

SCOTUS SOBRE O CONCEITO DE ONIPOTÊNCIA – UM ESTUDO SOBRE O *QUODLIBET VII*

SCOTUS ON THE CONCEPT OF OMNIPOTENCE – A STUDY ON THE QUODLIBET VII

Roberto Hofmeister Pich¹

Resumo

O tratamento do conceito scotista de onipotência pode ser dividido em dois momentos, um “teológico” e outro “filosófico”. Porém, mesmo a abordagem teológica consiste, em verdade, em uma construção conceitual estrita sobre o que pode e tem de ser a “onipotência” do ponto de vista de um ente infinito. A consistência do conceito, porém, foi alvo de muitos debates – afinal, a onipotência “filosófica” é definida de forma menos controversa. Quais são as marcas do conceito estrito de onipotência? Quais são os motivos pelos quais Scotus afirma que ele, como atributo, não pode ser naturalmente obtido por um procedimento na base de experiência e abstração? O conceito em si tem, ademais, importante aplicação para os contextos em que, entendido (aproximadamente) como “poder absoluto”, “onipotência” serve para explicar o estatuto último da ordem da natureza e da ordem moral. No presente estudo, “onipotência” é investigada a partir do *Quodlibet VII* (*Se pode ser demonstrado por razão natural e necessária que Deus é onipotente*).

Palavras-chave: onipotência, João Duns Scotus, *Quodlibet VII*, demonstração.

Abstract

The treatment of the Scotist concept of omnipotence can be divided in two moments, one “theological”, and other “philosophical”. But, even the theological approach depends actually on a strict conceptual construction about what can and has to be “omnipotence” from the point of view of an infinite being. The consistency of the concept however has been object of several disputes – after all, “philosophical” omnipotence is determined in a more uncontroversial way. What are the characteristics of the strict concept of omnipotence? What are the reasons why Scotus affirms that, as an attribute, it cannot be naturally obtained at the basis of experience and abstraction procedures? The concept as such has moreover important application to the contexts where, understood (roughly) as “absolute power”, “omnipotence” is used to explain the ultimate status of the order of nature and the moral order. In the present study, “omnipotence” is investigated departing from *Quodlibet VII* (*Whether it can be demonstrated through natural and necessary reason that God is omnipotent*).

Keywords: omnipotence, John Duns Scotus, *Quodlibet VII*, demonstration.

Introdução

Em *Reportatio examinata* I d. 42 q. 2 e d. 44 q. 1 – também essas questões partes do “tratado sobre a contingência –, Scotus fizera um uso significativo do conceito de “onipotência” e/ou “poder absoluto”, por um ente agente, para chegar a pareceres centrais, em seu pensamento, sobre o estatuto último da ordem natural e moral e, por consequência, para dar fundamentação ao sentido e à possibilidade do “conhecimento científico” da natureza e do “conhecimento moral”. Naqueles contextos, o tratamento dado ao conceito de onipotência,

¹ Professor do PPG em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

eventualmente equivalente, mas anterior em sentido ao de “poder absoluto”, era breve, ainda que suficientemente claro. Em *Quodlibet* VII, tem-se uma abordagem direta, explícita e mais detalhada daquele conceito. O texto, pois, serve de instrução ao sentido da “onipotência” que, para Scotus, sobretudo em sua fase “parisiense”, torna-se uma ferramenta lógico-metafísica definitivamente útil às determinações teóricas – como já dito, sobretudo na filosofia moral e do conhecimento².

Antes mesmo de ingressar no *Quodlibet* VII, cabe dizer que o texto latino da coletânea de disputas intitulada *Quaestiones quodlibetales*, atribuída sem maiores discussões a João Duns Scotus (1265/1266-1308), foi objeto de pelo menos três edições e publicações importantes, a saber, de L. Wadding (1639), de L. Vivès (1891-1895) e de F. Alluntis (1968)³. Diferentemente de outras grandes figuras do mundo intelectual universitário de Paris, como Godofredo de Fontaines, Henrique de Gand e Tomás de Aquino⁴, João Duns Scotus, cuja carreira magisterial foi curta, só determinou um *quodlibet*, de vinte e uma questões, em si um número médio de questões determinadas nesses eventos⁵. Deixando de lado a caracterização do evento singular que era a ocasião de uma questão quodlibetal na instituição universitária⁶, é interessante lembrar de forma geral a estrutura da disputa em si, centrada no mestre regente, na companhia de seus bacharéis, divididos entre *opponentes et respondentes*. Sendo dado um papel importante aos “bacharéis” no andamento das disputas públicas, entre respostas e objeções, e sendo que em regra o mestre regente entrava em cena só ao final, apresentando a *determinatio* respectiva⁷, textos quodlibetais nasceram na base de “reportações”, “resumos anotados” durante discussões, retomados em dias subsequentes, eventualmente em aulas pelo mestre, no intuito de obter uma ordem de questões e temas e uma formulação mais adequada das respostas às perguntas que moveram o debate original. Dito isso, cabe notar que o *quodlibet* de Scotus não foi revisado por definitivo antes de 1311⁸, quando o Doutor Sutil já falecera, e foi revisto, por óbvio, especialmente por alunos e discípulos.

² Cf. Pich, Onipotência e conhecimento científico, in: Lértora-Mendoza (coord.), *XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval – Juan Duns Escoto*, 2008, p. 74-90; *Idem*, Scotus on Absolute Power and Knowledge, in: *Patristica et Mediaevalia*, 2010a, p. 2-27; *Idem*, Poder absoluto e conhecimento moral, in: *Filosofia – Unisinos*, 2010b, p. 141-162; *Idem*, Scotus on Absolute Power and Knowledge (Continuation and End), in: *Patristica et Mediaevalia*, 2011, p. 1-22.

³ Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 2006, p. 140, afirma que desse texto que “se tornou popular” sobreviveram mais de 80 manuscritos.

⁴ Cf. De Boni, Sobre a vida e a obra de Duns Scotus, in: *Patristica et Mediaevalia*, 2006, Subdivisão 2 (“Obra”).

⁵ Cf. Alluntis, Introducción, in: Juan Duns Escoto, *Cuestiones cuodlibetales*, 1968, p. xiv.

⁶ Cf. também Pich, O *Quodlibet* V de João Duns Scotus: Introdução, Estrutura e Tradução, in: *Scintilla*, 2008, p. 111s.

⁷ Cf. Alluntis, 1968, p. xii-xiii; De Boni, 2006, Subdivisão 2 (“Obra”).

⁸ Cf. Vos, 2006, p. 140.

Manuscritos e edições que hoje se possui desses debates não reproduzem exatamente o que ocorreu no dia da questão quodlibetal; apresentam antes a reelaboração dos assuntos que foram discutidos⁹. De toda maneira, nesses eventos e encaminhamentos, tem-se, mais do que em outras formas de disputa e de literatura de disputa, um reflexo do dia-a-dia da universidade, dos temas acadêmicos candentes e também da realidade sócio-política de uma época. Por isso mesmo, questões quodlibetais têm grande importância para dar compreensão ao pensamento filosófico-teológico de uma época e de um autor¹⁰.

Scotus determinou o seu *quodlibet* ou bem no advento de 1306 ou na quaresma de 1307. Dividido em 21 questões, em um texto, em geral, menos formal e mais fluente do que o da *Ordinatio*, o *quodlibet* foi, ao que tudo indica, a última obra escrita por Scotus¹¹. Naturalmente, isso de si já reveste o texto de importância, uma vez que, a respeito de temas específicos, poder-se-ia conferir, ali, as “últimas opiniões” do autor, quiçá o seu “pensamento definitivo”. Como mostrou F. Alluntis, as duas categorias temáticas centrais do *quodlibet* de Scotus são “Deus e as criaturas”¹². Na perfeita ordem lógica que o mestre regente devia impor às discussões, (i) Scotus investiga, em primeiro lugar, os problemas referentes a Deus em si mesmo, *ad intra*: sobre a essência divina, o nocional ou pessoal, as produções divinas, a relação de origem, as relações comuns (q. 1-5). A esse bloco (ii) seguem diversas questões acerca da realidade divina considerada *ad extra*: relações com respeito ao criado, a onipotência divina, a causalidade do Verbo com respeito às criaturas, a possibilidade de um anjo dar forma à matéria, especulações sobre a conversão eucarística, possíveis objetos da onipotência (q. 6-11). (iii) Em continuação, são discutidas diversas questões referentes às criaturas (q. 12-18)¹³; (iv) encerram o *Quodlibet* três questões independentes, tendo em comum referência ao ser humano ou à natureza humana (q. 19-21)¹⁴. Apesar da ordem sistemática, pode-se afirmar que cada questão constitui um tratado completo e independente, tangendo, dentro de cada tópico, problemas teológicos e filosóficos próprios. A estrutura

⁹ Cf. Alluntis, 1968, p. xiii. No caso do *Quodlibet* de Duns Scotus, cf. Vos, 2006, p. 140, o *Codex lat. Mon. 8717*, da Biblioteca do Estado, em Munique, ainda mostra traços da *reportatio* original da própria disputa quodlibetal.

¹⁰ Em resumo, “(...), os quodlibetos contêm precisões valiosas do pensamento genuíno de um mestre sobre problemas que por acaso não toca em outras obras suas, sobre o seu pensamento em geral e sobre as correntes ideológicas do ambiente universitário contemporâneo”; cf. Alluntis, 1968, p. xii-xiii.

¹¹ Cf. De Boni, 2006, Subdivisão 2 (“Obra”).

¹² Cf. Alluntis, 1968, p. xvi-xvii.

¹³ Sobre a relação das criaturas com Deus como criador, sobre a natureza dos atos de conhecer e de desejar, sobre o conhecimento que a alma possui da Trindade de pessoas, sobre as determinações do intelecto passivo, sobre compatibilidades da liberdade da vontade e da necessidade natural, sobre a possível identidade entre atos de amor natural e amor meritório, sobre o vínculo moral entre ato exterior e ato interior (q. 12-18).

¹⁴ Sobre a unidade em Cristo da natureza humana com o Verbo, casos especulativos sobre a obrigação do sacerdote de rezar a missa e casos especulativos sobre a eternidade do mundo. Cf. Alluntis; Wolter, Introduction, in: John Duns Scotus, *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*, 1975, p. xxxi-xxxii.

básica de cada questão é típica de um tratado escolástico: em três artigos, consistindo, respectivamente, de argumentos a favor e contra, corpo da questão (a parte inegavelmente central de cada um dos tratados) e respostas aos argumentos principais¹⁵.

No *Quodlibet* VII, Scotus começa a investigar propriedades divinas que apontam para uma “relação para fora” – de Deus *com as criaturas*. No caso do ente divino, isso sugere refletir sobre qual é o extremo da relação que, sendo o seu fundamento, é o ponto de vista adequado da mesma: o extremo geral, que é Deus, ou um extremo particular, que é uma pessoa divina. Tendo determinado nos primeiros *Quodlibeta* sobre a natureza divina, as pessoas divinas e as propriedades divinas e como elas se entendem em geral e com respeito às pessoas, Scotus permite, agora, que os dois níveis correspondentes, geral ou essência divina e particular ou pessoa divina, deem estrutura ao *Quodlibet* VII, e isso em duas perguntas: (i) “Se pode ser demonstrado por razão natural e necessária que Deus é onipotente” (nível geral), e (ii) “Se o Verbo de Deus ou o Filho na realidade divina tem alguma causalidade própria com respeito à criatura”¹⁶ (nível pessoal).

O primeiro ponto, de maior fundamentação filosófica e menor especulação teológica, é o contexto central da exposição que segue. De forma simples, quer-se saber se “Deus é onipotente” é uma proposição demonstrável pela razão natural. A resolução disso traz a exigência de uma fina determinação conceitual, a saber, de qual conceito de onipotência se está falando naquela proposição atributiva. Em jogo estão, pois, exercícios de concepção desse “atributo” e de determinação do conhecimento de proposições teológicas estritas. É nesse sentido que o presente estudo quer trazer (apenas) *certas instruções*: sobre a concebibilidade de “onipotência”, como essa opera no pensamento scotista, e sobre o estatuto epistêmico desse mesmo atributo como parte de proposições. Essa ordem de problemas tanto mais é correta quanto se verifica, no argumento “a favor” inicial, que, se fosse provado que Deus, como crê Aristóteles em *Física* VIII 5, 256a12-156b2, é de “potência infinita”, concluir-se-ia que ele tem “onipotência”¹⁷.

¹⁵ No *quodlibet* de Scotus, apenas a questão 11 está dividida em 4 artigos. Em uma ou outra questão, falta a resposta ao argumento principal, sem dúvida porque Scotus não teve oportunidade de dar os últimos retoques à obra. Na questão 21, que, como opinam hoje os autores, ficou inacabada, apenas o primeiro artigo está desenrolado adequadamente. Cf. Alluntis, 1968, p. xvi-xvii; cf. também Honnefelder, *Duns Scotus*, 2005, p. 17; Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, 2005, p. 11.

¹⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales* q. 7 n. [1] 1-2, Ed. Alluntis, 1968, p. 249. A partir daqui, *Quodlibet* VII.

¹⁷ Cf. *Quodlibet* VII, n. 3, p. 250: “Videtur primo quod ‘Deum esse omnipotentiam’ possit naturali ratione demonstrari, quia naturali ratione demonstratur Deum esse infinitae potentiae; ergo et omnipotentiae. Antecedens probatur: quia Philosophus probat VIII *Physicorum* Deum esse infinitae potentiae ex hoc quod movet tempore infinito. Probo consequentiam: infinita potentia non potest ab aliqua potentia excedi, nec intelligi

1. *Prolegomena*

Em *Quodlibet VII*, no breve Artigo 1, Scotus precisa discorrer sobre duas distinções, para determinar se “Deus é onipotente” é demonstrável pela razão natural. *Por primeiro*, quer-se saber sobre a distinção entre *demonstratio quia*, uma “demonstração pelo efeito”, e *demonstratio propter quid*, uma “demonstração pelo porquê” ou “pela causa”. A discussão, tomada de *Segundos analíticos I* 13-14, envolve, pois, os sentidos possíveis de *demonstrabilidade* daquela – e de qualquer proposição. Dito de maneira simples, pois esse não é o tópico de ênfase desse estudo (cf. também abaixo)¹⁸, no segundo tipo de demonstração uma verdade é mostrada a partir de uma verdade evidente tomada da causa, ou seja, ela (o efeito) é mostrada a partir do porquê. No primeiro tipo de demonstração, uma verdade é mostrada a partir de uma verdade evidente sobre o efeito, isto é, ela (a causa) é mostrada a partir do “que” ou do efeito¹⁹.

A *segunda* distinção condicional é respectiva à onipotência. O que se quer dizer com “onipotência”? Sobretudo, quer-se dizer um poder “ativo” – por óbvio, uma vez que se especifica um poder de *fazer algo* ou de *agir* – e “causativo”. A onipotência causativa diz respeito a outro, segundo a própria “essência do causável”²⁰. Tal onipotência é com respeito ao “possível”, não no sentido de (i) oposto ao impossível ou (ii) oposto ao necessário por si, mas enquanto ele é convertível com o (iii) “produtível”. Assim, a onipotência causativa diz respeito ao possível enquanto ele equivale a “causável”, enquanto ambos equivalem, pois, a “termo de uma potência causativa”²¹. Assim, o sentido de “todo”, de “universalidade” no termo “*omnipotentia*” – a saber, “*omnis*” ou “todo” –, nada tem a ver com o sentido de um “termo universal” ou, logicamente, da “potência” dita de muitos. Antes, quer dizer uma “universalidade” de um poder com respeito ao “causável”, recém dito. Assim, Scotus já aqui atinge uma definição que ele não abandonará: “A onipotência é a própria potência ativa com

excedi, quia tunc aliqua posset esse maior illa, et illa non esset infinita; sed omnis potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi a potentia, quae est omnipotentia”.

¹⁸ Sobre isso, cf. Pich, *Der Begriff wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, 2001, pp. 37-96, 387ss.

¹⁹ Cf. *Quodlibet VII*, n. 7, p. 252-253.

²⁰ Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* d. 20 q. un. n. 30, Ed. Vaticana V, p. 315-316: “Confirmatur etiam per rationem potentiae activae positam V *Metaphysicae*, quod ipsa est “principium transmutandi aliud aut in quantum aliud”; ergo multo magis est principium producendi aliud, quia non potest causatum ita esse idem causae sicut activum potest esse idem passivo in creaturis”.

²¹ Cf. *Quodlibet VII*, n. [4] 8, p. 253-254: “Secunda distinctio est de omnipotentia, et illa praesupponit confusum intellectum huius termini ‘omnipotentia’; qui talis est quod omnipotentia non est passive sed active, non quaecumque sed causative. Per hoc habetur quod ipsa est respectu alterius in essentia causabilis, quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter ut opponitur impossibili, nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se prout convertitur cum producibili, sed respectu possibilis prout possibile idem est quod causabile, quia terminus potentiae causativae”.

respeito a qualquer criável”, em que “criável”, por certo, poderia ser substituído por “possível”, “produtível” ou “causável”. E é essa definição de onipotência que poderá ser remetida ainda a dois significados: (a) uma potência ativa com respeito a qualquer criável *imediate ou mediatamente* (por mediaticidade de causa) e (b) uma potência ativa com respeito a qualquer criável *imediate* (por imediaticidade de causa)²². O primeiro significado, de fato, não enfatiza imediaticidade *pura e simplesmente* acerca de todo causável, mas inclui, para um mesmo poder, ação imediata possível e mediata possível.

No longo Artigo 2 do *Quodlibet VII*, Scotus buscará a “solução da questão”, que passa por cinco conclusões respectivas à proposição “Deus é onipotente”; três conclusões dizem respeito à determinação da proposição por uma prova “pelo porquê”, outras duas conclusões dirigem-se à determinação da proposição por uma prova “pelo efeito”²³. Assim, as diversas conclusões sobre “demonstrabilidade” são importantes em si e, em especial, porque elas especificam em detalhes o sentido da “onipotência” teoricamente útil para contextos do pensamento scotista. Assim, pois, é ela demonstrável ou não?

2. Conclusões sobre demonstrabilidade “pelo porquê” (*propter quid*)

A primeira conclusão²⁴ sobre a demonstrabilidade de “Deus é onipotente” analisa a questão sob o ponto de vista lógico-epistêmico ideal e pressupõe, sem dúvida, a verdade daquela proposição. A conclusão é a seguinte: “‘Que Deus é onipotente’, tomando a onipotência por ambos os modos, é um verdadeiro demonstrável em si por uma demonstração ‘pelo porquê’”²⁵. Ora, esse é o caso se “Deus é onipotente” é demonstrável por uma proposição anterior que é “por si conhecida” ou “auto-evidente”. “Deus é onipotente” seria, pois, logicamente, uma verdade necessária *mediata*. Há para ela verdade(s) anterior(es) e necessária(s), auto-evidente(s) ou conhecida(s) a partir dos próprios termos. A apreciação de Scotus é plenamente justificável, lembrando-se, por exemplo, da máxima de que “qual seja a

²² Cf. *Quodlibet VII*, n. [4] 8, p. 254: “Includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem, non quidem ipsius potentiae in se (non enim omnipotentia est quaecumque potentia formaliter, quia non est potentia aliqua creaturae), sed respectu huius causabilis quod est possibile sive creabile; ut sit sensus: omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis. Et hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, quod sit cuiuscumque creabilis imediate vel mediate; alio modo, quod sit cuiuscumque creabilis et imediate, saltem imediate causae, hoc est, nulla alia causa activa mediante”.

²³ Cf. *Quodlibet VII*, n. [4] 9 – [28] 80, p. 254-285.

²⁴ Cf. *Quodlibet VII*, n. [5] 13 – [6] 18, p. 255-257.

²⁵ Cf. *Quodlibet VII*, n. 10, p. 254-255: “Prima est ista: ‘Deum esse omnipotentem’, utroque modo accipiendi omnipotentiam, est verum demonstrabile in se demonstratione ‘propter’”.

ordem real entre coisas realmente distintas, tal é a ordem de conhecibilidade entre elas, seja como forem distintas no ser conhecível”. “Onipotência” é, pois, um atributo divino²⁶ e, alegadamente, diferente da essência divina por “não-identidade formal da parte da coisa” – expressão *não* utilizada por Scotus aqui. Assim, antes de saber-se da onipotência ou “potência para fora”, tem-se de saber da natureza de Deus, do intelecto, da vontade, etc. – sendo “intelecto” ou “vontade” o fundamento imediato da “onipotência”²⁷. A título de “explicação” (minha expressão), é porque Deus tem tal intelecto e vontade que Ele tem tal “potência para fora”, etc.²⁸.

A segunda conclusão²⁹ sobre a demonstrabilidade de “Deus é onipotente”, respectiva à demonstração pelo porquê, analisa a questão sob um ponto de vista lógico-epistêmico possível. Ela reza que a proposição “é demonstrável ao peregrino que permanece pura e simplesmente no estado peregrino”³⁰. Afinal, em qualquer intelecto, também no do peregrino, em que é possível que se tenha um conceito essencial simples que virtualmente inclui verdade(s) imediata(s) e verdade(s) mediata(s), é possível que se tenha conhecimento “pelo porquê” da verdade mediata ou da proposição conclusiva. Sem dúvida, é um tema a parte, aqui, a prova de que tal conceito pode ser possuído pelo intelecto humano agora, portanto, não na forma do conhecimento beatífico ou daquele por um arrebatamento – que responderiam, antes, à forma do “conhecimento intuitivo”. A posse de tal conceito, a propósito, que não é naturalmente originada, indica um “meio representativo” (minha expressão) na mente, mas não é, por certo, *o resultado* de um processo de abstração – não equivale, portanto, ao “conhecimento abstrativo” estritamente, mas só até o ponto em que a presença e a existência do objetivo nem são requeridas nem são claramente parte daquilo que é conhecido na base do conceito³¹.

²⁶ Como nota histórico-conceitual, é interessante lembrar que a “onipotência” do Deus Criador é afirmada em todos os símbolos ou fórmulas cristãs de confissão de fé. Cf. Stöhr, *Allmacht (Omnipotenz) Gottes*, in: Ritter; Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, 1971, p. 193.

²⁷ Cf. *Quodlibet* VII, n. 17-18, p. 256-257.

²⁸ Cf. *Quodlibet* VII, n. 16, p. 256: “Quod etiam sit verum necessarium mediatum, probatur dupliciter. Primo: quia est ordo realis inter aliqua distincta realiter, talis est ordo cognoscibilitatis inter eadem, qualitercumque distincta in esse cognoscibili; nunc autem, si esset distinctio realis inter naturam, intellectum, voluntatem et potentiam ad extra, esset talis ordo realis quod, quia natura habet talem intellectum et talem voluntatem, ideo est sic potens respectu talium ad extra; ergo qualitercumque est haec distinctio, semper est ordo cognoscibilitatis quod, quia natura divina habet talem intellectum et talem voluntatem, ideo habet talem medium, et quod medium, quia intellectum vel voluntatem vel utrumque”.

²⁹ Cf. *Quodlibet* VII, n. [5] 13 – [6] 18, p. 255-257.

³⁰ Cf. *Quodlibet* VII, n. 10, p. 255: “Secunda conclusio: istud verum non potest demonstrari viatori stante simpliciter statu viae”.

³¹ *Quodlibet* VII, n. 23, p. 260-261, resume o tópico da distinção entre cognição abstrativa e intuitiva, fazendo menção ao que fora estabelecido em *Quodlibet* VI, n. [7] 18 – [9] 21, p. 212-215. Cf. também Pich, *Cognitio intuitiva* e modalidades epistêmicas, in: *Itinerarium*, 2009, p. 357-391. Em *Quodlibet* VII, n. 28, p. 263, Scotus

Scotus inicia a abordagem dessa posse conceitual com uma análise de graus de conhecimento, dando ênfase ao conhecimento por definição. Afinal, é no conhecimento por definição que se está de posse de um conceito que evidentemente e virtualmente inclui todas as verdades necessárias do objeto correspondente³². Sem dúvida, é o conhecimento abstrativo que envolve o conhecimento conceitual por definição completa de uma essência³³. Se a pergunta pela demonstrabilidade – pela cognoscibilidade mediata, portanto – da proposição “Deus é onipotente” pode ser assim respondida positivamente, a segunda conclusão pode servir para formular um corolário positivo sobre a teologia como ciência – ao menos como ciência do “necessário”, incluindo verdades necessárias das coisas contingentes, ou seja, sobre sua possibilidade inerente – no intelecto do peregrino, *permanecendo* esse no estado de peregrino. Isso é possível porque o peregrino *pode ter* um conceito que, conhecido por definição em uma proposição *per se primo modo*, inclui virtualmente todas as verdades sobre o objeto, ordenadas e necessárias, imediatas ou mediatas³⁴. Essa ciência é, portanto, um hábito conceitual e é o conhecimento mais perfeito possível, excetuando-se o intuitivo³⁵. Sem dúvida, essa condição cognitiva e epistêmica é incomum e depende de um “privilégio especial”, mesmo de um modo especial de “revelação”, cujo resultado é tal “*species*”³⁶.

Como em um processo de redução de possibilidades epistêmicas, a terceira conclusão³⁷ sobre a demonstrabilidade de “Deus é onipotente” a partir da causa, cujo ponto de vista é fático, reza que aquela proposição verdadeira *não pode ser demonstrada ao peregrino*.

faz questão de dizer, contra Henrique de Gand, que tampouco se trata aqui de um conhecimento teológico estrito sob a suposição da “luz da glória”.

³² Cf. *Quodlibet* VII, n. 19, p. 258: “Haec conclusio probatur sic: in quocumque intellectu potest haberi conceptus simplex virtualiter includens veritatem immediatam, et ulterius mediatam, in illo intellectu haberi potest notitia ‘propter quid’ veritatis mediatæ; sed stante simpliciter statu viae, citra scilicet omnem notitiam permanentem vel transeuntem quæ scilicet repugnant statui viae, potest haberi talis conceptus simplex virtualiter includens istam: ‘Deus est omnipotens’, et etiam virtualiter includens suam immediatam præcedentem; ergo etc.”. Cf. *Quodlibet* VII, n. 20, p. 258-259.

³³ Cf. *Quodlibet* VII, n. [8] 21 – [9] 25, p. 259-262.

³⁴ Sobre isso, cf. novamente Pich, 2001, pp. 60ss., 72ss.

³⁵ Cf. *Quodlibet* VII, n. [10] 26-28, p. 262-263.

³⁶ Cf. Franciscus Lychetus, Commentarius, in: Johannes Duns Scotus, *Opera omnia XII – Quaestiones quodlibetales*, q. 7 n. 5, Ed. Wadding, 1639, (rep. Georg Olms, 1969), p. 174: “Tertio nota, quomodo viator de communi lege non potest habere cognitionem abstractiuam Dei sub ratione distinctissima Deitatis; sed bene ex speciali priuilegio auctoritate diuina in intellectu viatoris, potest causari immediate notitia abstractiua distinctissima Deitatis, vel species intelligibilis, sicut in Angelis, repræsentans distincte Deum sub ratione Deitatis (...)”. Cf. também Dumont, *Theology as a science and Duns Scotus’s distinction between intuitive and abstractive cognition*, in: *Speculum*, 1989, p. 592, incluindo a nota 58, em consideração ao mesmo ponto a partir de *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 2: “Scotus did not, as far as I know, explicitly say how such abstractive cognition of the divine nature is produced. (...) In his second response in the Parisian prologue, Scotus argued that God can bypass the representing species and directly cause in the wayfarer the required cognition, such as the ‘inner voice’ experienced by the prophets. Scotus regarded this directly caused knowledge as equivalent to that given in abstractive cognition through a representing species”.

³⁷ Cf. *Quodlibet* VII, n. [11] 29 – [14] 38, p. 264-267.

A partir do que o ser humano conhece naturalmente e “de lei comum”³⁸, a onipotência divina como tal não lhe é conhecida. O conhecimento de “Deus é onipotente” depende de uma proposição imediata e auto-evidente. E a posse dessa depende da posse daquele conceito especial, evidente e virtualmente inclusivo da “coordenação” de verdades necessárias sobre o objeto. Ora, esse conceito de Deus, *da entidade infinita como tal apreendida*, o peregrino não pode ter, no presente estado, por forças puramente suas³⁹. Essa impossibilidade fica plenamente bem entendida ao lembrar que ao ser humano só é possível agora, a partir de sua capacidade natural, um conceito que pode ser causado pela força *do intelecto agente e das imagens sensórias*, isto é, segundo a “lei comum”⁴⁰.

Esse desempenho *não traz*, porém, aquele conceito plenamente definido e perfeitamente inclusivo, nos dois sentidos antes admitidos⁴¹. Em verdade, por própria força, o peregrino não ultrapassa o desempenho do metafísico no conceito que esse pode naturalmente possuir de Deus como primeira causa absoluta⁴², a partir dos aspectos da realidade existentes – pelos “efeitos”. Ora, a premissa média para concluir algo próprio a Deus “é uma proposição particular que afirma do ente particularmente algum predicado que compete ao ente criado”⁴³. A partir do ente em particular, o metafísico conclui um predicado próprio de Deus. De forma elementar e a título de exemplo: “algum ente é causado; logo, algum ente é causa não causada”. A ideia básica é que a “condição imperfeita” não se acha em um ente a não ser que em algum ente se encontre a “condição mais perfeita”, por uma ordem lógico-metafísica de

³⁸ Cf. *Quodlibet VII*, n. 10, p. 255: “Tertia conclusio: istud verum non potest demonstrari viatori ex notis sibi naturaliter et de lege communi”.

³⁹ Cf. *Quodlibet VII*, n. [11] 29, p. 264: “Quia propositio mediata non potest cognosci ‘propter quid’ nisi per propriam immediatam; nec illa potest simpliciter cognosci nisi ex terminis, et specialiter nisi ex ratione termini subiecti, quod scilicet subiectum includit praedicatum et propter hoc includit veritatem sive notitiam illius immediate; coordinatio ergo scientiae ‘propter quid’ non est possibilis intellectui nisi habenti conceptum de subiecto virtualiter et evidenter includentem totam illam coordinationem; sed talis conceptus de Deo non est possibilis viatori ex puris naturalibus pro statu isto”.

⁴⁰ Cf. *Quodlibet VII*, n. 30, p. 264: “Probatio huius: quia non est sibi possibilis ex naturalibus nisi conceptus qui potest causari virtute intellectus agentis et phantasmatum; nihil enim aliud est naturaliter movens intellectum viatoris de lege communi; (...)”. Cf., sobre o uso da expressão na pergunta pelo conhecimento possível do agente sobrenatural, em Pich, *As principais posições de Scotus na Primeira Parte do Prólogo à Ordinatio*, in: *Idem, João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, 2003, p. 167ss., 171ss. Sobre as condições de origem do conhecimento abstrativo e científico, cf., por exemplo, Honnefelder, 2005, Capítulo 2.

⁴¹ Cf. *Quodlibet VII*, n. [11] 32, p. 265: “Nunc autem, conceptus simplex perfectissimus, ad quem attingit metaphysicus de Deo, non includit evidenter veritates ordinatas ad istam ‘Deus est omnipotens’, utroque modo; (...)”.

⁴² Scotus de fato insiste que esse é o conceito de “ente infinito”. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prolog. p. 3 q. 1-3 n. 168, Ed. Vaticana I, p. 110-111: “Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum, quod tamen neutram praedictam condicionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet ipsum habitum”.

⁴³ Cf. *Quodlibet VII*, n. 34, p. 266: “Prima propositio, quod metaphysicus non attingit ad principium proprium de Deo magis notum quam ‘quia’, probatur: quia praemissa media ad concludendum quodcumque proprium de Deo est aliqua propositio particularis affirmans de ente particulariter aliquod praedicatum quod competit enti creato”.

dependência – e por certo insere-se justamente a partir daqui a premissa faltante no raciocínio acima, que, de novo de forma elementar, é possivelmente “Todo ente causado depende de um ente causativo não-causado”. Isso é, de maneira elementar, para o metafísico e para proposições metafísicas sobre a primeira causa, provar “pelo efeito”⁴⁴. Por fim, também caberia dizer que a fé é uma atitude cognitiva e doxástica própria – portadora de certeza mais (a “fé infusa” e “sobrenatural”) ou menos (a “fé adquirida” ou “natural”) intensa⁴⁵ –, mas ela não provê nenhum conceito simples especial de Deus. Ela nada mais é do que uma atitude de inclinação de assentimento àquilo que é inevidente só pelos termos⁴⁶.

3. Conclusões sobre demonstrabilidade “pelo efeito” (*quia*)

Sem dúvida, as instruções sobre a onipotência divina, até aqui, centram-se na pergunta lógico-epistêmica relativa à sua demonstrabilidade. De todo modo, o sentido implícito do próprio conceito será logo trazido à luz. Em verdade, ele já é manifestado no que segue, ou seja, no mesmo passo em que outras duas conclusões sobre demonstrabilidade, agora “a partir do efeito”, são obtidas e embasadas com detalhes.

A quarta conclusão sobre a demonstrabilidade de “Deus é onipotente”, em *Quodlibet* VII, a primeira sobre aquela proposição a partir de uma demonstração “pelo efeito”, reza assim: “Deus é onipotente por uma onipotência que diz respeito imediatamente a todo e qualquer possível”⁴⁷. A proposição é tomada como verdadeira, no entanto, não é demonstrável por uma demonstração “pelo efeito”. De todo modo, começa aqui a parte mais importante do *Quodlibet*, se o interesse reside *no conceito de onipotência*. Ele é exposto em detalhes, sob três diretrizes: (1) “a onipotência imediata com respeito a todo possível”, em que se expõe o entendimento (teológico) daquela imediaticidade; (2) o entendimento que os “filósofos” têm sobre a onipotência imediata; (3) finalmente, o que deve ser defendido acerca

⁴⁴ Cf. *Quodlibet* VII, n. 34, p. 266: “Omnes istae consequentiae probantur per hoc quod conditio imperfecta non inest alicui enti nisi enti insit conditio perfectior, cum imperfectum dependeat a perfecto. Omnes istae consequentiae non probant aliquid nisi ‘quia’, sicut manifestum est”.

⁴⁵ Cf. Pich, 2001, p. 291ss; cf. também Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, 1968, p. 41ss.

⁴⁶ Cf. *Quodlibet* VII, n. 31, p. 265: “Sed nunc breviter potest sic ostendi: viator, habens conceptum simplicem et perfectissimum ad quem attingit homo ex naturalibus, non transcendit cognitionem perfectissimam simplicem de Deo possibilem metaphysico; (...)”.

⁴⁷ Cf. *Quodlibet* VII, n. 10, p. 255: “Deum esse omnipotentem omnipotentia respiciente immediate quodcumque possibile’, licet sit verum, non tamen est a nobis demonstrabile demonstratione ‘quia’”.

da onipotência e acerca da opinião dos filósofos referida⁴⁸. Os pontos primeiro e segundo são tratados em 3.1 e 3.2, o ponto terceiro sobretudo em 3.3.

3.1 Sobre imediaticidade causal e onipotência

Em todos os casos, fala-se da imediaticidade de uma causa com respeito ao seu efeito. Nesse caso, “imediaticidade” é (a) o fato de que a causa causa pela causa média e/ou (b) o fato de que a causa causa mediante um efeito (nem sempre o efeito médio para outro efeito é a causa daquele efeito último)⁴⁹. Scotus está consciente de que muitos teólogos e (eventualmente todos os) filósofos negaram, de ambos os modos, que Deus é onipotente. Sobre o segundo modo em especial, afirmam que Deus não pode causar uma relação – como a “paternidade” ou a “amizade” – sem que antes, pela duração ou pela natureza, cause o seu fundamento. Isso significa que Deus não pode causar *qualquer efeito* imediatamente, sempre sem nenhum efeito anterior causado⁵⁰. De toda maneira, a dificuldade a enfrentar está, pois, na imediaticidade enquanto exclui a causa eficiente média, seja essa intermediária a um efeito principal ou apenas mais um efeito prévio⁵¹.

Em particular, contudo, a opinião dos filósofos sobre “Deus é onipotente” por onipotência imediata, a saber, a sua opinião sobre o que em outros estudos chamei de “Onipotência_A” ou “onipotência teológica” e “estrita”⁵², contém dois aspectos: ela *não é demonstrável* e ela *é impossível*. O segundo ponto, o de concebibilidade da onipotência em sentido forte, é aqui de particular interesse. Os filósofos operam com a seguinte máxima: “Um princípio necessário e totalmente perfeito não se relaciona com nada imediatamente de forma contingente”. Assume-se que o primeiro princípio, ao fazer algo imediatamente, não

⁴⁸ Cf. *Quodlibet* VII, n. 39, p. 268: “Iam consequenter videndum est de demonstratione ‘quia’. Primo autem videndum est de omnipotentia immediate respect omnis possibilis, ubi primo intellectus illius immediationis exponetur. Secundo, positio philosophorum videbitur. Et tertio, quid sit tenendum”.

⁴⁹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 40, p. 269: “De primo sic: immediatio causae respectu effectus potest intelligi dupliciter, vel, scilicet, quod causat per causam mediam, vel quia causat mediante aliquo effectu; non enim omnis effectus medius ad alium effectum est semper causa illius effectus; ita potest intelligi immediate causae activae vel excludendo causam activam mediam vel excludendo effectum medium priorem illo effectu”.

⁵⁰ Cf. *Quodlibet* VII, n. 41, p. 269. Sobre a impossibilidade de causar uma “relação” imediatamente, sem qualquer outra causa intermediária, cf. também Pich, 2008, Subdivisão I.2.

⁵¹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 42, p. 269: “Est ergo difficultas de immediatione ut excludit solummodo causam efficientem mediam et intelligendo effectivam generaliter, sive illa causa media in causando attingat effectum principalem, sive tantum aliquem effectum praeivum vel disponentem ad illum”.

⁵² Cf. Pich, 2010a, p. 2-27; 2008, p. 74-90: “O-A*** (def.): Um poder é total sse pode fazer por si imediatamente tudo aquilo que pode ser feito por uma causa eficiente intermediária, contanto que, para o efeito imediato do poder total, estejam sendo considerados entes absolutos”.

realiza nenhuma novidade ou contingência: nunca se relaciona diferentemente com um efeito seu. No mesmo passo, para aquilo que esse primeiro princípio faz, não requer nenhum outro princípio nem é impedido por outro princípio⁵³. O raciocínio dos filósofos pode ser resumido assim: provado que o princípio necessário e suficiente só causa necessariamente, quando causa imediatamente, segue-se que ele *não pode causar todo possível imediatamente*. Isso vale em especial para o movimento: um Deus assim não causa imediatamente o movimento local, em especial o movimento circular do céu⁵⁴.

“Filosoficamente”, pois, uma Onipotência_A seria rejeitada porque ela entra em choque com a causalidade necessária e fundante do primeiro princípio. A cogência dessa rejeição se defende com três princípios bem vistos pelos filósofos árabes: (1) aquela onipotência entra em choque com o “essencialismo” do mundo. Ora, se a causa primeira pudesse causar qualquer efeito imediatamente, sem uma causa segunda, toda causa segunda poderia perder ou existir sem ação própria. Averróis, leitor de Aristóteles, insistiria no ponto de que, retirando-se dos entes as ações próprias, retira-se deles as suas essências próprias. Um primeiro princípio, assim, poderia causar qualquer efeito além da ordem de causalidade universal e, então, tal ordem não seria nem necessária nem essencial⁵⁵.

Além disso, a rejeição da Onipotência_A e a sustentação da causalidade necessária do primeiro princípio são orientadas no (2) princípio do último capítulo da *Física* de Aristóteles (VIII 10, 266a24-266b6) de que a “potência infinita não pode imediatamente mover um corpo no tempo”. (a) Se ela o pudesse, uma potência finita poderia mover um corpo em tempo igual, motivo pelo qual, aumentada a força motiva (na cadeia de causas eficientes para o movimento), diminui-se o tempo no qual (essa mesma potências motiva) move. Assim, Deus não pode causar imediatamente o movimento propriamente dito, porque, dado que o movimento é sucessivo, ele terá de acontecer no tempo. A reflexão, até aqui, fundada na filosofia da natureza aristotélica, resguarda a convicção da sucessão do tempo e do movimento no espaço-tempo: fosse imaginada uma ação “imediate” e fora de uma cadeia mediata de eventos na sucessão espaço-tempo, pela causa primeira, duas causas fariam simultaneamente o mesmo. Porém, alterações e determinações temporais de uma causação, ou seja, mais “rápida” ou mais “lenta” uma efetivação, são sempre respectivas à intensidade de forças efetivas em uma cadeia causal. (b) Se o teólogo insistisse que a realidade do

⁵³ Cf. *Quodlibet* VII, n. [16] 43, p. 269-270: “Secundum, scilicet de positione philosophorum. Circa hoc philosophi videntur sentire non solum quod non sit demonstrabile Deum esse omnipotentem immediate, sed etiam quod hoc sit impossibile; et videtur fundamentum eorum in ista propositione stare: ‘Principium necessarium et omnino perfectum ad nihil immediate contingenter se habet’”.

⁵⁴ Cf. *Quodlibet* VII, n. 44, p. 270.

⁵⁵ Cf. *Quodlibet* VII, n. 45-46, p. 270-271.

movimento então causada seria sem sucessão e “súbita”, sem o movente finito no tempo, ou seja, “excetuando” uma cadeia causal natural, no espaço-tempo, o filósofo insistiria em dizer que o primeiro não pode causar imediatamente, por exemplo, o movimento circular celeste, porque não poderia causá-lo no tempo nem em um instante. Afinal, a premissa, aqui, justamente é a de que na natureza e, em particular, no mundo sublunar, tudo se encontra no tempo-espaço e só pode ser efetuado segundo uma estrutura de séries ordenadas de causas espaço-temporais mais ou menos distantes⁵⁶.

A rejeição da Onipotência_A e a defesa da causalidade necessária do primeiro princípio operam ainda segundo (3) o princípio aristotélico-averroísta da impossibilidade de algo separado da matéria modificar *de immediato* qualquer efeito material – todo efeito desse tipo é produzido por “transmutação da matéria”. Formas não-materiais não podem modificar (diretamente) a matéria, só a matéria ou o material modifica (diretamente) a matéria ou o material. Scotus admite que esses três princípios são confirmados pela alegação insistente de Aristóteles de que o que a primeira causa causa imediata e “totalmente”, ela causa necessariamente⁵⁷. Contingência para efeitos causais contrários existe apenas por causa de mutabilidade no agente, quando o efeito depende dele “totalmente e precisamente”, caso em que algum tipo de “materialidade” tem de ser atribuído ao mesmo. Diante disso, se Deus, pressuposto como o agente primeiro imaterial ou não-potencial, tivesse poder imediato sobre todo causável, e tudo, pois, dependesse dEle total e precisamente – expressão que parece a equivaler a “unicamente”, no sentido de “só e suficientemente” –, ter-se-ia de dizer que só há efeitos e causações necessárias no universo produtivo. Exatamente a partir da assunção da causalidade unicamente necessária do ente primeiro e da assunção *tão somente hipotética* de uma causalidade imediata de sua parte far-se-ia preciso listar ao menos três perplexidades decorrentes: (a) “causas segundas seriam privadas de suas ações” (consequência remissiva a desdobramentos do primeiro princípio acima); (b) “Deus causaria imediatamente todo

⁵⁶ Cf. *Quodlibet VII*, n. 47-48, p. 271-272: “47. Secundo, specialiter videtur hoc ostendi de motu: Quia, secundum Philosophum VIII *Physicorum*, potentia infinita non potest immediate movere corpus in tempore; quia si sic, aliqua potentia finite posset movere corpus in aequali tempore, sicut ipse deducit ibi, eo quod augmentata virtute motiva, minuitur tempus in quo movet. Habetur ergo ex intentione Aristotelis quod Deus non potest immediate causare motum proprie dictum, quia, cum sit successivus, necessario erit in tempore. 48. Si dicatur quod potest rem motus causare, sed sine successione, quia per mutationem subitam, ad illud ad quod finitum movens moveret in tempore; contra: hoc non solvit, quia Deus non potest immediate causare motum circularem caeli; quia non in tempore, ut conceditur; nec in instanti, quia in illo instanti totum caelum esset in eodem loco et quaelibet pars sui in eodem loco in quo prius; ergo in illo instanti caeli non mutatur”.

⁵⁷ Sobre o “necessitarismo” cosmológico da filosofia greco-árabe e seu impacto reverso no pensamento scotista, cf., por exemplo, Honnefelder, *Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Neecessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff*, in: Fried (Hrsg.), *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, 1991, p. 249-263.

movimento” (consequência remissiva à recusa do segundo princípio acima); (c) “Deus causaria imediatamente todo efeito material” (consequência remissiva à recusa do terceiro princípio acima)⁵⁸. Agora explicitamente, portanto, a necessidade do ente primeiro está pressuposta na aplicação de cada um dos “princípios” filosóficos acima referidos. Diante dessas premissas, a Onipotência_A é impossível, antes mesmo ou ao lado da pergunta pela possibilidade de haver para ela uma demonstração.

3.2 A onipotência divina segundo os teólogos

Seja o que for que *certos* teólogos defendem sobre a onipotência divina, aquela que eles *devem* defender, segundo Scotus, é aquela que já chamei de “Onipotência_A”. A sua definição, a meu juízo coerente com outras alhures⁵⁹, é dada assim em *Quodlibet* VII:

O_A-Def.: “A onipotência de um ente é o poder de causar todo e qualquer efeito causável sem o auxílio de qualquer outro agente causal, portanto, imediatamente”⁶⁰.

Se até aqui, e também aqui, há diversas instruções sobre o conceito teísta adequado de “onipotência”, a sua concebibilidade é só agora *defendida* mais de perto. Há razões que sustentam essa posição, a começar pelo que chamo de “princípio de eminência causal”:

PEC: “A força ativa de qualquer causa segunda é mais eminentemente na primeira causa e no primeiro agente do que na própria causa segunda”.

A partir daí, se a causa A possui de forma mais eminente uma força ativa, ela tem poder para o efeito C remoto sem um elemento mediato B do elo, que só possui tal força ativa de modo

⁵⁸ Cf. *Quodlibet* VII, n. [18] 49-50, p. 272-273. Cf. id. *Ibid.*, n. 50, p. 272: “(...) quidquid Deus potest immediate causare, et hoc totaliter, necessario causat; (...)”.

⁵⁹ Para esse conceito de onipotência em *Reportatio examinata* I d. 42 q. 2 e d. 44 q. 1, cf. as referências bibliográficas indicadas na nota 1, acima.

⁶⁰ Cf. *Quodlibet* VII, n. [19] 51, p. 273: “De tertio, tenendum est, secundum commune sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem quod sine quocumque alio agente possit causare quodlibet causabile, nec tamen istud potest demonstrari demonstratione ‘quia’”. Essa definição sem dúvida não contempla aquilo que Hoffman; Rosenkrantz, Omnipotence, in: Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, p. 99, apresentam como primeiro significado de onipotência, isto é, “o poder de produzir qualquer estado de coisas, seja qual for, incluindo estados de coisas impossíveis e necessários”; curiosamente, também não é contemplado pelo segundo, o de “poder máximo”: “Nesse sentido, o poder total de um ente onipotente não poderia ser excedido por qualquer ente. Não se segue que um ente com poder máximo poder produzir qualquer estado de coisas, dado que fazer isso é impossível. Nem se segue que um ente com poder máximo pode produzir tudo o que qualquer outro ente pode produzir. Do fato de que *a* pode produzir *s*, e *b* não pode, não se segue que *a* é como um todo mais poderoso do que *b*, porque poderia ser que *b* possa produzir alguma coisa ou coisas que *a* não pode”. Embora a segunda parte da determinação de sentido de “poder máximo” pareça correta, mesmo porque “*s*” pode ser, por exemplo, uma ação irracional ou injusta, nada é mencionado sobre a imediatez causal do poder máximo, item fundamental para destacar o sentido de independência e ilimitação ontológica que o teísmo tradicionalmente associou à onipotência.

diminuto. Para produzir o efeito C, não se requer a imperfeição da virtude ativa de B, pois essa não é de si “razão de agir”, mas antes “impedimento de ação”⁶¹. Aqui, A seria uma causa equívoca, uma causa que, no que tange a uma dada causalidade, tem por definição *mais* poder ou *mais* eminência do que o seu efeito. De toda maneira, está-se oferecendo, com isso, uma sustentação à concebibilidade da Onipotência_A, não uma demonstração de que ela existe. Essa sustentação faz uso tácito de um princípio adicional, que chamarei de “princípio geral de imediaticidade causal”:

PGIC: “Aquilo que em si possui eminentemente ou virtualmente a virtude ativa da causa próxima, esse mesmo pode imediatamente causar o efeito daquela causa”.

Essa diferenciação de princípios é importante, porque o PEC não é suficiente para a Onipotência_A. E se o primeiro princípio não enfrenta recusa, o segundo é rejeitado pelos filósofos. O segundo princípio de poder causativo está implícito na Onipotência_A. Os filósofos concedem que uma causa que tem virtude do modo mais eminente tem poder sobre o efeito dessa virtude, seja ele o segundo ou então o mais distante efeito. Porém, a ordem dessa causa reza que ela seja a “causa superior e mais remota” tão somente⁶².

Feita essa ressalva, há uma crítica à máxima scotista de que “nenhuma imperfeição é requerida para agir” ou “para causar”. “Causar imediatamente” deve ser reescrito, em cada uma das partes, como (a) “causação”, e essa exige “perfeição”, e (b) “o modo ou a imediaticidade do causar”. Esse último exige “imperfeição”, em que “imperfeição” deve significar a causação a ser presumida de mediadores não-perfeitos para atingir causalmente qualquer ponto da série além do segundo imediato. Por isso mesmo, para “causar imediatamente”, a saber, qualquer efeito da série requer-se uma imperfeição como “condição necessária no agente”. A posição filosófica só admitiria, pois, um princípio de causação imediata em que essa imperfeição estivesse incluída. Nesse passo, tem-se referência à ordem de causação que, para o filósofo, uma causa A inicial *onipotente* poderia efetivamente assumir. Tomando-se uma ordem essencial de causas, um membro é próximo ao membro mais imperfeito (o último na série) só se ele é de “alguma maneira imperfeito” – está entre o

⁶¹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 53, p. 273-274: “Adducitur etiam ad hoc ratio: Quia virtus active cuiuscumque causae secundae eminentius est in prima causa et in primo agente quam in ipsa causa secunda; habens autem eminentius virtutem activam videtur posse in effectum absque illo quod diminute habet virtutem illam; non enim ad productionem effectus requiritur imperfectio virtutis activae, quia nulla imperfectio est ratio agenda, sed est magis impedimentum actionis”.

⁶² Cf. *Quodlibet* VII, n. 54, p. 274: “Ista ratio, licet videatur probabilis, non tamen esset Philosopho demonstratio. Negaret enim istam propositionem, ‘quidquid in se eminenter vel virtualiter habet virtutem activam causae proximae ipsum potest immediate effectum illius causae causare’. Diceret enim quod eminentiori modo habens talem virtutem potest quidem in suo ordine in effectum talis virtutis, sed ordo suus est quod sit causa superior et remotior”.

último e o primeiro. Se o primeiro perfeito fosse próximo ao mais imperfeito, nesse caso “ele seria igualmente imediato a todo e qualquer diferente de si”⁶³. Encerra-se de novo, nessa passagem, uma compreensão de causação intocável para o filósofo: todo efeito ocorre dentro um ordem causal (essencial ou não), e essa não admite “saltos”; se esses existissem, a ordem causal não existiria⁶⁴.

De fato, Scotus quer ajudar a compreender por que Aristóteles negaria uma proposição como “A causa mais perfeita causa mais imediatamente”, ali onde “mais imediatamente” significa a exclusão da causa ativa próxima, tal como da causa B em uma ordem causal A-B-C. Sem dúvida, Aristóteles aceita que a causa mais perfeita é a causa superior, mas ela causa o efeito remoto só por (eventualmente) diversas causas intermediárias. Essas não são requeridas para que a perfeição da causalidade do mais perfeito, da causa primeira, cresça. Causas intermediárias não fazem aquela crescer, mas são exigidas para que uma “perfeição ordenada” possa de fato se estender até o último e mais imperfeito efeito. “Perfeição ordenada” (*ordinata perfectio*) é só outra palavra para indicar que a perfeição de causalidade respectiva do primeiro item chega ao item mais remoto por extensão e por intermediários, nenhuma outra representação é (pela razão natural) argüivelmente tangível ou conhecível na natureza. Sem dúvida, nessa extensão coordenada, a perfeição inicial “diminui” até chegar no efeito mais distante. “Perfeição ordenada” inclui “diminuição de perfeição” e, pois, “imperfeição anexa” no modo imediato de causar, a saber, nos elementos anexos, embora não na causalidade da causa mais perfeita⁶⁵. Entre o teólogo e o filósofo só pode haver um conflito sobre a concepção tangível de “onipotência” pela razão natural, pois nenhuma outra causação na natureza é racionalmente acessível que não aquela a modo de “perfeição ordenada”. A convicção filosófica sobre a onipotência, que chamarei de Onipotência_B, pode ganhar expressão da seguinte maneira – repetindo uma definição oferecida em outro estudo⁶⁶:

O_B-Def.: A potência da primeira causa é total sse ela é mais eminente do que toda potência de toda e qualquer causa segunda e, portanto, contém “virtualmente e eminentemente” (*virtualiter et eminenter*)⁶⁷ a causalidade de toda e qualquer causa segunda.

⁶³ Em que aparentemente se poderia ler, de novo, as três “perplexidades” listadas ao final da Seção 3.1.

⁶⁴ Cf. *Quodlibet* VII, n. [20] 55, p. 274-275.

⁶⁵ Cf. *Quodlibet* VII, n. 56, p. 275: “Ex quo patet quod istam propositionem negaret Philosophus ‘perfectior causa immediatius causat’, intelligendo per ‘immediatius’ exclusionem causae propinquaе activae; (...); ordinata autem perfectio non habetur sine diminutione perfectionis et cum imperfectione annexa”.

⁶⁶ Cf. Pich, 2008, na Subdivisão I.1.

⁶⁷ Basicamente, uma causa primeira contém “eminente” o poder causal de toda e qualquer causa segunda se, em toda série-E, ela é mais perfeita que as demais porque “possui tudo o que é requerido no intuito de permitir que elas atuem causas inferiores”; tal poder de contenção é condição necessária para provar a existência de um primeiro como *poder infinito*; cf. Cross, 2005, p. 94.

Não é difícil ver que um conceito filosófico de onipotência é estruturado pelo “princípio de eminência causal” (PEC) do primeiro princípio de séries causais essencialmente ordenadas ou séries-E⁶⁸. O “princípio de eminência causal”, a propósito, só pode funcionar para séries-E – séries em que na seqüência causal que dá razão ou explica o efeito ou o movimento último todos os elos anteriores precisam simultaneamente exercer a sua causalidade, não podem fazê-lo em uma ordem diferente dentro do elo e, assim, são, a partir do primeiro gradativamente menos perfeitos em causalidade. Nada diz, porém, que o PEC seja um princípio só respectivo à série-E ou às séries-E em que o primeiro elemento causal é o primeiro movente ou “Deus”. Ademais, também não é difícil ver por que uma Onipotência_A não pode ser demonstrada por uma demonstração “pelo efeito”. Além de um (i) primeiro argumento, de autoridade, em que se afirma que os filósofos jamais chegaram ao conhecimento, por *demonstratio quia*, de “Deus é imediatamente onipotente” – antes do oposto⁶⁹ –, e deixando-se sem menção a sustentação de ordens essenciais de mediação (iii) nas causas materiais e (iv) nas causas formais⁷⁰, lembre-se que, (ii) de modo natural, “a ordem da causalidade não conclui que o superior tenha poder sem o inferior sobre um efeito [remoto] ao qual [a causa superior] tem poder junto com o inferior [intermediário]” – em que uma ordem causal essencial poderia ser pensada, por exemplo, entre “sol”, “pai” e “filho” (aqui simplesmente no sentido de um ente gerado, não no sentido de termo *relatum* de uma dada relação)⁷¹ ou “calor”, “queima da lenha” ou de “material comburente” e “fumaça”. De modo geral, tangendo as causas materiais e as causas formais em (iii) e (iv) – que aludem ao tema da “*pluralitas formarum*” – Scotus alerta para o fato de que, se ali houvesse uma ordem, não seria preciso que a causa primeira fosse a causa imediata de qualquer causável posterior. Claro é que, onde uma ordem causal existe, como nas causas eficientes exemplificadas em (ii), a primeira causa não precisa ser a causa imediata dos demais efeitos causáveis⁷². A ideia de fundo, e constante, parece ser que, naturalmente falando, o óbvio é que causas estejam em uma ordem e o movente primeiro não precise ser a causa primeira e imediata de qualquer causável de uma série causal possível e

⁶⁸ Sobre essa série causal ordenada, de três ou mais membros, contrastante com a série de causas acidentalmente ordenadas e basicamente de relações causais transitivas, cf. Cross, 1999, p. 16-18.

⁶⁹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 57, p. 275.

⁷⁰ Cf. *Quodlibet* VII, n. 59-60, p. 276.

⁷¹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 58, p. 275: “Secundo, hoc probatur ratione: Quia ordo causalitatis non concludit quod superior possit sine inferiori in effectum, in quem potest cum inferiori; sicut sol non potest per se generare hominem sine patre sicut cum patre; ergo, pari ratione, ordo iste non concludit quod prima causa possit sine secunda in effectum istum, in quem potest cum secunda”.

⁷² Cf. *Quodlibet* VII, n. 60, p. 276-277: “Ista quae dicta sunt de causa materiali et formali habent maiorem evidentiam, si vera sit opinio de pluralitate formarum, de quo modo non est quaestio. Sed ad propositum sufficit quod, si in causis materialibus et formalibus esset ordo, non oporteret quod primum esset causa immediate cuiuscumque causabilis; ergo modo, ubi talis ordo est, puta in causis efficientibus, non oportet quod prima posit esse causa immediata cuiuslibet”.

imaginável: isso não só *não é constatado*, mas também *não é exigido* para que haja explicação na natureza. Para tanto há respaldo ainda nas causas eficientes do conhecimento⁷³ e na ordem das causas finais⁷⁴.

A disparidade de posições sobre a onipotência está, assim, plenamente estabelecida no *Quodlibet* VII. Mas, o exercício de concebibilidade, que, do ponto de vista da argumentação, pode no máximo ser persuasivo ou então dispor o entendimento à aceitação, ainda pode ser continuado. Afinal, alguns argumentos contrários dos filósofos podem ser desfeitos.

3.3 “Deus é onipotente” não é até aqui uma proposição falsificável

Se o passo mais largo para defender a concebibilidade da Onipotência_A, com a ressalva de sua não demonstrabilidade, foi recém dado, a saber, a defesa de sua definição a partir de princípios de poder causal de uma causa primeira que pode ser descrita em séries causais essenciais, mas também prescindir de elos causais intermediários, o próximo passo, também largo, consiste em mostrar que a proposição “Deus é onipotente” não pode ser provada falsa, em que aqui se inseriria justamente a convicção anteriormente exposta de que a Onipotência_A é racionalmente *impossível*. A primeira razão para tanto achava-se em *Quodlibet* VII n. 45, em que identifiquei a ideia de que os filósofos defendiam o “essencialismo” do mundo, com o qual uma Onipotência_A seria incompatível. As ressalvas de Scotus se concentram na afirmação de que (a) para o teólogo a causa primeira pode tanto privar as coisas causadas (ou causas segundas em uma série causal) de suas ações como pode, na causação, privá-las de suas entidades, aniquilando-as; (b) ademais, o teólogo rejeita a proposição “Todo sempiterno é formalmente necessário”. No pensamento aristotélico, o *aeviternum* – como, por exemplo, as essências ou formas substanciais – estaria sendo chamado, e em verdade confundido, com o *sempiternum*. Ora, coisas eviternas são ontologicamente dependentes e, por causa disso, podem efetivamente não existir, muito embora não pela “potência passiva intrínseca tal como existe nos [entes] corruptíveis”⁷⁵.

⁷³ Cf. *Quodlibet* VII, n. 61, p. 277.

⁷⁴ Cf. *Quodlibet* VII, n. 62, p. 277.

⁷⁵ Cf. *Quodlibet* VII, n. [23] 63, p. 277-278: “Ad primam: Theologus bene concederet quod causa prima potest ista causata non solum privare suis actionibus, sed etiam propriis entitatibus, quia ea potest annihilare; nec concordat cum Philosopho in ista propositione ‘omne sempiternum est formaliter necessarium’, (...)”. Pode-se falar, cf. Cross, 1998, p. 253-255, de “itens perdurantes” (incluindo “formas quiescentes”), que são “essencialmente temporais” e têm partes temporais, contrapostos a “itens resistentes”, que são apenas “acidentalmente temporais”, mas “essencialmente eviternos” – como o são as formas substanciais, em que a

O ponto (a) ganha detalhes. Assim, mesmo que Deus prive “entes segundos” de suas ações causais e as assuma por si, não é preciso que também a sua entidade lhes seja tirada. Eles podem permanecer existindo sem causar, mantendo em potência a sua causalidade, tal que a causa onipotente origina os seus efeitos imediatamente – como o fogo ao causar a queima da lenha pode ter essa ação suspensa, sendo ela assumida por um “agente mais forte”⁷⁶. O dito de Averróis – “Visto que os entes não terão ações próprias, não terão essências próprias” – só é correto sob a seguinte interpretação radical ou total da suspensão de suas “ações próprias”: na proposição antecedente, isto é, “Os entes não terão ações próprias”, quer-se dizer a privação de ações próprias “atualmente”, “em termos de aptidão” e ainda “virtualmente”. Somente se assim é e diz-se, pois, que tais ações não têm realidade nenhuma, *segue-se* que eles não terão essências próprias. O motivo reside em que se um dado ente é ativo em função de uma forma e virtude própria, ele tem (ao menos) “virtualmente a sua ação”; ter uma ação virtualmente ou em potência não requer que a ação esteja sendo produzida em ato⁷⁷. Assim, *a suspensão de ações próprias* – e em ato – de um ente *com a manutenção da entidade* é plausível – embora não se tenha a experiência de um ente onipotente fazendo tal coisa. Tanto mais *plausível* quando ao menos se lembra, e compara-se, que a ação própria de algo pode ser “impedida”, sem que a entidade desapareça – o verbo “*praevenio*”, “*praevenire*”, traz também esse significado, próximo de “suspender”. Pode-se imaginar, por exemplo, que uma cortina de amianto interposta entre uma fogueira e um bloco de cera “impede” que o calor emitido por aquela fogueira derreta ou super-aqueça o mesmo bloco de cera; um dique poderoso pode impedir que a força de uma volumosa massa de água invada um determinado território, sem que aquela deixe de *poder exercer*, virtualmente, a mesma ação, tão logo saia o impedimento⁷⁸.

eviternidade é definida como “propriedade de coisas imutáveis”. Cf. também Ioannes Duns Scotus *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 4 n. 180, Ed. Vaticana VII, p. 235.

⁷⁶ Cf. *Quodlibet* VII, n. 64, p. 278: “Aliter: Licet Deus privet entia secunda actionibus suis, praeveniando causalitatem eorum et causando effectus quos illa possent causare, non oportet quod privet illa suis entitatibus; (...); sicut manet iste ignis, et tamen non causat ignem in hoc ligno si aliud agens fortius praeveniat in igniando, posset tamen causare, quia formam quae est principium igniendi habet”.

⁷⁷ Cf. *Quodlibet* VII, n. 65, p. 278-279: “Et ita potest intelligi dictum Commentatoris cum ait: “Cum entia non habebunt actions proprias, non habebunt essentias proprias”; quod in antecedente neget habere actionem propriam, debet intelligi non tantum actualiter, quia tunc argueretur a destructione posterioris ad destructionem prioris et esset fallacia consequentis, quia pluribus aliis modis potest poni destructio istius posterioris, puta per forties agens praeveniens vel per contrarium impediens; sed debet intelligi in antecedente, non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; et bene sequitur quod non habebunt proprias essentias, quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando non actualiter producit”. Cf. também Franciscus Lychetus, Commentarius, in: Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 7 n. 10 p. 182: “Exponit etiam Commentatorium, quod debet intelligi de aptitudine, quia si privaret Deus ignem aptitudine, & virtualiter ad agendum, non esset ignis, quia talis aptitudo, & virtualitas consequitur formam essentialem ignis”.

⁷⁸ Os dois últimos exemplos são formulados por mim.

Scotus acredita que o que recém foi proposto é coerente com outras asserções de Averróis. Em verdade, se Averróis estivesse discutindo com os “modernos”, então teria opositores que afirmavam, com efeito, que o agente onipotente produz todos os entes na natureza, sem qualquer intermediário – o que pareceria ser uma forma abstrusa de providencialismo sobrenatural, em que tudo o que ocorre na natureza é causado por Deus, não por estados ou eventos causalmente explanáveis, e só ocorre, quando ocorre, porque Deus quer e, então, produz. Com Agostinho (*De civitate Dei* VII c. 30), Scotus assevera que um agente onipotente não é ou não está por todas as coisas ocorrentes, mas antes permite que cada coisa produza o seu efeito ou movimento, quando produz e como produz conforme a sua natureza. Esses efeitos ou movimentos, contudo, *podem* ser produzidos pelo ente onipotente, mas isso, no máximo, deixaria as coisas com virtudes ativas e próprias “ociosas e vãs”, sem subtrair-lhes a entidade e a perfeição⁷⁹.

Acima, ademais, como terceiro princípio⁸⁰ (cf. *Quodlibet* VII n. 49) para rejeitar a Onipotência_A, os filósofos aludiam à impossibilidade de algo separado da matéria modificar de imediato qualquer efeito material. Scotus nega que Averróis compreenda adequadamente a intenção de Aristóteles em *Metafísica* VII c. 8⁸¹, no intuito de dizer que um ente imaterial não pode mudar a matéria imediatamente – implicando, pois, que é somente o corpo com “qualidade ativa ou potência” nele atuante que move a matéria⁸². Cumpre, pois, preservar o que Aristóteles disse – além disso, não deixar assumida como concepção aristotélica que o primeiro movente não pode atuar causalmente sobre substâncias materiais⁸³. Naquela passagem, Aristóteles argumenta contra Platão e prova que (a) “as ideias não são necessárias para a geração” de um “indivíduo” (*hoc aliquid*) e que (b) as ideias não podem (não sendo, pois, suficientes para) “gerar um indivíduo”⁸⁴. Para Aristóteles, pois, Deus não causaria

⁷⁹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 65, p. 279: “(...). Illi autem contra quos arguit [Commentator] ibi, scilicet moderni, ponunt unum agens omnia entia sine medio; sed non sicut christiani, quia secundum Augustinum VII *De Civitate Dei* cap. 30: “Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus situat””.

⁸⁰ No próprio *Quodlibet* VII, a ordem de consideração do segundo e do terceiro princípio dos filósofos está invertida.

⁸¹ Cf. também Seidl, Kommentar, in: Seidl (Hrsg.), *Aristoteles’ Metaphysik – Zweiter Halbband: Bücher VII(Z)-XIV(N)*, 1991, p. 408-411. Destaca-se nesse capítulo do Livro VII da *Metafísica* a crítica de Aristóteles à concepção platônica da causa formal das substâncias ou entidades particulares.

⁸² Cf. também Franciscus Lychetus, Commentarius, in: Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 7 n. 10 p. 182: “Et [Commentator] imponit Aristoteli quod idem sentit. Sed melius videtur quod quando litera Aristotelis potest habere sanum intellectum, & litera Commentatoris sanum intellectum habere non potest, quod dicatur Averroem non habere intentionem Aristotelis, & saluetur eius intentio, quod hic etiam videtur posset fieri”.

⁸³ Cf. também Franciscus Lychetus, Commentarius, in: Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 7 n. 10 p. 182: “Ad tertium respondet quod Theologus non negat formam materialem, immediate induci in materiam a Deo, imo inferius in quaestione de bona fortuna, scilicet ultima dicetur quid Philosophus sensit de anima intellectiva”.

⁸⁴ Cf. *Quodlibet* VII, n. 66-67, p. 280.

imediatamente efeito sobre a matéria no sentido de uma “ideia” imediatamente causar um ente individual material. A analogia fracassaria de forma retumbante, ademais, porque (a) ideias, se geradoras, seriam causas unívocas, e, a partir do conhecimento que se tem das coisas geradas, para preservar o seu alegado papel elas teriam de ser compostos materiais necessários, mais ainda, (b) teriam de ser, se geram indivíduos, elas mesmas indivíduos⁸⁵ – reitera-se em (a) e (b), pois, que não são as ideias nem necessárias nem suficientes para a causação das substâncias materiais individuais. Como condição suficiente e condição necessária de geração, Deus é “causa equívoca” suprema, não “unívoca”; e é na sua “virtude” que toda outra causa, seja qual for, atua⁸⁶.

Acima, finalmente, como segundo princípio (cf. *Quodlibet* VII n. 47) para rejeitar a Onipotência_A, adotara-se que a “potência infinita não pode imediatamente mover um corpo no tempo”. Scotus admite que Aristóteles e Averróis negaram que Deus tem poder de causar efeito no mundo prescindindo do movimento de causas intermediárias. Admitiram que Deus move o céu só de forma mediata, através da inteligência que o ama e é “a motriz própria do céu” (*propria motrix caeli*)⁸⁷. Finalmente, sobre a alusão de confirmação em *Quodlibet* VII n. 50, segundo a qual, se a primeira causa causa imediata e totalmente, ela o faz necessariamente, Scotus afirma que Aristóteles não quis dizer que Deus “causa absolutamente com necessidade o que causa imediatamente” – em que a ênfase crítica recai sobre o ponto de que toda ação de imediata de Deus tenha de conter necessidade *absoluta*. Parece ser o caso, pois, para Aristóteles, Deus causa imediatamente a alma intelectual de um organismo material; nesse caso, não há para essa “infusão” (minha expressão) uma causa média agente, mas há alguma “causa dispositiva” para tanto, algo já causado existente, como o próprio organismo material⁸⁸: por isso mesmo, a necessidade ali é “de inevitabilidade”, não *simpliciter*. Assim, o correto é dizer que a intenção de Aristóteles é que “Deus necessariamente faz o que pode fazer imediatamente” – proposição que parece aludir à ideia de que Deus causa certos efeitos imediatamente, e então com “necessidade de inevitabilidade” ou “necessidade absoluta”, e não pode, como já exposto, causar todo efeito imediatamente.

⁸⁵ Cf. *Quodlibet* VII, n. 68-69, p. 281.

⁸⁶ Cf. *Quodlibet* VII, n. 69, p. 281: “(...). Deus, autem, et potest esse causa generationis et requiritur ad generationem, non sicut causa univoca, sed aequivoca, etc hoc suprema, in cuius virtute agit omnis alia causa, tam univoca quam aequivoca”.

⁸⁷ Cf. *Quodlibet* VII, n. 70, p. 281.

⁸⁸ Cf. Franciscus Lychetus, Commentarius, in: Johannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales*, q. 7 n. 10 p. 183: “Ad vltimum Respondet quod non est de intentione Aristotelis quod Deus absolute necessario causet, quicquid immediate causat. Nam secundum ipsum, anima intellectiva immediate est a Deo, vt patet 16. *de Animalibus*, & tamen non causatur necessario, et hoc, quia ipsam animam praecedat necessario organisatio, et materia in qua recipitur. De hoc vide Doctorem infra q. vi. & in 4. d. 43”.

Nesses termos, nada é alterado no parecer scotista de que reside em Aristóteles um pensamento “necessitarista”. Se nos atos causais da primeira causa que podem ser imediatos e “totais” houvesse novidade e contingência, naquela causa não haveria só necessidade. O necessitarismo da cosmovisão aristotélica supõe uma associação entre contingência e imperfeição, e a impossibilidade de ver contingência no ente primeiro⁸⁹.

Efetivamente, tanto é manifesto que, para o teólogo, Deus, pela vontade, relaciona-se livre e contingentemente com tudo o que é causável exteriormente, como é claro que, entre coisas que Aristóteles justamente não pôde conceber como objetos de produção imediata pela primeira causa estavam justamente as coisas em cuja produção há contingência. Sem dúvida alguma, as premissas aristotélicas até aqui são suficientes para evidenciar de que modo a filosofia aristotélica e averroísta pode rejeitar a proposição “Deus é onipotente de forma imediata”, isto é, segundo a Onipotência_A definida. Como já rezava a quarta conclusão da reflexão entre onipotência e demonstração, por demonstração *quia*, Onipotência_A não é demonstrável pelo efeito⁹⁰. Todo o movimento scotista de aposta na concebibilidade da Onipotência_A e da não falseabilidade *simpliciter* – seja *a priori* ou *a posteriori* – de “Deus é onipotente”, são, no máximo, exercícios inconclusos de plausibilidade e delimitação de concepções. A concebibilidade tem rasgos mais avançados na ponderação que Scotus realiza dos princípios primeiro e terceiro adiantados pela leitura de Aristóteles e Averróis; a demarcação de opiniões parece ser a única palavra possível sobre o princípio segundo.

Considerações finais parciais

As instruções recebidas sobre a onipotência ainda não terminaram. Em especial, falta a exposição de um sentido de onipotência racionalmente aceitável, segundo Scotus, e por semelhante modo demonstrável – porque essa não tem o sentido crítico de indemonstrabilidade e impossibilidade que a Onipotência_B implicitamente comporta com respeito à Onipotência_A, posteriormente chamarei essa onipotência de “Onipotência_C”. Ora, ela é justamente o objeto da quinta conclusão a ser atingida no Artigo II do *Quodlibet* VII, a segunda conclusão respectiva ao que uma demonstração “pelo efeito” pode obter sobre o

⁸⁹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 71-72, p. 281-282.

⁹⁰ Cf. *Quodlibet* VII, n. 73-75, p. 282-283: “73. In neutro autem istorum concordat cum eo theologus, quia ponit quod Deus per voluntatem libere et contingenter se habet ad quodcumque causabile extra, (...). 74. Concedo, ergo, quod Aristoteles secundum sua principia negaret Deum multa posse immediate causare, puta omnia illa in quorum productione est simpliciter contingencia, (...)”.

poder da primeira causa. Essa conclusão assim dizia: “Que Deus é onipotente por onipotência que diz respeito imediatamente ou mediamente a todo possível’ pode ser demonstrado, pelo peregrino, por uma demonstração ‘pelo efeito’”⁹¹. Essa conclusão é discutida em muitos (e até certo ponto maiores detalhes) no seguimento do *Quodlibet* VII, exigindo como pressuposição o longo contexto do argumento cosmológico a favor da existência de Deus em *Ordinatio* I d. 2. Por ora, permanece a perspectiva aludida no início, de que o *Quodlibet* VII *instrui* sobre a onipotência como atributo de Deus e como predicado da proposição mediata “Deus é onipotente” em termos da reflexão sobre a sua demonstrabilidade e concebibilidade. A repercussão lógico-metafísica que o conceito de onipotência tem sobre o conhecimento moral e o conhecimento da natureza, portanto, sobre os fundamentos da filosofia moral e do conhecimento, não fazem parte do roteiro do texto em apreço. Mas, o sentido de onipotência que Scotus utiliza quando tais temas fazem parte do roteiro de suas questões é claramente revelado no *Quodlibet* VII, como o mostram a definição atingida e as recusas de princípios aristotélico-averroístas contra a Onipotência_A.

(a ser continuado)

Referências bibliográficas

Fontes

ARISTOTELES. *Metaphysik – Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV)*. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles’ Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980, p. 1-371.

_____. *Vorlesung über Natur – Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ)*. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.). *Aristoteles’ Physik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, p. 1-237.

_____. *Vorlesung über Natur – Zweiter Halbband: Bücher V(E)-VIII(Θ)*. In: ZEKL, Hans Günter (Hrsg.), *Aristoteles’ Physik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, p. 1-261.

IOANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

⁹¹ Cf. *Quodlibet* VII, n. 11, p. 255: “Secunda conclusio: ‘Deum esse omnipotentem omnipotentia immediate vel mediate quodcumque possibile respiciente’, potest demonstrari a viatore demonstratione ‘quia’”.

_____. *Opera omnia V. Ordinatio – Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.

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

JOHANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der L. Wadding-Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

JOHANNES DUNS SCOTUS. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*. Lateinisch-Deutsch, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von J. R. Söder. Freiburg: Verlag Herder, 2005.

JOHN DUNS SCOTUS. *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*. Translated with an introduction, notes, and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton – London: Princeton University Press, 1975.

JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

LYCHETUS, Franciscus. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, passim.

Demais obras

ALLUNTIS, Félix. Introducción a Juan Duns Escoto *Cuestiones Cuodlibetales*. In: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. xi-xviii.

_____. Introducción, resúmenes y versión de Juan Duns Escoto *Cuestiones Cuodlibetales*. In: JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

ALLUNTIS, Félix; WOLTER, Allan B.. Introduction. In: JOHN DUNS SCOTUS. *God and the Creatures – The Quodlibetal Questions*. Translated with an introduction, notes, and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton – London: Princeton University Press, 1975, p. xvii-xxxiv.

CROSS, Richard. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005.

_____. *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. *The Physics of Duns Scotus*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

DE BONI, Luis Alberto. Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. In: *Patristica et Mediaevalia* 27:1, 2006, p. 51-72.

DUMONT, Stephen D.. Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition. In: *Speculum* 64, 1989, p. 579-599.

HOFFMAN, Joshua and ROSENKRANTZ, Gary. Omnipotence. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 7, 1998, p. 98-103.

HONNEFELDER, Ludger. *Duns Scotus*. München: Verlag C. H. Beck, 2005.

_____. Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Neccessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff. In: FRIED, Johannes (Hrsg.). *Die Abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1991, p. 249-263.

PICH, Roberto Hofmeister. Scotus on Absolute Power and Knowledge (Continuation and End). In: *Patristica et Mediaevalia* 32, 2011, p. 1-22.

_____. Scotus on Absolute Power and Knowledge. In: *Patristica et Mediaevalia* 31, 2010a, p. 2-27.

_____. Poder absoluto e conhecimento moral. In: *Filosofia – Unisinos* 11:1, 2010b, p. 141-162.

_____. *Cognitio intuitiva* e modalidades epistêmicas. In: *Itinerarium* 55, 2009, p. 357-391.

_____. O *Quodlibet* V de João Duns Scotus: Introdução, Estrutura e Tradução. In: *Scintilla* (Curitiba) 6, 2008, p. 111-153.

_____. Onipotência e conhecimento científico. In: LERTORA-MENDOZA, Celina Ana (coord.). *XII Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval – Juan Duns Escoto*. Buenos Aires: FEPAL, 2008, p. 74-90.

_____. As principais posições de Scotus na Primeira Parte do Prólogo à *Ordinatio*. In: *IDEM. João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*. Porto Alegre – Bragança Paulista: Edipucrs – Edusf, 2003, p. 15-218.

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

SEIDL, Horst. Kommentar. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik - Zweiter Halbband: Bücher VII(Z)-XIV(N)*. Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991, p. 373-603.

SONDAG, Gérard. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

STÖHR, J. Allmacht (Omnipotenz) Gottes. In: In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel – Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 1, 1971, p. (cols.) 193-194.

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

WALTER, Ludwig. *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. München – Paderborn – Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.