

# Poder absoluto e conhecimento moral

## Absolute power and moral knowledge

Roberto Hofmeister Pich<sup>1</sup>  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**Resumo:** Neste estudo, busca-se obter melhor compreensão da teoria ética do filósofo franciscano João Duns Scotus, em especial do assim chamado caráter “voluntarista” da sua teoria e, ao mesmo tempo, da sua acessibilidade racional. Nesse sentido, através de uma análise detalhada da distinção entre poder absoluto (*potentia absoluta*) e poder ordenado (*potentia ordinata*), quer-se clarificar o que é, para Scotus, o caráter legal ou prescritivo de regras de ação e qual é a fundamentação última de proposições morais. Para esse propósito, o estudo, que metodologicamente prioriza a investigação do tema a partir de *Reportatio examinata* I d. 44 q. 1, oferece primeiramente uma exposição do significado explícito de *potentia absoluta* e de *potentia ordinata*. Depois disso, dá-se ênfase à relação entre os dois poderes e a natureza das verdades morais e também a duas distinções – respectivas a preceitos de lei – que explicam como a revogação e a modificação de uma lei ou ordem de leis estabelecida ganham vez na perspectiva de um legislador absoluto.

**Palavras-chave:** João Duns Scotus, poder absoluto, poder ordenado, princípios morais, conhecimento moral, ética dos comandos divinos, lei natural.

**Abstract:** In this study, we attempt to obtain a better understanding of the ethical theory of the Franciscan philosopher John Duns Scotus, especially of the so-called “voluntaristic” character of his theory and at the same time of its rational accessibility. In this sense, through a detailed analysis of the distinction between absolute power (*potentia absoluta*) and ordinate power (*potentia ordinata*), we wish to clarify what is, for Scotus, the legal or prescriptive character of rules of action and what is the ultimate foundation of moral propositions. For this purpose, the study, which methodologically gives priority to the investigation of the topic departing from *Reportatio examinata* I d. 44 q. 1, offers initially a discussion of the explicit meaning of *potentia absoluta* and of *potentia ordinata*. It then emphasizes the relationship between those two powers and the nature of moral truths and also on two distinctions – referring to precepts of law – that explain how the revocation and the modification of a law or of an established order of laws have a place in the perspective of an absolute legislator.

**Key words:** John Duns Scotus, absolute power, ordinate power, moral principles, moral knowledge, ethics of divine command, natural law.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Bonn, Alemanha. Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Av. Ipiranga 6681, Bairro Partenon, 90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil. E-mail: roberto.pich@pucrs.br. Quero agradecer ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo apoio inestimável oferecido para a preparação deste artigo.

## Introdução

Há disputas significativas acerca do significado e do papel da vontade na teoria da ação e na ética do pensador franciscano João Duns Scotus. Se, no primeiro caso, há discussão permanente sobre o papel causal próprio e primaz da vontade na produção de uma ação livre<sup>2</sup>, no segundo há historicamente um debate sobre a concepção mesma da ética scotista, que recentemente voltou a tornar-se agudo e que se cristaliza na busca por uma interpretação do “voluntarismo” que melhor caracteriza a fundamentação das normas concretas de ação<sup>3</sup>. Esse segundo assunto se liga de perto à abordagem da teoria da lei natural, que, por autores importantes, é respeitosamente entendida como o cerne da ética de Scotus. Em parte, é verdade, já a própria fundamentação do papel da vontade na ação ajudaria a entender por que o cerne da sua ética *não* é a teoria da virtude; afinal, é por causa da sua teoria da vontade que a função das virtudes na constituição da ação moral (como, de resto, a aquisição de disposições em par com uma conformidade *natural* da vontade à finalidade última das ações) se torna secundária e o papel do juízo de razão adotado e feito prático pela vontade livre e contingente<sup>4</sup> ganha o peso maior. Ademais, o padrão de aceitabilidade racional de juízos, por uma vontade, já aparece francamente unido a uma teoria da lei natural (cf. Möhle, 2003, p. 312ss.; De Boni, 2001, p. 95, 100s.). Porém, há que atentar para peculiaridades da “lei natural” aqui suposta, uma vez que o seu significado foi substancialmente reinstituído.

Como é reconhecido, e para tanto um texto central é *Ordinatio* III d. 37<sup>5</sup>, Scotus fez uso paradigmático dos mandamentos do Decálogo para fundamentar, sobretudo, a essência ou a razão de aceção de uma lei – de um “mandamento” ou um “preceito de lei” – como uma instância de lei natural: no seu enfoque, importou antes buscar as razões para se tomar uma norma como lei natural, e sob que estatuto, do que sugerir o conjunto ou a tipologia daquelas que são as lei naturais. De modo mais simples, a discussão sobre se todos os dez mandamentos pertencem à lei natural serviu como ocasião para estipular o que é ou pode ser a lei natural<sup>6</sup>. Em função dos resultados teóricos de uma estratégia poderosa, Scotus *negou* que todos os mandamentos do Decálogo sejam preceitos de lei natural em sentido estrito. Essa estratégia, e isso o mostram diversas passagens<sup>7</sup>, consiste em convencer da impossibilidade de equiparar sem mais Decálogo e lei natural por causa da análise e da fundamentação dos casos em que a “dispensação” (*dispensatio*) divina respectiva a alguns dos mandamentos se torna (ou, nas narrativas bíblicas, se tornou) possível – isto é, casos que evidenciam que há em Deus *poder* para tanto (cf. Möhle, 2003, p. 312-314; Honnefelder, 2005,

<sup>2</sup> Uma abordagem recente do assunto é oferecida por Pich (2008a, p. 23-83).

<sup>3</sup> A discussão aparece resumida está em Honnefelder (2005, p. 113-126). Parte da literatura que está na base do debate será mencionada ao longo do texto.

<sup>4</sup> Isto é, o objeto da volição, que vem então a ser termo da volição por si mesmo, na forma do *amor amicitiae*; cf. *Ord.* III suppl. d. 27 (ed. Wolter, 2008, 434-444); *Ord.* II d. 6 q. 2 (ed. Wolter, 2008, 462-477).

<sup>5</sup> Cf. *Ord.* III suppl. d. 37 (ed. Wolter, 2008, 268-287).

<sup>6</sup> É normalmente aceito que os escolásticos tiveram como base das suas teorias da lei natural as obras de Cícero, os *Digesta* reunidos à época do imperador Justiniano, certas passagens do apóstolo Paulo e dos Pais da Igreja e, mais tarde, a obra ético-política de Aristóteles. Em um tom que se mostraria familiar a qualquer leitor versado no estoicismo greco-romano, o apóstolo Paulo se remetera, em Rm 2.12-15, à ideia de que, mesmo sem o conhecimento do Antigo Testamento – da Lei –, os pagãos tinham a sua essência inscrita no coração, dado que consciência e razão levam os seres humanos a fazer, por natureza, aquilo que a lei comanda. Não é difícil ao menos supor a partir dali a convicção de que há uma certa lei natural acessível a todos os entes racionais e que está em concordância com o Decálogo, concordância essa aceita por Lactâncio e geralmente admitida pelos medievais, em maior ou menor grau, e sustentada de formas diversas. Cf. também Luscombe (1989, p. 705-719).

<sup>7</sup> Cf. *Ord.* III suppl. d. 37 (ed. Wolter, 2008, 270-287); *Ord.* IV d. 33 q. 1 [*De matrimonio et bigamia*] (ed. Wolter, 2008, 288-296); *Ord.* IV d. 33 q. 3 [*De divortio et lege mosaica*] (ed. Wolter, 2008, 296-310). Cf. também Wolter (1986, p. 22-27).

p. 120-126; Cezar, 2004, p. 49ss.). Famosamente, isso significa tornar coerente, por exemplo, supondo algo da natureza de Deus e da essência de uma lei justa, o comando divino ao pai Abraão de matar, em sacrifício, o seu filho Isaque<sup>8</sup>. Podendo ser alterada uma lei como “é proibido matar o semelhante”, o que faz, afinal, com que ela tanto tenha sido instituída quanto possa ser então revogada? Se, em última análise, ela precisa tanto da vontade quanto da autoridade de um legislador supremo quanto ao seu caráter de lei prescritiva, tem mesmo lugar, para conhecer regras válidas, a habilidade humana de operar com a razão?

Para dizer o mínimo, é de difícil aceitação a sugestão de que normas gerais de conduta – as normas de associação entre seres humanos – tenham validade somente porque um “legislador absoluto” decide que elas tenham validade. E, no entanto, de um ponto de vista absoluto, encontram-se inegavelmente nas obras do Doutor Sutil passagens que revelam a convicção de que a normatividade de leis ou princípios respectivos ao agir daqueles entes que *não são Deus* é contingente e depende da legislação da autoridade divina: dela depende uma lei para que tenha o caráter de norma<sup>9</sup>. O cerne da discussão vem a ser, é claro, o modo como esse cenário deve ser entendido. Na dependência da maneira como se o entende e como se responde às perguntas postas acima, haverá maior ou menor peso de razões para uma das três possibilidades de interpretação sugeridas por Möhle: (i) na teoria scotista, a acessibilidade racional da ética se encontra fortemente reduzida; (ii) na versão extrema dessa redução, o conhecimento moral é mantido como acessível só com o auxílio da revelação divina (abrindo-se espaço, nesse caso, somente para uma “ética dos comandos divinos”); (iii) pode-se preservar um naturalismo residual no pensamento de Scotus, contrastado esse com um “voluntarismo radical” (cf. Möhle, 2003, p. 313-314).

Diante disso, é oportuno que o conjunto de textos que acentuadamente explana o entendimento de Scotus acerca da distinção entre o “poder absoluto” e o “poder ordenado” de Deus seja de novo debatido: a exposição desses temas, aliada, é claro, ao tópico do poder de “revogar” preceitos de lei, é um dos instrumentos de análise que servirá para apoiar alguma ou algumas das interpretações sugeridas sobre a ética scotista. Em particular, a situação das edições críticas da obra de Scotus traz hoje a possibilidade de analisar alguns temas em um percurso (praticamente) completo do seu desenvolvimento – *Lectura, Ordinatio* (quase em sua totalidade) e *Reportatio examinata* I podem hoje ser estudadas em conjunto, em edições críticas ou semicríticas (no caso da última fonte mencionada)<sup>10</sup>. Nesse sentido, o estudo de *Reportatio examinata* I d. 38-44 (mais especificamente d. 44 q. 1) se reveste de importância, e não só por causa da exposição virtualmente mais clara e detalhada sobre a distinção referida. O contexto de *Rep. exam.* I d. 38-44 revela que, para além da nova e exigente audiência que a Universidade de Paris reservava ao expositor, Scotus, com respeito a todos os assuntos filosóficos, tanto agudiza a sua visão do mundo como radicalmente contingente quanto universaliza cada vez mais a análise de todas as possibilidades lógicas e, portanto, de todas as situações metafísicas possíveis através do princípio de onipotência – derivativamente, através

<sup>8</sup> O impacto desse “experimento de pensamento” para a fundamentação da racionalidade da lei natural, no contexto medieval, foi analisado por Mandrella (2002, 331 p.). Cf. também De Boni (2001, p. 96ss.).

<sup>9</sup> Além daquelas citadas ao longo do estudo (cf. notas 43, 55, 56, 58, etc.), pode-se mencionar, por exemplo, *Ord.* II d. 1 q. 2 n. 91 (Ioannes Duns Scotus, 1973, ed. Vat. VII: 48): “Et ideo ista voluntas Dei – quae vult hoc et pro nunc – est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda: sicut enim non est ratio quare voluit naturam humanam esse in hoc individuo et esse possibile et contingens, ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc, sed tantum ‘quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse’; et quaerere huius propositionis – licet contingentis immediatae – aliam rationem, est quaerere rationem cuius non est ratio quaerenda”.

<sup>10</sup> Cf. Johannes Duns Scotus (2005), John Duns Scotus (2008).

do princípio de poder absoluto<sup>11</sup>. Assim sendo, em um primeiro momento, exponho o significado explícito de *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, com atenção aos seus portadores. Em seguida, enfatizo a relação desejada entre os dois poderes e a natureza das verdades morais e duas distinções, uma lógico-metafísica e outra “jurídico-metafísica”, que explanam *como*, não exatamente *por que*, a revogação e, portanto, a modificação de uma lei ou ordem de leis estabelecida ganham vez na perspectiva de um legislador absoluto. Nas Considerações Finais, será esperado pronunciar-se sobre a relação entre o par “poder absoluto e poder ordenado”, o caráter legal de regras e a fundamentação última de proposições morais.

De todo modo, antes de iniciar a análise dos textos propriamente ditos, cabe uma breve perspectiva introdutória ao tópico do conhecimento e da contingência em *Reportatio examinata* I d. 38-44. O tratado sobre futuros contingentes, poder e conhecimento divino em *Rep. exam.* I d. 38-44 ilustra a abordagem mais desenvolvida que Scotus ofereceu a tópicos já sistematizados anos atrás (1298-1299) em Oxford (ver *Lectura* I d. 39-45). Ainda que a linha de pensamento sobre a causa e a constituição mesma da contingência no mundo adiada em *Lectura* tenha sido conservada nas novas preleções ou em *Reportatio examinata* I, o material todo foi revisado face aos debates correntes na Universidade de Paris<sup>12</sup>. De maneira geral, os teólogos reagiam a tópicos associados aos 219 artigos condenados em 1277, sob o nome do bispo Estevão de Tempier – particularmente a artigos como 34, 51-53, 87, etc. (cf. Flasch, 1989, p. 131-132, 151-153, 172-173), que davam a entender a aprovação a um “necessitarismo” na causalidade efetivada pela primeira causa com respeito ao diferente de si<sup>13</sup>.

*Rep. exam.* I d. 38-44 é parte das “leituras” ou “preleções” sobre os *Livros das Sentenças* que Scotus realizou novamente em Paris, no ano acadêmico de 1302/1303<sup>14</sup>. As preleções devem ser vistas como uma abordagem madura, e diante de um público diferente, sobre os tradicionais assuntos respectivos àquelas distinções<sup>15</sup>. Como foi apontado por J.R. Söder, merece atenção que, em I d. 38-44, a teoria da “dupla contingência” é reformulada e que as distinções entre “contingência entitativa e operativa” oferecem um fundamento para combinações bastante explanatórias de diferentes poderes causais. Nesse sentido, Scotus defende a concepção de que a primeira causa é, em seu próprio ser, necessária, mas ela causa contingentemente com respeito a

<sup>11</sup> Sobre isso cf. também Pich (2008c, p. 1-17).

<sup>12</sup> Sobre a carreira e a evolução do pensamento de Duns Scotus em Paris, cf. De Boni (2006, p. 56s.); Boulnois *et al.* (2004, 683 p.); Söder (2005a, p. 24s.). Todas as citações de *Reportatio* I A que são feitas ao longo deste estudo seguem a edição de 2005, feita por Joachim Roland Söder. Também levo em consideração John Duns Scotus (2008), *The Examined Report of the Paris Lecture – Reportatio I-A*, d. 38-44, 448-540. Os editores afirmam no 448, nota 1: “O texto latino das Distinções 38-40, bem como de algumas Distinções subsequentes, publicadas previamente por J.R. Söder, 1999, e na última edição publicada por Herder, Söder, 2005b) não foi utilizado na produção da presente publicação”.

<sup>13</sup> A desaprovação que Scotus mostra com respeito a soluções de Tomás de Aquino sobre a contingência no mundo, a causa da contingência e o conhecimento que Deus tem de futuros contingentes pode ser vista, por exemplo, em *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 14-29, 51 (ed. Söder, 2005a, 38-46, 60); d. 39-40 q. 1-3 n. 9-15, 60-66 (ed. Söder, 2005a, 70-72, 98-102). Scotus adota uma atitude semelhante face a doutrinas de Henrique de Gand. Ele rejeita a fundamentação que Henrique oferece para as razões da predestinação e da reprovação divinas (*Rep. exam.* I d. 41 q. un. n. 21-41 (ed. Söder, 2005a, 126-134)) e para o entendimento das noções de possível e impossível (*Rep. exam.* I d. 43 q. 1-2 n. 4-21 (ed. Söder, 2005a, 168-184)). Sobre isso, cf. Söder (2005a, p. 24-26).

<sup>14</sup> Como um requerimento para obter a promoção ao grau de doutor e para a nomeação como um *magister regens*. Cf. sobre isso De Boni (2006, p. 56s.).

<sup>15</sup> Cf. Wolter (1990, p. 286, 1996, p. 12-13, 26-27); Honnefelder (2005, p. 17). As *Reportata parisiensia*, publicadas nas edições feitas por Wadding e Vivès, não se relacionam com a versão dos Comentários ao Livro I das *Sentenças* editados por J.R. Söder, mas antes a uma transcrição de qualidade inferior, que foi provavelmente feita entre 1312 e 1325 por Guilherme de Alnwick – ou seja, as assim chamadas *Additiones Magnae*. Cf. Söder (2005a, p. 15). Cf. também Williams (2003, p. 10-12); Vos (2006, p. 115-116).

tudo o que não é a sua própria essência; de uma maneira semelhante, todas as causas intermediárias são contingentes “entitativamente”, dado que elas são trazidas à existência contingentemente pela primeira causa, e podem causar operativamente seja de uma maneira contingente (quando operam através da vontade) ou de uma maneira necessária (quando efetivam alguma coisa obedecendo às suas inclinações naturais, e não através de um ato da vontade). Isso explicaria por que existem efeitos “duas vezes contingentes”, isto é, causados de uma maneira contingente tanto pela causa primeira quanto por uma causa secunda (os próprios atos volitivos dos seres humanos), e também efeitos causados de uma maneira contingente pela primeira causa, mas de uma maneira necessária por causas secundas (tais como os atos de potências “naturais” como o próprio intelecto e os processos da natureza, que não acontecem por acaso). Como já se achava expresso no contexto da demonstração filosófica da existência de um ente infinito entre a totalidade dos entes<sup>16</sup>, a única combinação de poderes causais a ser excluída é a combinação de uma causação externa necessária, por parte da primeira causa, e uma causação contingente através de uma causa secundária<sup>17</sup>. Afinal de contas, aquela hipótese pressuporia que a primeira causa a partir de si causa por necessidade, mesmo se garantido o conhecimento imediatamente evidente de que existem realidades que são contingentes e causas secundárias contingentes que causam contingentemente<sup>18</sup>.

## Ordenação e poder absoluto

É nesse contexto que Scotus investiga o estatuto epistemológico do conhecimento que Deus tem do contingente e o estatuto lógico-metafísico do contingente que é conhecido. Em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1, “Se Deus poderia produzir coisas diferentemente do que Ele fez ou diferentemente do que de acordo com a ordem instituída por Ele agora”, Scotus supõe novamente a noção de onipotência e invoca mais particularmente as noções de poder absoluto e poder ordenado<sup>19</sup> no intuito de entender a realidade – o que traz consequências importantes para a acessibilidade epistêmica às ordens moral e natural. Scotus deseja manter em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 a conclusão de que Deus poderia produzir as coisas diferentemente do que produziu ou instituiu agora. De acordo com isso, esse é o raciocínio a ser defendido: não é contraditório que certas coisas sejam feitas diferentemente do que foram feitas, assim como fica evidente sobre as coisas contingentes; Deus tem poder sobre qualquer coisa que não inclui nenhuma contradição em ser feita diferentemente, assim como as coisas contingentes; portanto, Deus poderia produzir coisas diferentemente do que Ele atualmente produziu, assim como as coisas contingentes<sup>20</sup>. Deve ser enfatizado que há nessa passagem, servindo de paradigma para a questão como um todo, um ponto notável sobre a contingência. Uma coisa contingente não é tomada, aqui, como

<sup>16</sup> Cf. *Ord.* I d. 2 p. 1 q. 1-2 n. 1-156 (Ioannes Duns Scotus, 1950b, ed. Vat. II: 125-221).

<sup>17</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 39-40 n. 36-38 (ed. Söder, 2005a, 82-84).

<sup>18</sup> Em particular, a vontade humana; cf. Söder (2005a, p. 27s).

<sup>19</sup> Abordagens históricas da distinção *potentia absoluta vs. potentia ordinata* podem ser encontradas em Courtenay (1984, p. 1-37, 1990, p. 214). Cf. também Randi (1987, p. 191); Moonan (2008, p. 178ss.).

<sup>20</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 6 (ed. Söder, 2005a, 190): “Aliqua aliter fieri quam fiant, non includit contradictionem, ut patet de contingentibus. Sed Deus potest quicquid non includit contradictionem; ergo etc.”. Em *Lect.* I d. 44 q. un. n. 1-2 (Ioannes Duns Scotus, 1966, ed. Vat. XVII: 535) e *Ord.* I d. 44 q. un. n. 1-2 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 363), ambas as versões, a propósito, mais curtas do que a versão de *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 e na forma de uma *quaestio unica*, Scotus formula a questão e a estrutura da resposta de uma maneira levemente diferente; torna-se claro que “produzir” ou “estabelecer” qualquer coisa significa já na própria questão “ordenar” algum estado de coisas em algum domínio (moral e/ou natural). Sobre a produção de uma ordem de coisas diferente no âmbito da natureza, cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 4-5. 17-18 (ed. Söder, 2005a, 190. 198-201; cf. também Pich, 2010).

uma volição ou um ato da vontade. Ela parece pressupor uma causa que é contingente por operar através de volições contingentes, no intuito de produzir coisas. Uma coisa é contingente no sentido de que ela poderia existir “ou não”, onde o “ou não” marca, na existência concreta de algo, a possibilidade de ser diferente ou produzido diferentemente, sem contradição, por alguma causa. Esse relato da contingência deve valer para “ordenações” de qualquer espécie – e, dessa maneira, a sua constituição mesma, como contingente ou não, pode ser verificada por algum poder.

A *responsio* à primeira questão de *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 pressupõe um relato detalhado do poder absoluto e do poder ordenado<sup>21</sup>. Mais precisamente, a resposta está construída essencialmente sobre a distinção entre *um agente* que atua *de potentia absoluta* e *um agente* que atua *de potentia ordinata*. E essa mesma distinção é, ademais, estabelecida para determinar e especificar o modo como *um agente livre* atua. Concernente a todo agente livre que pode agir “de acordo com uma lei” ou de acordo com “alguma regra correta”, mas em realidade não age de acordo com nenhuma delas, é preciso distinguir um agir *de potentia ordinata* ou um agir de acordo com uma lei previamente fixada de um agir *de potentia absoluta*<sup>22</sup>.

Mais ainda, o contexto de *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 e as passagens paralelas revelam que Scotus tem particularmente em mente (i) um agente livre que *tem* a regra e *pode* agir de acordo com ela e (ii) que, não obstante isso, não age necessariamente de acordo com a regra, mas age “livremente” (*libere*) de acordo com ela, e assim pode agir de um modo diferente<sup>23</sup>. É segundo a acepção desses termos que os juristas fazem a distinção, relativa a um agente, entre (1) agir *de iure* e (2) agir *de facto* – onde as correspondências (i)-(1) e (ii)-(2) poderiam ser legitimamente propostas<sup>24</sup>. Em particular, a distinção assim escrita pode aplicar-se a todo poder do (I) “juiz” ou da “autoridade judicativa” (*iudex*) e da (II) “pessoa judicante” (*iudicans*) ou – tal como parece ser – uma pessoa que tem poder administrativo ou autoridade política, sendo possivelmente o Papa um exemplo de (I) e o príncipe um exemplo de (II)<sup>25</sup>. Esses dois são tipos de agentes livres de acordo com (i) e (ii) – onde é conveniente prestar atenção na conjunção “e”. Contudo, pode-se certamente falar sobre agentes livres que *agem livremente* ou através de volições livres, *não agem* de acordo com “alguma regra reta” e *também não agem* de acordo com (i) e (ii) ou mais particularmente não de acordo com (i) – eles não são pessoas como Papas e príncipes. Eles, como a maioria dos seres humanos, devem ser entendidos como agentes a quem as leis não estão submetidas à sua vontade – eles, antes, estão presos às leis<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> De fato, a abordagem básica de Scotus dos poderes absoluto e ordenado em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 7-13 é, além de mais extensa, teoricamente mais completa e sistematicamente mais clara do que as abordagens anteriores em *Lectura* I d. 44 q. un. e *Ordinatio* I d. 44 q. un.

<sup>22</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 7 (ed. Söder, 2005a, 192): “Dico quod in quocumque agente libere, quod potest agere secundum legem vel aliquam regulam rectam et non agit secundum illam, in omni tali est distinguendum de potentia ordinata sive praefixa lege et de potentia absoluta”.

<sup>23</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 7 (ed. Söder, 2005a, 192): “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”.

<sup>24</sup> Boulnois (1994, p. 280, nota 40) indica que a distinção entre poder “de fato” e poder “de direito” “foi introduzida pelo direito canônico: *Decretales Gregorii IX*, I, título 3, cap. 13 (éd. Friedberg, II, 21)”.

<sup>25</sup> Cf. também Randi (1987, p. 56-65).

<sup>26</sup> Cf. *Lect.* I d. 44 q. un. n. 3 (Ioannes Duns Scotus, 1966, ed. Vat. XVII: 535): “Dicendum quod quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae, – si non limitetur et alligetur illi legi, sed illa lex subest voluntati suae, potest ex potentia absoluta aliter agere; sed si lex non subesset voluntati suae, non posset agere de potentia absoluta nisi quod potest de potentia ordinata secundum illam legem. Sed si illa subsit voluntati suae, bene potest de potentia absoluta quod non potest de potentia ordinata secundum illam legem; si tamen sic operetur, erit ordinata secundum aliam legem, – 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”.

O que possivelmente ocorre é que, quando um qualquer desses agentes não-legisladores age livremente no sentido de modificar ou desviar-se de alguma regra reta estabelecida, ele age inordenadamente<sup>27</sup>. Em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 8, Scotus afirma explicitamente que, se os critérios (i) e (ii) não são válidos para o poder de algum agente particular, nesse caso a sua *potentia absoluta* não será *ordinata*. Uma vez mais, insinua-se que todo agente racional e volitivo tem em um sentido básico o critério (ii), mas alguns ou muitos não têm o critério (i). A conjunção estrita de (i) e (ii) é válida para uma classe particular de agentes – e esses agentes em si não podem jamais agir senão de um modo ordenado. Em um sentido metafísico – absoluto e, portanto, forte –, todos os agentes-criaturas que se encontram sob a lei divina, entendida aqui como lei moral, e não têm essa lei presa à sua vontade, agem, ao fazer algo livremente, porém diferentemente daquilo que a lei prescreve, simplesmente de maneira inordenada<sup>28</sup>.

De todo modo, se é verdade que, quando um agente não age de acordo com a regra ou a lei, ele age *inordinate* por não ter aquela regra ou lei presa à sua própria vontade, e mesmo assim ele tem em um sentido particular um poder absoluto<sup>29</sup>, nesse caso há também um sentido em que ter poder absoluto significa meramente *agir livremente e diferentemente do que de acordo com uma regra*<sup>30</sup>. Mas há também um sentido expandido de poder absoluto, cuja aplicação depende da diferença básica entre entes morais sugerida até aqui, ou seja, a distinção entre aqueles que “possuem” e aqueles que “não possuem” a regra ou a lei. Se alguém não está sob a lei, mas antes a lei está sob ele, tal como aquele que, devido à sua autoridade de governante ou de legislador, institui a lei, então esse pode agir “diferentemente” (*aliter*) em um sentido tal que “diferentemente” não significa “desviar-se”, mas antes “modificar” ou “ordenar” uma outra lei. Isso pode ajudar a entender que, em um sentido expandido, ter poder absoluto significa *agir livremente, diferentemente do que de acordo com uma regra estabelecida e também modificar a regra*. Pode-se por esse motivo entender o que Scotus quer dizer, quando afirma que o poder ordenado de um agente legislador não excede o seu poder absoluto<sup>31</sup>. Particularmente no caso de Deus como legislador ou criador de leis, poder ordenado e poder absoluto, embora diferentes em tipo – isto é, em tipo de efeitos –, são de igual força no sentido de jamais possivelmente

<sup>27</sup> Ainda que, cf. novamente *Lect.* I d. 44 q. un. n. 3, na nota anterior, é logicamente possível que seja instituído pelo poder ordenado de legisladores que um agente não-legislador possa agir sempre pelo poder absoluto e, portanto, possa modificar regras corretas estabelecidas – nesse caso, ele agiria ordenadamente também.

<sup>28</sup> Cf. também *Ord.* I d. 44 q. un. n. 4 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 364): “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”.

<sup>29</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 8 (ed. Söder, 2005a, 192): “Secundum verbum est illud quod si relatio ista non sit in potestate agentis, tunc potentia absoluta non est ordinata”.

<sup>30</sup> A distinção discutida se aplica a “todo agente livre”; cf. *Ord.* I d. 44 q. un. n. 3 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 364): “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; 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”.

<sup>31</sup> Há um sentido, apresentado em *Ord.* I d. 44 q. un. n. 3 (cf. a nota anterior), segundo o qual alguém que age de *potentia absoluta* pode agir “além” (*praeter*) da e “contra” (*contra*) a lei instituída, e portanto o poder absoluto “excede” o poder ordenado. Mas, nessa passagem, “exceder” mais provavelmente significa apenas “modificar”, e assim o conteúdo da passagem não invalida o argumento em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 8. Cf. também *Ord.* I d. 44. q. un. n. 3 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 363-364): “[...]; 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 legit rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam”. A partir disso, entendo que Schröcker (2003, p. 70-71) encontra, sem maiores motivos, dificuldades na interpretação dessas passagens.

originarem desordem ou então excederem o que deveria contar como uma ordenação de regras tornadas práticas, de maneira que uma potência (*absoluta*) jamais pode tornar a outra (*ordinata*) desordenada<sup>32</sup>, muito embora um novo poder ordenado – “novo” por causa de uma “nova” ordenação efetivada por um poder absoluto que *também* possui toda ordem de leis e regras, e não simplesmente efetivada por um poder livre – possa exceder uma lei ordenada desse ou daquele jeito. É somente nesse último caso que um novo “sistema” de poder ordenado de leis substitui um antigo “sistema” de poder ordenado de leis<sup>33</sup>.

É compreensível que Scotus insistirá, adiante, que uma resposta positiva à questão principal não implica a consequência “Portanto, (a) Deus pode produzir algo *inordinate*, ou (b) algo que não esteja de acordo com uma ordem, ou (c) algo contra toda ordem”. Em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 14, encontra-se uma palavra forte contra esse tipo de objeção<sup>34</sup>, que é uma “falácia de consequente, do inferior ao superior, com a marca de outridade [*cum nota alietatis*]”<sup>35</sup>. Tomando que “do inferior ao superior” significa o mesmo que “do antecedente ao consequente”, entendo que a objeção adquiriria essa forma: suposto que, se Deus produz algo dessa maneira particular, então Ele o produz de acordo com uma ordem, nesse caso segue-se que, se Deus *não* produz algo dessa maneira, ou antes se Deus produz algo *de uma maneira diferente*, então Ele *não* o produz de acordo com uma ordem. Em tal raciocínio, o operador de “outridade” (*alietas*) se liga tanto ao antecedente quanto ao consequente, e liga a negação tanto ao antecedente quanto ao consequente, dado que a negação é, ela mesma, implicada por *alietas*. Esse é o motivo por que é afirmado que “da destruição do antecedente segue-se a destruição do consequente, pois outridade inclui negação”<sup>36</sup>. Scotus estaria argumentando que da outridade do antecedente – e, portanto, da negação do antecedente – *não* se segue a outridade e a negação do consequente, e isso é logicamente correto.

## Poderes e verdades morais

A distinção dos dois poderes incide diretamente sobre a mutabilidade do valor de verdade de regras em sentido legal-moral. Essa consequência é o que

<sup>32</sup> Isso é afirmado explicitamente também em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 13 (ed. Söder, 2005a, 196): “Potest [Deus] ergo contra universalem ordinem potentia absoluta, sed tunc non esset inordinatio, quia statueret istam legem ordinatam esse”.

<sup>33</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 8 (ed. Söder, 2005a, 192): “Talis enim tenetur conformiter agere illi legi et secundum illam regulam. Et ideo si non agat secundum illam, agit inordinate. Unde omnes qui subsunt legi divinae, qui non agunt secundum illam vel si agunt contra illam, inordinati sunt et inordinate agunt. Si autem aliquis non subest legi, sed e converso lex subest instituenti, quia potest aliter vel aliam legem ordinare, talis non potest inordinate agere, nec enim potentia ordinata excedit potentiam absolutam, licet excedat istam legem sic ordinatam”. Cf. também *Rep. exam.* I d. 44 n. 10 (ed. Söder, 2005a, 194) e *Ord.* I d. 44 q. un. n. 5

(Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 364-365): “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 legem 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”.

<sup>34</sup> A objeção havia sido adiantada em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 1 (ed. Söder: 190): “Quia tunc vel modo vel alias inordinate produceret, quod est inconveniens”.

<sup>35</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 14 (ed. Söder, 2005a, 196): “Ad primum in oppositum dico quod non sequitur quod modo vel alias ageret non ordinate, quia iste ordo, secundum quem modo producit res, non est omnis ordo sibi possibilis nec necessarius. Ergo sic argumento: ‘potest producere res aliter vel secundum alium ordinem quam modo producit, ergo inordinate potest producere vel non secundum ordinem vel contra omnem ordinem’, non sequitur, sed est fallacia consequentis ab inferiori ad superius cum nota alietatis, [...]”.

<sup>36</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 14 (ed. Söder, 2005a, 196): “[...], et ita a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, quia alietas includit negationem”.

é basicamente explanado por Scotus na *responsio*, e ela resulta da aplicação da distinção dos dois poderes a Deus em particular. Trazendo para esse contexto a acepção de Scotus de que a suma e o princípio fundamental da lei natural *stricto sensu* é “Deus deve ser amado” – ou antes “Deus não deve ser odiado”<sup>37</sup> –, dado que esse comando em sentido primário satisfaz o critério formal de autoevidência, pois expressa a alegação de que “o que é melhor deve ser amado acima de todas as coisas”<sup>38</sup>, é compreensível que Scotus afirme que regras práticas posteriores ou proposições práticas universais não dedutíveis a partir daquele princípio sejam válidas – para além do critério da sua *consonantia* com princípios morais estritos de lei natural<sup>39</sup> – só através da instituição pela sabedoria divina. Para colocar isso mais precisamente, Scotus acredita que aquelas regras mais provavelmente são instituídas pela “vontade divina” – e ele parece de fato incluir, aqui, os itens da segunda tábua do Decálogo, bem como os comandos bíblicos que resumem esses últimos (como o segundo grande mandamento<sup>40</sup>) ou estão relacionados com esses através da consonância, bem como, de modo muito importante, também prescrições específicas concernentes às atitudes dos seres humanos para com Deus, no intuito de atingir o favor divino de uma maneira adequada. Embora algumas dessas regras (sábias e boas) sejam arguivelmente mais acessíveis à razão natural (como aquelas da segunda tábua do Decálogo) do que outras<sup>41</sup>, o seu caráter *inconfundível* como leis morais (sábias e boas) pode como um todo<sup>42</sup> ser reconhecido somente através de revelação. Isso equivale a um reconhecimento da expressão da vontade e da legislação de Deus<sup>43</sup> – onde a ênfase deve ser colocada não tanto sobre o aspecto

<sup>37</sup> Cf. também *Ord.* III suppl. d. 37 (ed. Wolter, 2005a, 282): “Uno modo sic, quod illud praeceptum ‘Diligere Dominum Deum tuum,’ etc., non est simpliciter de lege naturae in quantum est affirmativum, sed in quantum est negativum prohibens oppositum. Simpliciter enim est de lege naturae ‘non odire’, sed aliquando ‘amare’, dubitatum est prius in tertio articulo. Nunc autem ex illa negativa, non sequitur quod volendum sit proximum diligere Deum. Sed sequeretur ex illo praecepto affirmativo, de quo non est certum quod sit de lege naturae stricte loquendo”. Os dois primeiros mandamentos do Decálogo podem ser tomados como subformas desse princípio; cf. *Ord.* III suppl. d. 37 (ed. Wolter, 2005a, 276): “De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro obiecto. Duo quidem prima, si intelligantur tantum negativa, primum scilicet ‘Non habebis deos alienos’, et secundum ‘Non accipies nomen Dei tui in vanum’, hoc est, ‘Non facies Deo irreverentiam’, illa sunt de lege naturae stricte sumendo legem naturae, quia necessario sequitur ‘Si est Deus, est amandus ut Deus solus’”.

<sup>38</sup> Cf. *Ord.* III suppl. d. 27 (ed. Wolter, 2005a, 424): “De primo dico quod diligere Deum super omnia est actus conformis rectae rationi naturali, quae dictat optimum esse summe diligendum, et per consequens est actus de se rectus; immo rectitudo eius est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus”. Cf. também Cezar (2004, p. 61ss.).

<sup>39</sup> Cf. por exemplo *Ord.* III suppl. d. 37 [2] (ed. Wolter, 2005a, 278). Cf. também Möhle (1995, p. 348-360, 2003, p. 316-317).

<sup>40</sup> Cf. *Ord.* prol. p. 2 q. un. n. 108 (Ioannes Duns Scotus, 1950a, ed. Vat. I: 70-71).

<sup>41</sup> Convém notar que comandos positivos são bons somente porque são ordenados por Deus, e mesmo no domínio da autoridade humana basta a esses que não sejam contra a lei natural; já os comandos de lei natural que constam na segunda tábua do Decálogo são bons porque queridos por Deus e, além disso, estão em forte consonância com os primeiros dois mandamentos; cf., por exemplo, *Ord.* IV d. 17 [de iure naturali] (ed. Wolter, 2005a, 262); *Ord.* III suppl. d. 37 [2] (ed. Wolter, 2005a, 278, 280). Cf. também Honnefelder (1994, p. 210-211).

<sup>42</sup> Como um todo, seria importante estabelecer uma diferença, no que diz respeito a regras que podem ser instituídas, entre regras morais em um sentido geral e racionalmente acessível e regras morais no sentido particular de “meritórias”; cf., novamente, Cezar (2004, p. 29-44, 150-151). A necessidade de uma revelação, no que concerne à lei natural da segunda tábua do Decálogo (*lato sensu*, portanto), deve-se essencialmente à fraqueza intelectual e moral dos seres humanos; cf. *Ord.* III suppl. d. 37 [2] et [ad 3] (ed. Wolter, 2005a, 280, 286).

<sup>43</sup> Cf. também *Lect.* III d. 19 q. un. n. 23 (Ioannes Duns Scotus, 2001, ed. Vat. XXI: 33-34): “Sed sciendum quod, cum nullus actus finitus formaliter habeat rationem meriti nisi a voluntate divina acceptante, pro tot potest esse sufficiens pro quot potest voluntas divina vel vult acceptare, et pro tot est actus sufficiens pro quot voluntate divina actu acceptatur, quia bonum tantum valet alicui pro quanto acceptatur. Et quia omne aliud a Deo est bonum ‘quia a Deo est volitum et acceptatum’, ideo pro aliqua condicione personae merentis – quae non est formaliter condicio actus merendi – [...]”.

“voluntário” das leis instituídas, mas, sobretudo, sobre o fato de que as leis prescritivas que regulam a conduta entre entes contingentes, em diferença a princípios de racionalidade prática *stricto sensu* (ver acima)<sup>44</sup>, pela razão de que esses são verdades *a priori* e aquelas não, sempre exigem a expressão de uma autoridade legítima para que tenham o caráter de lei.

Em outra situação, poder-se-ia certamente imaginar – teoricamente – o caso em que uma dada autoridade *racional* ou *sábia* institui leis como aquelas da segunda tábua do Decálogo e muitas outras consoantes a elas, com ou sem estar consciente do princípio fundamental de lei natural *stricto sensu*; mas, nesse caso, elas dependeriam novamente, em seu caráter de lei prescritiva, além da condição racional de *consonantia*, da vontade e da legislação de uma autoridade. Scotus, contudo, normalmente pensa que a autoridade não divina é uma condição necessária para a instituição da *lei positiva* e parece entender que a autoridade ou o domínio é já legitimamente constituído sob a pressuposição de proteger e promover a lei natural (ao menos) em um sentido lato. Ainda que seja arguível que “princípios” puros de lei natural *lato sensu* não requerem autoridade para que sejam bons, o seu “caráter de lei” certamente requer. Afinal de contas, nenhum ente contingente pode ser racionalmente reconhecido *a priori* como o termo de uma obrigação ou gerar um princípio que racional e incondicionalmente obrigue alguém à obediência – em outras palavras, tomado como um “bem” que obrigue racionalmente a um certo tipo de ação. No sentido de “princípios” puros de lei natural *stricto sensu*, poder-se-ia argumentar que eles não só não requerem autoridade para que sejam bons, mas eles também obrigam pelo seu próprio conteúdo qualquer ente “sábio” ou “racional-volitivo” a obedecer-lhes tal como a uma lei. Ademais, explicar a distinção *potentia ordinata* e *potentia absoluta* ainda não é explicar o que confere autoridade a alguém ou qual é a origem da autoridade. Formalmente, poder-se-ia dizer que ter autoridade é para alguém estar em uma posição de ter o poder de modificar, através de decisão, uma dada ordem de regras. Mas, no caso da autoridade legisladora humana, pode ser afirmado que essa como tal pressupõe e tem já como o seu propósito a proteção da e a coerência com a lei natural *lato sensu* e *stricto sensu*. Mais exatamente, critérios de legitimação de uma autoridade (que em condições originais, é o *pater familiae*, representando a vida sob o *ius naturae*, e em sentido secundário [ou em sentido político] é transferida através de decisão para uma única pessoa ou mesmo para uma comunidade em seu todo, tendo em vista a vida em sociedade, onde a divisão de domínio já se encontra, portanto, sob o sinal da lei positiva) são tanto a proteção e a promoção da lei natural quanto a *inevitabilidade* da instituição de leis positivas consoantes com ela<sup>45</sup>.

Em correspondência a isso, Scotus parece confiante que seres humanos possam razoavelmente perceber que a *instituição* de regras práticas de lei natural *lato sensu* efetivamente tem de depender – em um sentido lógico-metafísico absoluto – da vontade de Deus<sup>46</sup>. Afinal, elas são tais que não é possível encontrar nas “leis ou proposições práticas uma necessidade a partir dos termos” (*necessitas ex terminis*). Os exemplos que Scotus escolhe são “Todo [homem] justo deve ser salvo” e “Todo [homem] mau deve ser condenado”. Não há nenhuma necessidade nessas proposições da maneira em que há necessidade em “Todo todo é maior do que as suas partes”, onde, assim

<sup>44</sup> Ou seja, “Deus não deve ser odiado” e aquilo que, arguivelmente, pode ser deduzido *estritamente* a partir dessa proposição. Cf. também Ingham (1996, p. 52ss.).

<sup>45</sup> Cf., por exemplo, Parisoli (2001, p. 101-106); De Boni (2001, p. 104-105); Culleton (2009, Seção 2) “La ley natural y la política: *dominium* e *ius naturae*”. Cf. também John Duns Scotus (2001) *Duns Scotus’ Political and Economic Philosophy*, Ord. IV d. 15 q. 2, 32-35 (conclusão 5: “origem da autoridade civil”). De qualquer forma, Scotus insiste, pois, que tanto “autoridade” quanto “prudência” são condições necessárias para promulgar leis; cf. também Lambertini (2000, p. 152-161); De Boni (2008, p. 306ss.).

<sup>46</sup> Isto é, da vontade de uma autoridade legítima.

como em proposições analíticas, o conceito do predicado está incluído no conceito do sujeito<sup>47</sup>. Essa explanação se aplica; afinal de contas, dado que não há nenhuma razão conceitual para que alguém tenha de pensar que um “homem justo” causa em si mesmo “salvação” e assim explica o predicado “ser salvo”, quando esse é dito daquele (uma vez que há indiferença de significado entre aqueles termos), tem de ser uma vontade – no caso de uma verdade teológica, a vontade de Deus somente – que “aceita” ambos os lados<sup>48</sup>.

A conclusão de tudo isso é que – com exceção da lei natural estrita – é somente uma vontade que faz com que um princípio ou uma lei “seja prático(a)”, ou seja, com que um princípio ou uma lei seja algo *que tem de ser feito*. Nesses casos, a vontade é – e tem de ser, se deve haver regras e princípios *de ação* – o princípio causal da legislação e da origem do caráter prático de quaisquer princípios ou regras adicionais. Instituídas dessa maneira, as leis ordenam ou prescrevem então todas as ações aceitáveis, isto é, “de acordo com todos os modos devidos de agir”. Sob princípios *tornados práticos*, leis – não importa se agora sejam consideradas somente leis “naturais” ou também “positivas” – prescrevem ações possíveis que são legais em modos devidos de serem realizadas<sup>49</sup>.

É somente em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 10, e no intuito de explicar *como*, não *por que*, Deus em sua vontade pode retirar a validade de uma regra e instituir a validade de outra previamente inválida, que uma concepção de “onipotência” aparece – mesmo que esse nome não apareça no texto. A noção de onipotência, a propósito, é estreitamente relacionada com “poder absoluto”, mas ela não parece ter o mesmo significado que “poder absoluto”. Scotus afirma muito geralmente que Deus pode fazer ou agir de todos os modos que não incluem contradição – e enfatiza, ademais, que existem em realidade muitos modos de fazer ou agir que não incluem contradição. E é somente por esse poder de fazer coisas que Deus pode, como uma consequência, agir diferentemente do que pelo poder ordenado – que Ele pode agir através do poder absoluto. Sem fazer uso dessas palavras, o parágrafo traz pontos interessantes sobre “onipotência” e “poder absoluto”<sup>50</sup>. Com o apoio de *Rep. exam.* I d. 42 q. 1-2, assim define-se a onipotência:

O: def Onipotência é o poder que um ente tem de agir de todos os modos que não incluem contradição.

A onipotência que pode assim ser definida, a partir de *Rep. exam.* I d. 44 q. 1, permanece muito indeterminada e geral – diferentemente do que ocorre em I d. 42, não serão oferecidos, ali, quaisquer refinamentos posteriores, como, por exemplo, se a onipotência é um poder *imediato* de fazer todas as coisas *possíveis*<sup>51</sup>. Além disso, de que modo o “poder absoluto” deve finalmente ser entendido, a saber, o “poder

<sup>47</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 9 (ed. Söder, 2005a, 192): “Ad propositum de Deo dico quod leges vel regulae practicae sive universales propositiones statutae sunt a sapientia divina. Credo tamen magis quod a voluntate divina, quia non invenitur in tali lege vel propositione practica necessitas ex terminis, ut in hac ‘omnis iustus salvandus et omnis malus damnandus’, sicut his est necessitas ‘omne totum maius est sua parte’, ubi unus terminus, scilicet subiectum, includit terminum praedicati; sed in aliis non”.

<sup>48</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 9 (ed. Söder, 2005a, 192): “Iustus enim non causat sibi salutem, sed voluntas divina acceptat utrumque, quia est de indifferentia in terminis”.

<sup>49</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 9 (ed. Söder, 2005a, 192-194): “Et sic voluntas facit hoc principium vel legem esse practicam, et istae leges ordinant operabilia secundum omnes modos agendi debitos”.

<sup>50</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. n. 10 (ed. Söder, 2005a, 194): “Deus autem potest agere omni modo qui non includit contradictionem. Cum ergo multi alii modi non includant contradictionem, potest agere aliter quam de potentia ordinata”.

<sup>51</sup> Cf. sobre isso Pich (2008c, p. 1-17); cf. também *Rep. exam.* I d. 42 q. 1-2 n. 1 et n. 12. 18-19 (ed. Söder, 2005a, 150, 154-156, 158).

absoluto” que um ente como Deus possui? Essa questão, como agora é possível ver, equivale à questão sobre o poder absoluto no sentido preciso de um agente que é *tanto* criador ou legislador de leis não-estritas, em um sentido metafísico absoluto, *quanto* um agente que age através de vontade livre e, portanto, pode agir diferentemente do que qualquer ordenação de leis estabelecida – já tendo sido explicado, além disso, que tal agente jamais pode agir, em realidade, inordenadamente. Em um primeiro momento, é possível repetir, portanto, uma definição de poder absoluto que já foi oferecida anteriormente:

PA: def<sub>1</sub> Poder absoluto é o poder que um ente tem de agir livremente, diferentemente do que de acordo com uma ordenação de regras estabelecida e, portanto, de modificar a ordenação dada.

Mas, em realidade, essa definição não revela a conexão decisiva, no caso de Deus como um agente, entre “onipotência” e “poder absoluto”. Eis, pois, uma definição melhorada:

PA: def<sub>2</sub> Poder absoluto é o poder que um ente onipotente possui de agir livremente, diferentemente do que de acordo com uma ordenação de regras estabelecida e, portanto, de modificar a ordenação dada.

A adição na segunda definição é importante, pois a onipotência e o poder absoluto não são estritamente equivalentes. Embora, para o caso relevante de um ente/agente como Deus, a onipotência implique o poder absoluto (e também o poder ordenado *qua* poder ao menos, tanto em questões de moral quanto de leis da natureza), e o poder absoluto pressuponha a onipotência<sup>52</sup>, cada um desses poderes ou modos de poder especifica um aspecto particular e diferente de ação: dado que onipotência (*forte* e teológica) significa poder fazer (imediatamente) qualquer coisa possível de ser feita (imediatamente), e o poder absoluto significa poder modificar livremente uma regra existente ou uma ordem de regras, é perfeitamente possível imaginar um ato de onipotência – como, por exemplo, produzir algum objeto material totalmente novo na natureza ou decidir uma prescrição isolada ou adicional, sem que isso, porém, influencie relevantemente a constituição seja da natureza existente ou da ordem moral já instituída – que não vem a *modificar*<sup>53</sup> livremente qualquer ordem existente de regras. Por outro lado, essa reflexão deveria lembrar o leitor de que a onipotência, assim como o poder absoluto, é um poder para fazer valer imediatamente quaisquer “possíveis morais”, onde sob um “possível moral” deve-se entender um princípio ou uma regra de ação que foi tornada prática por uma vontade legisladora, mas, certamente, não qualquer coisa como “ideias” morais.

Precisamente de que modo *Deus* tem poder absoluto e, portanto, executa o poder de livremente modificar qualquer modo ordenado de agir é o que Scotus deseja fundamentar ainda em termos mais precisos. Isso consiste em apresentar Deus, o legislador moral-metafísico (minha expressão), como um ente volitivo. Todas as leis em uma dada ordem, que corresponde ao campo dentro do qual entes finitos em

<sup>52</sup> Creio que essa seja uma suposição em *Ord.* l d. 44 q. un. n. 7 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 365-366): “Deus ergo, agere potens secundum illas rectas 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 tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam”.

<sup>53</sup> No sentido em que “modificação” ou “alteração” envolve algum aspecto de “revogação”.

especial têm poder ordenado, estão submetidas à vontade divina<sup>54</sup>, e assim o caráter de lei de todas as leis naquela ordem – a sua legalidade – depende da vontade divina<sup>55</sup>. Em verdade, em *Rep. exam.* I d. 44 q. un. n. 10, Scotus afirma isso sobre a justiça ou o ser-justo de tais leis, mas parece mais simples entender o “ser-justo” de leis como a sua “legalidade”, o seu “caráter de lei”, a sua “retidão” ou o seu “ser-prescritivo”, pois nenhuma abordagem particular de justiça está em questão<sup>56</sup>. Nesse sentido, pode-se melhor entender as sentenças seguintes como metafisicamente condicionadas pelo fundamental princípio de lei natural estrita e não implicando qualquer arbitrariedade moral<sup>57</sup>: “Não há nenhuma lei justa [ou: lei verdadeira] a menos que a vontade divina a aceite”, mas – assim Scotus – jamais o caso contrário, tal como “A vontade divina sempre aceitará o que é uma lei justa [ou: lei verdadeira] *per se*” ou “Existem leis justas [ou: leis verdadeiras] independentemente da aceitação da vontade divina [e, portanto, *per se*]”<sup>58</sup>. É importante notar que Scotus faz uso de “aceitação” como um tipo de decisão, legislação ou, tal como ele explicitamente afirma, “instituição” (*statuere*) de uma lei. De qualquer modo, é algo dependente de uma volição contingente ou de um ato da vontade partindo de Deus – muito embora, em momento algum, “poder” e “aceitação” refiram-se a “valores” como universais morais que podem ser tomados como intrinsecamente bons. E, assim, não é só o caso que as leis afins estão submetidas à onipotência e ao poder ordenado com respeito à sua instituição, mas é também o caso que elas são radicalmente contingentes dentro de uma ordem, pois são causadas por um ato sob o operador modal de *contingência sincrônica*, onde a

<sup>54</sup> Cf. também *Lect.* I d. 44 q. un. n. 4 (Ioannes Duns Scotus, 1966, ed. Vat. XVII:534-535): “Sic Deus se habet in operando, nam intellectus – ut prior est voluntate – non statuit legem, sed offert primo voluntati suae; voluntas autem acceptat sic oblatum, et tunc statuitur lex; quia tamen opposita eorum quae statuta sunt, sunt possibilis, ideo potest legem mutare et aliter agere”.

<sup>55</sup> De acordo com Scotus, em *Ord.* I d. 44 q. un. n. 6 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 365), o intelecto de Deus precede o ato da vontade divina, ao mostrar à vontade certas formulações da lei, mas é a vontade de Deus somente que as torna leis: “Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divine et non quidem ab intellectu divino ut praecedat actum voluntatis divinae, ut dictum est distinctione 38; sed quanto 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”. Caso alguém não esteja disposto a assumir isso como um ponto de vista factual – como uma “revelação” de prescrições –, poder-se-ia pelo menos assumi-lo como um ponto de vista teórico, dado o que foi adiantado sobre o básico princípio de lei natural concebível, estritamente falando.

<sup>56</sup> Em *Ord.* I d. 44 q. un. n. 8 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 366), Scotus fala de uma “lei reta”: “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; [...]”. Möhle (1995, p. 334s.) fala da “*lex recta*” como o momento em que uma lei ganha “validade”.

<sup>57</sup> Como já indicado na Introdução, tem sido discutido na literatura se tais teses sobre a constituição de princípios morais se encaixam na abordagem de uma ética de comandos divinos, ou seja, em um tipo de voluntarismo ético que, metafisicamente, é condicionado pela vontade de Deus *simpliciter* e, epistemicamente, torna tanto a racionalidade moral muito reduzida quanto o conhecimento moral decisivamente dependente da revelação. Em associação ao estudo de Möhle (2003, p. 312-313, 318ss.), estou convencido de que, em definitivo, a teoria scotista da lei natural permite concluir que o seu voluntarismo “moderado” é consistente com as exigências de uma ética racional e filosófica. Como acentuarei nas Considerações Finais, e como acentuo na interpretação das passagens ora em apreço, é fundamental perceber que o poder absoluto de instituição por parte de Deus é respectivo à *normatização* de regras que, de si, só se revelam como não necessárias em sentido absoluto – o poder absoluto não se presta a modificar universais morais como “ideias” ou “valores” que podem ser intrinsecamente bons. Na literatura recente, o “voluntarismo” ético de Scotus foi defendido por Williams (1998a, p. 162-181); Williams (1998b, p. 193-215). Cf. também Honnfelder (2005, p. 115-117), para o argumento de que a forma mais elevada de liberdade – diga-se de “voluntarismo” – no caso de Deus (como o seria proporcionalmente no caso de uma criatura) só pode, de acordo com Scotus, ser realizada através de autodeterminação e do reconhecimento do bem como tal (*affectio iustitiae*). Cf. ainda Honnfelder (1994, p. 208s.).

<sup>58</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 10 (ed. Söder, 2005a, 194): “Secundo, quia istae leges subsunt voluntati divinae, eo quod nulla est lex iusta nisi quia voluntas divina acceptat, non autem e converso”.

vontade pode contingentemente “querer ou desquerer” (*velle vel nolle*)<sup>59</sup>. Por causa disso, Deus *pode* sem nenhuma contradição modificar o que é contingentemente e atualmente instituído, *sempre que* instituído pelo Seu poder ordenado; em outros termos, Deus pode “instituir” uma outra lei em uma ordem diferente dessa de agora. O resultado dessa reflexão é tão poderoso que o Doutor Sutil afirma que Deus pode estabelecer como princípio teológico moral, em uma ordem diferente do que a presente, que Ele salvará, sem quaisquer condições adicionais, todas as almas racionais, ou algo semelhante<sup>60</sup>.

## Duas outras distinções sobre a revogabilidade de uma lei ou ordem de leis

A questão em disputa em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 já está positivamente estabelecida – Deus pode realmente produzir coisas de uma maneira diferente da que são atualmente produzidas –, mas Scotus ainda deseja aprofundar essa determinação em nível metafísico. A questão “Se Deus pode produzir coisas diferentemente do que Ele fez ou diferentemente do que de acordo com a ordem instituída por Ele agora” só pode ser solucionada de forma definitiva por meio de duas formas de distinção: (a) “de acordo com a composição e a divisão” (*secundum compositionem et divisionem*), e (b) com respeito à ordem, isto é, “à lei ou ao poder ordenado” (*de ordine sive de lege vel potestate ordinata*)<sup>61</sup>. Em primeiro lugar, portanto, Scotus acredita ser necessário aprofundar o entendimento da contingência daquela decisão que *provoca* a produção de um dado poder ordenado, uma contingência que *marca* como poder absoluto – a possibilidade real, mas simplesmente não realizada – a mutabilidade intrínseca daquela ordenação e que retorna ao momento fundante das volições de Deus em um instante de eternidade.<sup>62</sup> A distinção entre *sensu composito* e *sensu diviso* servirá para clarificar a lógica de decisões ou volições, descritas em proposições, do agente onipotente e livre<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Os opostos alternativos *velle* e *nolle* figuram bem dentro de um contexto – tal como *Rep. exam.* I d. 44 – que coloca ênfase no poder absoluto de alterar uma dada ordenação. Mas, para todo ato da vontade divina sob contingência sincrônica, é importante introduzir os seus modos de indeterminação como uma primeira causa contingente e – dado que ela é capaz de ações e/ou efeitos opostos – como uma genuína potência racional. A vontade (divina), além disso, é autodeterminante e a causa principal não mais redutível da volição. O poder para opositos da vontade, que é simultâneo no *modus eliciendi*, repousa (i) na “liberdade de especificação do querer” (*libertas specificationis*), isto é, de querer *a* (*velle*) ou de desquerer *a* (*nolle*), (ii) na “liberdade de fazer e querer” (*libertas exercitii*), isto é, de querer (*velle*) *a* ou *b* (*a* ou  $\neg a$ ), e respectivamente de querer (*velle*) um querer *a* ou um desquerer *a*, e (ii’) na liberdade (de fazer ou de) recusar – deixar de – fazer um ato de querer (*non velle*, isto é, “não [fazer um] querer”). Autodeterminação (particularmente em *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX q. 15) parece pressupor causalmente e de forma última (com antecedência, em um sentido metafísico) uma *indeterminatio ex se* da parte da vontade, com respeito a (i), (ii’), e (ii’). Cf. Pich (2008a, p.43-64); Honnefelder (2005, p. 113-120).

<sup>60</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 10 (ed. Söder, 2005a, 194): “Potest autem voluntas 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. também *Lect.* I d. 44 q. un. n. 4 (Ioannes Duns Scotus, 1966, ed. Vat. XVII: 536): “Sicut statuit quod nullus esset glorificandus nisi prius esset gratificatus; operando autem huic legi ordinate, agit secundum potentiam ordinatam, et non potest aliter operari nisi ordinando et statuendo aliam legem, – et hoc potest, quia contingenter voluit quod esset illa lex quod omnis peccator damnaretur; unde faciendo contrarium, statuit aliam legem, secundum quam etiam ordinate operetur”.

<sup>61</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 11 (ed. Söder, 2005a, 194): “Ad quaestionem ergo dicendum est distinguendo secundum compositionem et divisionem; similiter est distinguendum de ordine sive de lege vel potestate ordinata. Et patet realis solutio ex dictis”.

<sup>62</sup> Cf. também *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 50-54 (Ioannes Duns Scotus, 1966, ed. Vat. XVII: 495-497).

<sup>63</sup> Sobre o significado e o uso dessa distinção em outros contextos da análise, por Scotus, da contingência de proposições, cf. Knuutila (1981b, p. 167s., 1981a, p. 444s., 1995, p. 297s.).

Isso pode ser realizado ao distinguir-se a proposição – chamada a partir daqui de “*p*” – “Deus pode produzir coisas diferentemente do que de acordo com a ordem disposta ou do que a ordem que Ele dispôs” naqueles dois sentidos. A proposição *p* é “falsa” e “impossível” no sentido de composição, porque os dois aspectos não podem permanecer ao mesmo tempo: (i) que Deus age (através do poder absoluto) diferentemente do que Ele dispôs, e (ii) que a disposição de coisas e a ordenação estabelecida por Deus seguem válidas<sup>64</sup>. Um *sensus compositionis* enfatiza a simultaneidade de (i) e (ii) no instante de eternidade da decisão divina concernente à produção de uma ordem dada – e assim seria proposto algo como “Deus quer uma ordem diferente do que *o* e ao mesmo tempo quer a instituição de *o*”, ou “Deus produz coisas diferentemente do que de acordo com a ordem disposta e ao mesmo tempo produz ou mantém a ordem disposta”. Contudo, Scotus enfatiza que a proposição *p* é verdadeira *sensu diviso*. Isso é assim porque o legislador moral-metafísico *atualmente faz* desse ou daquele jeito e *pode* ao mesmo tempo fazer de modo oposto. Scotus tange claramente os termos da teoria de atos contingentes sincronicamente, como exposta de novo em *Rep. exam.* I d. 39-40 q. 1-3<sup>65</sup>.

Em uma outra passagem, respondendo ao terceiro argumento *ad contra*, Scotus afirma que Deus pode, em eternidade, fazer coisas opostas *divisim*, e não *coniunctim*, e pode fazer tais coisas opostas “no mesmo instante [de eternidade]” – declarando explicitamente referir-se à mesma estratégia usada para explicar (a contingência sincrônica nas) volições de Deus concernentes a futuros contingentes<sup>66</sup>. Assim, (i) Deus atualmente dispõe que isso e aquilo deve ser feito segundo uma ordem e, portanto, tem validade tal como em uma ordem moral que segue os dez mandamentos, e (ii) Deus pode *a simultaneo* dispor diferentemente, de forma que seria preciso agir de um modo diferente, como em um mundo moral onde um dos dez mandamentos da Segunda Tábua não tem validade<sup>67</sup>. Um *sensus divisionis* enfatiza uma simultaneidade particular de (i) e (ii) ao propor a divisão “Deus quer a instituição de *o* e ao mesmo tempo Deus pode querer uma ordem diferente de *o*”, ou “Deus produz a ordem disposta e ao mesmo tempo Deus pode produzir coisas diferentemente do que de acordo com aquela ordem”.

De forma interessante, ao exemplificar o segundo modo de determinar *p*, Scotus não oferece um exemplo da ordem moral, mas da ordem natural. Uma proposição *p* em *sensus divisionis* significaria que Deus tem a potência de produzir, independentemente da ordem atual, que “O sol move-se para o Leste” (modificando, pois, o caso atual “O sol move-se para o Oeste”). A conjunção *p* expressa uma contingência sincrônica de atualidade e possibilidade e incluiria “Deus pode fazer com que o sol se mova para o Leste” como proposição categórica e “Deus atualmente dispõe que o sol se mova para o Oeste” como outra proposição categórica, e ambas as proposições, uma de possibilidade e outra de atualidade, são verdadeiras ao mesmo tempo<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 11 (ed. Söder, 2005a, 194): “Unde haec propositio ‘Deus aliter res potest producere quam secundum ordinem dispositum vel quam disposuit’ est distinguenda secundum compositionem et divisionem. In sensu compositionis est falsa et impossibilis, quia non stant simul quod aliter agat quam disposuit stante illa dispositione et ordinatione”.

<sup>65</sup> Nesse sentido, cf. a monografia de Söder (1999, p. 305).

<sup>66</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 16 (ed. Söder, 2005a, 198): “Ad aliud dico quod in aeternitate possunt fieri opposita divisim, non coniunctim, et hoc in eodem instanti. Patet supra in materia futuris contingentibus”.

<sup>67</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 11 (ed. Söder, 2005a, 194): “In sensu diviso est vera quia Deus facit hoc modo et tamen potest opposito modo, quia sicut Deus disposuit sic esse faciendum secundum hunc ordinem, ita posset aliter disponere, et tunc esset aliter faciendum”. Logicamente, há aqui uma conjunção:  $xQpt_1 \wedge Px \neg Qpt_1$  (*x* quer *p* em *t*<sub>1</sub> da eternidade e é possível que *x* não queira *p* em *t*<sub>1</sub> da eternidade).

<sup>68</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 11 (ed. Söder, 2005a, 194): “Unde in sensu divisionis Deus habet potentiam faciendi hoc modo seorsum, scilicet ‘solem moveri contra orientem’ – haec una propositio categorica, ‘non disposuit facere hoc modo’ – haec est alia propositio, et ambae sunt verae”.

Com efeito, em *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 os exemplos acerca de regularidades da natureza mostram que Scotus não acredita que o par poder absoluto e poder ordenado traz consequências só para o entendimento da ordem moral<sup>69</sup>. Antes, a consideração do poder absoluto de Deus feita ali é fortemente direcionada para entender a contingência do mundo natural disposto por um ente onipotente. De todo modo, cabe ainda investigar a questão principal por meio da segunda forma de distinção adiantada, concernente pois “à lei e ao poder ordenado”.

Para solucionar a questão, ao determinar a proposição “Deus pode produzir coisas diferentemente do que de acordo com a ordem disposta ou do que a ordem que Ele dispôs”, introduzira-se também uma distinção “de acordo com o poder ordenado” ou “de acordo com a ordem”. O que significa essa distinção? Scotus introduz dois modos de conceber “ordem” (*ordo*). “Ordem” pode ser tomada (i) ou de acordo com regras universais ou proposições universais (ii) ou de acordo com regras particulares ou proposições particulares<sup>70</sup>. O exemplo de regra ou proposição universal (em um sentido moral) é “Todo homicida deve ser morto”<sup>71</sup>. E o que é uma ordem de acordo com regras ou proposições particulares? É uma ordem de juízo concreto e de execução concreta, é a realização ou a aplicação concreta da regra geral, assim como quando é sentenciado sobre um assassino particular que ele deve ser morto, e esse juízo particular é “a conclusão da lei”<sup>72</sup>. Eis o que serviria como um exemplo dos níveis de ordem geral e de ordem particular: “Todo homicida deve ser morto; João é um assassino; João deve ser morto”. Uma ordem de acordo com proposições particulares é, portanto, simplesmente o conjunto de juízos particulares na categoria de conclusões de argumentos práticos – aqueles juízos particulares que seguiriam como uma consequência lógica da aceitação de dadas proposições universais ou de uma dada ordem geral. No entanto, qual é a importância dessa segunda forma de distinção, no intuito de atingir uma determinação final sobre a questão principal e, particularmente, a proposição *p* como o seu corolário?

Parece estar fora de questão que, ao dispor uma ordenação, Deus dispõe apenas um conjunto de regras ou proposições universais – afinal, a menos que alguém queira comprometer em definitivo a liberdade humana, não faz sentido pensar que Deus dispõe os juízos particulares, mas só as prescrições gerais que podem fazê-los válidos. Agir de *potentia ordinata* é, então, tanto dispor quanto fazer, em casos concretos de ação-decisão, de acordo com um conjunto de regras universais – e, em um sentido moral-teológico, uma regra do conjunto pode ser “Toda pessoa má deve ser condenada”. Penso que Scotus introduziu a segunda distinção, essa entre ordem universal e a particular, com o intuito de explicar *ao menos secundariamente por que* e como um poder absoluto vem a efetivar uma mudança em um poder ordenado. Afinal, se é um exemplo de uma ordem particular que um ser humano particular, Judas, deve ser condenado – “Judas deve ser condenado” –, como a simples aplicação a partir daquela premissa universal, e se é o caso que, dentro do escopo

<sup>69</sup> Esse fora o caso em *Lectura* I d. 44 q. un. e *Ordinatio* I d. 44 q. un. Cf. sobre isso Pich (2010).

<sup>70</sup> Uma distinção parecida ocorre em *Ord.* I d. 44 q. un. n. 9 (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 366): “Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, hoc contingit dupliciter: Uno modo, ordine universali, – quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem ‘omnem finaliter peccatorem esse damnandum’ (ut si rex statuatur 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)”.

<sup>71</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 12 (ed. Söder, 2005a, 194): “Ultra distinguendum est de potentia ordinata sive de ordine, quia ordo potest intelligi vel secundum regulas sive propositiones universales vel particulares. Universalis est ‘omnis homicida occidatur’”.

<sup>72</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 44 q. 1 n. 12 (ed. Söder, 2005a, 196): “Ordinatio autem particularis est ordo iudicii et executionis, ut de hoc homicida in particulari ordinando quod occidatur, et hoc iudicium non est nisi conclusio legis”.

de um poder ordenado composto por aquela premissa universal, Deus não pode salvar Judas, o único modo coerente de salvar Judas, se isso é possível em absoluto, consiste em modificar, em algum momento, o poder ordenado ou um aspecto dele, ali onde “Toda pessoa má deve ser condenada” é nele uma verdade prática<sup>73</sup>. E isso, suposta a possibilidade lógico-metafísica, é praticar “poder absoluto”.

A premissa menor não é modificada – “Judas é uma pessoa má” ou “Judas pecou profundamente” –, mas nota-se que o motivo de alterar uma ordem geral é uma conclusão particular, isto é, altera-se a regra universal estabelecida contingentemente como válida *por causa de alguém*, e não simplesmente com o intuito de efetivar ou praticar *sem mais* o poder absoluto de modificar regras válidas<sup>74</sup>. Existindo Judas, e não sendo condenado, nesse caso uma proposição universalmente válida teria sido cancelada livremente e modificada em “Toda pessoa má será assistida pela graça de Deus” – Deus poderia “assistir” (*praevenire*) Judas, pela Sua graça, se Ele assim o quisesse, como fez com relação a Pedro, depois que Pedro pecou: Deus teria salvado um então condenado e seriamente pecador Judas “em uma ordem particular” ou “em uma conclusão particular” justificada por meio de uma prescrição efetuada por um poder absoluto transformador<sup>75</sup>.

O poder absoluto se torna um sinal da misericórdia divina, pois, no intuito de salvar um ser humano, a intenção de modificar uma ordem *particular* exige a cada vez a alteração (legítima) de uma ordenação de justiça punitiva – como essa pode ser aproximadamente conhecido através da Escritura Sagrada e da revelação comum, e em parte também através da razão natural. Sendo onisciente, o legislador moral-metafísico absoluto tem em ato e com anterioridade conhecimento acerca de um ser humano existente particular e se esse por si mesmo é condenável, aplicando-se isso na base das regras universais estabelecidas dentro do plano divino para o mundo. Sendo legislador universal, Deus pode então produzir, *de potentia absoluta* ou por modificar uma dada ordenação moral-teológica de regras, para a ocasião e o tempo que quiser, uma nova instituição moral-teológica de regras e diferentes conclusões particulares<sup>76</sup>. Fica claro a partir disso que o que é essencialmente correto e justo é definitivamente o que Deus quer que seja correto e justo – eventualmente contra expectativas gerais de uma avaliação moral apenas racional ou sem levar em conta a determinação primária e irredutível *de uma vontade*. E fica também claro que Scotus, que faz da distinção entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata* o “esqueleto” da sua teoria de “justificação” ou *acceptatio* e da sua teoria moral (ou de lei natural), dá ênfase ao “significado jurídico” canonista dessa distinção (cf. Courtenay, 1984, p. 11-13, 1990, p. 92-95, 100-103).

<sup>73</sup> Em *Ord. I d. 44 q. un. n. 11* (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 367-368), Scotus afirma que um poder ordenado é expressado somente de acordo com uma ordem de lei universal, e jamais de acordo com uma ordem de lei reta com respeito a alguma coisa particular: “Potentia tamen ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectae de aliquo particulari. [...] 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”.

<sup>74</sup> Cf. também um ponto semelhante em Parisoli (2005, p. 182).

<sup>75</sup> Cf. *Rep. exam. I d. 44 q. 1 n. 13* (ed. Söder, 2005a, 196): “Ad propositum: Deus posuit legem universalem et ordinem quod omnis malus damnabitur. Ordo particularis est, qui dicitur iudicium quod iste, id est ludas, damnabitur. Dico quod Deus potentia absoluta potest salvare ludam, non tamen potentia ordinata. Similiter potest eum salvare ordine particulari, si ludas esset et non esset damnatus, quia posset eum praevenire per gratiam, sicut et Petrum post peccatum”. Cf. também *Ord. I d. 44 q. un. n. 11* (Ioannes Duns Scotus, 1963, ed. Vat. VI: 368). “Staret enim cum illa ‘quod finaliter malus damnabitur’ (quae est lex praefixa de damnandis), quia iste adhuc non finaliter peccator, sed potest esse non peccator (maxime dum est in via), quia potest Deus eum gratia sua praevenire; [...]. Non autem staret, cum illa particulari lege, quod ludam salvaret; ludam 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, quia secundum alium ordinem tunc possibilem institui”.

<sup>76</sup> Cf. *Rep. exam. I d. 44 q. 1 n. 13* (ed. Söder, 2005a, 196): “Unde iste praescitus existens, licet damnabitur, tamen potest potentia absoluta et potentia ordinata beatificari; non tamen ludas potentia ordinata”.

## Considerações finais

Não há como negar que o conjunto de passagens escolhido para análise, ou seja, aquele que, em *Lectura, Ordinatio e Reportatio examinata* l d. 44, aborda a distinção entre poder absoluto e poder ordenado de Deus, estabelece como opinião de Scotus que a normatividade de leis ou princípios relativos ao agir dos entes que não são Deus depende da legislação ou da decisão da autoridade divina. Qual é o entendimento que se pôde ganhar para dar sustentação teórica a esse cenário, no sentido de que as suas características e consequências, bem explicadas, servem de base para avaliar a classificação da ética scotista como “voluntarista”? Creio que se pode manter que a ética scotista, no que concerne à doutrina da verdade e do conhecimento moral, é um voluntarismo *moderado*.

Para o propósito de entender a natureza de regras morais e o conhecimento moral, o primeiro resultado da aplicação de um poder absoluto a elas, como esse foi definido, é revelar a sua mutabilidade lógico-metafísica por causa da sua contingência fundante. O poder absoluto de um ente que o tem não funda a contingência lógico-metafísica de tais objetos proposicionais morais, mas pressupõe e revela essa contingência. Como todo contingente existente – seja ele moral, natural ou formal-específico – depende, de um ponto de vista lógico-metafísico absoluto, da decisão de um legislador-criador, tal objeto proposicional moral e, portanto, devido ou bom (ou seja, prescritivo ou “a-ser-feito”) é o objeto proposicional moral *existente* que é por causa do criador-legislador. Não cabe, portanto, ler “arbitrariedade” ou “voluntarismo radical” na constituição de regras morais como morais e boas: a *existência* de regras morais e boas (do “prescritivo”) só pode ser o resultado de um ato da vontade, de um ponto de vista absoluto. Ao mesmo tempo, ao dizer que elas são instituídas pela sabedoria do criador-legislador (*Rep. exam.* l d. 44 q. 1 n. 9 é central nesse aspecto), é notório que Scotus indica que as regras são racionais: *que elas sejam racionais*, isso não depende da vontade de Deus, mas de si mesmas; *que elas existam*, porém, como regras morais e boas, isso tem de depender de uma vontade que se autodetermina livremente em sua própria causalidade de decisão e é maximamente livre segundo o reconhecimento do bem (ou valor) como tal (cf. novamente Honnefelder, 2005, p. 115-117). O contingente moral, mesmo que em si razoável, de um ponto de vista absoluto não se impõe imediatamente como princípio de lei natural – se de imediato se impusesse a entes racionais e volitivos, ter-se-ia um princípio de lei natural em sentido estrito, que, por certo, não precisa ser tornado lei por uma autoridade.

Não parece ser o caso que Scotus imagine que a distinção de princípios *stricto sensu* e regras consoantes, racionais e instituídas por decisão forme um quadro inacessível à razão. Ainda assim, é bastante razoável supor que, mesmo fundando-se o contingente moral (a lei natural em sentido lato) na consonância com princípios estritos (em especial “o que é melhor [Deus] não deve ser odiado”), na “sabedoria” que, além da consonância, leva em apreço a realidade e as circunstâncias do ser humano e do mundo, bem como ao que tudo indica uma apreensão de ideias ou valores como o seriam as perfeições puras, a “revelação” por parte de alguma autoridade ganha importância sensível. Dada a mutabilidade lógico-metafísica da lei natural em sentido lato, é de sensível importância que seja mostrado, por uma autoridade legítima, que tais e tais leis são a expressão de sua vontade segundo os critérios mencionados; compreende-se assim que, na ética scotista, seja dada certa ênfase à revelação divina ou então à expressão canônica (ou constitucional) da autoridade política, para que o conteúdo da lei natural em sentido lato seja “reforçado” (cf. também Cezar, 2004, p. 150s.). Creio, portanto, que faz sentido pensar que, ainda que regras concretas sejam racionalmente apreensíveis, a contingência intrínseca de todas as leis naturais suscitadas torna desejável que elas sejam mostradas por autoridade.

Além disso, cabe insistir, o voluntarismo do modelo insinuado por Scotus é atenuado ao notar que as leis morais modificáveis são prescrições respectivas a entes finitos – não se referem a princípios puros de racionalidade prática como “a justiça é digna de ser buscada”, “a ação segundo juízo de razão é valorosa”, “a benevolência é um bem”, “o amor é a realização [ou: a plenitude] de uma vontade”, etc., que possivelmente dizem respeito a universais ou ideias morais<sup>77</sup> – e, poder-se-ia arguir, são dedutíveis do princípio máximo da razão prática. Apenas é o caso que aquelas proposições morais, tais como “Toda pessoa má deve ser condenada”, efetivamente revelam um conteúdo que pode ser modificado, de um ponto de vista lógico-metafísico absoluto. Em verdade, é somente nesse último aspecto que o dilema da constituição do bem na ética scotista é comparável ao que se pode chamar de “dilema de Eutífron” – o de saber se o bom ou o piedoso (o bem moral) é o que agrada a Deus, não sendo o caso que, o que agrada a Deus, agrada a Deus porque é bom em si –, embora o dilema de Eutífron se volte, antes, à constituição de ideias ou de universais morais – ou ao menos de “tipos de ação”<sup>78</sup>.

Finalmente, no contexto selecionado, Scotus não destaca passagens bíblicas que ergueriam mais facilmente a impressão de arbitrariedade condenadora ou ruim na constituição da regra moral. Pode-se argumentar que casos bíblicos como o sacrifício de Isaque ou a permissão dada aos judeus de espoliar os egípcios na saída do cativeiro visam sobretudo a destacar a *contingência* de prescrições respectivas a entes não divinos – e não a *arbitrariedade* das decisões que revogam e substituem ordens morais. Afinal, toda instituição de novas regras, por um legislador-criador, é volitiva e sapiencial. Além disso, a distinção entre dois tipos de ordem, em especial em *Ord. I d. 44 q. un. n. 11 e Rep. exam. I d. 44 q. 1 n. 12*, ajuda a perceber que o poder absoluto, ligado à constituição de ordens morais, abre a possibilidade de conceber, por parte do legislador moral-metafísico (em certo sentido também por parte do legislador moral-político), uma justiça além de regras racionalmente ordenadas – a misericórdia divina e a assistência voluntária do legislador. O poder absoluto, portanto, abre a possibilidade de compreender a existência de uma justiça-além, que nos contextos estudados altera uma ordem moral para impor uma retidão, uma justiça ou um caráter de lei que só pode ser instituído por uma autoridade que possui poder absoluto e poder ordenado. Nos contextos analisados, a justiça-além tende a apresentar-se como misericórdia e auxilia a explicar esta como uma possibilidade moral – como uma “arbitrariedade” de benefício. Sem o poder absoluto, torna-se forçoso reduzir a justiça de um legislador moral-metafísico a um ordenamento perene. Com o poder absoluto, a justiça não se confina à justiça que prevalece em uma ordem nem se obriga a ela, podendo tornar-se gratuidade.

## Referências

- BOULNOIS, O. 1994. Jean Duns Scot – *Ordinatio* I d. 42-44. In: O. BOULNOIS (dir.), *La puissance et son ombre: de Pierre Lombard à Luther*. Paris, Aubier, p. 263-285.
- BOULNOIS, O.; KARGER, E.; SOLÈRE, J.-L.; SONNAG, G. (eds.). 2004. *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout, Brepols, 683 p.
- CEZAR, C.R. 2004. *Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 191 p.

<sup>77</sup> Negar essas proposições por certo envolveria autocontradição – não podendo uma onipotência e um poder absoluto voltar-se contra o seu valor de verdade. Creio que é preciso refletir sobre “universais morais”, sobre “perfeições puras” e princípios de racionalidade prática a partir desses para que se possa afirmar, com Honnefelder (1994, p. 211), que “o que o ser humano também consegue apreender sem revelação no modo da “consonância” é a racionalidade inerente à *ordinatio* contingente da criação de Deus”.

<sup>78</sup> Cf. Plato (1982), *Euthyphro*, 6d-7a, 9e-10a.

- COURTENAY, W.J. 1984. IV. The Dialectic of Divine Omnipotence. In: W.J. COURTENAY, *Covenant and Causality in Medieval Thought*. London, Variorum Reprints, p. 1-37.
- COURTENAY, W.J. 1990. *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 214 p.
- CULLETON, A.S. 2009. La ley natural en la moral y la política: la contribución de Duns Scotus. *Revista Medieval Sophia*, 5:17-27.
- DE BONI, L.A. 2001. Ley y ley natural en Duns Escoto (¿Hobbes lector de Escoto?). *Patristica et Mediaevalia*, 22:90-108.
- DE BONI, L.A. 2006. Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. *Patristica et Mediaevalia*, 27:51-72.
- DE BONI, L.A. 2008. Duns Scotus sobre a política. In: DE BONI, L.A. et al. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008): homenagem de scotistas lusófonos*. Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/EST Edições – Edusf, p. 298-313.
- FLASCH, K. 1989. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Übersetzt und erklärt von Kurt Flasch. Mainz, Dieterich, 320 p.
- HONNEFELDER, L. 1990. Naturrecht und Geschichte: Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht. In: M. HEIMBACH-STEINS (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster, Aschendorff, p. 1-27.
- HONNEFELDER, L. 1994. Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. In: J. MIETHKE; K. SCHREINER (Hrsg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter: Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*. Sigmaringen, Jan Thorbecke, p. 197-213.
- HONNEFELDER, L. 2005. *Duns Scotus*. München, Beck, 192 p.
- INGHAM, M.B. 1996. *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living according to John Duns Scotus*. Quincy, Franciscan Press, 159 p.
- KNUUTTILA, S. 1981a. Duns Scotus' Criticism of the "Statistical" Interpretation of Modality. In: W. KLUXEN (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia Band 13/1 – Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Berlin, Walter de Gruyter, p. 441-450.
- KNUUTTILA, S. 1981b. Time and Modality in Scholasticism. In: S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, p. 163-257.
- KNUUTTILA, S. 1995. Interpreting Scotus' Theory of Modality: Three Critical Remarks. In: L. SILEO (org.), *Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Roma, PAA – Edizioni Antonianum, vol. I, p. 295-303.
- LAMBERTINI, R. 2000. *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*. Modena, Mucchi Editore, 328 p.
- LUSCOMBE, D.E. 1989. Natural Morality and Natural Law. In: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 705-719.
- MANDRELLA, I. 2002. *Das Isaak-Opfer: Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz*. Münster, Aschendorff Verlag, 331 p.
- MÖHLE, H. 1995. *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung*. Münster, Aschendorff, 495 p.
- MÖHLE, H. 2003. Scotus's Theory of Natural Law. In: T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 312-331.
- MOONAN, L. 2008. Scotus, Ockham, and an Apparent Discrepancy on Divine Power. In: M.C. NÚÑEZ (ed.), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*. Roma, Antonianum, vol. II, p. 175-211.
- PARISOLI, Luca. 2005. *La contraddizione vera: Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 222 p.
- PARISOLI, L. 2001. *La philosophie normative de Jean Duns Scot*. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 258 p.
- PICH, R.H. 2008a. Contingência e liberdade. In: JOÃO DUNS SCOTUS, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/Edusf, p. 23-83.
- PICH, R.H. 2008b. *João Duns Scotus – Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs – Edusf, 508 p.
- PICH, R.H. 2008c. Onipotência e conhecimento científico. In: C.A. LERTORA-MENDOZA (coord.), *Juan Duns Escoto*. Anais do XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval, Buenos Aires, 2008. Buenos Aires, FEPAL, p. 1-17.
- PICH, R. H. 2010. Scotus on Absolute Power and Knowledge. *Patristica et Mediaevalia*, 31. [no prelo].

- RANDI, E. 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, 191 p.
- SCHRÖCKER, H. 2003. *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*. Berlin, Akademie Verlag, 536 p.
- SÖDER, J.R. 1999. *Kontingenz und Wissen: Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*. Münster, Aschendorff, 305 p.
- SÖDER, J.R. 2005a. Einleitung. In: J. DUNS SCOTUS, *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Joachim R. Söder. Freiburg, Verlag Herder, p. 9-32.
- SÖDER, J.R. 2005b. Übersetzungen und Anmerkungen. In: J.D. SCOTUS, *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*. Freiburg, Verlag Herder, 215 p.
- VOS, A. 2006. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 654 p.
- WILLIAMS, T. 1998a. The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy. *The Thomist*, 62:193-215.
- WILLIAMS, T. 1998b. The Unmitigated Scotus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80:162-181.
- WILLIAMS, T. 2003. Introduction – The Life and Works of John Duns the Scot. In: T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-14.
- WOLTER, A.B. 1986. Introduction. In: J.D. SCOTUS, *Duns Scotus on Will and Morality*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, p. 1-123.
- WOLTER, A.B. 1990. Scotus's Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events. In: M.M. ADAMS (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca, Cornell University Press, p. 285-333.
- WOLTER, A.B. 1996. Reflections about Scotus's Early Works. In: L. HONNEFELDER; M. DREYER; R. WOOD (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden, E.J. Brill, p. 37-57.
- WOLTER, A.B.; BYCHKOV, O. 2008. Translation and Notes. In: J.D. SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture – Reportatio I-A*. St. Bonaventure, NY, Franciscan Institute Publications, 1220 p.

## Fontes primárias

- IOANNES DUNS SCOTUS. 1950a. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 301 p.
- IOANNES DUNS SCOTUS. 1950b. *Opera omnia II. Ordinatio – Liber primus: distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 465 p.
- IOANNES DUNS SCOTUS. 1963. *Opera omnia VI. Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadagesimam octavam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 555 p.
- IOANNES DUNS SCOTUS. 1973. *Opera omnia VII. Ordinatio – Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam*. Civitas Vaticana, Typis Vaticanis, 652 p.
- IOANNES DUNS SCOTUS. 1966. *Opera omnia XVII. Lectura in librum primum sententiarum: a distinctione octava ad quadagesimam quintam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 639 p.
- IOANNES DUNS SCOTUS. 2004. *Opera omnia XXI. Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione decima octava ad quadagesimam*. Civitas Vaticana, Typis Vaticanis, 417 p.
- IOANNES DUNS SCOTUS. 1997. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. In: R. ANDREWS; G. ETZKORN; G. GÁL; R. GREEN; F. KELLEY; G. MARCIL; T. NOONE; R. WOOD (eds.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica IV – Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 806 p.
- JOÃO DUNS SCOTUS. 2008. *Duns Scotus – Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Estudo introdutório, seleção de textos, estrutura, tradução, notas e índices de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/Edusf, 508 p.
- JOHANNES DUNS SCOTUS. 2005. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio parisiensis examinata I 38-44*. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von J.R. Söder. Freiburg, Verlag Herder, 215 p.

- JOHN DUNS SCOTUS. 1986. *Duns Scotus on Will and Morality*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 543 p.
- JOHN DUNS SCOTUS. 2001. *Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*. St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 92 p.
- JOHN DUNS SCOTUS. 2008. *The Examined Report of the Paris Lecture – Reportatio I-A*. St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1220 p.
- PLATO. 1982. Euthyphro. In: PLATO, *Works in Twelve Volumes*. Cambridge/London, Harvard University Press/William Heinemann Ltd., p. 1-59.

Submetido em: 05/03/2010

Aceito em: 10/05/2010