

FIDES ET RATIO, DO MEDIEVO À REFORMA: UM ROTEIRO DIFERENTE (CONTINUAÇÃO E FIM)

FIDES ET RATIO, FROM THE MIDDLE AGES TO THE REFORMATION: A DIFFERENT ROUTE (CONTINUATION AND END)

Roberto Hofmeister Pich²

RESUMO

Este estudo possui três divisões principais, que, juntas, constituem um plano para investigar o tema “fé e razão” ou “teologia e filosofia” em Martinho Lutero desde a perspectiva daqueles debates no pensamento medieval. Inicialmente, explico, de forma breve, que tipo de problema filosófico é o debate fé e razão, particularmente na filosofia medieval. Em segundo lugar, ilustro aspectos relevantes na relação entre fé e razão no pensamento medieval explorando a defesa, por João Duns Scotus, da indispensabilidade da teologia da revelação em comparação à filosofia no que diz respeito ao conhecimento de Deus. Em terceiro lugar, discuto os limites para a compreensão da realidade em termos de uma ordem da natureza e de uma ordem moral ao aplicar a ela os conceitos de onipotência e poder absoluto de Deus. Há, aqui, uma maneira impactante de

¹ Para esta exposição, faço uso, com permissão, de partes de texto dos seguintes estudos: (a) PICH, R. H. Poder absoluto e conhecimento moral. **Filosofia – Unisinos**, v. 11, n. 1, 2011, pp. 141-162; (b) PICH, R. H. Duns Scotus’s anti-verroism in the Prologue to Ordinatio: a first approach. **Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie**, v. 61, n. 2, 2014, pp. 430-464. As respectivas partes, aqui reutilizadas, foram de todo modo, em vários aspectos, modificadas para a presente versão. Em si, o texto original de base foi preparado na forma de uma conferência, com o título “Fides et Ratio: do medievo à reforma”, realizada na noite de 01 de outubro de 2015, como parte das conferências e atividades do Seminário Internacional *Fides et Ratio: temas na teologia e na filosofia suscitados por Lutero e a reforma do século XVI* (Campus Central das Faculdades EST, São Leopoldo-RS, 30 de setembro a 02 de outubro de 2015). O texto aqui publicado guarda, ademais, alguns aspectos discursivos da conferência de origem.

² Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. *E-mail*: roberto.pich@puers.br

argumentar em favor dos limites do conhecimento do ser humano – através da razão natural somente – não da essência e dos atributos de Deus, mas da vontade de Deus. O segundo e o terceiro tópicos apontam, através da mediação de Guilherme de Ockham, para ideias centrais da visão teológica de Lutero sobre a condição do ser humano com respeito a Deus – tanto no domínio especulativo quanto no domínio prático do uso da razão.

Palavras-chave: Fé. Razão. Conhecimento Sobrenatural. Proposições Teológicas. Conhecimento Moral. Tomás de Aquino. João Duns Scotus. Guilherme de Ockham. Martinho Lutero.

ABSTRACT

This study has three main divisions, which together constitute a plan for investigating the theme “faith and reason” or “theology and philosophy” in Martin Luther from the perspective of those debates in medieval thought. Initially, I briefly explain what kind of philosophical problem the faith and reason debate is, particularly in medieval philosophy. Second, I illustrate relevant aspects of the relation between faith and reason in medieval thought by exploring John Duns Scotus’s defense of the undmissability of theology of revelation against philosophy concerning the true knowledge of God. Third, I discuss the limits for the comprehension of reality in terms of an order of nature and a moral order by applying to it the concepts of omnipotence and absolute power of God. There is here an impactful way to argue for the limits of human being’s knowledge – through natural reason alone – not of God’s essence and attributes, but of God’s will. The second and third topics point out, through the mediation of William of Ockham, to core ideas of Luther’s theological view of human being’s condition towards God – both in speculative and practical domains of the use of reason.

Keywords: Faith. Reason. Supernatural Knowledge. Theological Propositions. Moral Knowledge. Thomas Aquinas. John Duns Scotus. William of Ockham. Martin Luther.

3 ONIPOTÊNCIA, PODER ABSOLUTO E CONHECIMENTO MORAL

Cabe voltar-se, agora, a outro assunto, no intuito de caracterizar caminhos teóricos da filosofia e da teologia, que iniciam nas elaborações dos autores e das doutrinas do período medieval e têm um novo momento de desdobramento no período da Reforma, em especial na vida e na obra de Martinho Lutero (1483-1546): o novo tópico é a *onipotência divina* e, por conseguinte, o notável desconforto que esse conceito provocou no domínio fundamental da racionalidade das prescrições morais ou do acesso humano à sua justificação racional. Sabidamente, o assunto, no pensamento de Scotus, recai sobre o significado e o papel da vontade na sua teoria da ação³ e na sua ética.⁴ O assunto se liga à – assim chamada – “teoria da lei natural” ou de “normas” morais, que, por muitos intérpretes, é respeitosamente entendida como o cerne da ética de Scotus.⁵

Como é reconhecido,⁶ Scotus fez uso paradigmático dos mandamentos do Decálogo para fundamentar, sobretudo, a essência ou a razão de aceitação de uma lei – de um “mandamento” ou um “preceito de lei” – como uma instância de lei natural: na sua abordagem, foi importante antes buscar as razões para se tomar uma norma como lei natural, e sob que estatuto, do que claramente sugerir o conjunto ou a tipologia daquelas normas que são as leis naturais.⁷ Em função

³ Sobre os atos da vontade, cf. PICH, R. H. Contingência e liberdade. In: DUNS SCOTUS, J. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; EDUSF, 2008, pp. 23-83.

⁴ A discussão aparece resumida in: HONNEFELDER, L. **Duns Scotus**. München: Beck, 2005, pp. 113-126.

⁵ Cf., por exemplo, MÖHLE, H. Scotus's Theory of natural law. In: WILLIAMS, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 312ss.

⁶ Cf. JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS]. **Duns Scotus on will and morality**. Ed. and transl. by Allan B. Wolter. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1986, **Ordinatio**, III suppl., d. 37, pp. 268-287.

⁷ 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, em especial

dos resultados de uma estratégia poderosa de análise, Scotus *negou* que todos os mandamentos do Decálogo sejam preceitos de lei natural *em sentido estrito*. Essa estratégia⁸ 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 possível – isto é, casos que evidenciam que há em Deus *poder* para dispensar da obrigatoriedade da observação de um mandamento.⁹ Famosamente, e dando destaque para narrativas bíblicas que apresentavam paradoxos, a estratégia de dispensação significa tornar coerente, por exemplo, pressupondo certas acepções sobre a natureza divina e até mesmo sobre a essência de uma lei justa, o comando divino ao pai Abraão de matar, em sacrifício, o seu filho Isaque.¹⁰ Podendo ser alterada uma lei – aparentemente tão evidente – como “é proibido matar o semelhante [inocente]”, o que faz, afinal, com que

no século 13, 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, D. E. Natural morality and natural law. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). **The Cambridge history of later mediaeval philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 705-719.

⁸ Cf. JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Ordinatio** (Ed. A. B. WOLTER) III suppl., d. 37, pp. 270-287; **Ordinatio** (ed. A. B. WOLTER) IV, d. 33, q. 1 [*De matrimonio et bigamia*], pp. 288-296; IV, d. 33, q. 3 [*De divortio et lege mosaica*], pp. 296-310.

⁹ Cf. MÖHLE, H. Scotus's theory of natural law... op. cit., pp. 312-314; HONNEFELDER, L. **Duns Scotus...** op. cit., p. 120-126; CEZAR, C. R. **Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus**. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 2004, pp. 49ss.

¹⁰ Cf. MANDRELLA, I. **Das Isaak-Opfer**: Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der Mittelalterlichen Lehre vom Natürlichen Gesetz. Münster: Aschendorff Verlag, 2002; cf. também DE BONI, L. A. Ley y ley natural en Duns Escoto (¿Hobbes lector de Escoto?. **Patristica et Mediaevalia**, n. 22, 2001, pp. 96ss.

ela tanto tenha sido instituída quanto possa ser, em determinadas circunstâncias, revogada? Se ela precisa tanto *da vontade* quanto *da autoridade* de um legislador supremo, quanto ao seu caráter de lei prescritiva, pode-se crer que tem mesmo lugar, para *conhecer* regras válidas, a habilidade humana de operar com a razão?

Para dizer o mínimo, é de difícil aceitação, como, aliás, semelhantemente já o fora quando formulada por Sócrates no diálogo *Eutífron*,¹¹ de Platão, 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: em outras palavras, sejam “boas” *porque* Deus se agrada delas ou, simplesmente, as quer. 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.¹² A partir desse cenário, como a ética de

¹¹ Proposições morais como “Toda pessoa má deve ser condenada” revelam, efetivamente, um conteúdo (prescritivo) 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 “o dilema de Eutífron” – o de saber se o bom ou o piedoso como tal (o bem moral) é o que agrada a Deus, ou se o que agrada a Deus é como tal o que é bom ou piedoso –, embora o dilema de Eutífron se volte, antes, à definição e à constituição, na dependência de formas ou ideias, das noções de valor ou dos universais “morais”, ou ao menos de “tipos de valor” ou “tipos de bens a fazer” de caráter universal; cf. PLATO. **Euthyphro**. In: PLATO. **Works in twelve volumes**. Transl. by Harold North Fowler. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1982, 6d-7a, 9e-10a. Cf. também DANCY, R. M. Definições platônicas e formas. In: BENSON, H. H. et al. **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011, pp. 80-85.

¹² Cf., por exemplo, IOANNES DUNS SCOTUS, **Opera omnia**: Ordinatio – Liber secundus – a distinctione prima ad tertiam. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1973. v. 4, II, d. 1, q. 2, n. 91, p. 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*”.

João Duns Scotus deve ser entendida?¹³ Seja como for, é ao menos certo que será preciso interpretar os conceitos de “poder absoluto de Deus” e “poder ordenado de Deus”, tão importantes na Escolástica Tardia.¹⁴

Naquele que é talvez o texto mais importante,¹⁵ ao investigar o estatuto epistemológico do conhecimento que Deus tem do contingente e o estatuto lógico-metafísico do contingente que é conhecido, Scotus pergunta “Se Deus poderia produzir coisas diferentemente do que Ele fez ou diferentemente do que de acordo com a ordem instituída por Ele agora”. Com efeito, Scotus supõe a noção de onipotência e invoca em particular as noções de poder absoluto e poder ordenado¹⁶ no intuito

¹³ Cf. MÖHLE, H. Scotus's theory of natural law... op. cit., pp. 313-314.

¹⁴ 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). Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES 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, 2005; JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS]. **Reportatio I-A: the examined report of the Paris lecture.** Latin text and English translation. Ed. and transl. by A. B. Wolter and O. Bychkov. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 2008.

¹⁵ A saber, **Reportatio examinata** I, dd. 38-44, cujo contexto 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 do princípio de poder absoluto. Sobre esse texto de Scotus cf. PICH, R. H. Prefácio a João Duns Scotus. In: JOÃO DUNS SCOTUS. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência.** Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; EDUSF, 2008, pp. 7-22. Além disso, uma seleção muito útil para a compreensão da teoria moral e da lei natural de Scotus é oferecida, em português, por CEZAR, C. R. **Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural.** São Paulo: Loyola, 2010, pp. 73-238.

¹⁶ Abordagens históricas da distinção *potentia absoluta vs. potentia ordinata* podem ser encontradas in: COURTENAY, W. J. The dialectic of divine omnipotence. In: COURTENAY, W. J. **Covenant and causality in medieval thought.** London: Variorum Reprints, 1984. v. 4. p. 1-37; COURTENAY, W. J. **Capacity and volition: a history of the distinction of absolute and ordained power.** Bergamo:

de entender a realidade. Ele quer manter a conclusão de que Deus poderia produzir as coisas diferentemente do que produziu ou instituiu agora. 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.¹⁷ Esse relato da *contingência* deve valer para “ordenações” de qualquer espécie, moral ou natural – e, desse modo, a sua constituição mesma, como contingente ou não, pode ser verificada por algum poder.

A *responsio* à questão posta pressupõe um relato detalhado do poder absoluto e do poder ordenado. Mais exatamente, 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 estabelecida para determinar e especificar

Pierluigi Lubrina Editore, 1990; RANDI, E. **Il sovrano e l'orologiaio**: Due immagini di Dio nel dibattito sulla “*potentia absoluta*” fra XIII e XIV secolo. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1987; MOONAN, L. Scotus, Ockham, and an apparent discrepancy on divine power. In: NÚÑEZ, M. C. (a cura di). **Giovanni Duns Scoto**: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte. Roma: Antonianum, 2008. v. 2. p. 178ss.

¹⁷ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (Hrsg.). J. R. SÖDER, I, d. 44, q. 1, n. 6, p. 190: “*Aliqua aliter fieri quam fiant, non includit contradictionem, ut patet de contingentibus. Sed Deus potest quicquid non includit contradictionem; ergo etc.*”. Em IOANNES DUNS SCOTUS, **Opera omnia**: Lectura in librum primum sententiarum – a distinctione octava ad quadragesimam quintam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966. v. 16, I, d. 44, q. un., nn. 1-2, p. 535, e IOANNES DUNS SCOTUS, **Opera omnia**: Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. v. 7, I, d. 44, q. un., nn. 1-2, p. 363, ambas as versões, a propósito, mais curtas do que a versão de **Reportatio examinata** 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. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, nn. 4-5, 17-18, pp. 190, 198-201.

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 de acordo com uma lei previamente fixada – de um agir que é *de potentia absoluta*.¹⁸

Em particular, o Doutor Sutil tem 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.¹⁹ Em específico, 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 e o príncipe os exemplos respectivos.²⁰ Esses dois são tipos de agentes livres de acordo com as duas formas de agir mencionadas. Por óbvio, contudo, nem todos são como Papas e príncipes. A maioria dos seres humanos se acha na categoria de agentes a quem as leis não estão submetidas à sua própria vontade – eles, antes, encontram-se sujeitos às leis.²¹ A conjunção das duas formas de agir é válida para

¹⁸ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 7, p. 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*”.

¹⁹ Id. *ibid.*, n. 7, p. 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*”.

²⁰ *Ibid.* Cf. também RANDI, E. *op. cit.*, pp. 56-65.

²¹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, **Lectura**, I, d. 44, q. un., n. 3, p. 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*”.

uma classe particular de agentes. Em sentido metafísico, 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 do que a lei prescreve ou proíbe, simplesmente *de maneira inordenada*.²² 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 supremo, institui a lei, então esse pode agir “diferentemente” (*aliter*) em um sentido tal que “diferentemente” não significa “desviar-se” ou mesmo “desobedecer”, mas antes “modificar” ou “ordenar” outra lei.²³ Particularmente no caso de Deus como legislador ou criador de normas, poder ordenado e poder absoluto, embora diferentes em tipo – isto é, em tipos de efeitos –, são de igual força no sentido de jamais possivelmente originarem desordem ou excederem o que deveria contar como uma ordenação de regras tornadas práticas, de maneira que uma potência (*absoluta*) jamais

²² Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, I, d. 44, q. un., n. 4, p. 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 conformata 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*”.

²³ Há um sentido, apresentado em **Ordinatio** I, d. 44, q. un., n. 3, 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 **Reportatio examinata** I, d. 44, q. 1, n. 8. Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, I, d. 44, q. un., n. 3, pp. 363-364: “*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 [...]; 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, H. **Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham**. Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 70-71, encontra sem maiores motivos dificuldades na interpretação dessas passagens.

poder tornar a outra (*ordinata*) desordenada,²⁴ ainda que um novo poder ordenado possa exceder uma lei ordenada anterior dessa ou daquela maneira. É somente nesse último caso que um novo “sistema” de poder ordenado de normas substitui um antigo “sistema” de ordenamento legal.²⁵

A distinção desses dois poderes incide diretamente sobre a mutabilidade do valor de verdade de normas de ação. Mais uma vez, essa consequência 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 moral *stricto sensu* é “Deus deve ser amado” – ou antes “Deus não deve ser odiado”²⁶ –, dado que esse

²⁴ Isso é afirmado explicitamente também in: JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 13, p. 196: “*Potest [Deus] ergo contra universalem ordinem potentia absoluta, sed tunc non esset in Ordinatio, quia statueret istam legem ordinatam esse*”.

²⁵ Id. *ibid.*, n. 8, p. 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 *ibid.*, n. 10, p. 194, e IOANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, I, d. 44, q. un., n. 5, pp. 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 praeise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva*”.

²⁶ Cf. também JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Ordinatio** (ed. A. B. WOLTER) III suppl., d. 37, p. 282: “*Uno modo sic, quod illud praeceptum ‘Diligas 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 dilligere 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. *id. ibid.*, d. 37, p. 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*

comando em sentido primário satisfaz o critério formal de autoevidência proposicional, pois expressa a alegação de que “o que é melhor deve ser amado acima de todas as coisas”²⁷ e é acessível à vontade (racional) na sua forma constitutiva de *affectio iustitiae*, 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 “consonância” (*consonantia*) com princípios morais estritos de lei natural²⁸ – só através da sua instituição positiva, por meio da sabedoria divina. Ora, nenhuma prescrição ou proibição relativa ao mundo contingente pode impor ao ente máximo uma obrigação – nenhum preceito correspondente pode, portanto, ser deduzido com necessidade a partir do primeiro princípio moral. Scotus crê que tais normas do mundo mais provavelmente são instituídas, ao final, 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 mandamento²⁹) ou estão relacionados com esses através de uma consonância. Embora algumas dessas regras sejam arguivelmente mais acessíveis à razão natural (como as da segunda tábua do Decálogo) do que outras,³⁰ o

naturae stricte sumendo legem naturae, quia necessario sequitur ‘Si est Deus, est amandus ut Deus solus’.

²⁷ Cf. JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Ordinatio** (ed. A. B. WOLTER) III suppl., d. 27, p. 424. Cf. também CEZAR, C. R. op. cit., pp. 61ss.

²⁸ Cf., por exemplo, JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Ordinatio** (ed. A. B. WOLTER) III suppl., d. 37 [2], p. 278. Cf. também MÖHLE, H. **Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung**. Münster: Aschendorff, 1995, pp. 348-360; MÖHLE, H. Scotus’s theory of natural law... op. cit., pp. 316-317.

²⁹ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, pro., p. 2, q. un., n. 108, pp. 70-71.

³⁰ 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, JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Ordinatio** (ed. A. B. WOLTER) IV, d. 17 [*de iure naturali*], p. 262; III suppl., d. 37, [2], pp. 278. 280. Cf. também HONNEFELDER, L. *Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*. In: MIETHKE, J.; SCHREINER, K. (Hrsg.).

seu caráter *inconfundível* como leis morais pode como um todo³¹ – e, talvez, por todos os diferentes agentes humanos, levando em conta as suas limitações – ser reconhecido só através de revelação. Isso equivale a um reconhecimento da expressão da vontade e da legislação de Deus.³² Nessa explanação da fundamentação da normatividade das leis humanas, a ênfase deve ser colocada, não tanto sobre o aspecto “voluntário” das leis instituídas, mas, acima de tudo, sobre o fato de que as leis prescritivas ou proibitivas que regulam a conduta entre entes contingentes, em diferença a princípios de racionalidade prática *stricto sensu*,³³ pela razão mesma de que esses últimos são *a priori* e aquelas não, sempre exigem a expressão de uma autoridade legítima para que obtenham o caráter de lei. Essa expressão, ao seguir o padrão da consonância ou coerência racional entre regras para entes contingentes e princípios práticos *a priori*, não traz consigo a marca da dedução, mas a marca de aproximação racional; ora, em nenhum

Sozialer Wandel im Mittelalter: Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1994, pp. 210-211.

³¹ *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, C. R. op. cit., pp. 29-44, 150-151. A necessidade de uma revelação, no que concerne à lei natural da segunda tábua do Decálogo, deve-se essencialmente à fraqueza intelectual e moral dos seres humanos; cf. JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Ordinatio** (ed. A. B. WOLTER) III suppl., d. 37, [2] et [ad 3], pp. 280, 286.

³² Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, **Opera omnia:** Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione decima octava ad quadragesimam. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2004. v. 11, III, d. 19, q. un., n. 23, pp. 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 [...]*”.

³³ Ou seja, “Deus não deve ser odiado” e aquilo que, arguivelmente, pode ser deduzido *estritamente* a partir dessa proposição. Cf. também SHANNON, T. A. **The ethical theory of John Duns Scotus:** a dialogue with medieval and modern thought. Quincy: Franciscan Press, 1995, pp. 58-68; INGHAM, M. B. **The harmony of goodness:** mutuality and moral living according to John Duns Scotus. Quincy: Franciscan Press, 1996, pp. 52ss.

momento se trataria de *realizar uma dedução* do contingente a partir do necessário, mas em todos os casos se trataria, sim, de *sustentar* com coerência racional alguma norma contingente a partir de uma norma necessária³⁴.

Afinal, como já aludido, 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 certo tipo de ação. No sentido de “princípios” puros de lei natural *stricto sensu*, poder-se-ia argumentar que esses não só não requerem autoridade para que sejam bons, mas eles também obrigam, pelo seu próprio conteúdo, qualquer ente “sábio” ou “racional-volitivo” a obedecê-los. Em correspondência a isso, Scotus parece confiante que seres humanos possam perceber que *a instituição* de regras práticas de lei natural *lato sensu* tem de depender – em sentido lógico-metafísico – da vontade divina. Afinal, elas são tais que não é possível encontrar nas “leis ou proposições práticas uma necessidade a partir dos termos”. Os exemplos escolhidos são “Todo [homem] justo deve ser salvo [*salvandus*]” e “Todo [homem] mau deve ser condenado [*damnandus*]”. Não há nenhuma necessidade nessas proposições do modo em que há em “Todo todo é maior do que as suas partes”, em que, como em proposições analíticas, o conceito do predicado está incluído no conceito do sujeito.³⁵ Afinal, dado que não há nenhuma razão conceitual para que alguém tenha de pensar que um “homem justo” causa em si “salvação” e assim explica o predicado prescritivo “[dever] ser salvo”, quando esse é dito daquele (visto que há indiferença

³⁴ Sobre isso, cf. a nota de HONNEFELDER, L. **Im Spannungsfeld von Ethik und Religion**. Berlin: Berlin University Press, 2014, pp. 26-27.

³⁵ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 9, p. 192: “*Ad propositum de Deo dico quod leges vel regulae practicae sive universales propositiones statutaе 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 hic est necessitas ‘omne totum maius est sua parte’, ubi unus terminus, scilicet subiectum, includit terminum praedicati; sed in aliis non*”.

de significado entre os termos), tem de ser uma vontade – no caso de tratar-se de uma verdade teológica, a vontade de Deus – que “aceita” (e, assim, “sintetiza”) ambos os lados da proposição.³⁶

A conclusão de tudo isso é que – com exceção da lei natural estrita – é só uma vontade que faz com que um princípio “seja prático”, ou seja, com que um princípio seja algo *que tem de ser feito*.³⁷ 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, uma concepção de “onipotência” se destaca. Veja-se como a onipotência³⁸ é definida: “O: def. Onipotência é o poder que um ente tem de agir de todos os modos que não incluem contradição – é um poder imediato de fazer todas as coisas possíveis”.³⁹

E esta é uma definição, estreitamente ligada à definição de onipotência dada acima, de “poder absoluto”: “PA: def. 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”⁴⁰.

³⁶ Id. *ibid*: “*Iustus enim non causat sibi salutem, sed voluntas divina acceptat utrumque, quia est de indifferentia in terminis*”.

³⁷ *Ibid.*, n. 9, pp. 192-194: “*Et sic voluntas facit hoc principium vel legem esse practicam, et istae leges ordinant operabilia secundum omnes modus agendi debitos*”.

³⁸ Sem fazer uso das palavras “onipotência” e “poder absoluto”, o seguinte parágrafo traz pontos interessantes sobre essas noções; cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 10, p. 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*”.

³⁹ Cf. sobre isso PICH, R. H. Onipotência e conhecimento científico. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE FILOSOFIA MEDIEVAL: JUAN DUNS ESCOTO, 12., 2008, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: FEPAI, 2008, pp. 1-17; cf. também JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 42, qq. 1-2, n. 1 et nn. 12, 18-19, pp. 150, 154-156, 158.

⁴⁰ Sobre diferenças a considerar, no nível conceitual, entre “onipotência” e “poder absoluto”, cf. PICH, R. H. Poder absoluto e conhecimento moral... *op. cit.* p. 151-152; *Idem*. Scotus on absolute power and knowledge. **Patristica et Mediaevalia**, v. 31, 2010. p. 19-21; *Idem*. Scotus on Absolute Power and Knowledge (continuation and end). **Patristica et Mediaevalia**, v. 32, 2011. p. 15-37.

Precisamente de que modo *Deus* tem poder absoluto e, portanto, executa o poder de livremente modificar qualquer modo ordenado de agir – ou: fazer valer imediatamente quaisquer “possíveis morais”⁴¹ com respeito ao mundo contingente –, isso exige conceber 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 vivem sob normas, estão submetidas à vontade divina,⁴² e assim o caráter de lei de todas as leis naquela ordem depende da vontade divina.⁴³ Em verdade, Scotus afirma isso sobre a justiça ou o ser-justo de tais leis, o que equivale à sua “retidão” ou ao seu “ser-prescritivo”.⁴⁴ Nesse sentido, pode-se mais bem entender as sentenças seguintes como metafisicamente condicionadas pelo fundamental princípio de lei natural estrita e não implicando qualquer

⁴¹ Entendo por um “possível moral” um princípio ou uma regra de ação que foi ou pode ser tornada prática por uma vontade legisladora, mas, certamente, não qualquer coisa como “ideias” morais.

⁴² Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 44, q. un., n. 4, pp. 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 possibilia, ideo potest legem mutare et aliter agere*”.

⁴³ De acordo com IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 44, q. un., n. 6, p. 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 divina 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.

⁴⁴ Em *Ordinatio*, I, d. 44, q. un., n. 8, p. 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, H. **Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus...** op. cit., p. 334s., fala da “lex recta” como o momento em que uma lei ganha “validade”.

arbitrariedade moral:⁴⁵ “Não há nenhuma lei justa [ou: lei verdadeira] a menos que a vontade divina a aceite”, mas 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*]”⁴⁶ – em que se tem em vista, é claro, prescrições e proibições relativas à realidade não divina. É importante notar que Scotus faz uso de “aceitação” como um tipo de decisão, que engendra uma legislação ou, tal como ele explicitamente afirma, a “instituição” (*statuere*) de uma lei. De qualquer modo, é algo dependente de uma volição contingente ou de um ato da vontade partindo de Deus.⁴⁷ Assim, não é só o caso

⁴⁵ 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, H. Scotus’s theory of natural law... op. cit., 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. Dito de modo breve, 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 especializada recente, o “voluntarismo” ético de Scotus foi defendido (quase exclusivamente) por WILLIAMS, T. The libertarian foundations of scotus’s moral philosophy. **The Thomist**, v. 62, n. 1, 1998, pp. 193-215; Idem. The unmitigated Scotus. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 80, n. 1, 1998, pp. 162-181. Cf. também HONNEFELDER, L. **Duns Scotus...** op. cit., 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 HONNEFELDER, L. *Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus...* op. cit., p. 208s.; INGHAM, M. B. *Ethik*. In: DREYER, M.; INGHAM, M. B. **Johannes Duns Scotus zur Einführung**. Dresden: Junius Verlag, 2003, pp. 114-117.

⁴⁶ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 10, p. 194: “*Secundo, quia istae leges subsunt voluntati divinae, eo quod nulla est lex iusta nisi quia voluntas divina acceptat, non autem e converso*”.

⁴⁷ Como atenuante dessa concepção de constituição volitiva e decisionista de normas, pode-se lembrar, ao menos, que, em momento algum, “poder” e “aceitação” referem-se a “valores” como universais morais que podem e até mesmo precisam ser tomados como intrinsecamente bons, de modo semelhante a perfeições puras ou absolutas.

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*, em que a vontade pode contingentemente “querer ou desquerer” (*velle vel nolle*).⁴⁸ O resultado dessa reflexão é tão poderoso que o Doutor Sutil afirma que Deus pode estabelecer como princípio teológico moral, em uma ordem diferente daquela que é, por exemplo, a presente ordem válida no mundo de hoje, que Ele concederá a salvação, sem quaisquer condições adicionais, para todas as almas racionais, ainda que sejam pecadoras ou estejam em pecado, ou algo semelhante.⁴⁹

⁴⁸ Os opostos alternativos *velle* e *nolle* figuram bem dentro de um contexto – tal como **Reportatio examinata** I, d. 44 – que coloca ênfase no poder absoluto de alterar uma dada ordenação. Mas, para todo ato da vontade segundo a 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 opostos 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, R. H. Contingência e liberdade... op. cit. p. 43-64; HONNEFELDER, L. **Duns Scotus**... op. cit. pp. 113-120.

⁴⁹ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 10, p. 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 IOANNES DUNS SCOTUS, **Lectura**, I, d. 44, q. un., n. 4, p. 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*”.

Diante de todas as considerações feitas⁵⁰ e reconhecendo que, de acordo com Scotus, a normatividade de leis ou princípios relativos ao agir das “criaturas” depende da decisão da autoridade divina, parece-me ainda assim defensável a tese de que a ética scotista, no que concerne à doutrina da verdade e do conhecimento moral, pode ser caracterizada como 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 é revelar a sua mutabilidade lógico-metafísica por causa da sua contingência fundante. Como todo contingente existente depende, de um ponto de vista lógico-metafísico absoluto, da decisão de um legislador-criador, um item moral⁵¹ e, portanto, devido ou bom (ou seja, prescritivo ou “a-ser-feito”) é o item moral *existente* que é por causa do criador-legislador. Não cabe ver pura “arbitrariedade” ou um “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,⁵² é notório que Scotus indica que elas são racionais: *que elas sejam racionais*, isso não depende da vontade de Deus, mas de

⁵⁰ De fato, com o que foi posto acima a questão em disputa em **Reportatio examinata** 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*) – sobre essa segunda distinção, cf. mais abaixo, no texto principal. 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. Esse ponto não será detalhado aqui; sobre isso, cf. PICH, R. H. Poder absoluto e conhecimento moral... op. cit., pp. 154ss.

⁵¹ Quero dizer, aqui, uma proposição moral, a saber, uma prescrição ou uma proibição.

⁵² **Reportatio examinata** I, d. 44, q. 1, n. 9 é uma passagem central, nesse aspecto.

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 como tal.⁵³ Tampouco parece ser o caso que Scotus imagine que a distinção de princípios *stricto sensu* e normas *lato sensu* (válidas para as relações dos e entre os seres humanos, em dimensão “horizontal”!) forme um quadro inacessível à razão. Afinal, seguindo aqui a sugestão de um intérprete abalizado,⁵⁴ o critério de “consonância” ou “equilíbrio reflexivo”⁵⁵ para justificar, com base em princípios superiores, determinadas normas morais adotadas entre os seres humanos e, no passo seguinte, explicitar a geração de princípios normativos entre os seres humanos a partir daquelas mesmas verdades práticas superiores (em especial, a partir do princípio “O que é melhor [Deus] não deve ser odiado”), sugere que as normas com respeito às criaturas sejam tão racionais e sábias que, ao final, mais ajudem os seres humanos a cumprir o único comando estrito, que é justamente o do primeiro grande mandamento ou do amor a Deus.⁵⁶ Seja como for, nada disso deve mascarar o fato de que, diante da mutabilidade da lei natural em sentido lato, Scotus enfatiza a função de uma autoridade

⁵³ Cf., novamente, HONNEFELDER, L. **Duns Scotus...** op. cit., 2005, pp. 115-117.

⁵⁴ Id. *ibid.*, Capítulo 4, subdivisão 4.5.

⁵⁵ “Reflective equilibrium”, expressão do filósofo político norte-americano John Rawls (1921-2002) com respeito às situações em que diferentes agentes morais e políticos procuram ajustar racionalmente as suas opiniões e os seus juízos concretos (sobre justiça social) a princípios com os quais possam racionalmente concordar, fazendo com que também as suas opiniões e os seus juízos concretos, ao final, coincidam. Como resultado, chega-se a uma suposta “posição original” prático-judicativa, na dimensão social e política, com a obtenção expressa do “sentido de justiça” dos envolvidos. Cf. RAWLS, J. **A theory of justice**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. 22nd printing 1997, pp. 20-21, 48ss.

⁵⁶ Em outro estudo, cf. PICH, R. H. Poder absoluto e conhecimento moral... op. cit., p. 158-159, procurei indicar também que o “voluntarismo” do modelo insinuado por Scotus pode ser atenuado ao ser notado 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 – e, poder-se-ia arguir, são dedutíveis do princípio máximo da razão prática. Cf., novamente a nota 46, acima.

legítima de mostrar ou revelar que determinadas leis são expressão de sua vontade; assim, pois, na ética teológico-metafísica de Scotus ganha destaque a revelação divina como mecanismo de expressão da vontade de uma autoridade – a divina –, que exatamente assim “reforça” a validade de regras concretas para certo lugar e tempo, atenuando, então, o escopo de dúvida ou dificuldade de acesso à racionalidade daquelas, dado que são, de fato, contingentes.⁵⁷

Finalmente, que não se perca de vista um ponto importante. Os casos bíblicos, mencionados por Scotus nos contextos relevantes de discussão, que ilustram dispensações no intuito de fazer compreender o poder absoluto de Deus com respeito a ordenações morais existentes no mundo criado, a saber, o sacrifício de Isaque,⁵⁸ a permissão dada aos judeus de espoliar os egípcios na saída do cativeiro⁵⁹ ou o comando para que o profeta Oséias tomasse uma prostituta por esposa,⁶⁰ destacam primariamente a *contingência* de prescrições respectivas a entes não divinos, e não a *arbitrariedade* das decisões revogantes de um dado sistema prescritivo. Com efeito, a instituição de novas regras pelo legislador-criador é sempre entendida como volitiva e sapiencial. Ademais, em trechos importantes das fontes primárias acentuadas nessa parte do estudo,⁶¹ o poder absoluto que acaba constituindo ordens morais abre a possibilidade de conceber, por parte do legislador moral-metafísico (e talvez também do legislador moral-político), uma justiça para *além* de regras racionalmente estabelecidas, ou seja, além de formas de justiça cuja racionalidade tem uma dimensão puramente horizontal ou humano-finita, tal como, por exemplo, formas de justiça

⁵⁷ Cf. também CEZAR, C. R. op. cit., pp. 150s.

⁵⁸ Cf. Gn. 22.18. Aqui, sugere-se a dispensação do mandamento “Não matarás [o inocente]!”.

⁵⁹ Cf. Êx. 3.22; 12.35-36. Aqui, sugere-se a dispensação do mandamento “Não roubarás!”.

⁶⁰ Cf. Os. 1.1-11. Aqui, sugere-se a dispensação do mandamento “Não cometerás adultério!”.

⁶¹ **Ordinatio** I, d. 44, q. un., n. 11 e **Reportatio examinata** I, d. 44, q. 1, n. 12.

(em si mesmas amplamente razoáveis) do âmbito penal.⁶² Tenho em vista, nesse caso, *a misericórdia divina e a assistência voluntária do legislador*. De fato, no intuito de solucionar 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”, que, com efeito, recebe resposta afirmativa, Scotus introduzira ainda, para efeitos de análise, duas formas de distinção, sendo a segunda delas uma distinção com respeito à ordem, isto é, “à lei ou ao poder ordenado” (*de ordine sive de lege vel potestate ordinata*).⁶³ A distinção, que, de forma abreviada, é entre um agir “de acordo com a lei” e um agir “de acordo com o poder ordenado”, só pode ser entendida em se explicando dois modos de conceber *ordo*. “Ordem” pode ser tomada (1) ou de acordo com regras universais ou proposições universais (2) ou então de acordo com regras particulares ou proposições particulares.⁶⁴

Como exemplo (1’) de regra ou proposição (moral) universal Scotus traz a proposição “Todo homicida deve ser morto”.⁶⁵ Por sua vez, (2’)

⁶² Com efeito, eu estaria falando, aqui, de um tipo padrão de justiça corretiva ou punitiva, como pode ser encontrado in: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, v. 2 e 4. Nesse caso, tem-se em vista uma capacidade de agir adequadamente para com os outros (e mesmo julgar, correspondentemente, a si e aos outros), nas inúmeras situações da vida ético-política, levando sempre em conta critérios como igualdade, merecimento e proporcionalidade. Cf. também HÖFFE, O. *Dikaiosyné / Gerechtigkeit*. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, pp. 130-136.

⁶³ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 11, p. 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*”.

⁶⁴ Uma distinção semelhante aparece in IOANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, I, d. 44, q. un., n. 9, p. 366: “*Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, hoc contingit dupliciter: Uno modo, ordine universalis, – quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem ‘omnem finaliter peccatorem esse dammandum’ (ut si rex statuatur quod omnis homicida moriatur). Secundo modo, ordine particulari, – secundum hoc iudicium, ad quod non pertinet lex in universalis, 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)*”.

⁶⁵ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 12, p. 194: “*Ultra distinguendum*

como ordem de acordo com regras ou proposições particulares, tem-se, pois, uma ordem de juízo concreto, isto é, a aplicação mesma da regra geral, tal como na sentença relativa a um assassino em particular, em que esse juízo particular é “a conclusão da lei”.⁶⁶ Um exemplo dos dois níveis de ordem, geral e particular, poderia ser o seguinte: “Todo homicida deve ser morto; João é um assassino; João deve ser morto”. Portanto, uma ordem de acordo com proposições particulares é simplesmente o conjunto de juízos particulares, na forma de conclusões de argumentos práticos – os juízos particulares que seguiriam como consequência lógica da instituição e da aceitação de dadas proposições universais, ou seja, de uma dada ordem de regras gerais. Qual é, porém, a importância dessa segunda distinção, no intuito de alcançar uma determinação final acerca da questão principal?

Parece estar fora de disputa que, ao dispor uma ordenação, Deus dispõe *apenas um* conjunto de regras ou proposições universais. Afinal, a menos que se queira defender que diversos conjuntos de regras potencialmente incompatíveis entre si podem ser simultaneamente validados por um legislador onipotente e sábio e a menos que se admita comprometer a liberdade humana – e, com isso, a própria experiência moral –, não faz sentido pensar que Deus dispõe ao mesmo tempo dois ou mais conjuntos de regras e tampouco que Deus dispõe os próprios juízos particulares. Com efeito, o mais razoável é pensar que Ele dispõe um só conjunto e, nisso, só as prescrições gerais que podem tornar juízos particulares válidos. Para Deus ou uma autoridade análoga, agir *de potentia ordinata* é, então, tanto dispor ou apresentar como válido um conjunto de regras universais quanto fazer algo, em casos concretos de ação-decisão, segundo um conjunto de regras universais. Em sentido moral-teológico, uma regra do conjunto pode ser “Toda pessoa má deve ser condenada”. Penso que Scotus introduziu a distinção entre

est de potentia ordinata sive de ordine, quia ordo potest intelligi vel secundum regulas sive propositiones universales vel particulares. Universalis est ‘omnis homicida occidatur’.

⁶⁶ Id. *ibid.*, n. 12, p. 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*”.

ordem universal e ordem particular com o intuito de explicar *ao menos secundariamente por que* e como um poder absoluto efetiva – com uma dose apreensível de racionalidade prática – uma mudança em um poder ordenado. Se é um exemplo de ordem particular que um ser humano particular, Judas, deve ser condenado – diretamente: “Judas deve ser condenado” –, como simples aplicação a partir de uma premissa universal (por exemplo, “Todo pessoa má deve ser condenada”), e se é o caso que, dentro do escopo 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.⁶⁷ 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.⁶⁸ Existindo Judas, e não sendo condenado, uma proposição universalmente válida teria sido cancelada com liberdade e modificada em “Toda pessoa má será assistida pela graça de Deus” ou, talvez, “Toda pessoa má *pode* ser assistida pela graça de Deus” – Deus poderia “assistir” a Judas, pela Sua graça, se assim o quisesse, como fez com Pedro, depois que Pedro

⁶⁷ Em **Ordinatio**, I, d. 44, q. un., n. 11, p. 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*”.

⁶⁸ Cf. também um ponto semelhante in: PARISOLI, L. **La contraddizione vera**: Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica. Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 2005, p. 182.

pecou – lembrando que o verbo latino *praevenire*, que traduzo, aqui, por “assistir a”, literalmente significa “vir antes”, “antecipar-se”, no caso a uma “condenação” penal. Deus teria salvado um então condenado e gravemente pecador Judas “em uma ordem particular” ou “em uma conclusão particular”, justificada através de uma prescrição que só pode ser validada por um poder absoluto transformador.⁶⁹

Creio que é possível argumentar em prol da afirmação de que o poder absoluto, assim entendido, torna-se um sinal da misericórdia divina, uma vez que, no intuito de salvar um ser humano, a intenção de modificar uma ordem *particular* exige a cada vez a alteração (supostamente legítima) de uma ordenação de justiça punitiva – na maneira como essa pode ser aproximadamente conhecida, por exemplo, 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 (atemporal) conhecimento acerca de um ser humano existente particular e se esse por si mesmo ou por seus atos é condenável, estabelecendo-se isso na base das regras universais instituídas 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 para o tempo que quiser, uma nova instituição moral-teológica de regras e, por conseguinte, diferentes

⁶⁹ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 13, p. 196: “*Ad propositum: Deus posuit legem universalem et ordinem quod omnis malus damnabitur. Ordo particularis est, qui dicitur iudicium quod iste, id est Iudas, damnabitur. Dico quod Deus potentia absoluta potest salvare Iudam, non tamen potentia ordinata. Similiter potest eum salvare ordine particulari, si Iudas esset et non esset damnatus, quia posset eum praevenire per gratiam, sicut et Petrum post peccatum*”. Cf. também IOANNES DUNS SCOTUS, **Ordinatio**, I, d. 44, q. un., n. 11, p. 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 Iudam salvaret; Iudam 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 possibile institui*”.

conclusões particulares.⁷⁰ A partir disso, o que é essencialmente correto e justo é definitivamente o que Deus quer que seja correto e justo – eventualmente contra expectativas humanas gerais de uma avaliação moral *apenas* racional ou sem levar em conta a determinação primária e irreduzível *de uma vontade*. E fica também claro que Duns Scotus, que faz da distinção entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata* o “esqueleto” da sua teoria de “justificação” ou *acceptatio*, pela graça divina, do ser humano pecador e da sua teoria moral (ou de lei natural), enfatiza o “significado jurídico” canonista dessa distinção.⁷¹

É só o poder absoluto que pode abrir a possibilidade de compreender a existência de uma justiça-além, que alteraria uma ordem moral – em tese, plenamente razoável e, portanto, racional, como aquela baseada em um sentido de culpabilidade e punibilidade proporcionais – para impor outra retidão ou outra justiça. Nesse caso, ter-se-ia outra ordem de retidão ou de justiça que só pode ser instituída – e talvez ser racionalmente justificável – por uma autoridade que possui poder absoluto e poder ordenado. Nos contextos analisados, a justiça-além tende a apresentar-se como misericórdia – palavra não utilizada por Scotus nos textos em estudo, mas coerente com a ideia de perdoar alguém por um auxílio da graça (*per gratiam*),⁷² e não da justiça em sentido estrito – e ajuda a explicar essa mesma noção como uma possibilidade moral à razão: de fato, ajuda a explicar a noção de “misericórdia” como um ato legal e uma prática e como uma

⁷⁰ Cf. JOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS], **Reportatio examinata** (hrsg. J. R. SÖDER) I, d. 44, q. 1, n. 13, p. 196: “*Unde iste praescitus existens, licet damnabitur, tamen potest potentia absoluta et potentia ordinata beatificari; non tamen Iudas potentia ordinata*”.

⁷¹ Cf. novamente COURTENAY, W. J. The dialectic of divine omnipotence... op. cit., pp. 11-13; W. J. COURTENAY, W. J. **Capacity and volition: a history of the distinction of absolute and ordained power**, pp. 92-95, 100-103. Sobre a doutrina teológica da graça e da justificação, segundo Scotus, com consideração aos temas teológico-metafísicos aqui discutidos, cf. CROSS, R. **Duns Scotus**... op. cit., p. 101-111. Sobre a doutrina da *acceptatio divina*, cf. o estudo referencial de DETTLOFF, W. **Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther: Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen**. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1963.

⁷² Cf. acima a nota 70.

“arbitrariedade” de benefício para alguém. *Sem* o poder absoluto, torna-se forçoso reduzir a justiça de um legislador moral-metafísico a um mero ordenamento perene. *Com* o poder absoluto, a justiça não se confina à justiça que prevalece em uma determinada ordem nem se obriga a ela, podendo tornar-se, em algum momento, *gratuidade*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os principais objetivos desta exposição foram: (i) explicitar aspectos gerais e fundamentais a partir dos quais pensar a relação entre fé e razão no pensamento medieval, em especial no pensamento escolástico; (ii) destacando certos limites do empreendimento de fazer uso da razão, compreender e demonstrar verdades da fé, sobretudo nas tradições tomasiana e scotista, pressupondo-se que essas trabalham com um conceito aristotélico de “conhecimento estrito” (*scientia*). Além disso, (iii) destacar que, em um momento central da recepção da filosofia aristotélica, mediada por seus intérpretes árabes, a aposta no sucesso da metafísica, a partir do conceito de ente, para o conhecimento de todas as substâncias, incluindo a primeira e divina, estimou a crítica sobre as possibilidades da metafísica e a reflexão acerca da necessidade da teologia como tal, reflexão essa que, por sua vez, provocou uma especificação própria da teologia, a saber, a revelação da natureza e da vontade de um ente infinito. Isso constituiu tanto uma defesa da necessidade da teologia como informação revelada quanto uma defesa da intangibilidade *ex puris naturalibus* do saber teológico. Finalmente, (iv) destacar que a relação entre fé e razão sofreu um abalo ou uma severa constatação de limites, no que diz respeito ao conhecimento moral, no momento em que os princípios morais são defendidos como estritamente contingentes e dependentes de um poder absoluto de legitimação – em que a sua racionalidade teológico-metafísica é somente, ou no máximo, a razoabilidade segundo a qual, por consonância, prescrições teológicas e morais *lato sensu*, uma vez seguidas, ajudam os seres humanos a realizar melhor e adequadamente a norma absoluta de amar a Deus acima de todas as coisas.

Se no pensamento de João Duns Scotus uma ontologia fundamental, como a do conceito de ente, das propriedades transcendentais e das perfeições absolutas, ainda sugere que tem de haver, por parte do legislador divino, um vínculo sapiencial entre a norma de amar a Deus e todas as outras normas, no momento em que essa ontologia fundamental se cala para falar do Deus uno e trino confessado, resta como acesso modesto à sua realidade somente a revelação a modo de expressão de uma entidade individual. Nesse caso, a natureza de Deus se torna – ou finalmente se declara como – um fato bruto, e as razões da sua vontade ficam permanentemente e para sempre inacessíveis a justificações, porque pura e simplesmente autoexplicativas. Nesse momento, está-se na era de Ockham. Com efeito, a inacessibilidade (ou ao menos a modestíssima acessibilidade) da natureza divina e da doutrina cristã como um todo à razão, como consequência da crítica à metafísica do ente, bem como a ênfase na revelação positiva (contida nas e transmitida precipuamente pelas Escrituras!) e na exclusividade da fé (certa, porém inevidente) como atitude mental com respeito às verdades teóricas e práticas da teologia, que podem de fato tanto transcender quanto ser contrárias à razão, são elementos do pensamento de Ockham já delineados pela pesquisa.⁷³ Nesse sentido, na obra de Ockham entrariam no horizonte os primeiros indícios do veredicto crítico do Reformador Martinho Lutero de que a fé e a razão dos escolásticos sustentaram uma teologia da glória, e não uma teologia da cruz; solicitaram um Deus visível ou apreensível a partir do mundo, e não se renderam a um *deus absconditus* em sua realidade pessoal, que se mostra arbitrariamente e *sub specie contraria*, em quem cabe depositar toda a confiança.⁷⁴ Reconhecidamente, a “teologia da

⁷³ Cf., por exemplo, FREDDOSO, A. J. Ockham on Faith and Reason. In: SPADE, P. V. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 326-349; Volker LEPPIN, V. **Wilhelm von Ockham**: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft – Primus Verlag, 2003, pp. 47-54, 63-86.

⁷⁴ Cf., por exemplo, KADAI, H. O. Luther's Theology of the Cross. In: KADAI, H. O. (Ed.). **Accents in Luther's Theology**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1967, pp. 230-265; LÖWENICH, W. von. **A teologia da cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988. É característico dos dois estudos mencionados a convicção

glória”, que traz consigo – em especial desde o “Debate de Heidelberg”, de 1518⁷⁵ – a crítica de Lutero à tradição teológica que conheceu em sua formação acadêmica, é epítome para toda a escolástica ou, conceitualmente, para toda teologia especulativa e filosófica, que faz uso confiante da razão.⁷⁶ Do sucesso dela Ockham efetivamente já desconfiara; mais ainda, o mesmo *Venerabilis Inceptor* já desaprovava a sua base lógico-metafísica. Arguivelmente, é essa mudança de paradigma, relativa à teologia como teoria ou como saber sobre Deus, que leva ineludivelmente a Martinho Lutero. Seja dito, contudo, que é incerto se o nominalismo que Lutero por vezes professou, e que por sua vez passa pelos mestres (seja da Faculdade de Artes ou mesmo da Faculdade de Teologia) que o educaram na Universidade de Erfurt, tem base direta na sua leitura das obras de Ockham – mais certo é que Lutero o conheceu, por exemplo, através da leitura dos Comentários às *Sentenças* de Gabriel Biel. Seja como for, é a partir de tal ockhamismo em sentido lato que Lutero interpreta Aristóteles, as questões filosóficas e os “vícios” filosóficos em geral e, finalmente, os

de que a teologia da cruz ocupa um papel central no pensamento teológico de Lutero *como um todo*, e não só em sua fase inicial de amadurecimento crítico.

⁷⁵ Cf. MARTINHO LUTERO. O debate de Heidelberg. In: _____. **Obras selecionadas de Martinho Lutero: os primórdios – escritos de 1517 a 1519**. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1987. v. 1. p. 37-54. Cf. EBELING, G. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. Tradução: Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988, pp. 180-187.

⁷⁶ Estudos importantes sobre o lugar da razão no pensamento de Lutero são, por exemplo, EBELING, G. **Lutherstudien II**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1982, em especial sobre a *Disputatio de homine* (1536); JOEST, W. **Ontologie der Person bei Luther**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967; Graham WHITE, G. Luther as nominalist: a study of the logical methods used in Martin Luther's disputations in the light of their medieval background. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1994; GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero: a luz da razão no crepúsculo do mundo. In: HELMER, C. (Ed.). **Lutero: um teólogo para tempos modernos**. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2013, pp. 197-209. Cf. também a nota sobre o tema, um tanto diferente, de BAYER, O. **A teologia de Martim Lutero: uma atualização**. São Leopoldo: Sinodal, 2007, pp. 92-94. Um texto particularmente claro – e, recentemente, bastante mencionado – de Lutero sobre os domínios de uso e legitimação de razão e fé é LUTERO, M. Debate do reverendo Senhor Dr. Martinho Lutero acerca do homem 1536 [*Disputatio de homine*]. In: MARTINHO LUTERO. **Obras selecionadas de Martinho Lutero: debates e controvérsias I**. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992. v. 3, pp. 192-200.

paradoxos impostos pela fé à razão.⁷⁷ Se e como a atitude de Martinho Lutero com respeito à razão e à filosofia, comparadas à fé e à teologia, segue àquela de Guilherme de Ockham, isso continua sendo um debate aberto, a ser visitado amiúde.

Em um estudo clássico, Bengt Hägglund procurou mostrar que a atitude de Lutero com respeito ao par “teologia e filosofia” ou “fé e razão” é a de exigir separação de métodos de conhecimento (revelação de Deus em Cristo, que é o objeto da fé e de quem as Escrituras dão testemunho com autoridade, e razão natural) e também de esferas de aplicação (a economia da salvação e os âmbitos da vida civil). Contudo, nem existe uma contradição interna entre teologia e filosofia nem conduz a sua distinção metodológica a uma determinada aceção de teoria da “dupla verdade”.⁷⁸ Como a primeira parte deste estudo permitiu notar,⁷⁹ essa distinção metodológica de dois domínios de aplicação já possuía uma articulação convincente em Scotus. Uma outra alegação plausível, porém, com respeito a Lutero e os medievais, é que a expansão realizada por Ockham à teoria do conhecimento teológico-moral ou teológico-prático, na base da teoria do poder absoluto de Deus, influencia proximamente os traços críticos de Lutero com respeito ao conhecimento natural de Deus pela razão, bem como as ênfases no conhecimento da fé e na autoridade da Escritura, *para saber-se da realidade e da vontade de Deus*: como já dito, esses traços são consistentes com a crítica radical que Ockham fez às metafísicas anteriores (seja a de Tomás de Aquino ou a de João Duns Scotus) e ao conhecimento teórico e prático, pela razão, da realidade divina – aqui, cabe reconhecer que essa é uma agenda futura de pesquisa, que vincula

⁷⁷ Cf., por exemplo, DREHER, M. N. **A crise e a renovação da igreja no período da reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996, pp. 23-33; Idem. **De Luder a Lutero: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2014, pp. 26-51.

⁷⁸ Cf. HÄGGLUND, B. **Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition**: Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund: C. W. K. Gleerup, 1955.

⁷⁹ Cf. o estudo publicado in: **Scintilla**: Revista de Filosofia e Mística Medieval, v. 13, n. 2, jul./dez. 2016.

Ockham e Lutero.⁸⁰ Novamente, contudo, é em Scotus que se acha a matriz da crítica ao conhecimento humano da ordem teológico-moral, portanto, aproximadamente da vontade de Deus segundo uma base racional, que ainda se ligaria, de todo modo, à metafísica ou, mais em específico, à ontologia do ente e das perfeições. Algumas das bases do pensamento crítico de Lutero, que ecoam os autores e as obras do período medieval, acham-se solidamente no pensamento de Scotus, embora sobre essas mesmas bases se ergam novas mediações e se amarrem novas articulações.

⁸⁰ Uma exposição muito clara desses pontos se encontra in EBELING, G. **O pensamento de Lutero**: uma introdução. Tradução: Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988, pp. 61-73.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER DE HALES. **Summa theologica**. Tomus I. Liber Primus. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Studio et Cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 1924.
- ALMEIDA, R. M. de. Teologia, filosofia e ciência. **Veritas**, Porto Alegre, v. 59, n. 3, p. 450-468, set./dez. 2014.
- ALONSO, M. **Teología de averroes**: estudios y documentos. Madrid; Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
- ANSELM VON CANTERBURY. **Proslogion**: Lateinisch-Deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995.
- ARISTOTELES. **Metaphysik**. Erster Halbband (Bücher I – VI). Hrsg. von Seidl, Horst. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.
- _____. **Metaphysik**. Zweiter Halbband (Bücher VII – XIV). Hrsg. von Seidl, Horst. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
- _____. **Nikomachische Ethik**. Hrsg. von Bien, Günther. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972.
- _____. Zweite Analytik. In: ARISTOTELES. **Erste Analytik / Zweite Analytik**. Hrsg. von Zekl, Hans Günter. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, Pp. 309-523.
- ARMELLADA, B. de. El deseo de Dios en los escotistas del siglo XVI. **Naturaleza y Gracia**, Salamancav. 40, n. 1, p. 239-263, Enero/Abr. 1993.
- _____. Il beato Giovanni Duns Scoto nella spiritualità francesana. **Laurentianum**, Roma, v. 14, n. 34, p. 3-31, 1993.
- _____. **La gracia, misterio de libertad**: el “sobrenatural” en el beato escoto y en la escuela franciscana. Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 1997.
- _____. Metafísica escotista del sobrenatural: un estudio sobre J. Pérez López (m. 1724). **Laurentianum**, Roma, v. 6, n. 6, p. 441-460, 1965.
- BADAWI, A. **Averroès (Ibn Rushd)**. Paris: Vrin, 1998.
- BALIĆ, C. D. S. Duns Scot. In: **Dictionnaire de spiritualité**. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1957. v. 3. p. 1801-1818.
- _____. Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277. **Wissenschaft und Weisheit**, Werl, v. 29, p. 210-229, 1966.

BARTH, T. Erbsünde und Gotteserkenntnis – Eine philosophisch-theologische Grenz Betrachtung im Anschluß an Johannes Duns Scotus. **Philosophisches Jahrbuch**, Fulda, v. 56-57. p. 70-103, 1946-1947.

BAYER, O. **A teologia de Martim Lutero: uma atualização**. Tradução: Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BAZÁN, B. C. Conceptions on the Agent Intellect and the limits of metaphysics. In: AERTSEN, J. A.; EMERY, JR., K.; SPEER, A. (Hrsg.). **Nach der Verurteilung von 1277: Miscellanea Mediaevalia 27**. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2001. p. 178-210.

BIANCHI, L. **Pour une histoire de la “double vérité”**. Paris: Vrin, 2008.

BÖHNER, P.; GILSON, É. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BONAVENTURA, S. **Liber I Sententiarum: Iussu et auctoritate R.mi P. Leonardi M. Bello. Editio Minor. Cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Florentia: Ad Claras Aquas, 1934. v. 1. (Opera Theologica Selecta)**.

BOULNOIS, O. **Duns Scot: La rigueur de la charité**. Paris: Editions du Cerf, 1998.

_____. Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300. In: AERTSEN, J. A. (Hrsg.). **Was ist Philosophie im Mittelalter? – Miscellanea Mediaevalia 26**. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1998. p. 595-607.

CALMA, D. **Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et texts inédits**. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

CEZAR, C. R. **Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus**. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 2004.

_____. **Scotus e a liberade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural**. Tradução e introdução: Cesar Ribas Cezar. Revisão técnica: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Loyola, 2010.

COSTA MACEDO, J. M. **Anselmo e a astúcia da razão**. Porto Alegre: EST, 2009.

COURTENAY, W. J. **Capacity and volition: a history of the distinction of absolute and ordained power**. Bergamo: P. Lubrina, 1990.

_____. The dialectic of divine omnipotence. In: COURTENAY, W. J. **Covenant and Causality in medieval thought**. London: Variorum Reprints, 1984. v. 4. p. 1-37.

- CROSS, R. **Duns Scotus**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. **Duns Scotus on God**. Aldershot: Ashgate, 2005.
- DANCY, R. M. Definições platônicas e formas. In: BENSON, H. H. et al. **Platão**. Tradução: Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 79-91.
- DE BONI, L. A. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST; Ulysses, 2010.
- _____. Filosofía y teología en Duns Escoto: el prologus de la “Ordinatio” (p. I q. un.) y la condenación de 1277. In: AERTSEN, J. A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 26: Was ist Philosophie im Mittelalter?** Berlin; New York: W. de Gruyter, 1998. p. 403-413.
- _____. Ley y ley natural en Duns Escoto (¿Hobbes lector de Escoto?). **Patristica et Mediaevalia**, Buenos Aires, v. 22, p. 90-108, 2001.
- DETTLOFF, W. **Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther: Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen**. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1963.
- _____. Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus. **Wissenschaft und Weisheit**, v. 46, p. 81-91, 1983.
- _____. Franziskanertheologie. In: FRIES, H. (Hrsg.). **Handbuch theologischer Grundbegriffe**. München: Kösel Verlag, 1962. Band I. p. 387-392.
- DOD, B. G. Aristoteles latinus. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). **The Cambridge history of later medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- DREHER, M. N. **A crise e a renovação da igreja no período da reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Coleção História da Igreja). v. 3.
- _____. **De Luder a Lutero: uma biografia**. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- EBBESSEN, S. Averroism. In: CRAIG, E. (Ed.). **The routledge encyclopedia of philosophy**. London; New York: Routledge, 1998. v. 1. p. 595-596.
- EBELING, G. **Lutherstudien II**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1982.
- _____. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. Tradução: Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

EMERY, JR., K.; SPEER, A. After the condemnation of 1277: new evidence, new perspectives, and grounds for new interpretations. In: AERTSEN, J. A.; EMERY, JR., K.; SPEER, A. (Hrsg.). **Nach der Verurteilung von 1277: Miscellanea Mediaevalia 27**. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2001. p. 3-19.

EVANS, G. R. **Philosophy and theology in the middle ages**. London; New York: Routledge, 1993.

FÄH, H. L. Anmerkungen. In: _____. Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes – Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3 (Zweite Fortsetzung und Schluß). **Franziskanische Studien**, Werl, v. 50, p. 290-367, 1968.

FINKENZELLER, J. **Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus**. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

FLASCH, K. **Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277**. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.

_____. **Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Machiavelli**. Stuttgart: Philipp Reclam, 1995.

FREDDOSO, A. J. Ockham on faith and reason. In: SPADE, P. V. (Ed.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 326-349.

GILSON, É. **A filosofia na idade média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

_____. **L'esprit de la philosophie médiévale**. Paris: Vrin, 1978.

_____. **Jean Duns Scot: introduction a ses positions fondamentales**. Paris: Vrin, 1952.

_____. Metaphysik und theologie nach Duns Skotus. **Franziskanische Studien**, Münster, v. 22, n. 3, p. 209-231, 1935.

GÖSSMANN, E. **Metaphysik und Heilsgeschichte, Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales)**. München: Max Hueber Verlag, 1964.

GRABMANN, M. **Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate“: im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt**. Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1948.

GROSSHANS, H.-P. Fé e razão segundo Lutero: a luz da razão no crepúsculo do mundo. In: HELMER, C. (Ed.). **Lutero: um teólogo para tempos modernos**. Tradução: Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2013. p. 197-209.

HÄGGLUND, B. **Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition**: Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund: C. W. K. Gleerup, 1955.

HÖDL, L. Von der Theologischen Wissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie bei den Kölner Theologen Albert, Thomas und Duns Scotus. In: ZIMMERMANN, A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 20**: Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit. Berlin: W. de Gruyter, 1989. p. 19-35.

HÖFFE, O. Dikaiosynê: Gerechtigkeit. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). **Aristoteles-Lexikon**. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005. p. 130-136.

HONNEFELDER, L. Duns Scotus. In: KASPER, W. et al. (Hrsg.). **Lexicon für Theologie und Kirche**. Freiburg: Herder, 1995. p. 403-406. Band III.

_____. **Duns Scotus**. München: Beck, 2005.

_____. **Ens inquantum ens**. Münster: Aschendorff, 1989.

_____. **Im Spannungsfeld von Ethik und Religion**. Berlin: Berlin University Press, 2014.

_____. Metaphysik zwischen Onto-Theologik, Transzendentalwissenschaft und Universaler Formaler Semantik: Zur Philosophischen Aktualität der Mittelalterlichen Ansätze von Metaphysik. In: AERTSEN, J. A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 26**: Was ist Philosophie im Mittelalter? Berlin; New York: W. de Gruyter, 1998. p. 48-59.

_____. Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. In: MIETHKE, J.; SCHREINER, K. (Hrsg.). **Sozialer Wandel im Mittelalter**: Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1994. p. 197-213.

_____. Scientia in se – scientia in nobis: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung. In: CRAEMER-RUEGENBERG, I.; SPEER, A. (Hrsg.). **Miscellanea Mediaevalia 22**: Scientia und ars im Hoch – und Spätmittelalter. Berlin: W. de Gruyter, 1994. p. 204-214.

HONNEFELDER, L. **Scientia transcendens**: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

INGHAM, M. B. **The harmony of goodness**: mutuality and moral living according to John Duns Scotus. Quincy: Franciscan Press, 1996.

_____. Ethik. In: DREYER, M.; INGHAM, M. B. **Johannes Duns Scotus zur Einführung**. Dresden: Junius Verlag, 2003. p. 65-117.

IOANNES DUNS SCOTUS, J. **Opera omnia**: Ordinatio – prologus. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. v. 1.

_____. **Opera omnia**: Ordinatio – Liber primus – distinctio prima et secunda. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. v. 2.

_____. **Opera omnia**: Ordinatio – Liber primus – distinctio tertia. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. v. 3.

_____. **Opera omnia**: Ordinatio – Liber primus – a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. v. 4.

_____. **Opera omnia**: Ordinatio – Liber secundus – a distinctione prima ad tertiam. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1973. v. 7.

_____. **Opera omnia**: Lectura in librum primum sententiarum – prologus et distinctiones a prima ad septimam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. v. 16.

_____. **Opera omnia**: Lectura in librum primum sententiarum – a distinctione octava ad quadragesimam quintam. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966. v. 17.

_____. **Opera omnia**: Lectura in librum tertium sententiarum – a distinctione decima octava ad quadragesimam. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2004. v. 21.

_____. **Opera omnia**: Reportata parisiensia – prologus – III d. 25. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. v. 11.1.

_____. **Opera omnia**: Quaestiones quodlibetales. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969. v. 12.

IOHANNES DUNS SCOTUS [IOANNES 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, 2005.

JOHN DUNS SCOTUS [IOANNES DUNS SCOTUS]. **Duns Scotus on will and morality**. Ed. and transl. by Wolter, A. B. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986.

_____. **Reportatio I-A**: the examined report of the Paris lecture. Latin text and English translation. Ed. by Wolter, Allan B. and Bychkov, O. V. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 2004. v. 1.

_____. **Reportatio I-A**: the examined report of the Paris lecture. Latin text and English translation. Ed. and transl. by Wolter, A. B. and Bychkov, O. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, 2008. v. 2.

JOEST, W. **Ontologie der Person bei Luther**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967.

KADAI, H O. Luther's theology of the Cross. In: KADAI, H. O. (Ed.). **Accents in Luther's theology**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1967, pp. 230-265.

KOBUSCH, T. **Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters**: Geschichte der Philosophie Band V. München: C. H. Beck, 2011.

KUKSEWICZ, L. **De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance**: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe. et XIVe siècles. Wrocław: Ossolineum, 1968.

_____. The latin averroism of the late thirteenth century. In: NIEWÖHNER, F.; STURLESE, L. (Hrsg.). **Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance**. Zürich: Spur Verlag, 1994. p. 101-113.

LANG, A. **Die Entfaltung des Apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters**. Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, 1962.

LEAMAN, O. **Averroes and his philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

_____. Ibn Rushd, Abu'l Walid Muhammad (1126-98). In: CRAIG, E. (Ed.). **The Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London; New York: Routledge, 1998. v. 4. p. 638-646.

_____. Is averroes an averroist? In: NIEWÖHNER, F.; STURLESE, L. (Hrsg.). **Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance**. Zürich: Spur Verlag, 1994. p. 9-22.

LEPPIN, V. **Wilhelm von Ockham**: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Primus Verlag, 2003.

LIBERA, A. de. **La philosophie médiévale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

- LOHR, C. H. The medieval interpretation of Aristotle. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). **The Cambridge history of later medieval philosophy, from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 80-98.
- LÖWENICH, W. von. **A teologia da cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- LUSCOMBE, D. E. Natural morality and natural law. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Ed.). **The Cambridge history of later mediaeval philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 705-719.
- MANDRELLA, I. **Das Isaak-Opfer: Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz**. Münster: Aschendorff Verlag, 2002.
- MANN, W. E. Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief. In: STOEHR, K. (Ed.). **The proceedings of the twentieth world congress of philosophy**. Bowling Green: Philosophy Documentation Center; Bowling Green State University, 1999. v. 4: Philosophies of Religion, Art, and Creativity. p. 59-68.
- _____. Duns Scotus, demonstration, and doctrine. **Faith and Philosophy**, v. 9, n. 4, p. 436-462, Oct. 1992.
- _____. Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God. In: WILLIAMS, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 238-262.
- MANZANO, G. El humanismo implicado en la comprensión escotista de la visión beatífica. In: BÉRUBÉ, C. (Ed.). **Regnum hominis et regnum Dei**. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978. v. 1. p. 85-94.
- MARENBOON, J. **Early medieval philosophy (480–1150): an introduction**. London – New York: Routledge, 1988.
- MARMO, C. Suspicio: A key word to the significance of Aristotle's rhetoric in thirteenth century scholasticism. **Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin**, Copenhagen, v. 60, p. 145-198, 1990.
- MARTINHO LUTERO. Debate do reverendo senhor Dr. Martinho Lutero acerca do homem 1536 [Disputatio de homine]. In: _____. **Obras selecionadas de Martinho Lutero: debates e controvérsias I**. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1992. v. 3. p. 192-200.

- MARTINHO LUTERO. O debate de Heidelberg. In: _____. **Obras selecionadas de Martinho Lutero: os primórdios – escritos de 1517 a 1519.** São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1987. v. 1. p. 37-54.
- MCKEON, R. Philosophy and the development of scientific methods. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 27, n. 1, p. 3-22, Jan./Mar. 1966.
- MIRALBELL, I. La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto. In: SILEO, L. (Org.). **Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti.** Roma: PAA; Edizioni Antonianum, 1995. v. 1. p. 347-358.
- MÖHLE, H. **Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung.** Münster: Aschendorff, 1995.
- _____. Scotus's theory of natural law. In: WILLIAMS, T. (Ed.). **The Cambridge Companion to Duns Scotus.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 312-331.
- MOONAN, L. Scotus, Ockham, and an apparent discrepancy on divine power. In: NÚÑEZ, M. C. (a cura di). **Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte.** Roma: Antonianum, 2008. v. 2. p. 175-211.
- MÜLLER, J. Lessons in communication: a new approach to Peter Abelard's collationes. In: HASSELHOFF, G. K.; STÜNKEL, K. M. (Ed.). **Transcending words: the language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times.** Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015. p. 55-68.
- PANNENBERG, W. **Wissenschaftstheorie und Theologie.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973.
- PARISOLI, L. **La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica.** Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2005.
- PATZIG, G. Theology and ontology in Aristotle's metaphysics. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Ed.). **Articles on Aristotle 3: metaphysics.** London: Duckworth, 1979. p. 33-49.
- PICH, R. H. A conflict of reason: Scotus's appraisal of christianity and judgement of other religions. In: HASSELHOFF, G. K.; STÜNKEL, K. M. (Ed.). **Transcending words: the language of religious contact between buddhists, christians, jews, and muslims in premodern times.** Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015. p. 143-168.

PICH, R. H. Contingência e liberdade. In: DUNS SCOTUS, J. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; EDUSF, 2008. p. 23-83.

_____. **Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus**. Bonn: Universität Bonn, 2001.

_____. Duns Scotus's anti-averroism in the prologue to *Ordinatio*: a first approach. **Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie**, Freiburg (Schweiz), v. 61, n. 2, p. 430-464, Juli/Dez. 2014.

_____. Duns Scotus on the credibility of christian doctrines. In: MUSCO, A. et al. (a cura di). In: CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA MEDIEVALE DE LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE (SIEPM): UNIVERSALITY OF REASON, 12., 2007, Palermo. **Proceedings...** Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012. v. 2. p. 999-1111.

_____. Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas escrituras. In: DE BONI, L. A. et al. (Org.). **João Duns Scotus 1308-2008: Scotistas lusófonos**. Porto Alegre; Bragança Paulista: EST; EDIPUCRS; EDUSF, 2008. p. 125-155.

_____. Infinite Creator. **Quaestio**: Annuario di storia della metafisica, Bari, v. 15, p. 102-135, 2015.

_____. **João Duns Scotus**: prólogo da *Ordinatio*. Introd., trad. e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. João Duns Scotus sobre o conceito de sobrenatural e a necessidade do conhecimento revelado. In: PICH, R. H.; DREHER, L. H. (Org.). **O natural e o sobrenatural**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2011. p. 27-84.

_____. O conceito scotista de “conhecimento científico” (*scientia*) está em concordância com a episteme de Aristóteles? **Thaumazein**, Santa Maria, v. 6, n. 11, p. 32-70, jan./jun. 2013.

_____. Onipotência e conhecimento científico. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE FILOSOFIA MEDIEVAL: JUAN DUNS ESCOTO, 12., 2008, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: FEPAI, 2008. p. 1-17.

_____. Poder absoluto e conhecimento moral. **Filosofia – Unisinos**, São Leopoldo, v. 11, n. 1, p. 141-162, maio/ago. 2010.

_____. **Prefácio a João Duns Scotus**. In: JOÃO DUNS SCOTUS. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Porto Alegre; Bragança Paulista: EDIPUCRS; EDUSF, 2008. p. 7-22.

PICH, R. H. Scotus on absolute power and knowledge. **Patristica et Mediaevalia**, Buenos Aires, v. 31, p. 2-27, 2010.

_____. Scotus on absolute power and knowledge (continuation and end). **Patristica et Mediaevalia**, Buenos Aires, v. 32, p. 15-37, 2011.

_____. Scotus on the credibility of the Holy Scripture. In: MEIRINHOS, J. F. P.; WEIJERS, O. (Ed.). **Florilegium mediaevale: études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat**. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009. p. 469-490.

_____. William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração. **Dissertatio**, Pelotas, v. 9, n. 19-20, p. 183-234, 2004.

_____. William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração. **Dissertatio**, Pelotas, v. 10, n. 21, p. 7-59, jan./jun. 2005.

PLATO. Euthyphro. In: PLATO. **Works in twelve volumes**. Translation by Harold North Fowler. Cambridge; London: Harvard University Press; W. Heinemann, 1982. p. 1-59.

QUINN, P. L.; TALIAFERRO, C. (Ed.). **A companion to philosophy of religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.

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

RAWLS, J. **A theory of justice**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

SCHRÖCKER, H. **Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham**. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

SCHWARTZ, Y.; KRECH, V. **Religious apologetics: philosophical argumentation**. Tübingen: M. Siebeck, 2004.

SHANNON, T. A. **The ethical theory of John Duns Scotus: a dialogue with medieval and modern thought**. Quincy: Franciscan Press; Quincy University, 1995.

SPEER, A. (Hrsg). **Miscellanea Mediaevalia 22: Scientia und ars im Hoch – und Spätmittelalter**. Berlin: W. de Gruyter, 1994. p. 204-214.

STÜNKEL, K. M. Towards a theory of meta-communicative elements in medieval religious dialogues: Abelard's collationes and the topology of "religion". In: HASSELHOFF, G. K.; STÜNKEL, K. M. (Ed.).

Transcending words: the language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015. p. 193-205.

SWINBURNE, R. **The existence of God.** Oxford: Clarendon Press, 2004.

THOMAS DE AQUINO, Sanctus. **Quaestiones disputatae:** cura et studio P. Fr. R. Spiazzi. Torino; Roma: Marietti, 1964. v. 1.

_____. **Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi.** Ed. R. P. MANDONNET. Paris: Lethielleux, 1929.

_____. **Summa theologiae.** Ed. Leonina. Cura et studio Sac. P. Caramello. Torino: Marietti, 1962.

TODISCO, O. Duns Scoto e il pluralismo epistemologico. In: SILEO, L. (Org.). **Via Scoti: metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti.** Roma: PAA; Edizioni Antonianum, 1995. p. 121-148. v. 1.

URVOY, D. **Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman.** Paris: Flammarion, 1998.

VIER, R. São Francisco e o pensamento medieval. In: GARCIA, A. (Org.). **Estudos de filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier.** Petrópolis; São Paulo; Curitiba: Vozes; Universidade São Francisco; UFPR, 1997. p. 183-214.

VIGNAUX, P. Lire Duns Scot aujourd'hui. In: BÉRUBÉ, C. (Ed.). **Regnum hominis et regnum Dei.** Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978. p. 33-46. v. 1.

VILLAMONTE, A. El pecado original: perspectivas teológicas. **Naturaleza y Gracia**, Salamanca, v. 30, n. 1, p. 237-256, enero/abr. 1983.

_____. **Naturaleza y gracia: el pecado original, el sobrenatural.** **Naturaleza y Gracia**, Salamanca, v. 44, p. 43-65, 1997.

VIOLA, C. Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes. In: PICH, R. H. (Ed.). **Anselm of Canterbury (1033-1109): philosophical theology and ethics.** Porto; Louvain la Neuve: FIDEM; Brepols, 2011. p. 1-23.

_____. La dialectique de la grandeur: une interprétation du 'proslogion'. **Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale**, Louvain, v. 37, p. 23-55, 1970.

VIOLA, C. Origine et portée du principe dialectique du 'Proslogion' de Saint Anselme: de l'argument ontologique à l'argument mégalogique. **Rivista di Filosofia Neo-scholastica**, Milano, v. 83, n. 3, p. 339-384, 1991-1992.

_____. Saint Anselm, the theologian of the greatness of God.

Hermathena: a Trinity College Dublin Review, Dublin, n. 166, p. 95-127, Summer 1999.

VIOLA, C.; KORMOS, J. (Ed.). Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm. In: INTERNATIONAL ANSELM CONFERENCE, 2002, Piliscsaba. **Proceedings...** Piliscsaba: Pázmány Péter Catholic University; The Editor of the Philosophical Institute, 2005.

WHITE, G. **Luther as nominalist**: a study of the logical methods used in Martin Luther's disputations in the light of their medieval background. Helsinki: Luther-Agricola Society, 1994.

WILLIAMS, T. The libertarian foundations of Scotus's moral philosophy. **The Thomist**, Washington, DC, v. 62, n. 2, p. 193-215, Apr. 1998.

_____. The unmitigated Scotus. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Berlin ; New York, v. 80, n. 2, p. 162-181, 1998.

WOLTER, A. B. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural. In: ADAMS, M. M. (Ed.). **The philosophical theology of John Duns Scotus**. Ithaca: Cornell University Press, 1990. p. 125-147.

_____. Introduction. In: WOLTER, A. B. (Ed.). **Duns Scotus on the will and morality**. Selec. and transl. with an introd. by Allan B. Wolter. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986. p. 1-123.

_____. Reflections about Scotus's early works. In: HONNEFELDER, L.; DREYER, M.; WOOD, R. (Ed.). **John Duns Scotus**: metaphysics and ethics. Leiden: E. J. Brill, 1996. p. 37-57.

