

Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus

Prof. MSc. William de Siqueira Piauí¹

Resumo

Pretendemos tratar de algumas das questões e conceitos mais importantes dos problemas associados ao dogma cristão da *omisciência divina* e da concepção aristotélica da natureza das coisas e da possibilidade do acaso, diretamente ligadas às primeiras formulações do problema dos futuros contingentes, principalmente o fato de que ela sempre afetou o universo da *Religião Cristã* e, como desde o seu início, ela esteve associada a uma forma bastante peculiar de entender os conceitos de *tempo* e *natureza*. Considerando três obras de Boécio, seus dois comentários ao *De Interpretatione* de Aristóteles e sua *Consolação da Filosofia*, e, de forma bastante resumida evidentemente, como o alcance do pensamento contido nessas obras chega até modernos como Bayle, para depois aparecer na *Teodicéia* de Leibniz, passando determinantemente pela filosofia de Tomás de Aquino, no que diz respeito à sua conceituação do tempo.

Palavras-chave: tempo, natureza, espaço, ética, religião.

Abstract

We intend dealing with some of the most important questions and concepts, regarding to problems, associated to Christian dogma on divine Omniscience as well as to aristotelian conception about things nature and hazard existence possibility, both ones – Christian dogma and aristotelian conceptions – directly bound, linked to contingent futures problem first formulations, mainly the fact that they – above – considered Aristotelian concepts – always have affected Christian Religion universe and the way, since its – Christian Religion – beginning, they were associated to a time and nature concepts understanding enoughly peculiar form regarding to Boethius' three Works, so to say, his two commentaries on Aristotle's "*De Consolatione*" and his own one "*Philosophiae Consolatio*" and it was, in an enough ly summarized form, evidently, that the thought extent, reaching, contained in those texts arrived until some modern thinkers as, for instance, Bayle, so that it – the above-mentioned thought – appears in Leibniz "*Théodicée*", passing throughout Thomas of Aquinas Philosophy, in a determining strength, concerning to his concept about Time.

Key words: Time, Nature, Space, Ethics, Religion.

Introdução

Em 1710, o filósofo alemão Leibniz (1646-1716) publicou um texto chamado *Teodicéia* (*Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* – talvez de *Théo*: Deus + *Dicée* – dikeia: justiça; justiça divina), um grande inventário das opiniões da época e de épocas anteriores, onde trata principalmente das seguintes questões: a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Nesse texto, três figuras assumem grande destaque: dentre muitos outros, é claro, Santo Agostinho (354-430), o Doutor da Graça ou bispo de Hipona, como ficou mais conhecido Severinus Boécio (?475-525?), o último dos romanos ou o primeiro escolástico e São Tomás de Aquino, o Doutor Angélico (1225-1274). Nessa obra, vemos Leibniz enfrentar uma série bem longa de dificuldades que se apresentaram aos filósofos modernos apenas fazendo lembrar, em muitos casos, a opinião daqueles três pensadores, especialmente quando se trata de discutir como se deu a relação da criação divina feita por um ente que é infinita bondade, infinita sabedoria e infinito poder, com a liberdade humana e a existência do mal no mundo. Dito dessa forma, é no Dicionário do filósofo moderno, o francês Pierre Bayle (1647-1706), obra que oferece os motivos da *Teodicéia* e Leibniz, também obra que alimentou grandemente a maneira moderna de tratar esses problemas, que vemos a seguinte formulação, cito:

Tudo se reduz, por fim, a isto: Adão pecou livremente? Se você responde que sim; então, lhe será dito, sua queda não foi prevista. Se você responde que não; então, lhe será dito, ele não é culpado. Você escreverá cem volumes contra uma ou outra destas conseqüências e, entretanto, admitirá, ou que a previsão infalível de um evento contingente é um mistério impossível de conceber, ou que a maneira pela qual uma criatura que age sem liberdade peca, todavia, é inteiramente incompreensível (LEIBNIZ, 1990, p. 334).

Como diz o historiador Etienne Gilson (1884-1978), em seu livro *O espírito da filosofia medieval* (p. 18): somado ao problema da graça, o problema do livre-arbítrio é um dos problemas mais importantes da Filosofia Cristã e que chega a determinar, contra Hamelin (1856-1907), filosofias como a de Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Malebranche (1638-1715) e, é claro, acrescentaríamos obras como o *Dicionário Bayle* e a *Teodicéia* de Leibniz. É o que tentaremos deixar claro a partir de agora.

1 Livre-arbítrio, onisciência divina e mal no mundo

Santo Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, para não citar outras, apresenta, diante da adoção do dogma cristão, as novas feições que aquelas questões devem assumir e que elementos não podem faltar para a sua solução; nela, Agostinho oferecerá uma resposta em contraposição à tese levantada por Cícero no *De fato*, pois, como ele diz:

Mas nos livros *Sobre a Adivinhação*², [Cícero] abertamente impugna, falando na primeira pessoa, a presciência do futuro; e procede assim, parece, para não admitir a existência da fatalidade e perder a vontade livre, porque está convencido de que, admitido o conhecimento (a ciência) do futuro, tão indefectivelmente se admite a fatalidade, que seria de todo em todo impossível negá-la. Mas [...] nós convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possui potestade, vontade e presciências soberanas (AGOSTINHO, 1999, p. 200).

A dificuldade enfrentada pelo filósofo romano Cícero (106-43 a.C.) resultou em sua recusa da possibilidade de haver presciência, recusa que Agostinho não pode aceitar. Essa será uma constante da formulação do problema dos futuros contingentes para todos os filósofos que adotarem a fé cristã; a presciência divina, na verdade, a onisciência, o fato que o Deus cristão tem de ver antecipadamente tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será, parece fornecer mais um argumento para a tese determinista, segundo a qual tudo vem a ser por necessidade. Uma série de problemas surge junto com essa *aporia*. Por exemplo, se não é permitido negar o dogma cristão de que Deus

sabe tudo que ocorrerá, então, não há como Ele não ser responsável pelos pecados dos homens, é essa uma das tantas dificuldades enfrentadas em *O livre-arbítrio*; aqui o problema assume a seguinte formulação:

Ev. Assim sendo, sinto-me sumamente preocupado com uma questão: como pode ser que, pelo fato de Deus conhecer antecipadamente todas as coisas futuras, não venhamos nós a pecar, sem que isso seja necessariamente? De fato, afirmar que qualquer acontecimento possa se realizar sem que Deus o tenha previsto seria tentar destruir a presciência divina com desvairada impiedade. [...] Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (AGOSTINHO, 1995, p. 152).

Agostinho faz com que o personagem Evódio enuncie a difícil questão de como não associar presciência divina e a não liberdade humana, com a sua consequência imediata de que, se os homens não são livres, a responsabilidade pelo pecado tem de recair sobre Deus; além dessa, existem muitas outras consequências associadas seja à presciência divina seja à possibilidade de as ações humanas não serem livres. Nesses dois textos, ou seja, *Cidade de Deus* e *O livre arbítrio*, estão presentes as maiores dificuldades que os filósofos que adotaram a fé cristã terão de enfrentar quanto à possível relação entre o dogma cristão da onisciência divina, a defesa da liberdade humana e a presença do mal no mundo, o que também é o principal problema de Bayle no artigo *Jansenius* (letra G) de seu Dicionário. Manter e defender a presciência divina, parte fundamental do dogma cristão, torna-se tão importante para Santo Agostinho que ele chega a afirmar em sua *A Cidade de Deus* que: “Longe de nós negar a presciência, por querer-mos ser livres, visto como com seu auxílio somos ou seremos livres” (AGOSTINHO, 1999, p. 205). Seja como for, negar a presciência divina é, para Santo Agostinho, o mesmo que negar a Deus, pois, como ele mesmo afirma: “... quem não é presciente de todas as coisas futuras não é Deus” (AGOSTINHO, 1999, p. 203)³.

Como é possível garantir a liberdade humana sem que a Deus sejam negados *poder, vontade e presciências soberanas* (máximas)? Eis uma das idéias que também aparece na obra *A Consolação da filosofia* de Boécio. Nessa obra, é apresentado um poema que tenta

marcar a diferença entre o tipo de conhecimento que os deuses gregos podiam ter, sempre limitado, e o tipo de conhecimento que o Deus cristão deve possuir: total. Em oposição aos deuses gregos, especialmente ao deus Febo⁴, vejamos como Boécio enuncia essa diferença:

Ele tudo vê e tudo ouve./ Assim é Febo, que ilumina com uma límpida luz:/ Tal o canta Homero, de cuja boca corre o mel;/ E no entanto ele é incapaz de sondar/ As secretas profundezas da terra ou do oceano./ Pois para isso seus raios são muito fracos./ Mas assim não é o criador do vasto mundo / Nada faz obstáculo ao seu olhar / Que pausa sobre todas as coisas;/ Nem a terra opaca nem o negrume de uma noite nebulosa./ Tudo que é, foi e será./ Ele o discerne de uma só vez;/ É a ele, pois somente ele vê tudo,/ Que podemos chamar de verdadeiro Sol (BOÉCIO, 1998, p. 135)⁵.

Como vemos, solucionar o problema dos futuros contingentes para os autores que adotaram a fé cristã se torna ainda mais obrigatório, pois, se não for possível conciliar a presciência divina e a liberdade humana, não é só o universo da Ética e da Política, como o era para os gregos, mas também o da Religião Cristã que acabam perdendo todo seu sentido. Assim, o problema da presciência dos eventos futuros contingentes associado à figura do Deus cristão assumirá um nível de dificuldade e importância muito maior do que o que assumiu para os filósofos antigos; afinal de contas, não representaria o fim da crença em um determinado deus grego afirmar que ele não previu algo, que ele não é onisciente, ou que ele foi o responsável por determinada má ação cometida por um homem, casos que vários mitos narram.

Em consonância com a argumentação agostiniana, que Boécio parece conhecer bem, utilizando-se inclusive de versos (“o metro”) que demonstram muito claramente um vasto conhecimento da cultura grega e valendo-se de uma elaboração lógica capaz de envolver juntas as exigências do dogma cristão e a solução aristotélica⁶, *A Consolação da Filosofia* é, com certeza, a obra mais importante para enten-

der parte da Idade Média e mesmo parte da Idade Moderna. Nesse caso, basta ver o final da terceira parte da *Teodicéia* de Leibniz. Formularam suas tentativas de dizer como se dá a presciência divina dos eventos futuros contingentes. Nessa obra, a relação entre presciência e livre-arbítrio volta a ser a questão central, nela vemos a deusa da filosofia afirmar o seguinte:

Não é de hoje que tais queixas são feitas à Providência; Marco Túlio [Cícero], quando abordou as diferentes formas de divinação, discutiu com veemência sobre essa questão, e tu mesmo [Boécio] por longo tempo e detalhadamente também a estudaste, mas nenhum de vós pôde até agora expô-la com suficiente cuidado e rigor. Se o problema continua obscuro é que o encadeamento do raciocínio humano não se pode aplicar à simplicidade da presciência divina, e, se ela pudesse ser pensada pelos homens de alguma maneira, não restaria mais a menor dificuldade (BOÉCIO, 1998, p. 141)⁷.

Como podemos notar, mais uma vez, o problema é o da relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio. Com essa afirmação, Boécio, se não estamos enganados, pretende deixar claro que conhecia tanto a argumentação de Cícero no *De fato* ou no *Sobre a adivinhação* quanto a de Agostinho em *A Cidade de Deus* e certamente em *O livre-arbítrio*; além disso, faz menção ao fato de, em outros momentos de sua vida, ter tentado solucionar o problema, mas sem sucesso, referindo-se, é claro, aos dois comentários que fez ao *De Interpretatione* de Aristóteles. O texto acima é a fala da deusa da filosofia, que, na obra, pretende oferecer o remédio para os sofrimentos de Boécio, que se encontrava preso, sofrendo várias torturas e que é levado à morte em mais ou menos 525.

Assim, um dos autores mais importante chamado a solucionar o problema da presciência divina dos eventos futuros contingentes é Boécio (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius)⁸. Vamos tentar mostrar como a resposta àquele problema exige uma forma bas-

tante particular de compreender a presciência e a temporalidade ligada ao Deus Cristão.

2 Boécio e Aristóteles: ciência dos eventos incertos

É fato bastante conhecido que um dos textos mais importantes para as reflexões sobre a questão do livre arbítrio é o texto de Aristóteles (384-322 a.C.) *Peri hermeneias* (na sua forma latina: *De interpretatione*). Esse texto foi comentado por muitos filósofos e é nesses comentários que podemos acompanhar toda ou parte da solução de cada comentador ao problema do livre arbítrio; Boécio escreveu dois comentários a essa obra: o *Comentário menor* (*Commentaria minora*), escrito em 512, que, segundo o autor, se dirigia a principiantes, e o *Comentário maior* (*Commentaria Majore*), escrito em 515, que já apresenta uma complexidade bem maior e onde o autor se posiciona em relação a escolas que tinham respostas importantes ao problema do livre arbítrio, como a epicurista, a megárica e a estóica. Para um caso ou para outro, assumimos que vale o que ele disse na sua última obra, ou seja, na *Consolação*, na qual ele afirma que até aquele momento ainda não havia conseguido resolver a questão satisfatoriamente⁹ e que por isso é necessário que a deusa da sabedoria, ou da filosofia, o auxiliasse a compreender como solucionar o problema. É na *Consolação*, na fala da deusa, que Boécio formula a questão que nos interessa tratar:

Desse modo, se algo vai ocorrer sem que se saiba se é certo (*certus*) ou necessário (*necessarius*) que se produza, como poderíamos saber que ocorrerá? [...] Como Deus poderia conhecer previamente um futuro incerto (*incerta futura*)? Pois, se ele julga que os acontecimentos os quais também é possível não vir a ser (*non evenire possibile est*) irão se produzir inevitavelmente, ele falha – e seria um sacrilégio¹⁰ não apenas sentir isso como proferi-lo com a voz. E se, por outro lado, ele vê esses acontecimentos futuros como eles são, mas delimitando seu saber pelo fato de eles poderem acontecer ou não, o que seria então

essa presciência que não compreende nada de certo (*nihil certum*) e nada de estável (*nihil stabile*)? (BOÉCIO, 1981p. 290)¹¹.

Ora, Boécio faz aqui duas coisas: primeiro, mostra a insuficiência da resposta aristotélica para a filosofia cristã, ou seja, o *De interpretatione* se valia do que tinha sido estabelecido na *Física*, isto é, da existência de eventos dos quais o vir a ser no futuro é incerto, os eventos *aoristou* (indeterminados)¹², que englobam as ações humanas feitas segundo a vontade livre; tal possibilidade não se estende a um mundo onde a divindade, no caso do Deus cristão, é onisciente; além disso, em segundo lugar, Boécio retoma a argumentação elaborada no seu *C. Menor e Maior*: no primeiro, ele buscava diferenciar as proposições futuro-contingentes, as *indefinitamente* verdadeiras ou falsas, das *definidamente* verdadeiras ou falsas, pois, como ele mesmo afirmava:

[...] nas [proposições] passadas ou presentes, todo o *corpus* da contradição está dividido em verdade e falsidade e [só] uma é verdadeira definidamente [...] [nesses casos] o raciocínio é certo desde o tempo passado ou [desde] o presente segundo sua natureza, e também certo foi o evento (*certusque eventus*). Com efeito, nas [proposições] que são contingentes e futuras isso é variável e instável (*variabile et instabile*) [...] esta verdade, assim como esta falsidade, é indiscreta e volúvel (*indiscreta est atque volubilis*) (BOÉCIO, 1891, p. 331 B)¹³.

Todo o esforço de Boécio é de se manter no registro da resposta aristotélica, que partia, de acordo com o que é afirmado na *Física*, da existência de eventos que ocorrem de forma eventual, de forma indeterminada, eventos que podem ser ou não ser, de forma mutável; e teve por consequência, na explicitação boeciana, a reformulação da natureza das proposições que passam a ser *definite* ou *indefinite*, ou seja, definidamente verdadeiras ou falsas e indefinidamente verdadeiras ou falsas, estas últimas representando uma clara restrição ao princípio de bivalência. Boécio, em acordo com a opinião de Aristóteles, afirmava:

Com efeito, assim como a própria natureza das coisas que vem a ser é variada (*est varia*), assim também a outra parte da contradição assume a verdade de forma variável (*variabilem*); é claro que é verdadeira ou falsa, entretanto, não definidamente uma – como se isso ou aquilo fosse verdadeiro determinadamente –, mas de maneira eventual. E como o próprio estado das coisas é mutável (*status rerum mutabilis est*), assim também a verdade ou falsidade das proposições é duvidosa (*dubitabilis sit*) [...] (BOÉCIO, 1891, p. 340 C).

Essa conclusão partia da opinião defendida na p. 330 B do *Comentário Menor*, na qual se pretendia esclarecer as consequências para a dinâmica das proposições da existência de eventos incertos e instáveis, de acordo com o fato que existem estados de coisas que são mutáveis. A expressão *status rerum mutabilis est* sintetiza muito bem a expressão aristotélica: tw~~n mh\ o lntwn, dunatw~~n de\ ei]nai h2 mh\ ei]nai (*De interpretatione*, 9, 19b 2), que havia sido traduzida por Boécio da seguinte maneira: *in his quae non sunt, possibilibus tamen esse, vel non esse*, ou seja: das coisas que **ainda não são** as quais **podem ser ou não ser**. A solução aristotélica se valia, então, do fato de parte da natureza poder ser indeterminada, o que na *Física* também implica a impossibilidade de seu conhecimento total¹⁴. Esse parece ser o problema de assumir a resposta aristotélica; ou seja, assumir tal resposta torna necessária a compreensão de como Deus pode ter presciência, se existem eventos que ocorrem de forma eventual, eventos futuros contingentes, eventos que partem de um estado de coisas instável e incerto. É isso que a deusa da filosofia afirma ser a questão principal da controvérsia em torno da relação entre presciência divina e livre-arbítrio e que faz Bayle afirmar que esse é um problema sem solução; a deusa de Boécio afirma:

Mas isso, dizes, é a própria dúvida, se daquelas coisas que não assumem um êxito necessário, alguma possa ter uma noção prévia (*praenotio*). De fato, não soa corretamente [...] e nada a ciência compre-

ende exceto o certo; segundo o que se [as coisas] as quais os êxitos são incertos (*incerti sunt exitus*) de algum modo forem pré-sentidas como certas, trata-se das trevas da opinião e não da verdade da ciência (BOÉCIO, 1981, p. 300)¹⁵.

Trata-se da retomada da questão que levantamos pouco antes e que, como vemos, tem de ser respondida se mantivermos a tese aristotélica¹⁶. A partir do momento que é assumida a opinião de que nem todas as coisas que vêm a ser assumem um êxito certo e estável, ou seja, a partir do fato de que existem coisas para as quais o estado é mutável e não passível de ciência, é quase impossível Deus ser onisciente e ter conhecimento certo, isto é, ter ciência, ter um conhecimento prévio e certo de tudo o que vai acontecer; tal impossibilidade se transforma na principal questão que tem de ser resolvida. A questão: *Como Deus poderia conhecer previamente um futuro incerto (incerta futura)*? Passa a ser a questão fundamental para todo aquele que aceita o dogma cristão da onisciência divina e pretende se valer da solução aristotélica, tornando-se, para aqueles que adotam a fé cristã e comentam o *De Interpretatione* de Aristóteles, a questão por excelência.

3 Boécio e a eternidade sempre presente: *tota simul*

Em Boécio. Trata-se de encontrar uma saída que parta da simplicidade divina, ou seja, Deus está como que em um espaço sem lugar e em um tempo sem duração. Compreender tal afirmação exige que a razão humana se volte para um nível mais elevado, como afirma Boécio:

Se, portanto, nós temos a razão, que é participe da inteligência divina, devemos pensar que, do mesmo modo que a imaginação deve ceder à razão, é natural que a razão reconheça a superioridade da mente divina. Dessa forma, elevemos-nos, se pudermos, ao nível dessa suprema inteligência [...]. De fato, trata-se de qual modo às coisas que não têm um êxito cer-

to (*certos exitus*), mas [de maneira] certa assumem uma pré-noção definida (*definita praenotio*), não como uma opinião, mas como a mais elevada ciência (*summae scientia*) incluída a simplicidade para a qual nenhum limite [existe] (BOÉCIO, 1981, pp. 312, 314)¹⁷.

As *praenotiones* se dão em um intelecto, o intelecto divino, que funcionaria “como” o mundo das idéias de Platão (427-347 a.C.), com a diferença de que o modo de existência dessas *noções-prévias* tem de ser pensado a partir da simplicidade da substância divina. E é justamente esse o outro momento fundamental da argumentação de Boécio na *Consolação da filosofia*; quanto a isso ele afirma:

Com efeito, nem os sentidos (*sensus*) servem para o que é fora da matéria (*extra materiam*), nem a imaginação (*imaginatio*) para [o que é fora da] espécie universal (*universales especie*) e nem a razão (*ratio*) é capaz de apreender a forma simples (*simplicem formam*). A inteligência, no entanto, como que olhando (*espectans*) acima de todas as coisas, não apenas distingue as formas [simples], as quais estão ocultas, como também compreende todas a um só tempo (*cuncta*), mas ao seu modo, segundo a forma própria (*formam ipsam*), para o que nenhum outro conhecimento (*nota*) pode existir (BOÉCIO, 1981, p. 302, 304)¹⁸.

Ou seja, compreendendo o ambiente peculiar em que a substância divina se coloca, seríamos levados à intuição de como ela pode ter uma notícia, uma noção adequada, uma presciência adequada das *praenotiones*, de todas as coisas que são, foram ou virão a ser: *Quae sint, quae fuerint, veniantque*. Uma *noção adequada* que se faz fora do tempo e espaço que conhecemos. A partir de sua eternidade sempre presente, independente do conhecimento sensível, imaginativo e racional, Deus tem pré-noções de tudo, sem que isso tenha como consequência a obrigatoriedade daquilo que deve acontecer de forma eventual. Essa elaboração está em pleno acordo com a afirmação de

Agostinho de que para compreender a natureza da divindade, e os modos como ela conhece e cria, não devemos nos valer da maneira humana de existir e conhecer¹⁹, especialmente quanto ao modo como ela existe e cria no tempo; e, para aqueles que não conseguem compreender a diferença entre o modo humano de existir e considerar as coisas que estão no tempo e a imutabilidade divina, santo Agostinho responde:

[...] o seu coração ainda gira ao redor das idéias da sucessão dos tempos passados e futuros, e, por isso, ainda é vão. [...] Na eternidade (*in aeterno*), ao contrário, nada passa, tudo é presente (*totum esse praesens*), ao passo que o tempo nunca é todo presente (AGOSTINHO, 1987, p. 216)²⁰.

Talvez esse seja o motivo de a deusa de Boécio começar a resolver o problema dizendo que é preciso ver o que é a eternidade, que como ela mesma diz: “... portanto, a eternidade é a posse de uma vida interminável de total simultaneidade (*tota simul*) e perfeita (*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)” (BOÉCIO, 1981, p. 316). Eis a *tota simul* de Boécio²¹! Isso quer dizer que a ciência divina em nada depende da consideração do que ocorre segundo a matéria ou de uma espécie universal, de uma idéia geral, não é ao modo humano de conhecer que ela conhece: Deus vê independentemente dos corpos e das espécies, ele tem fora do tempo uma *notícia adequada*. É esse o sentido da seguinte comparação:

E é dessa maneira que Deus em seu presente considera todas as coisas entre duas alternativas: algumas coisas descendem da necessidade, enquanto outras procedem da capacidade de fazer (*postestate facientium*). Portanto, não dizemos nenhuma injúria se, no que se refere à notícia divina (*divinam notitiam*), são necessárias, mas se consideradas por si mesmas, estão livres de um nexos com a necessidade. Acontece o mesmo com tudo o que está relacionado aos sentidos: se os encaramos do ponto de

vista da razão (*rationem*), elas são universais (*universale*), mas, se os consideramos em si mesmos (*seipsum*), são singulares (*singulare*) (BOÉCIO, 1981, p. 324, 325)²².

Ou seja, do ponto de vista da ciência divina tudo acontece de acordo com o conhecimento que Deus possui e que é perfeito; do ponto de vista das coisas mesmas, elas vêm a ser cada uma ao seu modo próprio; as que se ligam ao vir a ser necessário vêm a ser necessariamente, pois vêm a ser de acordo com sua *praenotio*, as que vêm a ser de forma eventual, como as que dependem do nosso poder de fazer, acontecem de acordo com sua *praenotio*: vêm a ser eventualmente; contudo, no que se refere à capacidade divina de conhecer, tudo acontece segundo a noção-prévia da inteligência divina, que as pode escolher livremente, de acordo com sua infinita sabedoria e benevolência.

Para além de sua relação com o modo platônico e agostiniano de enunciar a relação da divindade com a eternidade²³, Tomás de Aquino, em seu *Comentário ao De Interpretatione*, também vai utilizar o mesmo expediente de Boécio como parte da solução para o problema da visão dos eventos futuros contingentes em relação à onisciência divina; dentre as várias afirmações que poderíamos citar, e que envolvem o mesmo expediente, temos a seguinte:

[...] com efeito, segundo o Filósofo no Livro IV da *Física*, segundo o que é antes e depois em extensão (*magnetudine*) é antes e depois em movimento e por conseqüência no tempo; sejam muitos homens que andam por algum caminho, qualquer um deles que se encontrar sob a ordem dos que passam tem conhecimento dos precedentes e subseqüentes, ordem que diz respeito ao lugar (*ordem loci*) em que estão colocados [...]. No entanto, se algum se encontrasse fora de toda a ordem dos que passam (*extra totum ordinem*), colocado em alguma alta torre (*excelsa turri*) onde, naturalmente, pudesse ver todo o caminho, veria certamente simultaneamente todos os que se encontram no caminho, não sob a razão

precedente e subsequente [...] (TOMAS DE AQUINO, 1955, p. 73)²⁴.

Trata-se de uma analogia: com ela Tomás pretende diminuir a dificuldade de compreensão de como podemos pensar o tipo de presciência que a divindade possui a partir das noções de tempo, espaço e movimento; em uma palavra: é preciso ultrapassar o tempo, o espaço e o movimento; deixa claro, portanto, que não há como compreender o que seja esse ambiente se nos mantivermos fiéis ao registro da *Física* de Aristóteles (o Filósofo), por isso se trata apenas de uma analogia. É também nesse sentido que Santo Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*, I, Q. X art. IV, valendo-se da opinião de Boécio, corrige a formulação feita por Aristóteles ao dizer que *só pode ser medido pelo tempo o que no tempo encontra princípio e fim*, e, como ele mesmo afirma:

Ainda restará que a diferença entre a eternidade e o tempo, como disse Boécio, [se estabelece] pelo fato de que a eternidade é *tota simul* (total simultaneidade), o que, para o tempo, não convém; e que a eternidade é a medida de um ser permanente, também por sua vez porque o tempo é de fato medida do movimento (DE ANDRADE, 1971, p. 200, 2001)²⁵.

Visto que a eternidade exprime *uma total simultaneidade que não se aplica ao tempo*, sendo evidente, portanto, que *a eternidade constitui medida própria de um ser permanente*, o que só pode ser atribuído verdadeiramente a Deus – aquele que é – *ao passo que o tempo é medida própria do movimento* – o que se refere àquelas coisas que nem sempre são: que vêm a ser e deixam de ser. Seja como for, o que Tomás explicita é o que ele chama de *totum extra ordinem temporis* (totalmente fora da ordem do tempo), um expediente que pretende facilitar a compreensão do tipo de espacialidade e temporalidade a partir da qual se dá, se é que podemos dizer assim, o conhecimento que se pode atribuir a Deus.

Conclusão

Boécio se valeu de uma saída que parte da simplicidade divina; a intuição dessa simplicidade parte de um ambiente onde o espaço é sem lugar, pois não é material, e de um tempo sem duração, pois trata-se de uma eternidade sempre presente: *tota simul*. Compreender tal afirmação exige, como vimos, que a razão humana se volte para um nível mais elevado e é só a partir dele que poderemos compreender como se dá a visão divina dos eventos em geral e dos futuros contingentes em particular, ou seja, como se dá a pré-visão de Deus. As soluções dadas por Boécio, Agostinho e Tomás se valem de um expediente que determinará o destino da metafísica até Kant. Podemos dizer que mesmo o filósofo moderno Leibniz *construiu* praticamente toda a sua filosofia também graças ao uso desse expediente, a base de sua argumentação na *Teodicéia* tem de ser compreendida, partindo do mesmo expediente que agora assume o nome de considerações a partir da *virtualidade* ou da *possibilidade*; seja como for, é aquele expediente que permite compreender como o Deus cristão foi capaz de conhecer totalmente e sem entraves para a liberdade humana uma natureza pensada ao modo grego, mais precisamente ao modo aristotélico.

Notas

- ¹ Doutorando junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH – USP) e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (CECH – UFS).
- ² No *De fato* Cícero afirma: “Suprime-se tudo isso, se a força e a natureza do destino for estabelecida a partir do argumento da adivinhação (Quae tolluntur omnia, si uis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur)” (CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre o destino**. Trad. e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. V, p. 14 e 69). Utilizamos a tradução de José R. Seabra Filho.
- ³ Dado o fato de que Agostinho está lendo a obra de Cícero, certamente a referência imediata é a oposição ao deus grego Apolo, que, na evolução de seu conceito, se torna, suplantando o deus Hélio, o deus da luz, mais comumente chamado pelos romanos de deus Febo; apesar de ser o deus da luz, ele é descrito por Cícero, que diz ser a opinião de Carnéades, como um deus que não pode saber ou ver tudo (CÍCERO, 1993, p. 25).

- ⁴ Como vimos na nota anterior, a referência ao deus grego Febo não é sem propósito.
- ⁵ πάντ' ἐφορᾷ (observa, olha, vê) χαὶ πάντ' ἐπαχούει (ouve, atende a uma súplica)./ Puro clarum lumine Phoebum/ Melliflui canit oris Homerus/ Qui tamen intima viscera terrae/ Non valet, aut pelagi, radiorum/ Infirma perrumpere luce/ Haud sic magni conditor orbis:/ Huic ex alto cuncta tuenti/ Nulla terrae mole resistant;/ Non Nox atris nubibus obstat,/ Quae sint, quae fuerint, veniantque/ Uno mentis cernit in ictu./ Quem, quia respicit omnia solus,/ Verum possis dicere Solem
- ⁶ Fruto de uma grande bagagem resultado de seus comentários à obra de Aristóteles, talvez seja essa uma das características que mais diferenciam a sua obra da agostiniana.
- ⁷ *Vetus, inquit, haec est Providentia querela, Marcoque Tullio, quum Divinationem distribuit, vehementer agitata, tibi que ipsi res diu prorsus multumque quaesita; sed haudquaquam ab ullo vestrum hactenus satis diligenter ac firmiter expedita. Cujus calignis causa est, quod humanae ratiocinationis motus ad divinae praescientia simplicitatem non potest admoveri: quae si ullo modo cogitari queat, nihil prorsus relinquetur ambigui*
- ⁸ Definido por Alain De Libera como “aquele que passa por ser ao mesmo tempo o primeiro filósofo da Idade Média ocidental e o último dos romanos” (DE LIBERA, 1998, p. 250).
- ⁹ Como acabamos de ver no Livro V, verso 7, p. 141: “Não é de hoje que tais queixas são feitas à Providência; Marco Túlio (Cícero), quando abordou as diferentes formas de divinação, discutiu com veemência sobre essa questão, e tu mesmo [Boécio] por longo tempo e detalhadamente também a estudaste, mas nenhum de vós pôde até agora expô-la com suficiente cuidado e rigor”.
- ¹⁰ No sentido de uma impiedade.
- ¹¹ *Quare si quid ita futurum est, ut ejus certus ac necessarius non sit eventus, id eventurum esse praesciri qui poterit? [...] Quonam modo Deus haec incerta futura praenoscat? Nam si inevitabiliter eventura censet quae etiam que etiam non evenire possibile est, fallitur: quod sentire non modo nefas est, sed etiam voce proferere. At si, uti sunt, ita ea futura esse decernit, ut aequae vel fieri ea, vel non fieri posse cognoscat, quae est haec praescientia, quae nihilo certum, nihil stabile comprehendit?*
- ¹² Do grego Ἀ-όριστος, οὐ ἄ – ὀρίζω: ad. não limitado, indefinido, indeterminado.
- ¹³ *Etenim sicut ipsa natura rerum evenientium est varia, ita quoque altera pars contradictionis habet variabilem veritatem et semper quidem vera vel falsa est, non tamen una definite, ut hoc verum sit determinate, aut illud, sed utrumlibet. Et sicut status ipse rerum mutabilis est, ita quoque veritas aut propositionum dubitabilis sit [...]*

- ¹⁴ Na filosofia de Aristóteles, é possível notar que a compreensão envolvida na causalidade ligada ao acaso envolve uma noção bastante peculiar de natureza, da mesma forma é bastante peculiar a maneira com que a Filosofia Cristã nascente entendeu o conceito de tempo, especialmente presente nos comentários que Boécio fez à obra aristotélica e que tem a ver com a maneira como se compreendia o modo como o Deus cristão, a partir de uma temporalidade muito especial e em oposição ao deus grego Apolo, ou Febo (ou como diz Homero Apolo/Febo), poderia saber tudo que foi, tudo que é e tudo o que será sem com isso impedir a liberdade humana.
- ¹⁵ *Sed hoc, inquis, ipsum dubitatur, an earum rerum quae necessarios exitus non habent, ulla possit esse praenotio. Dissonare etenim videntur (...) nihilque scientia comprehendit posse nisi certum; quod si, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem.*
- ¹⁶ Boécio se utiliza dos conceitos que enunciou no *C. Menor*, onde afirmava, dentre outras, que: “Donde, com efeito, se a coisa agora é branca, que seria branca [já] era verdadeiro antes, graças ao que – não importando quais coisas tenham sido feitas – do mesmo definidamente (*definite*) poderia ter sido predito conforme a verdade (*vere praedicere*). Isto, de fato, o próprio êxito (*ipsius exitus*) da coisa confirmou”. Nam si qua res alba est, verum erat ante dicere quoniam erit alba, quare definite quoque fuit quolibet eorum quae facta sunt vere praedicere. Hoc enim rei ipsius exitus comprobavit. (BOÉCIO, 1891, p. 334 B).
- ¹⁷ *Si igitur, uti rationis participes sumus, ita divinae iudicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere iudicavimus, sic divinae sese menti humanam submittere rationem justissimum censeremus. Quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur; illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri. Id autem est, quoniam modo etiam quae certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita praenotio; neque id sit opinio, sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas.*
- ¹⁸ *Ita etiam quae praesentia Deus habet, dubio procul existunt: sed eorum hoc quidem de rerum necessitate descendit: illud vero de potestate facientium. Haud igitur injuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessária; si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta. Sic uti omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est: si ad seipsum respicias, singulare.*
- ¹⁹ Veja-se, *Confissões*, Livro XI, cap. 11 e *Comentário literal ao Gênesis*, Livro I, cap. XVIII.
- ²⁰ *sed adhuc in in praeteritis et futuris rerum motibus “cor eorum” volitat et adhuc “vanum est” – (veja-se: Salmos, 5, 10)-. [...] in aeterno, totum esse praesens, nullum vero tempus totum esse praesens.*

- ²¹ É preciso atentar para o fato que a *total simul* enunciada em *Eclesiastes* (a partir da vulgata): Aquele que vive eternamente criou *todas as coisas juntas* (Ecl 18, 1); repetida muitas vezes por Agostinho, que se mantém no registro da criação (veja-se seus comentários ao *Gênesis*), aparece aqui como a melhor maneira de também compreender a temporalidade em que Deus pensa todas as coisas, incluindo as que ele vai criar.
- ²² *Ita etiam quae praesentia Deus habet, dúbio procul existunt: sed eorum hoc quidem de rerum necessitate descendit: illud vero de potestate facientium. Haud igitur injuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur; necessária; si per se consideretur, necessitatis esse nexibus absolutyta. Sicut omne quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est: si ad seipsum respicias, singulare.*
- ²³ Veja-se Platão *Timeu* 37d e Santo Agostinho *Confissões*, Livro XI, 11.
- ²⁴ [...] *nam secundum Philosuphum in IV Physicorum, secundum prius et posterius in magnetudine est prius et posterius in moto et per se consequens in tempore. Si ergo sint multi homines per viam aliquam transeuntes, quilibet eorum qui sub ordine transeuntium continetur habet cognitionem de praecedentibus et subsequentes; quod pertinet ad ordinem loci. [...]. Si autem esset aliquis extra totum ordinem transeuntium, utpote in aliqua excelsa turri, unde posset totam viam videre, videret quidem simul omnes in via existentes, non sub ratione praecedentis et subsequentis [...].*
- ²⁵ *Respondeo dicendum quod [...] aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius, ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. [...] Ad tertium (respondeo) dicendum, quod sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus. [...] Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius; de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est.*

Referências

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A Cidade de Deus**. Trad., introd. e notas de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1999. vol. I.

_____. **Confissões e De magistro**. Trad. de Ângelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

_____. **O livre-arbítrio**. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ANDRADE, Almir. **As duas faces do tempo**: ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio e Universidade de São Paulo, 1971.

BOÉCIO. *Comentaria in Porphyrium, In Librum Aristotelis de Interpretatione Commentaria minora e In eundem librum Commentaria majora*. Patrologia de J.-P. Migne. Paris: J.-P Migne, 1891, tomo LXIV.

_____. *Consolation de la Philosophia*, Trad. em prosa e verso de Louis Judicis de Mirandol. Paris: Edições Maisnie, 1981.

_____. **A consolação da filosofia**. Trad. de William Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre o destino**. Trad. e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone M. de C. Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. *Essais de Théodicée*, GF-Flamarion, Paris, 1990.

PIAUI, William de Siqueira. **Espécies individuais e princípio de individuação na filosofia de Leibniz**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 2002.

_____. Leibniz e Tomás de Aquino: O Princípio de Individuação. **Revista Ágora Filosófica –UNICAP**. Recife, v. 1, n. 1, p. 123, 2006.

TOMAS DE AQUINO. **Compêndio de Teologia e Sumula contra os gentios**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Peri Hermeneias et Posterioium Analyticorum*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P. Itália: Ed. Marietti Ltd, 1955.

Endereço para contato:

e-mail: piaui@usp.br.