

LEIBNIZ, OS FUTUROS CONTINGENTES E A UNIDADE DA POTÊNCIA DIVINA

Alfredo Gatto¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar o estatuto dos futuros contingentes e a extensão da potência divina no pensamento de Leibniz. À luz de algumas referências presentes nos *Ensaio de Teodiceia*, o presente texto investiga o debate medieval anterior – prestando especial atenção às figuras de Duns Escoto, Thomas Bradwardine, Gregorio de Rimini e Robert Holcot – para salientar a proximidade entre a reflexão de Leibniz e a abordagem filosófica ligada à tradição ockamiana.

Palavras-chave: G. W. Leibniz, futuros contingentes, potência divina, Thomas Bradwardine, Guilherme de Ockham.

Abstract: This article aims to analyze the status of future contingents and the extension of divine power in Leibniz's thought. In the light of some references in Leibniz's *Essays of Theodicy*, the article investigates the previous Medieval debate – with particular regard to the figures of Duns Scotus, Thomas Bradwardine, Gregory of Rimini and Robert Holcot – in order to underline the proximity between Leibniz's reflection and the philosophical approach connected to Ockhamist tradition.

Key-words: G. W. Leibniz, Future Contingents, Divine Power, Thomas Bradwardine, William of Ockham.

LEIBNIZ E A ESTABILIDADE DA ORDEM CRIADA

«Être nécessairement par la sagesse, être obligé par la considération du bien, c'est être libre, c'est n'être point nécessairement métaphysiquement. Et la nécessité métaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté»². Com essas palavras, colocadas no final da segunda parte dos seus *Essais de Théodicée*, Leibniz apresenta um aspeto decisivo da sua reflexão: referindo-se a uma

¹ Pós-doutorado em Filosofia (2014/2015) – Faculté de Philosophie, Institut Catholique de Toulouse (ICT). Doutorado em Filosofia e Ciências Cognitivas (2010/2013) – Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele (UNISR) de Milão. Pós-doutorado em Filosofia em andamento pela Universidade de São Paulo (USP) – FAPESP. Este trabalho resultou de pesquisa apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2015/17758-9.

² G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, vol. VI, II, § 237, pp. 258-259, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., ed. C. I. Gerhardt (G), Berlin 1875-1890. A acentuação dos textos leibnizianos foi modificada e atualizada.

distinção na ação de Deus, dividido entre a «feliz necessidade [*heureuse nécessité*]»³ moral que acompanha a criação e a necessidade metafísica que regula a região dos possíveis presentes no seu intelecto, o filósofo alemão parece novamente responder às objeções de Antoine Arnauld seguintes à publicação do *Discours de Métaphysique*⁴.

Naquela altura, ao analisar a noção de substância individual, Leibniz tinha apresentado uma distinção de grande importância que representará a pedra angular do edifício da sua teodicéia. O filósofo alemão distingue as verdades necessárias e as verdades meramente contingentes com a intenção de manter tanto a *praesentia Dei* sobre os acontecimentos futuros que envolvem as criaturas quanto a livre contingência das suas decisões⁵. A presciência divina, de fato, embora disponha de uma perfeita compreensão da colocação de cada evento compossível, nem por isso contribui a privar a determinação futura da contingência que a caracteriza. O evento futuro não pode se determinar de forma diferente, dado que a sua existência tem sido desde sempre prevista; no entanto, mantém-se contingente, porque a sua não realização não é, *stricto sensu*, contraditória.

Como o critério que orienta a escolha de Deus não está guiado por nenhuma necessidade geométrica, mas por uma necessidade hipotética de natureza moral que define o horizonte da sua vontade, torna-se oportuno distanciar-se de duas diferentes abordagens. Por um lado, é necessário recusar a reflexão de quem, como Espinosa, identifica a não contraditória dos eventos com a necessidade da sua realização⁶ e não põe qualquer distinção entre a necessidade moral e a necessidade metafísica. Por outro lado, é preciso também criticar aqueles que afirmam a originária indiferença divina⁷. O ato pelo qual Deus estabelece a atualidade dos possíveis, portanto, longe de

³ «C'est une heureuse nécessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté ou de sagesse», *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 175, p. 219.

⁴ G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften (A), Darmstadt-Leipzig-Berlin 1923 –: A, VI, 4 B, pp. 1529-1588.

⁵ «Il faut faire distinction entre ce qui est certain, et ce qui est nécessaire: tout le monde demeure d'accord que les futurs contingents sont assurés, puisque Dieu les prévoit, mais on n'avoue pour cela, qu'ils soient nécessaires», *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4 B, XIII, p. 1546.

⁶ Operar essa identificação significa «confondre ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est à dire par le principe de la Sagesse et de la Bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction», *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 174, p. 218.

⁷ Esse autores, de fato, «sous prétexte d'affranchir la nature Divine du joug de la nécessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifférente, d'une indifférence d'équilibre: ne considérant point qu'autant que la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu ad extra, autant la nécessité morale est digne de lui», *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 175, pp. 218-219.

ser geometricamente necessário ou inescrutável e sem proporção, representa o resultado de uma mediação conduzida, *in mente Dei*, pela comparticipação da bondade e da sabedoria divinas. Nessa perspectiva, o mundo do qual fazemos experiência é o produto *não* necessário de uma opção, e o conjunto dos possíveis presentes à nossa atenção – incluindo aqueles futuros que fazem parte do mundo que Deus considerou conveniente preferir – não é mais de que o fruto de uma livre decisão, diretamente relacionada à necessidade moral que moldou a sua manifestação.

De qualquer maneira, de acordo com Leibniz, se a necessidade moral não limita a *potentia Dei* – é sempre possível uma decisão diferente, porque não imediatamente contraditória⁸ –, é contudo importante sublinhar, à luz das problemáticas decorrentes da correspondência com Arnauld, que as escolhas divinas, depois de terem sido levadas, não podem ser diferentes de como são atualmente, como o *status* geral do mundo é univocamente determinado na estrutura essencial que o constitui. No que respeita à relação entre a decisão divina e o conteúdo dos possíveis, uma das questões principais suscitada por Arnauld a Leibniz é saber se os possíveis são tais anteriormente aos decretos de Deus, ou seja, se a sua natureza não depende, como na teoria cartesiana das verdades eternas, *diretamente* da criação divina. Em breve, se o estatuto do possível não decorre da vontade com a qual Deus exercita a sua mediação criadora⁹, o domínio das possibilidades divinas será *já* determinado, e Deus poderá *só* decidir qual possível conduzir à existência, mas não poderá intervir sobre o seu conteúdo.

A resposta que Leibniz fornece permanecerá inalterada no seu pensamento: «Je demeure d'accord avec vous contre les Cartésiens que les possibles sont possibles avant tous les décrets de Dieu actuels»¹⁰. Ora, apesar da posição que Leibniz atribui a Arnauld¹¹, é preciso nos deter sobre a opção teórica defendida pelo filósofo alemão.

⁸ «C'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur: cela comprend toute la suite, l'effet et les voies. Elle l'y porte sans le nécessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne fait point choisir», *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 228, pp. 253-254.

⁹ Que se trate de uma autêntica mediação é admitido pelo mesmo Leibniz quando, ao reconhecer a «suprême nécessité des vérités éternelles», descreve o processo atemporal que levou à atual configuração do mundo: «Il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur conséquentement comme un fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelques fois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du sine quo non ou de nécessité hypothétique, qui le lie avec le meilleur», *Essais de Théodicée*, G, VI, I, § 25, p. 117.

¹⁰ *Leibniz à Antoine Arnauld*, in A, II, 2 B, p. 72.

¹¹ Não conhecemos a posição de Arnauld sobre a livre criação das verdades eternas. De qualquer maneira, é sabida a recusa de Arnauld relativamente à qualquer abordagem que defende a necessidade da ordem

Leibniz, com efeito, uniforma a conduta divina a uma estrutura formal – as verdades eternas – co-originária, um domínio que acompanha – segundo uma perspectiva cartesiana, poderíamos dizer: que limita – o conteúdo das suas decisões. Se essa é a correlação que leva a conduta de Deus e que entrega à sua criatura as chaves da sua inteligibilidade¹², não surpreende que deva haver uma *razão suficiente* para essas escolhas, uma razão assim tão imperativa que não pode ser desmentida, sob pena de não exhibir um fármaco para a existência do mal e um argumento claro e distinto sobre a essência divina.

Poderá então Deus mudar alguma coisa no mundo? «Assurément il ne pourrait pas à présent le changer, sauf sa sagesse, puisqu’il a prévu l’existence de ce monde et de ce qu’il contient, et même puisqu’il a pris cette résolution de le faire exister [...] Ainsi tout étant réglé d’abord, c’est cette nécessité hypothétique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu’après la prévision de Dieu, ou après sa résolution, rien ne saurait être changé: et cependant les événements en eux même demeurent contingents»¹³. A necessidade moral do operar divino, se não elimina a contingência radical da sua ação, que podia dar origem a diversas configurações do mundo, acaba contudo por circunscrever os seus resultados, que não são mais livres, uma vez criados, de ser diferentes.

Por conseguinte, a decisão divina estabelece na sua imutável condição a restante totalidade daqueles possíveis que não foram conduzidos à existência. Claro, o *Criador mundi* decidiu livremente; teria podido realizar escolhas diferentes, sem que houvesse lugar a nenhuma contradição; no entanto, para se manter fiel à sua constituição moral, para proporcionar a criação à sua sabedoria, Deus encontra-se *agora* obrigado a não

mundana em detrimento da liberdade de Deus. A este respeito, veja-se V. Carraud, *Arnauld théologien cartésien? Toute-puissance, liberté d’indifférence et création des vérités éternelles*, «XVII^e siècle», 2 (1996), pp. 259-276; A.-R. Ndiaye, *The Status of the Eternal Truths in the Philosophy of Antoine Arnauld*, in E. J. Kremer (ed.), *Interpreting Arnauld*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1996, pp. 64-75; D. Moreau, *Arnauld, les idées et les vérités éternelles*, «Les Études Philosophiques», 1-2 (1996), pp. 131-156; E. Faye, *The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths*, in D. Garber (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* (vol. II), Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 193-209; S. Nadler, *The Best of All Possible World. A Story of Philosopher, God, and Evil*, Princeton University Press, New York 2008, pp. 141-183.

¹² Como foi salientado por Jean-Luc Marion, *Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz*, in Id., *Questions cartésiennes II. L’ego et Dieu*, Puf, Paris 1996, pp. 183-220, esses pressupostos levam Leibniz a estabelecer, contra as consequências da abordagem cartesiana, uma ligação unívoca entre Deus e as suas criaturas.

¹³ *Essais de Théodicée*, G, VI, I, § 53, p. 131.

poder mudar nada na sua criação. Se agisse dessa maneira, alterando o plano da *creatio*, não desmentiria a bondade das suas disposições, mas sim a ordem eterna que acompanhou as suas reflexões. Em suma, se Deus interviesse novamente no mundo, violaria aquele princípio «en vertu duquel nous considérons qu’aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu’il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement»¹⁴.

Portanto, se o instante do ato criador de Deus esgota o domínio da sua liberdade, também é verdade que a necessidade de cada existente guarda em si a memória da contingência que perdeu. Mas se tudo isso for verdade para os existentes perante os nossos olhos, o que podemos dizer daqueles contingentes cujo futuro negado é uma existência perdida para sempre? O futuro negado representa para esses contingentes um futuro perdido. A compossibilidade finita dos existentes, necessária para a não contraditoriedade do ato criador, e a imutabilidade da decisão divina, funcional à necessidade moral das suas escolhas, de fato, não podem admitir nenhuma outra alternativa. A potência divina, ao dispor do melhor plano possível, sabiamente selecionado pelo seu intelecto, dá forma à própria criação, relegando os restantes contingentes – impossíveis com o projeto estabelecido por Deus – em uma virtualidade já definida que continua a receber o *status* de “contingente-possível” só em virtude da sua não contraditoriedade.

Os possíveis excluídos do plano da criação divina, em conclusão, embora permanecendo contingentes *absolute*, mantém uma atualidade negada. Dessa maneira, se a ênfase leibniziana sobre a contingência das determinações futuras é funcional a conservar a liberdade de Deus em relação à criação – e a recusar, *ante litteram*, as acusações de obrigar em uma ligação unívoca os projetos da *voluntas Dei* –, a afirmação da “impotência” divina sobre a imutabilidade dos resultados *posteriores* à *creatio* é necessária para salvaguardar a legibilidade de um mundo que, criado por um Deus onipotente, deve conservar os tratos que permitam ao homem de alcançar um conhecimento estável e necessário¹⁵.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la Monadologie*, in G, VI, XXXII, p. 612.

¹⁵ É preciso compreender nesse contexto a contínua referência, presente em toda a obra leibniziana, à posição cartesiana, criticada por ter apoiado a dependência das verdades eternas do arbítrio divino. Já no começo do seu *Discours*, por exemplo, Leibniz recusa a periculosidade da abordagem teórica de Descartes: «Disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l’amour de Dieu, et tout sa gloire. Car pourquoi le

OS FUTUROS CONTINGENTES NA TRADIÇÃO MEDIEVAL

A esse respeito, em uma passagem dos *Essais de Théodicée* não muito discutido entre os seus interpretes, Leibniz refere-se criticamente a alguns autores: «Je suis très éloigné des sentiments de Bradwardine, de Wyclif, de Hobbes et de Spinoza, qui enseignent, ce semble, cette nécessité toute mathématique»¹⁶. Na verdade, apesar da reconstrução do filósofo alemão, Thomas Bradwardine – um agostiniano de Oxford¹⁷, figura indispensável para compreender a «metamorfose do discurso escolástico [Metamorphosis of the Scholastic Discourse]»¹⁸ entre as duas condenações parisienses dos séculos XIII e XIV¹⁹ – não se reconheceria na descrição de Leibniz. O *Doctor Profundus*, longe de ser o fator de uma rígida concatenação necessária do real, parece

louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant le contraire? [...] C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques philosophes tout à fait étrange, que les vérités éternelles de la Métaphysique ou de la Géométrie (et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection) ne sont que des effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce sont des suites de son entendement, qui assurément ne dépend point de sa volonté non plus que son essence», *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4 B, II, pp. 1532-1533. Veja-se também *Monadologie*, G, VI, XLVI, p. 614: «Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes parait l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est véritable que des Vérités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne». De qualquer maneira, é sobretudo nos *Essais de Théodicée* que Leibniz foca-se de maneira mais analítica e detalhada sobre a questão, ao fazer quase textualmente referência às passagens de uma carta que Descartes escreveu a Mersenne (AT, I, pp. 135-147): «Dieu, à la vérité, ne connaît point d'autre juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver, ses jugements sont sans appel, ce sont les arrêts des destinées. Les vérités éternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent», *Essais de Théodicée*, G, VI, II, § 121, p. 175. Em relação aos julgamentos leibnizianos sobre as verdades eternas, veja-se L. Devillairs, *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*, Puf, Paris 1998. Veja-se também A. Gatto, *A possibilidade de um início: Leibniz e a crítica da indiferença divina nos "Essais de Théodicée"*, «Letras», vol. 24, 49 (2014), pp. 97-114.

¹⁶ *Essais de Théodicée*, G, VI, I, § 67, p. 139.

¹⁷ H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian. A Study of His Theology in its Historical Context*, Kemink & Zorn, Utrecht 1958.

¹⁸ G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of the Scholastic Discourse*, Manchester University Press, Manchester 1977.

¹⁹ Sobre esse assunto, veja-se R. Hisette, *Enquete sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaire Vander-Oyez, Paris-Louvain 1977; E. Grant, *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages*, «Viator», 10 (1979), pp. 211-244; L. Bianchi, *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990; Id., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

reiterar, em um *quaestio* sobre os futuros contingentes²⁰, as mesmas dinâmicas que serão defendidas pelo mais maduro discurso leibniziano. Se, como sugere Eugenio Randi, «il dibattito sui futuri contingenti in Inghilterra, durante gli anni Trenta e Quaranta del Trecento, nasconde e implica uno scontro fra due diversi concetti di Dio e della *potentia Dei absoluta*»²¹, o que agora visamos fazer é trazer à luz, através de uma investigação sobre a potência divina, uma filiação – temática e lexical – presente no debate que teve lugar entre as páginas da escolástica medieval e a especulação de Leibniz.

Para alcançar o nosso objetivo, podemos partir da análise de Bradwardine da distinção *potentia absoluta – potentia ordinata*²². O *Doctor Profundos* repropõe os resultados da reflexão de Guilherme de Ockham²³, insistindo sobre a unicidade do poder divino: «Potentia absoluta est illa potentia ordinata, sed tamen est potentia absoluta ut indeterminata est ad utramque partem contradictionis; et potentia ordinata est illa eadem ut est determinata ad alteram partem contradictionis tantum»²⁴. A distinção *absoluta – ordinata*, portanto, não se refere a duas possibilidades reais, mas é o resultado de um *modus loquendi* que depende da criaturalidade do intelecto humano, um expediente heurístico por não circunscrever, no seu aspeto formal, o poder de Deus no horizonte limitado do universo criado. Longe da visão “operacional” da distinção, património da tradição escotista, a investigação de Bradwardine acolhe as modificações que Ockham tinha introduzido à fragilidade epistémica desenvolvida por Duns Escoto²⁵. Com efeito,

²⁰ J.-G. Genest, *Le 'De futuris contingentibus' de Thomas Bradwardine*, «Recherches Augustiniennes», 14 (1979), pp. 249-336.

²¹ E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», vol. I, 2 (1990), pp. 605-630 (cit. p. 623).

²² Para uma análise dessa distinção no contexto medieval, veja-se A. Gatto, *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Aracne, Roma 2013.

²³ Ockham apresenta a sua posição em uma *quaestio* dos seus *Quodlibet*: «Quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate», Guilherme de Ockham, *Quodlibet VI*, q. única, in *Quodlibeta Septem, Opera Theologica* (vol. IX), ed. J. C. Wey, St. Bonaventure, St. Bonaventure N. Y. 1980, pp. 585-589.

²⁴ J.-G. Genest, *Le 'De futuris contingentibus' de Thomas Bradwardine*, cit., p. 311.

²⁵ Para uma análise da abordagem de Ockham sobre a potência divina, veja-se M. A. Pernoud, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, «Antonianum», XLII (1972), pp. 69-95 e W. J. Courtenay, *Nominalism and Late Medieval Religion*, in H. Oberman – C. E. Trinkaus (eds.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill 1974, pp. 28-59. Para uma interpretação diferente, veja-se D. W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, «Franciscan Studies», XXXVIII (1978), pp. 122-160.

se em Escoto a *potentia absoluta* excede a atualidade da ordem estabelecida *de potentia ordinata*²⁶, em Ockham, ao contrário, a relação entre as duas potências encontra-se “temporalmente” determinada. Em outros termos, a *potentia Dei absoluta* era o que, “antes” da criação do mundo, tinha determinado originariamente as suas condições, entregando ao seu agir *ordinate* a futura supervisão da criatura.

Thomas Bradwardine apresenta a sua solução ao problema dos futuros contingentes mantendo-se fiel à distinção “lógico-formal” apresentada por Ockham²⁷: embora os eventos futuros sejam contingentes se considerados por força da *potentia Dei absoluta*²⁸, o cenário muda se analisarmos a mesma questão tendo em conta a *potentia ordinata*, a única à qual a criatura possa fazer concretamente referência. Se considerarmos o que Deus podia *formaliter* gerar antes da criação, podemos imaginar como possível uma série de eventos que nunca se realizaram; contudo, se abandonarmos essa abordagem e julgarmos o único domínio de experiência possível, compreender-se-á que o resultado da criação não é mais de que uma individuação daquela compossibilidade originária disponível à *voluntas Dei*. Nessa perspetiva, a totalidade dos eventos préordenados por Deus não é livre de se apresentar diferentemente, e o

²⁶ «In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam [...], et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam», Duns Escoto, I, dist. 44, q. única, in *Opera Omnia* (vol. VI), *Ordinatio, Liber Primus. Distinctiones 26-48*, ed. P. Augustini Sépinski, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, pp. 363-364.

²⁷ Referimo-nos àquela dupla tradição interpretativa que atravessou o debate escolástico: haveria uma corrente teológica, de caráter ockhamiano, defensora de uma visão “lógico-tradicional” da potência divina, segundo a qual a *potentia absoluta* «descrive il complesso delle possibilità inizialmente aperte a Dio, il quale peraltro agisce esclusivamente *de potentia ordinata*», e uma visão escotista, a favor de uma conceção “operacional” e “jurídico-política” da distinção, «secondo la quale la *potentia absoluta* di Dio (ma anche di ogni agente umano) rappresenta un effettivo *modus agendi*, che consente di stravolgere occasionalmente o in modo definitivo l’esistente stato di cose», E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 606. Sobre este tema, veja-se Id., *A Scotist Way of Distinguish between God’s Absolute and Ordained Powers*, in A. Hudson – M. Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 43-50.

²⁸ O texto de Bradwardine é claro a esse respeito: «Respondetur consequentiam negando et conclusionem quoad omnes partes ejus. Et cum arguitur contra sic: A est aliquod futurum contingens ad utrumlibet quod Deus in illo instanti presenti prescit fore, et arguitur sic: A non erit et Deus prescit A fore, igitur Deus prescit aliquod fore futurum quod non erit, et per consequens quod non est futurum, et per consequens Deus errat illa presciencia, et per consequens decipitur et sua sciencia fallitur: antecedens est possibile et consequentia est bona, igitur et consequens est possibile – respondetur negando antecedens», J.-G. Genest, *Le ‘De futuris contingentibus’ de Thomas Bradwardine*, cit., p. 311.

inteiro plano da *ordinatio* realizar-se-á de acordo com o projeto estabelecido *ab origine* pela sabedoria divina²⁹.

A ênfase de Bradwardine sobre a *não* necessidade dos eventos passados e futuros à luz de que é possível a Deus – de que teria sido possível *de potentia absoluta* –, torna-se assim um argumento para se defender da acusação de obrigar o operar divino em um quadro que acabaria por questionar a sua onipotência³⁰. As considerações do *Doctor Profundos* serão, desse modo, funcionais à polémica anti-pelagiana contra aqueles teólogos, de matriz escotista, aos quais será consagrada a sua obra mais importante (*De Causa Dei contra Pelagium*³¹): «Sostenendo la necessità *sub conditione* degli eventi futuri, la concezione che Bradwardine ha della *potentia Dei absoluta* per un verso certifica la ‘leggibilità’ dell’universo effettivamente creato [...], per l’altro serve al suo ‘antipelagianesimo’ nella misura in cui finisce col presentare la predestinazione come un dato di fatto in sé contingente ma *ora necessario*»³². Apesar dos seus esforços, Bradwardine, tal como Leibniz, atribui à contingência um estatuto de simples possibilidade lógica, dado que o conjunto dos eventos destinados a ser criados é já estabelecido pela *ordinatio* divina. Em um mundo que não pode ser mais modificado pela *potentia Dei*, a contingência real dos acontecimentos torna-se assim um fantasma intelectual.

O itinerário de Gregorio de Rimini é um perfeito exemplo para confirmar as nossas considerações. Gregorio toma posição na diatribe sobre os futuros contingentes afirmando a não neutralidade do seu valor lógico – isto é, dada a imutabilidade divina, o

²⁹ Como salienta William Courtenay, «*De potentia absoluta*, future events could happen in a different way than God foreknows them, just as the past and present could have been different *de potentia absoluta* had God determined them otherwise. *De potentia ordinata*, however, events can only happen as God foreordains and foreknows. Otherwise, God’s will might be frustrated, his knowledge in error, and his revelations of future events false and mendacious», W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 155-156.

³⁰ Se, em termos absolutos, a temporalidade pode dizer-se contingente, uma vez dados os decretos divinos tudo torna-se necessário em razão dos seus conteúdos. Como sugere Verdú Berganza, «Bradwardine puede afirmar que tanto el pasado, como el presente y el futuro, en términos absolutos, son contingentes. Todo debe necesariamente ser contingente por virtud de la infinita libertad que reside en la causa primera, es decir, en Dios y en el ejercicio de su voluntad. Ahora bien, siendo contingentes, hay que significar que, puesto que los decretos divinos, libremente queridos por Dios, son irrevocables, tanto el pasado como el presente y el futuro han de considerarse necesarios, sometidos a la voluntad de Dios, la necesidad antecedente», I. V. Berganza, *Introducción al problema de la libertad en la obra de Thomas Bradwardine*, «Anales del seminario de Historia de la filosofía», 1 (1996), pp. 113-127 (cit. p. 116).

³¹ Sobre esse tema, veja-se G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His ‘De Causa Dei’ and Its Opponents*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.

³² E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 613.

acontecer do evento implica, desde sempre, um determinado fator de verdade³³. Posto isso, o *tortor infantium* interroga-se sobre a relação que subsiste entre a onipotência de Deus e o curso temporal dos acontecimentos mundanos. *De potentia Dei absoluta* é certamente possível que uma coisa passada não seja passada, como é legítimo que um determinado futuro não venha a existir³⁴. No presente eterno de Deus, a existência de Adão não é algo passado, e poderia então não fazer parte do mundo que a potência divina decidiu criar sem gerar nenhuma contradição. No entanto, ao analisar a questão à luz do atual curso temporal – o único disponível à inteligência das criaturas –, o ato com o qual Deus escolheu criar Adão, sendo o resultado de uma autêntica decisão, constituiu-se logo como algo não mais questionável. Os dois hipotéticos cursos temporais – Adão foi passado / Adão não foi passado – não podem se atualizar simultaneamente em um *díade* sem contradição; ao contrário, se eles se realizassem, acabariam por introduzir no intelecto divino uma diferenciação que prejudicaria a sua imutabilidade.

Como por Gregorio de Rimini Deus não pode violar o princípio de não contradição, mesmo que este mundo tivesse podido, *de potentia absoluta*, ser diferente – nada obrigava em termos absolutos a vontade divina a escolher *este* determinado curso temporal –, o fato de Adão ser passado implica que ele o tenha sido desde toda a eternidade³⁵. Com base no *principium firmissimum*, de fato, o curso temporal no qual encontramos-nos atualmente a viver representa um *unicum* que não pode ser modificado, assim como é única a escolha com a qual Deus o criou. A contingência que os possíveis parecem reivindicar por causa da potência absoluta de Deus, portanto, é simplesmente um expediente formal necessário para não circunscrever o domínio de ação do Criador em um espaço limitado que poderia por em discussão a sua onipotência.

³³ A esse respeito, veja-se F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini, Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2004, in part. pp. 17–109.

³⁴ Gregorio de Rimini, *In I Sent.*, vol. III, dist. 42-44, q. 1, art. 2, p. 362, in *Lectura supra primum et secundum librum Sententiarum* (vols. VII), ed. A. D. Trapp et al., De Gruyter, Berlin-New York 1979-1987.

³⁵ «Posto che Dio dall'eternità abbia voluto produrre Adamo e che Egli abbia potuto non produrlo così da non averlo realmente prodotto, non si formano due corsi temporali, l'uno in cui Adamo è passato, e l'altro in cui Adamo non è passato, oppure non si crea un unico corso temporale in cui Adamo improvvisamente scompare e da passato diviene non-passato. Ma l'unica e identica volontà divina disegna un corso temporale, in cui Adamo è sempre stato passato», F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini, Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, cit., p. 276.

Essa abordagem está diretamente ligada à reflexão de Ockham³⁶. Com efeito, é a natureza irrevogável da escolha divina o que constitui o pano de fundo dessas *quaestiones*, e é a distinção meramente formal entre as duas potências o que justifica a imutabilidade do universo criado. Não é então surpreendente a reação daqueles defensores radicais da onipotência divina próximos à reflexão escotista: referindo-se à exegese jurídica proposta por Escoto, Robert Holcot³⁷, Adam Wodeham³⁸ e Thomas Buckingham³⁹, com êxitos diferentes e com uma diferente bagagem doutrinal, relacionam-se criticamente à tradição ockhamiana com a intenção de não reduzir, através a identificação do poder divino, a um eterno passado o livre exercício da sua onipotência.

O exemplo mais claro para apresentar essa visão alternativa é o de Robert Holcot. Em uma das *Quaestiones quodlibetales* dedicadas aos futuros contingentes, antes de formular a própria resposta, o dominicano inglês percorre as duas modalidades com as quais é possível descrever o operar divino⁴⁰. Holcot afasta-se da *responsio* ockhamiana (Deus age só em virtude da sua *potentia ordinata*) e interpreta a *potentia Dei absoluta* não como uma força propulsora limitada ao passado do mundo, mas sim como um dispositivo sempre disponível à vontade divina. O dominicano serve-se de uma analogia

³⁶ Essa última afirmação não quer negar algumas diferenças importantes presentes no pensamento de Gregorio de Rimini: no que respeita à tradição ockhamiana, de fato, o *tortor infantium*, por força da presença dos acentos agostinianos sobre a natureza do inteligível, produz algumas reflexões em parte não compatíveis com Ockham. De qualquer maneira, a abordagem de Gregorio sobre a *potentia Dei* e a “distinção” das duas potências o leva às mesmas consequências da posição ockhamiana. A esse respeito, veja-se G. Leff. *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester University Press, Manchester 1961.

³⁷ Sobre a onipotência divina em Holcot, veja-se L. A. Kennedy, *The Philosophy of Robert Holcot: Fourteenth-Century Skeptic*, Edwin Mellon Press, New York 1993; sobre os futuros contingentes, veja-se K. H. Tachau – P. A. Streveler (eds.), *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, Toronto, 1995.

³⁸ Uma introdução à obra de Wodeham é apresentada por W. J. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, Brill, Leiden 1978.

³⁹ Sobre o problema dos futuros contingentes na obra de Buckingham, veja-se B. R. De la Torre, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures: The Possibility of Human Freedom*, Notre Dame Press, Notre Dame 1987.

⁴⁰ Escreve Holcot: «Quando tamen dicitur quod Deus de potentia sua absoluta potest facere oppositum, dicit quod haec propositio dupliciter potest intelligi. Unus [sensus] est secundum communiter intelligentes quod Deus potest dimittere ordinationem factam et facere oppositum, ita quod haec sit vera simpliciter et absolute: Deus potest facere oppositum. Secundus sensus est iste: nisi Deus sic ordinasset, Deus posset facere oppositum, ita quod absolute considerando potentiam Dei ut potentia est sine eius ordinatione, non repugnat potentiae eius oppositum facere, nec in ea est defectus ad hoc. Primus sensus falsus et secundus sensus verus», pass. cit. in W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, cit., p. 143.

de cunho escotista⁴¹ e descreve o domínio de ação da onipotência de Deus através uma metáfora régia: «Sicut princeps qui est supra legem potest aliquem actum facere sine peccato vel malitia qualem existens sub lege nullo modo potest facere sine peccato, ita Deus non perficiendo quod promisit facit sine malitia falsitatis vel periurii, quod tamen existens sub lege nullo modo potest facere. Et sic decendum est quod Deus potest facere oppositum illius quod se promisit facturum vel omittere quod se iuravit facturum»⁴². Nessa linha coloca-se o mesmo Buckingham quando, em uma *quaestio* sobre os futuros contingentes, recusa a solução oferecida por Bradwardine⁴³ para remeter o leitor a Duns Escoto⁴⁴.

A positiva referência ao Doutor Sutil, portanto, salienta como a reação contra alguns aspetos da especulação de Ockham pode ser fundamentada através uma concepção “operacional” da onipotência de Deus. Como a *potentia Dei* não está vinculada aos resultados do seu ter querido, não é possível excluir diferentes cenários e possibilidades criativas. A criatura que vive a fragilidade de um universo nunca univocamente determinado está ciente da real contingência do futuro: por conseguinte, nunca poderia pôr em dúvida o poder divino sem a certeza de negar a sua *potentia*. Com efeito, no pensamento e na tradição escotista a onipotência de Deus, embora não possa violar o princípio de não contradição, não está limitada pelo resultado da sua vontade: se estabeleceu, *ab origine*, de dar vida à uma determinada configuração mundana, não por isso encontra-se atualmente impotente em frente ao êxito que decidiu gerar. Deus é tanto livre de alinhar as suas ações futuras ao plano originário da sua *ordinatio*, quanto é

⁴¹ Na *distincio 44* citada acima, Escoto continua a sua análise da distinção *absoluta-ordinata* utilizando uma metáfora jurídica: «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», Duns Escoto, *Ordinatio*, 1, dist. 44, q. única, cit., p. 364.

⁴² Pass. cit. in W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, cit., p. 145.

⁴³ Como foi salientado por Randi, «la principale preoccupazione di Buckingham sembra essere di salvare e difendere la libertà umana; ed egli ritiene perciò necessario dimostrare che gli eventi futuri restano contingenti anche rispetto a Dio. Tuttavia, Buckingham non si unisce ai sostenitori della tesi estrema della contingenza del passato, e dunque, a differenza di Bradwardine, deve distinguere fra eventi passati e futuri anche rispetto a Dio. Con ciò, egli finisce per presentare un Dio che in certo modo viene toccato dal passare del tempo: per distinguere tra eventi passati, presenti e futuri, egli deve sostenere che gli eventi passati sono tali anche per Dio, ed ammettere dunque non poi tanto implicitamente che anche Dio ha un suo passato», E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 618.

⁴⁴ «Unde vult (Scotus) quod, quia volutio Dei et divina ordinatio est in potestate Dei, potest Deus aliter facere quam vult facere et quam ordinavit facere et tamen recte semper facere quia ordinare aliam legem penes quam est recte agendum», pass. cit. in B. R. De la Torre, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures: The Possibility of Human Freedom*, cit., p. 202.

livre, graças à sua potência absoluta, de mudar as proporções cognitivas atualmente vigentes.

Isso implica que os futuros contingentes que não foram conduzidos à existência poderiam, se Deus só o quisesse, fazer parte daquele mundo que foi-lhes originamente negado. Na interpretação de Escoto, de fato, a ligação Criador–criatura não é articulada segundo uma relação biunívoca: se o intelecto de Deus conhece perfeitamente a sua essência, a união que decide instituir com o que é objeto da sua vontade permanece absolutamente livre. Como foi observado por Étienne Gilson, «il n’y a plus aucune nécessité du côté de l’objet. Celui-ci n’étant que possible, il n’y a pour la volonté divine aucune nécessité de le vouloir»⁴⁵. Poderíamos acrescentar: além de não existir nenhuma necessidade que força Deus a escolhê-lo, não há nem sequer algo que impõe a Deus de *continuar* a querê-lo, ou seja, que o vincule a perpetuar esta determinada ligação: «La question n’est donc plus désormais de savoir si Dieu peut causer un effet contingent, mais un effet contingent qui soit nouveau. Or on ne voit aucune raison pour que ce soit impossible»⁴⁶.

LEIBNIZ E A UNICIDADE OCKHAMIANA DA POTÊNCIA

Podemos relevar como os pressupostos que acompanham a reflexão de Leibniz afastam-se da tradição escotista, indicando uma proximidade com alguns aspetos da abordagem ockhamiana, tanto no que respeita à “dialética” da *potentia absoluta* e *ordinata*, quanto em relação ao problema dos futuros contingentes. Para encontrar uma confirmação, é preciso nos deter sobre algumas significativas passagens da obra do filósofo alemão.

No *Discours de Métaphysique*, por exemplo, as modalidades com as quais são distinguidas as ações divinas são congruentes com a nossa interpretação: «Les Volontés ou Actions de Dieu sont communément divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considérer que Dieu ne fait rien hors d’ordre»⁴⁷. No capítulo seguinte, a propósito do papel desenvolvido pelo milagre, Leibniz escreve: «Or puisque rien ne se peut faire, qui ne soit dans l’ordre, on peut dire, que les Miracles sont aussi bien dans

⁴⁵ E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 321.

⁴⁶ *Ivi*, p. 337.

⁴⁷ *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4 B, VI, p. 1537.

l'ordre que les opérations naturelles»⁴⁸. As passagens citadas podiam estar colocadas em uma das *quaestiones* di Ockham sem levantar nenhuma surpresa: em vez de ser um sinal da *potentia Dei*, o fruto extraordinário da sua vontade, o milagre é aqui um evento natural, integrado na ordem estabelecida *ab aeterno* por Deus. Longe de constituir-se como uma repentina manifestação da *voluntas Dei*, o milagre é assim plenamente de acordo com o agir ordenado de Deus.

Essas passagens confirmam as semelhanças entre a bagagem metafísica ligada à tradição ockhamiana e a especulação de Leibniz. A referência formal à *potentia Dei absoluta*, assim como a oportunidade de pensar um agir “extraordinário” de Deus ao lado das suas ações “ordinárias”, não diz respeito a uma possibilidade concretamente atualizável. A esse respeito, argumentar que o universo mundano teria podido ser diverso serve apenas para evocar uma outra oportunidade criadora; contudo, é preciso não esquecer que este mundo não é mais livre de ser diferente, como a estrutura que o constitui é desde sempre determinada e estabelecida. O conjunto dos universos possíveis, dispostos no intelecto divino, e a humana consciência dessa originária possibilidade, não são assim mais de que simples traças de uma indiferença criadora que, na realidade, nunca se constituiu.

A totalidade do que é não pode ser modificada, mas o que atualmente existe teria podido ser diferente: fazer referência a essa *possibilidade negada* tem então o objetivo de diferir a identificação entre a ordem que *agora* existe e a impotência divina a querer o contrário. Essa consideração aplica-se tanto a Leibniz quanto a Ockham. É nesse contexto, por exemplo, que deveriam ser colocados as observações de Ockham sobre a oportunidade que Deus possa dar vida a um mundo melhor («*Utrum Deus possit facere mundum meliorem isto mundo*»⁴⁹). Ockham pode tranquilamente afirmar que Deus poderia criar um mundo melhor do ponto de vista da bondade essencial, especificamente distinto daquele atual⁵⁰. A realização dessa possibilidade, de fato, não é de modo algum contraditória; no entanto, de acordo com as observações anteriores,

⁴⁸ *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4 B, VII, p. 1538.

⁴⁹ Guilherme de Ockham, dist. 44, q. única, in *Scriptum in librum primum Sententiarum, Distinctiones XIX-XLVIII*, eds. G. I. Etzkorn – F. E. Kelley, *Opera Theologica* (vol. IV), St. Bonaventure, St. Bonaventure N.Y. 1979, pp. 650-661.

⁵⁰ «Deus, per Augustinum, potest facere hominem cui repugnat peccare. Igitur talis homo non esset eiusdem speciei specialissimae cum isto homine. Igitur esset alterius speciei, et per consequens Deus potest facere individuum alterius speciei quam fecit, et per consequens mundum alterius speciei, et eadem ratione meliorem», Ivi, pp. 652-653.

temos que sublinhar que essa concreta eventualidade não é uma possibilidade real, isto é, uma esfera de ação extraordinária *sempre* disponível à *potentia Dei*⁵¹. Essa abordagem acompanha também a investigação leibniziana. Escreve Leibniz no *Discours*: «la connexion ou consécution est de deux sortes, l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles comme sont celles de Géométrie; l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypothesi*, et pour ainsi dire par accident, mais elle est contingente en elle-même, lors que le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée non pas sur les idées toutes pures, et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers»⁵². Também nesse caso, é preciso salientar que o segundo termo da conexão, embora seja contingente em termos absolutos – o seu contrário não é imediatamente contraditório –, destina-se, depois da criação, a perder aquele *status* de possível que era legítimo atribuir-lhe antes da *criatio* divina.

Ora, Leibniz pode naturalmente continuar a insistir sobre a contingência do evento criado, mas, na verdade, a fragilidade epistémica que o caracteriza é só a traça daquela liberdade divina que, no momento atemporal que precede a criação, teria podido escolher de forma diferente. Contudo, logo que a *voluntas Dei* se realize formando o melhor mundo possível, qualquer acontecimento torna-se, em termos concretos, geometricamente necessário, perdendo a oportunidade de ser diferentemente. De agora em diante, o contingente, necessário *ex hypothesi*, nunca mais poderá mudar; se acontecesse o contrário, a necessidade hipotético-moral de Deus, que inclinou sem necessitar a sua escolha, seria desmentida e ameaçaria à raiz toda a teodicéia.

A decisão divina, portanto, acaba por despojar o evento da sua real contingência. Dessa maneira, os acontecimentos préordenados na criação deverão apresentar-se

⁵¹ «Ockham's definition and use of the *potentia absoluta/ordinata* distinction is traditional and conservative, identical with the standard theological definition development in the thirteenth century and employed by Thomas»; em Ockham, com efeito, ao contrário de Escoto, a *potentia absoluta* «is not a sphere of action but a possibility», W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, cit., p. 120. Veja-se também Randi: «*Potentia Dei absoluta* e *potentia ordinata* non sono dunque due insiemi parzialmente coestensivi; Dio non può fare effettivamente alcune cose *de potentia absoluta*, altre *de potentia ordinata* [...] L'azione divina *de potentia absoluta* si colloca, per così dire, in un tempo precedente alla 'scelta' dell'ordine del mondo; ordine che, come la volontà divina, è eterno e immutabile; ordine che include anche gli eventi miracolosi (che avvengono quindi *de potentia ordinata*). Si tratta, è chiaro, di un *prius* logico, non 'reale'; logicamente, come aveva già sostenuto Pietro di Trabibus, *posse* precede *facere*», E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 67.

⁵² *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4 B, XIII, pp. 1546-1547.

dentro daquele único horizonte que Deus achava espelhasse a sua infinita bondade e sabedoria. A necessidade moral de Deus traduz assim a contingência do evento em um acontecimento necessário e garante, ao mesmo tempo, a não contraditoriedade do seu ato criador, vinculando os restantes contingentes na ordem da sua *potentia ordinata*. Se está correto sublinhar como de *potentia Dei absoluta* o mundo – e a totalidade dos contingentes – teria podido ser diferente, é igualmente necessário afirmar que o mundo, *de potentia Dei ordinata*, não é mais de que o conjunto finito daqueles possíveis destinados, desde sempre, à criação. A possibilidade lógica dobra-se às geometrias do existente: o que é, é, mas o que nunca foi, nunca poderá ser. Única, de fato, é a potência divina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Berganza, I. V., **Introducción al problema de la libertad en la obra de Thomas Bradwardine**, «Anales del seminario de Historia de la filosofía», 1 (1996), pp. 113-127.

Bianchi, L., **Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico**, Lubrina, Bergamo 1990.

Bianchi, L., **Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)**, Les Belles Lettres, Paris 1999.

Carraud, V., **Arnauld théologien cartésien? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles**, «XVII^e siècle», 2 (1996), pp. 259-276.

Clark, D. W., **Ockham on Human and Divine Freedom**, «Franciscan Studies», XXXVIII (1978), pp. 122-160.

Courtenay, W. J., **Nominalism and Late Medieval Religion**, in H. Oberman – C. E. Trinkaus (eds.), **The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion**, Leiden, Brill 1974, pp. 28-59.

Courtenay, W. J., **Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings**, Brill, Leiden 1978.

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

De la Torre, B. R., **Thomas Buckingham and the Contingency of Futures: The Possibility of Human Freedom**, Notre Dame Press, Notre Dame 1987.

Devillairs, L., **Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles**, Puf, Paris 1998.

Escoto, D., **Ordinatio, Liber Primus. Distinctiones 26-48**, ed. P. A. Sépinski, in **Opera Omnia** (Vol. VI), Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1963.

Faye, E., **The Cartesianism of Desgabets and Arnauld and the Problem of the Eternal Truths**, in D. Garber (ed.), **Oxford Studies in Early Modern Philosophy** (vol. II), Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 193-209.

Fiorentino, F., **Gregorio da Rimini, Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale**, Antonianum, Roma 2004.

- Gatto, A., **Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza**, Aracne, Roma 2013.
- Gatto, A., **A possibilidade de um início: Leibniz e a crítica da indiferença divina nos "Essais de Théodicée"**, «Letras», vol. 24, 49 (2014), pp. 97-114.
- Genest, J.-G., *Le 'De futuris contingentibus' de Thomas Bradwardine*, «Recherches Augustiniennes», 14 (1979), pp. 249-336.
- Gilson, É., **Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales**, Vrin, Paris 1952.
- Grant, E., **The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages**, «Viator», 10 (1979), pp. 211-244.
- Gregorio de Rimini, **Lectura supra primum et secundum librum Sententiarum** (vols. VII), ed. A. D. Trapp et al., De Gruyter, Berlin-New York 1979-1987.
- Hisette, R., **Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277**, Publications Universitaire Vander-Oyez, Paris-Louvain 1977.
- Kennedy, A., **The Philosophy of Robert Holcot: Fourteenth-Century Skeptic**, Edwin Mellon Press, New York 1993.
- Leff, G., **Bradwardine and the Pelagians. A Study of His 'De Causa Dei' and Its Opponents**, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Leff, G., **Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought**, Manchester University Press, Manchester 1961.
- Leff, G., **William of Ockham. The Metamorphosis of the Scholastic Discourse**, Manchester University Press, Manchester 1977.
- Leibniz, G. W., **Essais de Théodicée**, in **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**, 7 vols., ed. C. I. Gerhardt (G), Berlin 1875-1890, pp. 1-436.
- Leibniz, G. W., **Les principes de la philosophie ou la Monadologie**, in **Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz**, 7 vols., ed. C. I. Gerhardt (G), Berlin 1875-1890, pp. 607-623.
- Leibniz, G. W., **Discours de Métaphysique**, in **Sämtliche Schriften und Briefe**, ed. Akademie der Wissenschaften (A), Darmstadt-Leipzig-Berlin 1923 –, pp. 1529-1588.
- Marion, J.-L., **Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz**, in Id., **Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu**, Puf, Paris 1996, pp. 183-220.
- Moreau, D., **Arnauld, les idées et les vérités éternelles**, «Les Études Philosophiques», 1-2 (1996), pp. 131-156.
- Nadler, S., **The Best of All Possible World. A Story of Philosopher, God, and Evil**, Princeton University Press, New York 2008.
- Ndiaye, A.-R., **The Status of the Eternal Truths in the Philosophy of Antoine Arnauld**, in E. J. Kremer (ed.), **Interpreting Arnauld**, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1996, pp. 64-75.
- Oberman, H. A., **Archbishop Thomas Bradwardine: A Fourteenth Century Augustinian. A Study of His Theology in its Historical Context**, Kemink & Zorn, Utrecht 1958.
- Ockham, G. de, **Scriptum in librum primum Sententiarum, Distinctiones XIX-XLVIII**, eds. G. I. Etzkorn – F. E. Kelley, in *Opera Theologica* (vol. IV), St. Bonaventure, St. Bonaventure N.Y. 1979.
- Ockham, G. de, **Quodlibeta Septem**, ed. J. C. Wey, in *Opera Theologica* (vol. IX), St. Bonaventure, St. Bonaventure N. Y. 1980.

Pernoud, M. A., **The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham**, «Antonianum», XLII (1972), pp. 69-95.

Randi, E., **Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XII e XIV secolo**, La Nuova Italia, Firenze 1987.

Randi, E., **A Scotist Way of Distinguish between God's Absolute and Ordained Powers**, in A. Hudson – M. Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 43-50.

Randi, E., **Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo**, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», vol. I, 2 (1990), pp. 605-630.

Tachau, K. H. – Streveler, P. A. (eds.), **Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents by Robert Holcot**, Toronto, 1995.