

Boécio e o problema dos futuros contingentes

William de Siqueira Piauí*

Resumo: Esse artigo representa nossa crença de que é possível introduzir o pensamento de Boécio a partir de um dos problemas mais recorrentes da filosofia, o problema dos futuros contingentes, explicitando, a partir daquela problemática é claro, quais as ligações mais fundamentais entre três de suas obras, 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 pelo menos a filosofia kantiana.

Palavras-chave: Determinismo, Escolástica, Idade Média, Livre-arbítrio, Patrística

Abstract: This article represents our belief of what it is possible to introduce the Boethius thought from one of the most recurrent problems of the philosophy, the problem of the contingent futures, explaining, from that problematic, of course, which are the most basics relations between three of its works, its two commentaries to the *De Interpretatione* of Aristotle and its *The Consolation of Philosophy*, and, by a sufficiently summarized way, naturally, as the reach of the thought contained in these works arrives even at least in the Kant's philosophy.

Keywords: Determinism, Free choice, Middle Age, Patristic, Scholastic.

Introdução

O problema dos futuros contingentes, a possibilidade de eventos futuros contingentes – não determinados-, surge praticamente no início da Filosofia Ocidental; muitos são os autores antigos que se debruçaram sobre ele, dentre as várias obras que foram escritas com a intenção de solucionar tal problema existe uma que influenciou direta e fundamentalmente toda a filosofia posterior, trata-se da obra *Peri hermeneias*, para qual os latinos deram o nome de *De Interpretatione*. Os motivos de tal influência são os mais simples: primeiro, foi uma das obras antigas que se conservou na íntegra, segundo, o fato de ter sido escrita por Aristóteles (384-322 a.C.) considerado o “Filósofo” por excelência por parte dos filósofos

* Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe – UFS. *E-mail:* piaui@usp.br Artigo recebido em 01.09.2007, aprovado em 30.05.2008.

posteriores. Pelo menos duas outras obras têm de ser lembradas quando se trata do problema do determinismo ou dos futuros contingentes, os *De fato* (sobre o destino) de Cícero (106-43 a.C.) e de Alexandre de Afrodísia (que escreve seus comentários à obra de Aristóteles no século III d.C.) – este último tendo sido considerado o comentador mais importante de Aristóteles que a antiguidade conheceu –; contudo, a primeira dessas obras não chegou completa até nós. Nestas obras serão apresentadas as teses das escolas e alguns dos autores que se apresentaram ao embate determinismo *versus* indeterminismo; entre as escolas podemos destacar: a epicurista, a megárica e a estóica¹. Uma outra obra que não pode ficar de fora é a de Epíteto (em torno de 55-135), *Diálogos*, onde são apresentadas as premissas do que se convencionou chamar o argumento ‘Dominador’, premissas que teriam sido formuladas por Diodoro Cronos (filósofo grego morto em torno de 296 a.C.).

Para compreendermos a importância e as feições que o problema dos futuros contingentes assumirá na Filosofia Patrística e Escolástica existe um autor que não pode deixar de ser lembrado; trata-se de Santo Agostinho (354-430) que em suas obras *A Cidade de Deus* e *O livre-arbítrio*, para não citar outras, apresenta as novas feições que o problema deve assumir e que elementos, diante da adoção do dogma cristão, não podem faltar para sua solução. Em sua *A Cidade de Deus* Agostinho oferece uma resposta em contraposição à tese levantada por Cícero no *De fato*; ele afirma:

Mas nos livros Sobre a Adivinhação² [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

¹ Em seu *Comentário Maior* Boécio vai responder ao determinismo e mesmo ao indeterminismo mal-formulado defendidos por essas escolas e seus autores.

² Os estudiosos da obra agostiniana costumam defender a opinião que na verdade não se trata nem da obra *Sobre a adivinhação* nem da obra *Sobre a natureza dos deuses* de Cícero, mas sim do *De fato*; opinião que pode ser justificada graças à seguinte passagem do texto de Cícero: “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, *Sobre o destino*, V, pp. 14 e 69). Utilizamos a tradução de José R. Seabra Filho.

livre, porque está convencido de que, admitida a ciência do futuro, tão indefectivelmente se admite a fatalidade, que seria de todo em todo impossível negá-la. Mas seja qual for o modo de ser dos labirínticos (*totoosissimae*) debates e discussões dos filósofos, nós convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possuí potestade, vontade e presciências soberanas. (*A Cidade de Deus*, Livro V, Cap. IX, p. 200).

A dificuldade enfrentada por Cícero resulta 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 os filósofos que adotaram a fé cristã, a presciência divina, na verdade a onisciência, o fato de que o Deus cristão tem de saber tudo o que foi tudo o que é e tudo o que será, parece fornecer mais um argumento para a tese determinista. Uma série de problemas surge junto com essa *aporia*, por exemplo, se não é permitido negar o dogma cristão 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 não só em *A Cidade de Deus*, mas também em *O livre-arbítrio*; aqui a formulação do problema assume a seguinte forma:

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. É porque, se Deus sabia que o primeiro homem havia de pecar – o que deve concordar comigo aquele que admite a presciência divina em relação aos acontecimentos futuros-, se assim se deu, eu não digo que por isso ele não devesse ter criado o homem, pois o criou bom, e o pecado em nada pode prejudicar a Deus. Além do que, depois de Deus ter manifestado toda a sua bondade criando -, manifestou sua justiça, punindo o pecado, e ainda digo que ele não devia ter criado o homem, mas, já que previra seu pecado como futuro, afirmo que isso devia inevitavelmente realizar-se. Como, pois, pode existir uma vontade livre onde é evidente uma necessidade tão inevitável? (*O livro arbítrio*, Livro III, 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 conseqüência imediata de que se os homens não são livres a responsabilidade pelo pecado tem de recair sobre Deus; além dessa existem muitas outras conseqüências associadas seja à presciência divina seja à possibilidade de as ações humanas não serem livres. Nesses dois textos estão presentes as maiores dificuldades que os autores medievais terão de enfrentar quanto à possível relação entre o dogma cristão da onisciência divina e a defesa do indeterminismo. 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 querermos ser livres, visto como com seu auxílio somos ou seremos livres. (*A Cidade de Deus*, Livro V, Cap. X, p. 205).

Como é possível garantir a liberdade humana sem que a Deus sejam negadas *potestade, vontade e presciências soberanas* (máximas)? Seja como for, negar a presciência divina é, para Santo Agostinho, o mesmo que negar a Deus, pois, como ele mesmo afirma:

Pois quem não é presciente de todas as coisas futuras não é Deus. (*A Cidade de Deus*, Livro V, Cap. IX, p. 203)³.

Eis uma das idéias que também aparece na obra *A Consolação da filosofia* de Boécio (480-524). Nesta 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

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, *Sobre o destino*, XIV, p. 25).

tipo de conhecimento que o Deus cristão deve possuir, total; a diferença mais fundamental se dá no plano da onisciência do Deus cristão. 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 pousa sobre todas as coisas:/ Nem a terra opaca nem o negrume de uma noite nebulosa./ Tudo que é, foi e será./ Ele o vê de uma só vez:/ É a ele, pois somente ele vê tudo./ Que podemos chamar de verdadeiro Sol. (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, Verso 4, p. 135).

Como vemos, solucionar o problema dos futuros contingentes para os autores medievais 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, mas também o da Religião Cristã que acabam perdendo todo seu sentido. Assim, o problema dos 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 é onisciente ou que ele foi o responsável por determinado pecado cometido por um homem, casos que vários mitos narram e que de forma nenhuma poderia ser considerado como o fim da religiosidade dos gregos.

Como já indicamos acima, o outro autor mais importante chamado a solucionar o problema dos futuros contingentes e que também determina a maneira como outros autores medievais elaborarão suas soluções é Boécio (Anicius Manlius Torquatus

⁴ Como vimos na nota anterior, a referência ao deus grego Febo não é sem propósito.

Severinus Boetius)⁵. Em consonância com a argumentação agostiniana, que Boécio conhecia bem, utilizando-se inclusive de versos (“o metro”) que demonstram muito claramente um vasto conhecimento da cultura grega, se valendo 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 entender como parte da Baixa Idade Média e mesmo parte da Idade Moderna formularam suas soluções para o problema dos futuros contingentes. Nessa obra a relação entre presciência e livre-arbítrio volta a ser a questão central; nela vemos a deusa da filosofia afirmar, dentre outras, 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. (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, 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, se referindo é claro aos dois comentários que fez ao *De Interpretatione* de Aristóteles. O texto acima é a fala da deusa

⁵ 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*”. (Alain De Libera, *A Filosofia Medieval*, Cap. 5, p. 250).

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 Utilizo aqui a tradução de William Li.

da filosofia que, na obra, pretende oferecer o remédio para os sofrimentos de Boécio, que se encontrava preso e sofrendo várias torturas.

Junto com a de Agostinho, a solução de Boécio será a outra referência mais importante para se entender as formulações apresentadas no decorrer da Idade média; é dessa solução que pretendemos tratar a partir desse momento.

Quanto às obras que Boécio escreveu relacionadas seja ao texto de Aristóteles, seja ao problema dos futuros contingentes, é preciso dizer que o *Comentário Menor* (escrito por volta de 512 d.C.) é uma obra escrita para principiantes, o outro comentário, o *Comentário Maior*⁸ (escrito por volta de 515) apresenta uma carga filosófica bem mais pesada. A resposta dada a algumas escolas filosóficas que defendiam o determinismo não aparece no *C. Menor* e são trabalhadas com detalhe no *C. Maior*, bem como as questões relacionadas à possibilidade da adivinhação, ligada à da presciência e à exigência da benevolência de Deus, questões que exigem uma elaboração mais complexa e de compreensão mais difícil. Contudo, a obra na qual se fará a resposta definitiva ao problema dos futuros contingentes, segundo o próprio Boécio como vimos acima, é *A Consolação da Filosofia* (escrito por volta de 524, durante sua prisão e pouco antes de sua morte), mais especificamente em seu livro V. Com isso, talvez o leitor fosse levado a acreditar que o *C. Maior* seja suficiente para compreender a *Consolação*, mas, como tentaremos mostrar, isso não é verdade, o *C. Menor* é chamado a desempenhar uma importante função diante da problemática dos futuros contingentes, pois ele é a explicitação da tese aristotélica que será repetida tanto no *C. Maior* quanto na *Consolação*. Essa afirmação também pode levar o leitor a se enganar quanto ao fato de que se trata apenas de um comentário ao texto aristotélico, o que também não é verdade. Deixando de lado o fato de que Boécio faz a tradução do difícil texto de Aristóteles, no *C. Menor* vemos a livre criação de uma série de conceitos que pretendem facilitar a leitura

⁸ Doravante denominados *C. Menor*, para o *Comentário Menor*, *C. Maior*, para o *Comentário Maior*, e *Consolação*, para *A Consolação da Filosofia*.

de um texto curto escrito sem maiores detalhes e, por isso mesmo, de difícil compreensão. Palavras como: *definite* (as proposições *definidamente* verdadeiras ou falsas), oposta a *indefinite*⁹(as *indefinidamente* verdadeiras ou falsas); os eventos *minime*, que acontecem *minimamente*¹⁰, ou seja, que quase nunca acontecem, em oposição aos *frequentius*, que acontecem com bastante *frequência*¹¹, mas que nem sempre; *simpliciter*¹², o que sem maiores detalhamentos é de uma determinada maneira, isso é, é *simplesmente* assim; e uma longa série de outros conceitos que Boécio vai criando ou vertendo de forma mais explícita a fim de tornar o texto aristotélico mais compreensível. Essa livre criação invade não só as outras obras de Boécio, o que fica evidente para quem visita o *C. Maior* e a *Consolação* em sua língua original¹³, mas também se torna parte importante do vocabulário filosófico da Alta e Baixa Idade Média. Tudo se passa como se esses conceitos tivessem sido utilizados pelo próprio Aristóteles, tornando-se, como é comum nessa época, denominações sintetizadoras que substituem fórmulas maiores, ou mesmo como elementos mínimos que resumem a solução de determinados problemas; é comum, por exemplo, os medievais se referirem às *definite* ou *indefinite*, aos *minime* ou *frequentius*, bem como às de forma *simpliciter* e muitos outros casos.

Sendo assim, o *C. Menor* cumpre várias funções: primeiro, torna mais claro o texto aristotélico, na visão de Boécio, evidentemente; segundo, oferece um vocabulário que permite compreender melhor as possíveis relações entre a filosofia boeciana e a aristotélica, e mesmo a grega em geral; terceiro, oferece um

⁹ Talvez correspondendo ao termo grego *aoristós*. Veja-se Aristóteles *Física*, Livro II, 197a 8.

¹⁰ Veja-se Aristóteles *Metafísica*, Livro XI, Cap. VIII, 1064b 35; onde o eventual é definido como aquilo que nem acontece o mais das vezes, nem sempre, nem por necessidade, mas, como aquilo que acontece somente às vezes.

¹¹ Certamente em correspondência com o termo grego: *poly*. Veja-se Aristóteles *Física*, Livro II, 196b 10.

¹² Certamente em correspondência com o termo grego: *aplós*. Veja-se Aristóteles *De Interpretatione* 9, 19a 25.

¹³ Fato que parece ter sido desconsiderado por alguns tradutores.

vocabulário que será utilizado em praticamente todos os momentos de sua obra na qual aparece a questão dos futuros contingentes e que abre as portas para a compreensão dos vários comentários ao *De Interpretatione*, feitos durante toda a Idade Média; e, em quarto lugar, é graças ao *C. Menor* que Boécio pode formular uma questão muito mais difícil relacionada à adoção da resposta aristotélica e que diz respeito ao fato de existirem eventos que não ocorrem com certeza, criando o seguinte problema: como essa resposta, que parte da existência de eventos incertos¹⁴, não leva à consequência de Deus não ter ciência adequada de tudo que ocorre? Os eventos incertos são a força da resposta aristotélica, a partir de agora fica a questão de como Deus conhece eventos incertos. Certamente, este é um dos aspectos onde se vê a insuficiência da resposta aristotélica para os filósofos que adotaram a fé cristã e toda a elaboração do problema se faz com a utilização de conceitos que Boécio criou no *C. Menor*.

Trata-se, portanto, de uma obra de fundamental importância, seja para a compreensão da filosofia de Boécio, seja, se é que podemos dizer assim, para uma adequada compreensão da maneira medieval de solucionar o problema dos futuros contingentes. Vejamos como podemos deixar claro essa importância e o como essa obra se relaciona com as outras duas.

Boécio: eventos incertos, instáveis, indiscretos (*incerti, instabile, indiscretus*) e ciência divina (*summae scientiae*).

A interpretação adequada de boa parte dos textos medievais exige a compreensão de uma fórmula repetida de variadas maneiras por praticamente todos os filósofos que se ligaram ao cristianismo; como quando Tomás de Aquino (1225-74), por exemplo, em sua *Súmula contra os gentios*, afirma que:

Já que só o falso constitui o contrário do verdadeiro, como se conclui claramente da definição dos conceitos, é impossível que a verdade da fé seja contrária aos princípios que a razão humana conhece em virtude das suas forças naturais. (*Súmula contra os gentios*, Cap. VII, p. 66).

¹⁴ Veja-se Aristóteles Física, Livro II, 197a 8.

O pano de fundo dessa afirmação tem a ver com essa fórmula. Durante praticamente toda a Idade Média, fez-se um uso generalizado de uma fórmula enunciada por Boécio da seguinte maneira: *fidem si poteris rationemque conjunge*¹⁵. Traduzindo não literalmente: *Fé e Razão devem andar juntas*. Essa será uma das fórmulas que grande parte dos medievais de uma forma ou de outra utilizará; podemos dizer que mesmo boa parte dos filósofos que vieram depois também a utilizou¹⁶; e é ela que explica a forte ligação que se estabeleceu entre religião e filosofia já no início da Idade Média. Segundo Etienne Gilson, ela se deve muito especialmente ao professor de retórica Lactâncio (que escreveu suas obras no século IV d.C.) que defendia a opinião que “*o mal do pensamento pagão foi o divórcio entre a sabedoria e a religião*”. (*A Filosofia na Idade Média*, p. 119). É isso, ou seja, a tentativa de ligar religião e sabedoria que provoca a forte relação entre teologia e filosofia; e para Gilson:

Esse novo mundo, de que os padres também são os filósofos e em que os filósofos se fazem padres, é exatamente aquele cuja história intelectual dos séculos II a XIV d.C. percorremos. (Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 120).

É exatamente de parte desse período que estamos tratando agora, isto é, parte do período que precedeu o que se convencionou chamar de Idade Média. Voltando à questão da fórmula utilizada por Boécio, podemos dizer que sem esquecer a exigência da anterioridade dos dados da fé, trata-se da necessidade de se buscar maneiras racionais, logicamente demonstráveis, de apresentar e algumas vezes resolver questões ligadas à fé cristã, ou à religião

¹⁵ *Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto; aut si aliqua re forte diuersus et, diligentius intueri quae dicta sunt et fidem, si poteris, rationemque conjunge* (Peço que me confirmes se isso está exposto corretamente e de acordo com a fé; mas, se, por acaso, estiveres em desacordo com alguma coisa, examina mais diligentemente o que foi dito, e se, puderes, mantém a unidade entre fé e razão). *Se “Pai” e “Filho” e “Espírito Santo” predicam-se substancialmente da divindade*, p. 195 e p. 309. Utilizo aqui a tradução de Juvenal Savian Filho.

¹⁶ Como é o caso, dentre outros autores modernos, de Leibniz em seu *Discurso de Metafísica*.

católica. Dito de outra forma, quer dizer que se elaboramos um raciocínio válido, um raciocínio que pode ser assumido como verdadeiro quanto a um conteúdo que de alguma forma também se apresenta nas Sagradas Escrituras, ambos têm de estar em acordo quanto à verdade, ou seja, não podem estar em contradição um com o outro, sendo que é preciso encontrar a concordância entre os dois. Nesse sentido, em termos de filosofia, legitima-se o trabalho filosófico de um ponto de vista lógico-exegético; problemas que diziam respeito tão somente à filosofia e que de alguma forma se revestiram de uma argumentação válida por parte da filosofia grega passam, na Idade Média, a ser revisitados a fim de que se opere o acordo entre Fé e Razão.

É aqui que reside a diferença da argumentação boeciana em relação à busca agostiniana, mesmo que ambos tratem racionalmente de questões que se relacionam com os dados da fé. Enquanto Agostinho se vale de formulações e soluções muito mais autônomas, já que em sua filosofia a lógica aristotélica não é chamada como representante da razão, especialmente no caso da formulação e solução do problema do livre-arbítrio (neste caso, associado ao conceito de um Deus que é infinito conhecimento e bondade); por outro lado, é exatamente esse o caso do *C. Menor*; pois, como já o dissemos, trata-se da explicitação da maneira aristotélica – a Razão – de argumentar e que será utilizada como parte da resposta a uma questão que envolve os dogmas cristãos – a Fé. Passemos ao problema dos futuros contingentes.

Quanto ao fato de se todas as coisas são ou não por necessidade, ou, dito de outra forma, se são possíveis eventos futuros contingentes, Boécio afirma em seu *C. Maior* que:

Com efeito, não é sem mérito que Aristóteles conduza [essa questão] para um raciocínio impossível, dizendo que a possibilidade, o acaso, e também o livre-arbítrio deixam de existir, o que não deve ocorrer se de todas as enunciações [que digam respeito] ao futuro uma delas for sempre definidamente a verdadeira e a outra definidamente a falsa. De fato, a partir desse tipo de verdade e falsidade segue-se a necessidade, e são

subtraídas tanto as coisas que ocorrem por acaso quanto pelo livre-arbítrio. (*C. Maior*, p. 507 C)¹⁷.

Chamar a autoridade de Aristóteles para apresentar o problema em seus termos exclusivamente lógicos tem a ver com a utilização da fórmula que enunciamos; trata-se da Razão, da argumentação racional, respondendo à tese determinista. Além disso, Boécio se vale de um expediente para explicitar e mesmo explicar a posição aristotélica: a utilização do conceito de *proposição definidamente verdadeira*. Para resolver o problema – segundo o qual, se todas as proposições forem assumidas como definidamente verdadeiras ou falsas, então, tudo vem a ser por necessidade – é preciso fazer um longo caminho. Vejamos, no detalhe, como isso se resolve nas palavras de Boécio no *C. Menor*. O texto começa introduzindo o conceito de *definidamente verdadeiras e falsas*, da seguinte maneira:

No que se refere às enunciações contraditórias feitas com respeito às coisas presentes e passadas, [Aristóteles] diz que uma é sempre definidamente verdadeira e a outra sempre definidamente falsa. (*C. Menor*, p. 329 C).

Antes de tudo, não é verdade que Aristóteles use o termo *definidamente (definite)* ou algo parecido, o que o próprio Boécio confessa na página 340 D do *C. Menor*, mas afirma estar subentendido (*subaudiendum est*) no texto aristotélico; sendo assim, trata-se de nomenclatura criada por ele com o objetivo de esclarecer o texto aristotélico, significando que, quanto às proposições feitas

¹⁷ *Non igitur immerito Aristoteles ad impossibilitatem rationem perducit dicens, et possibilitatem, et casum, et liberum arbitrium deperire, quod fieri nequit, si omnium futurarum enuntiationum una semper vera est definite, falsa semper altera definite. Harum enim veritatem et falsitatem necessitas consequitur, quae et casum de rebus et liberum subducat arbitrium.* A paginação que utilizamos se refere ao volume da Patrologia Latina enunciada na bibliografia ao final desse texto, com a intenção de marcar o uso de conceitos do *C. Menor*, a partir desse momento traduziremos livremente a *Consolação*, utilizaremos o texto em latim da edição bilíngüe de Louis J. de Mirandol, também citado na bibliografia.

para dizer eventos passados e *simplesmente* (*simpliciter*) presentes¹⁸, não há dúvida que são ou definidamente verdadeiras ou definidamente falsas.

O problema da impossibilidade de eventos futuros contingentes associado ao fato de todas as proposições serem *definite* começa quando se trata das proposições futuras; Boécio enuncia a questão da seguinte maneira:

Outras [proposições] são necessárias; se alguém disser, por exemplo: é necessário o Sol voltar novamente a Áries todos os anos. E, assim, o que diz a coisa necessária e que vem a ser por necessidade, torna totalmente necessária a proposição. Contudo, outras [proposições] são contingentes, as que quando não forem, podem, entretanto, vir a ser no futuro; como se alguém dissesse: Hoje Alexandre vai almoçar, hoje Alexandre não vai almoçar. (*C. Menor*, p. 330 B).

As proposições enunciadas aqui tratam de indivíduos que existem em ambientes distintos. O Sol se encontra na região do supra-lunar e, de acordo com a física aristotélica, tem de obedecer a leis necessárias de movimento; portanto, a proposição que diz que ele passará na constelação de Áries necessariamente, ou melhor, *definidamente*, será verdadeira ou falsa, trata-se de proposição *definite*. Contudo, a outra proposição diz respeito a um indivíduo que, no sub-lunar – onde podem existir eventos por acaso –, supostamente age livremente ao ir almoçar ou não; se a proposição que descreve sua ação também for *definite*, seremos obrigados a aceitar o seguinte silogismo:

¹⁸ Boécio, explicitando a opinião de Aristóteles, diferencia as proposições que dizem respeito a eventos *simplesmente* (*simpliciter*) necessários – necessidade simples (*simplex*) -, como é o caso da proposição que enuncia o fato de que o Sol passará na constelação de Áries, das que dizem respeito aos eventos *necessários temporais* (*necessarium temporale*) – necessidade condicional (*conditionis*) -; neste último caso as proposições são como que acompanhadas do *quando* e não são *simpliciter* verdadeiras ou falsas, mas verdadeiras quando se dá o fato, como é o caso da verdade da proposição que diz ‘estou sentado’ ou ‘estou andando’, *quando* estou sentado ou andando ela é necessariamente verdadeira. Não se trata de evento que vem a ser necessariamente, exigindo, portanto, o uso do *quando*; ou seja, o evento que a proposição enuncia só se torna necessário *quando* o evento de fato é. Veja-se *C. Menor*, p. 338 D-340 A e *Consolação*, p. 322.

[...] o silogismo é do seguinte modo: se toda afirmação é verdadeira ou falsa definidamente – e da mesma maneira também em relação à negação – todas as coisas vêm a ocorrer pela razão inevitável da necessidade; se assim for, então, perece o livre-arbítrio. Mas isso é impossível; portanto, não é verdadeiro que toda afirmação ou negação seja definidamente verdadeira ou falsa”. (*C. Menor*, p. 333 B).

Essa impossibilidade pretende atingir o seguinte silogismo:

Toda verdade ou falsidade definida [que diz respeito] ao futuro constitui por necessidade o evento futuro ou não da coisa, mas todas as proposições futuras são verdadeiras ou falsas definidamente. Portanto, para todas as coisas a necessidade será de haver de ser ou não haver de ser. (*C. Menor*, p. 333 C).

O caminho seguido na resposta ao segundo silogismo é o seguinte: o primeiro silogismo faz as ligações entre o fato de as afirmações ou negações serem *definite* levar à consequência que tudo acontece por necessidade, o que implica a inexistência de ações livres, do livre-arbítrio; mas, não existir ações livres é impossível; portanto, nem tudo acontece por necessidade e, conseqüentemente, nem todas as proposições são *definite*. A conclusão é formulada da seguinte maneira:

Portanto, com respeito às coisas [para as quais] são não somente possíveis ser, mas também [pode] acontecer de não serem; nessas, a afirmação e a negação se tomam de maneira eventual; e como para a própria [coisa] ocorre tanto ser quanto não ser, da mesma maneira a contradição indefinidamente virá a ser verdadeira ou falsa. (*C. Menor*, p. 340 C).

Como existem eventos que ocorrem de forma eventual (que tanto podem ser quanto não ser), as proposições que necessariamente ganham seu sentido a partir dos eventos, do efetivo, têm de representar essa possibilidade; é esse o significado de *indefinite*, ou seja, eventos que ocorrem de forma eventual têm de ser enunciados por proposições *indefinidamente verdadeiras ou falsas*. Trata-se novamente de termo criado por Boécio, que pretende explicitar a opinião de Aristóteles. Tal expediente chama a atenção

para a existência de um determinado *estado de coisas*, um estado de coisas que é em si mesmo mutável: *status ipse rerum mutabilis est*¹⁹. A formulação de Boécio se vale da opinião aristotélica segundo a qual o eventual é definido da seguinte maneira:

[Aristóteles] expõe qual é a natureza do contingente ao expor o que é eventual – eventual é aquilo cujo evento é indiscreto (*indiscretus eventus est*), ou seja, o que igualmente ocorre de ser ou não ser. É por isso que [Aristóteles] afirma que é semelhante se fosse feito ou se não fosse feito. (*C. Menor*, p. 333 D).

Dada a anterioridade dos eventos, do efetivo,²⁰ em relação à proposição, a existência de eventos futuros contingentes tem, por conseqüência, uma nova modalidade de proposições: as proposições *indefinite* – uma clara restrição ao princípio de bivalência.

A importância do *C. Menor* com relação às outras duas obras de Boécio se faz de dois modos: no primeiro, o exame da questão “se tudo ocorre por necessidade” e a prova do contrário afastam uma impiedade enunciada no *C. Maior*; mas, no segundo, cria o problema de que a ciência divina pode não ser *certa* na *Consolação*, já que assumir a solução aristotélica significa admitir um estado de coisas mutável, instável e incerto; significa, portanto, admitir um estado de coisas que não pode ser conhecido verdadeiramente. Ou seja, refutada a opinião de que todas as coisas vêm a ser por necessidade é afastada uma impiedade enunciada da seguinte maneira:

Porque se alguém disser que todas as coisas vêm a ser por necessidade, assim [torna] a benevolência (*benevolentiam*) de Deus necessária e a subtrai; de fato, a benevolência dele nada produz, visto que a necessidade administra todas as coisas, como se o fazer o bem do próprio Deus também fosse por necessidade, e não por vontade própria; com efeito, se a partir da própria vontade algumas [coisas] se fazem, como para o próprio [agente] nenhuma necessidade está fechada, nem todas as coisas acontecem por necessidade. Com efeito, quem é tão ímpio que a partir da

¹⁹ Veja-se: *C. Menor*, p. 340 D.

²⁰ Veja-se: *C. Menor* p. 332 C e p. 340 B.

necessidade também obriga (*constrigat*) o sábio Deus? (*C. Menor*, p. 507 B)²¹.

Essa fala aparece em um dos momentos argumentativos mais difíceis do *C. Maior*, onde já se tratou da questão da adivinhação e do tipo de ciência que Deus tem dos eventos incertos, e a solução elaborada no *C. Menor* aparece como resposta à impiedade, segundo a qual Deus seria obrigado (constrangido) pela necessidade; ou seja, se nem todas as coisas vêm a ser por necessidade, se existem agentes para os quais está aberta a possibilidade de fazer ou não fazer algo, está dada a possibilidade de que também as ações divinas sejam livres, o que garante a possibilidade de Sua benevolência. Tal resposta, aparentemente ao menos, é suficiente para afastar aquela impiedade. Novamente vemos o papel que a Razão é chamada a desempenhar, o dado da Fé - que é anterior a qualquer prova racional - segundo o qual Deus é benevolente tem como auxiliar a prova feita segundo a lógica aristotélica, elaborada detalhadamente no *C. Menor*.

A outra influência do *C. Menor* – o fato de a solução aristotélica se valer da existência de eventos incertos, o que criaria o problema de a ciência de Deus não poder ser certa – se faz sentir com bastante intensidade no *C. Maior*, no qual recebe uma longa consideração; contudo, dada a afirmação feita na *Consolação* de que, até a elaboração desta obra, Boécio ainda não havia encontrado a solução correta para o problema dos futuros contingentes associado a onisciência, pretendemos mostrar como a influência do *C. Menor* se estendeu até a elaboração da *Consolação*.

Em *A Consolação da Filosofia*, na fala da deusa, Boécio formula como segue a questão que nos interessa tratar:

²¹ *Quare si quis omnia ex necessitate fieri dicat, Deo quoque benevolentia subripiat necesse est, nihil enim illius benignitatis parit, quandoquidem cuncta necessitas administrat, ut ipsum Dei benefacere ex necessitate quodammodo sit, et non ex ipsius voluntate, nam si ex ipse voluntate quaedam fiunt, ut ipse nulla necessitate claudatur, non omnia ex necessitate contingunt. Quis igitur tam impie sapiens Deus quoque necessitate constrigat?*

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 sacrilégio²² 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*)? (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, p. 290)²³.

Ora, o que Boécio faz aqui é retomar a argumentação elaborada no *C. Menor*; lá ele buscava diferenciar as proposições futuras contingentes, as *indefinidamente* verdadeiras ou falsas, das *definidamente* verdadeiras ou falsas, pois, como ele mesmo afirmava:

[...] nas 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*)”. (*C. Menor*, p. 331 B).

Todo o esforço de Boécio é de se manter no registro da resposta aristotélica que partia da existência de eventos que ocorrem de forma eventual, de forma que podem ser ou não ser, de forma mutável, e teve por conseqüência, na explicitação boeciana, a reformulação da natureza das proposições que passam a ser *definite*

²² No sentido de uma impiedade.

²³ *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 praenoscit? 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?*

ou *indefinite*. Boécio, em acordo com a opinião de Aristóteles, afirmava:

Com efeito, assim como a própria natureza das coisas (*ipsa natura rerum*) que vêm 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 de coisas é mutável (*status rerum mutabilis est*), assim também a verdade ou falsidade das proposições é duvidosa (*dubitabilis sit*). (C. Menor, p. 340 C).

Essa conclusão partia da opinião defendida a partir da página 330 B, na qual se pretendia esclarecer as conseqüências para a dinâmica das proposições a partir da existência de eventos incertos e instáveis, de acordo com o fato que existem estados de coisas que são mutáveis. 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, ou pode ser onisciente, se existem eventos que ocorrem de forma eventual, 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; ela 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 compreende 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 a verdade da ciência. (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, p. 300)²⁴.

Trata-se da retomada da questão que levantamos pouco antes e que, como vemos, tem de ser respondida se mantemos a

²⁴ *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.*

argumentação aristotélica. 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. (*C. Menor*, p. 334 B).

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 que existem coisas para as quais o estado é mutável, 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?* Passa a ser a questão fundamental para todo aquele que adota a fé cristã e que pretende se valer da solução aristotélica, tornando-se, para aqueles que comentam o *De Interpretatione* de Aristóteles, a questão medieval por excelência.

Trata-se de encontrar uma saída que parte 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; com efeito, a razão ali verá o que por si não pode intuir. De fato, trata-se de qual modo as coisas que não têm um êxito certo (*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]. (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, pp. 312, 314)²⁵.

Podemos dizer que essa filosofia mais elevada exigida para solucionar o problema dos futuros contingentes é o momento platônico da obra de Boécio, pois, se não estamos enganados, não há como pensar as *praenotio* se partirmos da filosofia aristotélica. As *praenotio* se dão em um intelecto, o intelecto divino, que funcionaria como o mundo das idéias de Platão, com a diferença 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 da argumentação de Boécio na *Consolação*; 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 (*expectans*) acima de todas as coisas, não apenas distingue as formas [simples], as quais estão ocultas, como também compreende todas a um só tempo, mas ao seu modo, segundo a forma própria (*formam ipsam*), para o que nenhum outro conhecimento (*nota*) pode existir. (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, pp. 302, 304)²⁶.

Ou seja, compreendendo o ambiente peculiar em que a substância divina se coloca, seríamos levados à intuição de como ela pode ter uma notícia adequada, uma *praenotio* adequada, de todas as coisas que são, foram ou virão a ser: *Quae sint, quae fuerint,*

²⁵ *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 iustissimum 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.*

²⁶ *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.*

veniantque. Uma notícia 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 uma pré-noção de tudo, sem que isso tenha como consequência a obrigatoriedade daquilo que deve acontecer de forma eventual. 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 nexa 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*) [...] (*A Consolação da Filosofia*, Livro V, p. 324).

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, que vêm a ser eventualmente, acontecem de acordo com sua *praenotio*; 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 benevolência.

A solução dada por Boécio se vale de um expediente que determinará o destino da metafísica até Kant (1724-1804), podemos dizer que mesmo o filósofo moderno Leibniz (1646-1716), via Tomás de Aquino, *construiu* praticamente toda a sua filosofia também graças ao uso desse expediente. 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. Compreender tal afirmação exige, como vimos, que a razão humana se volte para um nível mais elevado.

Para além de sua relação com o modo platônico e agostiniano de enunciar a relação da divindade com a eternidade²⁷, Tomás de Aquino, em seu *Comentário ao De Interpretatione*, também vai utilizar o mesmo expediente como parte da solução para o problema dos 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 consequência 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 subseqüente [...] (*Comentário ao De Interpretatione*, Livro I, lectio XIV, q. 19, p. 73)²⁸.

Com essa analogia, Tomás de Aquino pretende diminuir a dificuldade de compreensão do que seja esse ambiente em que se deve dar aquela intuição à qual Boécio se refere na *Consolação*; também deixa claro que não há como compreender o que seja esse

²⁷ Veja-se Platão *Timeu* 37d e Santo Agostinho *Confissões*, Livro XI, 10.

²⁸ [...] *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 [...]*

ambiente se nos mantivermos fiéis ao registro da Física de Aristóteles (o Filósofo), pois trata-se apenas de uma analogia. O que Tomás explicita é a *extra ordinem temporis*, ou seja, se vale do mesmo expediente utilizado por Boécio e que aqui também é chamado a fazer parte da solução do problema dos futuros contingentes, agora na Baixa Idade Média.

Leibniz também se vale desse expediente para solucionar o mesmo problema; em seu *Discurso de Metafísica* ele busca determinar como deve ser compreendido o conceito de *substância singular*, que podemos colocar ao lado do conceito de *noção perfeita*; ambos traduziriam muito bem a *forma simples* de Boécio ou uma *praenotio* que dissesse respeito a indivíduos singulares. Para compreender a formulação leibniziana também é preciso se dirigir a um ambiente, o da virtualidade, onde o tempo e o espaço não podem ser compreendidos a partir da sensibilidade, a partir do existente, ou como o próprio Leibniz enuncia:

Toda substância singular exprime todo o universo à sua maneira; e que em sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos com todas as circunstâncias e toda a seqüência das coisas exteriores. Seguem-se daqui vários paradoxos consideráveis, entre outros, por exemplo, não ser verdade duas substâncias assemelharem-se completamente e diferirem apenas solo-número; e o que Tomás afirma neste ponto sobre os anjos ou inteligências (quod ibi omne individuum sit especie infima) é verdade de todas as substâncias [...] (Discurso de Metafísica, Par. 9, p. 125).

Ora, a virtualidade onde se dá a noção perfeita, como que a *praenotio* da substância singular, tem de ser pensada no mesmo registro da virtualidade *extra ordinem temporis*. Tanto é assim, que Leibniz começa por recusar a caracterização que havia feito em *A profissão de fé do filósofo* onde o princípio de individuação da substância, da distinção *solo-número*, partia da percepção do tempo e do lugar como nós o conhecemos, no que se mantinha fiel, portanto, à Física de Aristóteles²⁹. A menção à maneira com que

²⁹ Em sua obra *Novos Ensaio*s Leibniz é mais explícito, lá ele afirma: “É necessário que além da diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção;

Tomás entendia o princípio de individuação das inteligências, dos anjos, é prova disso; na filosofia tomista, os anjos são diferenciados em espécie independentemente da matéria que não possuem³⁰, matéria que faz a diferença dos indivíduos humanos não diferenciados em espécie. Em seu *Discurso de metafísica*, Leibniz provavelmente pretendia esclarecer os paradoxos que surgiram ligados ao pouco esclarecimento que Boécio deu quanto ao que significaria aquela *praenotio*, fruto de longos debates principalmente durante a Idade Média; portanto, o trabalho que Leibniz pretende realizar tem muito a ver com o universo ao qual pertenciam Boécio e Agostinho, o que esclarece a menção aos Santos Padres feita no parágrafo 3 do *Discurso de metafísica*; ou seja, trata-se de fazer lembrar ou mesmo conhecer aos modernos uma série de considerações que haviam sido feitas desde o início da teologia cristã.

Conclusão

O expediente formulado por Boécio na *Consolação*, como parte da resposta à questão levantada a partir do *C. Menor*, acaba por se constituir em princípio fundamental de boa parte das soluções que serão elaboradas para o problema dos futuros contingentes em relação à onisciência divina. Esse princípio poderia ser compreendido como o expediente fundamental que a filosofia

e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente semelhantes; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação com o que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. O específico da identidade e da diversidade não consiste, por conseguinte, no tempo e no lugar [...]”. (*Novos Ensaio*, Livro II, Cap. XXVII, Par. 1, p. 172). Para mais detalhes desse assunto, veja-se nosso artigo: *Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação*, in: *Ágora Filosófica*, n. 1, 2006.

³⁰ O que Tomás de Aquino expressa da seguinte maneira: “Assim como estas substâncias dotadas de inteligência superam em grau, da mesma forma é necessário que haja hierarquia de grau entre elas mesmas. Não podendo diferenciar-se umas das outras em virtude da matéria, que não possuem, e sendo que existe pluralidade entre elas, necessariamente a diferença que as distingue provém da distinção formal, que constitui a distinção na espécie” (*Compêndio de Teologia*, Cap. LXXVII, Par. 135, p. 86).

utilizou como que para auxiliar a compreensão do dogma cristão, segundo o qual é necessário assumir que Deus *possui potestade, vontade, presciência* e *benevolência soberanas*.

Kant percebeu muito bem a dinâmica e os vários usos que se fizeram desse princípio; não deve ter restado dúvida que ele, o expediente, se refere a um ambiente além da razão; o próprio texto de Boécio o explicita. Nesse sentido, a crítica kantiana é precisa:

Simplemente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista [...] (*Crítica da Razão Pura*, II Dialética transcendental do método, Introdução, p. 575).

Trata-se de uma recusa explícita à analogia utilizada por S. Tomás de Aquino, o que atinge diretamente o expediente utilizado por Boécio. Se partirmos da crítica kantiana, todo o problema em relação ao expediente boeciano se dá porque ele ultrapassa o *campo da experiência possível*, com o que o próprio Boécio certamente concordaria, pois o vimos defender explicitamente esta opinião; aquela ultrapassagem, de acordo com Kant, se transforma na característica a mais geral da metafísica e revela um *pendor natural da razão*; a razão humana naturalmente insiste em buscar quimeras, em se mover na direção *da simples aparência*. A razão humana insiste em ultrapassar as fronteiras da mera razão, pois como afirma o próprio Kant:

A razão humana sente tanto prazer em construir que já, por diversas vezes, edificou e, em seguida, demoliu a torre para examinar a natureza do seu fundamento. (*Prolegômenos*, Introdução, p. 12).

Ligado à missão iluminista de afastar o misticismo, é esse o papel mais fundamental que a crítica kantiana acredita poder realizar, ou seja, poder libertar a teologia do suposto socorro que aquele expediente parecia oferecer e que seria o último refúgio da metafísica escolástica. Nas palavras de Kant:

Também não deve subestimar-se o serviço que ela [a crítica] presta à teologia, ao libertá-la do juízo da especulação dogmática e ao pô-la em total segurança contra os ataques dos adversários deste gênero. Com efeito, a metafísica comum, embora lhe promettesse um socorro, não conseguia ulteriormente cumprir essa promessa e, ao chamar em socorro a dogmática especulativa, não fazia mais do que armar os inimigos contra si mesma. O misticismo que não pode surgir numa época esclarecida, a não ser dissimulando-se por detrás de uma metafísica escolástica, cuja proteção pode atrever-se a delirar, por assim dizer, com a razão, é expulso pela filosofia crítica deste seu último refúgio [...] (*Proposta de um exame da Crítica a que se poderá seguir um juízo*, in: *Prolegômenos* - Apêndice, p. 188).

Deixando de lado as questões ligadas à pertinência ou não das razões do Iluminismo e de como a teologia poderia sobreviver sem o socorro da dogmática especulativa, da metafísica especulativa ou mesmo do princípio *extra ordinem temporis*, fica claro que não basta compreender como a filosofia kantiana representa a crítica ao conceito de substância de Leibniz; é preciso compreender uma questão muito maior e que cobre um período bem mais extenso da História da Filosofia, o que exigiria alguma leitura dos comentários ao *De Interpretatione* feitos por parte dos medievais e que, no mínimo, teria início com Boécio, o que acreditamos ter demonstrado. Não é estranho, portanto, o renovado interesse que a Idade Média despertou na década de vinte do século passado; o fato de a Relatividade Geral de Einstein recusar o espaço e tempo absolutos, somado ao advento das geometrias não-euclidianas já no século anterior, acaba por exigir uma nova leitura dos autores que entendiam o espaço e o tempo de uma forma diferente da de Kant ou Newton (1642-1727). Ao menos no que diz respeito à especulação dogmática ou à mística medieval, talvez a Idade das Trevas não fosse tão das trevas assim. Fica justificada a pertinência de um autor como Heidegger (1889-1976) buscar responder ao advento da Relatividade fazendo lembrar parte do fundamento da mística medieval: o tempo da eternidade³¹. Para os defensores do tempo e espaço absolutos, o questionamento mais adequado talvez devesse

³¹ Veja-se: *Estudos sobre a mística medieval e O conceito de tempo*.

ser: de que vale o tempo e o espaço absoluto como medida do tempo e espaço de um sonho? É preciso afirmar ainda uma vez que *A Consolação da Filosofia* talvez seja o registro de um sonho; o sonho de um filósofo-poeta que sabia da proximidade da morte?!

Seja como for, é preciso compreender que a filosofia kantiana exige, seja pelo advento da física newtoniana, seja pela recusa do expediente boeciano, a elaboração de uma nova resposta para o problema dos futuros contingentes ligado aos conceitos de tempo e espaço. Esperamos ao menos ter deixado claro que mesmo uma boa compreensão da crítica kantiana pode ser auxiliada por um estudo mais adequado da Patrística e da Escolástica.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus* (parte I). Trad. introdução e notas de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

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

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

_____. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Trad., introdução, estudo e notas Juvenal Savian Filho. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

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

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

_____. *On Aristotle's On Interpretation 9*. Trad. Norman Kretzmann. Ithac, New York: Cornell University Press, 1998.

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

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de C. T. da Silva. São Paulo: 1998.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

J. ISAAC, O. P. *Le Peri Hermeneias en Occidente de Boèce a Saint Thomas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEIBNIZ, G. Wilhelm. *Discurso de metafísica*. in: *Pensadores*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. in: *Pensadores*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

PIAUÍ, 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*, ano 6, v. 1, 2006.

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

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