [= *Reportatio I-B*, cf. <http://www.scoto.net/index.php/duns-scoto/opere> A" cesso: 28/01/2020].

_____. 1893. *Quaestiones in Primum Librum Sententiarum a distinctione decima quarta ad quadragesimam octavam. Cum commentariis Rmi. P. F. Francisci Lycheti Brixiensis et Supplemento R. P. F. Joannis Poncii Hiberni. L. Wadding (ed.)*. [= *Duns Scoti Opus Oxoniense vel Ordinatio*]. Tomus X. Paris: Vivès.

_____. 1963. *Ordinatio. Liber Primus. Distinctiones vigesima sexta ad quadragesimam octavam*. C. Balić et al. (eds.). [= *Ed. Vaticana*, t. VI]. Città del Vaticano: Quaracchi.

_____. 1966. *Lectura in Librum Primum Sententiarum. Distinctiones octava ad quadragesimam quintam*. C. Balić et al. (eds.). [= *Ed. Vaticana*, t. XVII]. Città del Vaticano: Quaracchi.

_____. 2008. *Reportatio I-A: The examined report of the Paris Lecture - Latin Text and English Translation*. A. B. Wolter e O. V. Bychkov (ed. e trad.). Volume 2 (*distinctiones 22-48*). St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.



Licheto, *vide* Francisco Licheto de Bréscia.

Lombardo, *vide* Pedro Lombardo.

PEDRO LOMBARDO. 1971. *Sententiae in IV Libris Distinctae*. Edio Tertia ad fidem codicum antiquorum restituta. Tom. I, Pars II. Libri I et II. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

Rimini, *vide* Gregório de Rimini.

Romano, *vide* Egídio Romano.

TOMÁS DE AQUINO. 1993. *Summa Theologiae*. Torino: Edizioni San Paolo, 3ª edição.

2. Estudos:

ADAMS, M. Mc. 1987. The Distinction Between Ordered and Absolute Power. In : ADAMS, M. MC. 1987. *William of Ockham*. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, p. 1186-1207.

BOULNOIS, O. (org.). 1994. *La Puissance Et Son Ombre*. De Pierre Lombard à Luther. Paris: Aubier.

_____. 2012. From divine omnipotence to operative power. *Divus Thomas*, vol. 115, n. 2, p. 83-97.

BYCHKOV, O. V. 2008. The Nature of Theology in Duns Scotus and his Franciscans Predecessors. *Franciscan Studies*, vol. 66, John Duns Scotus Doctor Subtilis. In *Memoriam 1308-2008*, p. 5-62.

COURTENAY, W.J. 1990. *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Pierluigi Lubrina.

GELBER, H. G. 2004. *It could have been otherwise*. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350. Leiden, Boston: Brill.

LEPPIN, V. 1998. Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World? *Franciscan Studies*, vol. 55, p. 169-180.

MARRONE, J. 1974. The Absolute and the Ordained Powers of the Pope. An Unedited text of Henry of Ghent. *Mediaeval Studies*. Volume XXXVI. Toronto: PIMS, p. 7-27.

OAKLEY, F. 1968. Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 29, n. 3 (Jul.-Sept.), p. 323-346.

OLIVEIRA, C. E. de. 2014. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. *Coleção Filosofia Medieval*. São Paulo: Paulus.

PERNOUD, M. A. 1972. The theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham. *Antonianum*, XLVII, 1, p. 69-95.

PORRO, P. 2003. Henry of Ghent on ordained and absolute power. In: GULDENTOPS, G.; STEEL, C. (ed.). 2003. *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*. Studies in Memory of Jos Decorte. Leuven: Leuven University Press, p. 387-408.



RANDI, E. 1986. Ockham, John XXII and the Absolute Power of God. *Franciscan Studies*, vol. 46, William of Ockham (1285-1347) Commemorative Issue Part III (1986), p. 205-216.

_____. 1987. *Il sovrano e l'orologiaio* : Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

_____. 1987b. A Scotist way of distinguishing between God's Absolute and Ordained Powers. In: Hudson, A. & Wilks, M. 1987. *From Ockham to Wyclif*. Oxford. Basil Blackwell, p. 43-50.

VELDHUIS, H. 2000. Ordained and Absolute Power in Scotus' *Ordinatio* I 44. *Vivarium*, 38, 2. Leiden: Brill, p. 222-230.

VOS, A. 2006. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 05 de março de 2021.