

Roberto Hofmeister Pich\*

## Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo

**Abstract:** In this study I assess contemporary interpretations of Duns Scotus's concept of time and account of its ontological status – particularly in works by Richard Cross and by Neil Lewis. What brings difficulties to researchers is the issue of the coherence of Scotus's account, which seems to oscilate between a form of presentism and a static conception of “our” time. This appears especially when Scotus discusses the nature of time together with the notion of eternity or atemporality. In this sense, the interpretation of passages within Scotus's questions on contingency and God's knowledge of future contingents – God's knowledge of all things according to all conditions of temporal existence – has become of central importance. I analyze, therefore, carefully *Lectura* I d. 39 q. 1- 5, *Ordinatio* I d. 38 q. 2 and d. 39 q. 1-5, and also *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2. After discussing contemporary interpretations and revising the sources just mentioned, I propose solutions for the general coherence of Scotus's conception of the reality of time.

**Keywords:** Time, reality of time, *continuum*, presentism, eternity.

**Ancient and Medieval studied authors:** Aristotle (Aristoteles), Thomas Aquinas (Thomas de Aquino) and John Duns Scotus (Ioannes Duns Scotus).

### Introdução: *continuum*, tempo e divisibilismo

O tratamento do conceito de tempo na filosofia contemporânea apresenta contornos muito distintos daqueles próprios à Antiguidade e à Idade Média.

---

\* Doutor em Filosofia, Professor de Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Brasil. Av. Ipiranga 6681, CEP: 90619-900, Porto Alegre – RS/Brasil, e-mail: rhpich@pucrs.br.

Independentemente disso, ele segue sendo pervasivo – igualmente presente em teorias da mente, em teorias fisiológicas, em teorias da matemática e, é claro, nas teorias físicas, nas quais se alia de perto, como de resto na própria filosofia, ao estudo da noção de espaço: isso vale para a dinâmica newtoniana, as teorias de relatividade, a mecânica estatística e a mecânica quântica<sup>1</sup>.

Considerações de todo tipo acerca do conceito de tempo, na segunda metade do século XIII no Ocidente Latino, só são compreensíveis sob o pano de fundo da integração da filosofia da natureza de Aristóteles – junto com a metafísica e a ética – ao currículo das Faculdades de Artes medievais, por volta de 1252, desencadeando uma grande produção de estudos e comentários aos *libri naturales*, sobretudo aristotélicos, mas também pseudo-aristotélicos<sup>2</sup>. A ciência real da natureza (*scientia naturalis, scientia de naturalibus*) que se constitui a partir daí discutia problemas diversos, mas centrados quase inteiramente na investigação de duas obras de Aristóteles, a saber, *Physica* I-VIII (ciência geral da natureza e filosofia da natureza) e *De anima* I-III (psicologia humana). Especificamente, a *Physica* foi a fonte básica da filosofia da natureza na Idade Média e se tornou, junto com a lógica, um dos dois pilares da educação filosófica<sup>3</sup>. No século 14, a filosofia da natureza que tinha o seu ponto de partida no estudo daquela obra foi, comparada com a do século anterior, ao que tudo indica ainda mais extensa, criativa e variada quanto aos tópicos trabalhados e às soluções buscadas. Segundo a abordagem panorâmica de Murdoch, foram produzidos, nesse caso, muitos escritos que não tinham o mero caráter de comentários, e os problemas envolvendo de um modo ou de outro o infinito e o contínuo se mostraram dominantes<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, G. J. WHITROW, *The Natural Philosophy of Time*, second edition, 1980; J. R. LUCAS, *Space, Time, and Causality*, 1984. Sobre as quatro vertentes de teoria física aludidas, cf. mais especificamente as obras referenciais de A. GRÜNBAUM, *Philosophical Problems of Space and Time*, second, enlarged edition, 1973, e M. APEK (ed.), *The Concepts of Space and Time*, 1976. Cf. ainda L. SKLAR, «Time», in E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, p. 413-7.

<sup>2</sup> J. A. WEISHEIPL, *The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion*, in N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 521-2, chega a dizer que a Faculdade de Artes se transformou, a partir daí, em «Faculdade de Artes e Ciências».

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 522-3. Das obras de ciência da natureza, a *Physica* foi a mais comentada, na primeira metade do século 14, tendo sido objeto de atenção maior em Oxford do que no continente; cf. J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 564-5.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Cf. também A. MAIER, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 2., erweiterte Auflage (Neudruck mit Nachträgen), 1966, em

Como é comumente aceito, os Livros I e II da *Physica* lidam com o objeto geral da filosofia da natureza, o *ens mobile*<sup>5</sup>, e os seus princípios e causas, sendo o «movimento» (Livros III-VIII, cuja coesão não é tão evidente)<sup>6</sup> o seu atributo próprio. Nesses primeiros Livros, os princípios e as causas de mudança/movimento<sup>7</sup> – em que movimento/mudança e repouso são tomados como traços básicos da experiência (*Physica* 185a12-14) – são investigados por Aristóteles acima de tudo *nos objetos da natureza* (*Physica* 192b21-23), e não a partir da arte ou técnica humana ou do puro acaso, senão pela força maior do contraste ou da analogia (*Physica* 194a21-. e *Physica* II 4-6)<sup>8</sup>. Nesse sentido, estuda-se na «filosofia da natureza» a «natureza» (*physis*) como *ens mobile* ou como princípio imanente de movimento/mudança – uma vez que todos os objetos e processos da natureza estão sujeitos ou são sujeitáveis ao movimento/à mudança –, em que o entendimento de movimento/mudança se torna, pois, condição para conhecer o que é a própria natureza (*Physica* 200b12-14). «Natureza», por isso mesmo, tem de ser usada no sentido ativo de «forma» e no sentido passivo de «matéria», razão pela qual o filósofo investiga tanto o «princípio ativo» (causa formal) quanto o «princípio passivo» (causa material) *das coisas e dos processos naturais*; além disso, ele pergunta pelas causas extrínsecas eficiente e final – em resumo, pelas quatro causas para a explanação do *ens mobile* (cf. *Physica* II 3)<sup>9</sup>. Afinal, como regra geral, nenhum princípio passivo (matéria ou potencialidade) pode ser atualizado (forma ou atualidade) por meio do movimento da mudança – o movimento ou a mudança é sempre um tipo de atualização de uma potencialidade até uma atualidade completa, tal como o processo de construir é a atualização do «construível» só

---

especial p. 155-215 (Capítulo 7: («Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches»). Cf. ainda P. PORRO, *Zeit III. Mittelalter*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, p. 1209-20.

5 Um estudo amplo sobre a determinação do objeto da filosofia da natureza, em distinção ao objeto das outras duas ciências teóricas, a matemática e a metafísica, pode ser encontrado na obra clássica de A. MANSION, *Introduction a la Physique aristotélicienne*, p. 122-205 (Capítulo V: «L'objet de la Physique»).

6 Cf. O. HÖFFE, *Aristoteles*, p. 110. Cf. também H. WAGNER, «Erläuterungen – Einleitung», in Aristoteles, *Physikvorlesung*, p. 274-9.

7 O modo como «movimento» é dividido em quatro classes, em *Physica* 201a9-15, torna claro o seu significado compreensivo de «mudança»; cf. também O. HÖFFE, op. cit., p. 111.

8 *Ibidem*, p. 115-6. 120-2.

9 Sobre a «natureza» (*physis*) como termo equívoco, cf. *Metaphysica* V 4. Cf. também J. ALTHOFF, «Physis / Natur, Wesen», in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, p. 456s.

na medida em que a construção está sendo construída (*Physica* 201b9-15) – sem uma causa eficiente agindo para um propósito determinado<sup>10</sup>.

Já os Livros III-VIII da *Physica* contêm exames de diversos aspectos do movimento em geral: a natureza essencial do movimento e a infinitude (Livro III), as condições naturais do movimento em termos de espaço, vácuo e tempo (Livro IV), os tipos de movimento (Livro V), a continuidade e a divisibilidade quantitativa (Livro VI) – tal que os Livros III-VI parecem formar um «tratado» relativamente coeso<sup>11</sup>. Sem decidir pela razão ou não de conceber os Livros VII e VIII como, respectivamente, independentes e originalmente separados dos outros seis, fato é que tratam das causas eficientes dos diversos movimentos ordenados essencial e ultimamente ao Primeiro Movente Imóvel – assunto, que somado ao tema da eternidade do mundo, liga, sobretudo pelo Livro VIII, o estudo do movimento com a metafísica como primeira filosofia.<sup>12</sup> Note-se, de imediato, que Aristóteles se dedicou extensamente, nos Livros III-VI, ao tema do *continuum* e, nisso, a uma das duas formas básicas de continuidade, a saber, o tempo: a sua natureza e realidade<sup>13</sup>. Porém, como ainda será apontado com mais detalhes (cf. abaixo sob 2), isso de forma alguma significou a obtenção, por Aristóteles, de uma teoria geral coerente, esclarecendo impasses tais como aquele inserido na seguinte constatação: os Livros IV e VI da *Physica*, em especial, testemunham tanto a rejeição do método platônico de considerar o tempo segundo dois níveis ontológicos distintos (o da eternidade estática e o da temporalidade fluente) quanto uma dualidade mal-resolvida na abordagem do «agora» do tempo físico (no qual concorrem uma noção estática do instante de tempo e uma fluente do caráter presente do tempo)<sup>14</sup>.

No contexto próximo a Scotus, a física e a cosmologia aristotélicas, embora atingidas pelas 219 teses «aristotélico-heterodoxas», condenadas pelo Bispo Estevão de Tempier em 1277, em Paris<sup>15</sup>, dadas certas reivindicações incompatíveis

<sup>10</sup> Cf. J. A. WEISHEIPL, «The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion», in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 524-5; O. HÖFFE, op. cit., p. 118s.

<sup>11</sup> Cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 110.

<sup>12</sup> Cf. J. A. WEISHEIPL, The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion, in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 526-7. O. HÖFFE, op. cit., p. 110, menciona, é claro, *Metaphysica* XII e *De caelo et mundo* I 3-II 1.

<sup>13</sup> Sobre os temas básicos de cada um dos oito Livros, cf. também H. WAGNER, Erläuterungen – Einleitung, in: Aristoteles, op. cit., p. 383-9.

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, p. 48s.

<sup>15</sup> Cf. K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, 1989. Sobre as Condenações de 1277 e as representações de “espaço” e “lugar” em Scotus, cf. O. BOULNOIS,

com as teses da *omnipotentia e potentia absoluta Dei*, seguiram oferecendo aos medievais a mais detalhada e familiar concepção do universo. Como outros de sua época, Scotus reexaminou doutrinas aristotélicas sobre o tempo e o espaço (i) levando em consideração o espírito das condenações referidas – bem marcado no artigo condenado 147: «Que o absolutamente impossível não pode ser feito por Deus ou por outro agente», se «impossível for entendido de acordo com a natureza»<sup>16</sup> – e, para todos os efeitos, (ii) sempre no contexto de diversos *loci* primariamente teológicos, mesmo porque não escreveu nenhum tratado ou comentário específico sobre os *libri naturales* de Aristóteles. Para o estudo dos conceitos de tempo e de espaço em Scotus, Lewis menciona os seguintes contextos (que não são exaustivos, mas apenas tematicamente mais definidos): *Lectura e Ordinatio* II d. 2 q. 1-2 (tempo e espaço são abordados na discussão sobre a duração, o lugar e o movimento dos anjos); *Ordinatio* IV d. 10 q. 2 e q. 4; d. 48 q. 16 (discute-se se o mesmo corpo pode ocupar dois lugares ao mesmo tempo e se dois corpos podem estar ao mesmo tempo no mesmo lugar); *Ordinatio* IV d. 48 q. 2 (discussão sobre a relação do tempo com o movimento dos céus); *Quodlibet* q. 11 (análise do conceito de lugar)<sup>17</sup>. No entanto, supondo (i) e (ii), é premente incluir nesta lista, como poderá ser confirmado neste estudo, as seguintes fontes<sup>18</sup>: *Lectura* I d. 39 q. 1-5; *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5; *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 e d. 39-40 q. 1-3. Nessas, o reexame mais crítico é aquele sobre a necessidade e a contingência dos eventos<sup>19</sup>, mas, junto com isso, há uma proposição inequívoca de teses acerca da realidade do tempo.

Os dois conceitos supracitados se inserem, pois, a partir de Aristóteles, no domínio da noção do *continuum* ou da «continuidade» espacial e temporal: sendo espaço e tempo pressuposições básicas do movimento – da experiência da natureza –, o contínuo é condição necessária para concebê-los<sup>20</sup>. Supondo des-

---

Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277, in: J. A. AERTSEN und A. SPEER (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 25 – Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, p. 314-31.

16 Cf. E. GRANT, The Effect of the Condemnation of 1277, in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 537-8.

17 N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 69 e p. 93, nota 3.

18 Aqui, particularmente, no tocante ao conceito de tempo.

19 Reexame que reverbera, sim, as condenações de 1277; cf., por exemplo, J. R. SÖDER, Einleitung, in: Johannes DUNS SCOTUS, *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*, p. 15-7 e 28-30.

20 Os «tratados» sobre «infinito» (*Physica* III 4-8), «espaço» (*Physica* IV 1-5), «tempo» (*Physica*

de *Categoriae* 6 uma diferença entre quantidades discretas e contínuas (como linhas, superfícies, corpos, tempo, lugar e movimento)<sup>21</sup>, «continuidade» pode ser definida – cf. *Physica* 231a22- – como um item «cujas partes têm um limite comum», «que prescinde de extensão na dimensão pertinente», tal como, paradigmaticamente, uma linha cujas partes adjacentes «partilham um ponto como um limite comum» ou um período de tempo cujas partes adjacentes «partilham um instante» indivisível como limite comum<sup>22</sup>. Igualmente importante, e ainda mais debatida, é a teoria oriunda do Livro VI da *Physica* – linha dominante na Idade Média<sup>23</sup> e endossada por Scotus<sup>24</sup> – de que lugar, tempo e movimento, sendo *continua*, são em potência ilimitadamente divisíveis em divisíveis, mas não podem ser atual e realmente compostos por partes «indivisíveis»<sup>25</sup> ou de «limites

---

IV 10-14) e «contínuo» (*Physica* VI) formam um contexto interdependente, a saber, de quatro objetos relacionados de análise, discutíveis também a partir do ponto de vista da matemática; cf. O. HÖFFE, op. cit., p. 122-3.

- 21 Ainda assim, há fortes razões teóricas para tomar o *continuum* aristotélico como um conceito essencialmente físico, e não matemático, em especial a ideia de que o «contínuo é o princípio da possibilidade real»; cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, «Das Kontinuum», in: E. RUDOLPH (Hrsg.), *Zeit, Bewegung, Handlung*, p. 151s. Cf. também W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, p. 281s., 289s.
- 22 Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 78; W. WIELAND, op. cit., p. 283s. Cf. também F. R. PUENTE, *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, p. 144s. Um estudo abrangente e crítico sobre os elementos de uma «continuidade» pode ser conferido em D. BOSTOCK, «Aristotle on Continuity in *Physics* VI», in: L. JUDSON (ed.), *Aristotle's Physics – A Collection of Essays*, p. 179-212.
- 23 Cf. J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 573s.
- 24 Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 116-8. De qualquer modo, cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 82-3, Scotus parece ter entendido que *indivisíveis* existem realmente, naturalmente não como partes, mas como limites externos de *continua* e existem potencialmente como limites de *continua* potenciais. Scotus mostra consciência de que, quanto à sua natureza, há quem defenda que indivisíveis/limites não são entidades absolutas ou positivas – na visão «não-entitista», o indivisível de item sucessivo é um item privativo, que existe como ausência de sucessão contínua. Scotus, porém, consegue argumentar contra o «não-entitismo» (cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 380-385 (ed. Vat.: VII, 323-4)) e a favor da ideia de que indivisíveis/limites são itens absolutos. Cf. também J. HÜBNER, «Peras / Grenze», in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, p. 438; idem, «Periechein / Umfassen», in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, p. 438-9.
- 25 É claro que, sem falar-se de *composição* real, pode-se afirmar que continuidades contêm, «ao menos potencialmente, um número infinito de indivisíveis», em que os indivisíveis «contidos» naquelas seriam pontos nas «magnitudes geométricas unidimensionais», linhas nas «magnitudes geométricas bidimensionais» ou superfícies nas magnitudes geométricas tridimensionais, bem como ainda instantes ou «agoras» no tempo e graus nas qualidades capazes de intensidade e de

que não têm extensão nas dimensões pertinentes» (supostos pontos indivisíveis numa linha, supostos instantes ou «agoras» de tempo indivisíveis num período de tempo, etc.; cf. *Physica* 234a8-.)<sup>26</sup>. Ao que tudo leva a crer, portanto, Scotus não fez parte dos grupos de indivisibilistas e atomistas – como Henrique de Harclay e Walter Chatton e, respectivamente, Nicolau de Autrecourt –, que, desde o início do século 14, adotaram estratégias para provar que continuidades eram realmente compostas de indivisíveis<sup>27</sup>.

Lewis indica que Scotus «popularizou» argumentos *não*-aristotélicos relevantes ao *mesmo* propósito de endosso da divisibilidade de continuidades, sejam elas espaciais ou «itens permanentes», sejam elas «tempo e movimento» ou «itens sucessivos» – em que para todos esses vale a «Tese [aristotélica] da Correspondência» (*Physica* 231b18-20), segundo a qual «se um tipo de contínuo não é composto de indivisíveis» isso valerá para os outros tipos<sup>28</sup>. Um item *sucessivo*, como um período de tempo, *existe* de modo sucessivo, é feito, pode-se dizer, de «partes temporais que fluem». Tal item, pois, não existe e nem pode existir como um *todo num instante de tempo*; antes, a sua existência se dá em que uma parte sucede a outra – e isso não como algo absoluto, independente, mas como um «epifenômeno» (O. Höffe) que inere em processos de movimento/mudança da natureza, dando vez a uma «experiência» mesurativa e de direção determinável (anterior-posterior) que a mente faz nas mesmas coisas e nos mesmos processos da natureza, que decorrem *continuamente* em movimento/mudança (*Physica* 219b1-; 220a25-) – o tempo, assim, nem é independente da experiência (do espírito que

---

remissão; cf. J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in: N. KRETMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 573, também nota 25. Cf. também R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 116-8.

<sup>26</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 78; O. HÖFFE, op. cit., p. 124-5. Posse de limites externos comuns e divisibilidade são tomadas por A. F. KOCH, *syneches / kontinuierlich*, in: O. HÖFFE (Hrsg), *Aristoteles-Lexikon*, p. 554-5, como «sentido relacional» e «sentido não-relacional» da continuidade de acordo com Aristóteles (cf., respectivamente, *Physica* 231a22 e 231a25). Cf. ainda W. WIELAND, op. cit., p. 284s.

<sup>27</sup> J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in: N. KRETMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 576-7, também nota 37, aponta para dois motivos gerais para essas tentativas, que emergem a partir do texto: (i) o indivisibilismo resultaria do problema do movimento dos anjos, haja vista que, tendo sido determinado, em *Physica* 240b8-241a26, que o movimento de um indivisível implica a composição de continuidades espaço-temporais por indivisíveis, a conclusão implicada seguir-se-ia a partir da admissão de que anjos são indivisíveis que se movem; (ii) a composição de continuidades por indivisíveis seria requerida por poder explicar a desigualdade possível de infinitos.

<sup>28</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 78-9.

«conta», «mede» (*Physica* 223a22-29)) nem algo criado por ela<sup>29</sup>. Assim, pois, em geral contrário ao (i) «indivisibilismo» que atribui aos *continua* uma composição por itens indivisíveis últimos e (ii) à ideia de que, numa suposta composição, eles são ordenados imediatamente uns aos outros («indivisibilismo imediato»)<sup>30</sup>, somam-se na obra teológica de Scotus, em críticas aos argumentos a favor do indivisibilismo e em argumentos contra o indivisibilismo, análises sofisticadas e em parte originais de teses e de paradoxos físico-matemáticos<sup>31</sup>.

Quanto às considerações de Scotus sobre o conceito de tempo, deixo de lado, neste estudo, variações sobre o conjunto temático «tempo e movimento»<sup>32</sup>; em questão estão considerações sobre a realidade do tempo, que redundam em análises do fluxo de tempo objetivo e do estatuto ontológico das categorias de passado, presente e futuro, em contextos específicos. Ainda assim, é importante anotar que a experiência do tempo nas coisas e nos processos da natureza é evidente e centralmente relativa ao movimento: o tempo funda-se no movimento (*Physica* 219a30-219b1-). A propósito, na sua monografia fundamental sobre a física de Duns Scotus, Cross defende que a teoria scotista do tempo é «reducionista», em que o tempo é como que «redutível» ao movimento<sup>33</sup>. Para o sentido mais básico de tempo relativo, é útil invocar a distinção newtoniana entre «tempo absoluto,

<sup>29</sup> Ibidem, p. 79; O. HÖFFE, op. cit., p. 128s. Em termos semelhantes, sobre a dilema do tempo como «partim in anima, partim in re extra» nas interpretações dos medievais, cf. A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, p. 65s. Sobre a mesma aporia acerca do estatuto ontológico do tempo, isto é, do tempo como *res naturae* e constituído pela alma (talvez, então, como *ens rationis*), tratando-a na perspectiva crítico-histórica da interpretação, cf. F. VOLPI, «Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV», 14, 223 a 16-29, in: E. RUDOLPH (Hrsg.), *Zeit, Bewegung Handlung*, p. 26-62.

<sup>30</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Tim», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 79-80.

<sup>31</sup> Cf. J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 579-80, também nota 44. Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 284-438 (ed. Vat.: VII, 278-350); *Lectura* II d. 2 p. 2 q. 5-6 n. 257-420 (ed. Vat.: XVIII, 178-228). Sobre outras estratégias a favor ou contra o «divisibilismo» e o «indivisibilismo», na análise da composição real das continuidades tematizadas pela filosofia da natureza, cf. J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 583-4.

<sup>32</sup> Sobre isso, cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 214-38. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 89-93, afirma que talvez a modificação mais radical da teoria física aristotélica, por parte de Scotus, tenha dito respeito à relação entre tempo e movimento ou mudança gradual.

<sup>33</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 230-1. R. Cross, cf. p. 231-8, advoga que Scotus abraça um «reducionismo modal», visão segundo a qual «todas as asserções sobre o tempo e os aspectos temporais das coisas podem ser analisadas gramaticalmente como asserções sobre relações entre eventos atuais e possíveis» (W. H. Newton-Smith).



verdadeiro e matemático», que «de si e a partir da sua própria natureza flui igualmente sem relação com nada externo», e «tempo relativo, aparente e comum», que é «a medida sensível e externa (seja acurada ou desigual) da duração por meio do movimento». Por «tempo», pois, pensadores como Scotus têm em mente algo como o tempo relativo de Newton – tal que a existência do tempo é acarretada pela existência de processos naturais, não sendo concebível separada dos mesmos<sup>34</sup>. Para Aristóteles, no mesmo sentido, se há movimento – como atesta a experiência sensória –, reside nele um «agora» anterior e posterior, sendo aquilo que é limitado por esses dois «agoras» justamente uma divisão de tempo<sup>35</sup> (ela mesma, pois, uma sucessão, um outro «agora» «contável» que permanece o mesmo (*Physica* 219b12-), uma continuidade como item sucessivo): o tempo «é a quantidade de movimento com respeito ao anterior e ao posterior»<sup>36</sup>, verificando nisso as duas dimensões que simplificam extremamente a teoria aristotélica do tempo: «*chronos*» como «trecho contínuo» de tempo e «*nyn*» («agora(s)») como corte(s) ou instante(s) de tempo, dado que não há como conceber um período de tempo sem limites exteriores indivisíveis<sup>37</sup>. E o movimento, por sua vez, reside essencialmente no «estado de partida ao longo de uma extensão de tempo», extensão que é potencial e ilimitadamente divisível, mas que, justamente sem a efetivação real dessa divisibilidade ilimitada da mesma extensão, forma um determinado todo contínuo: repouso e movimento exigem extensões de tempo (*Physica* 239a35-239b4). E isso de tal modo que ao tempo de repouso se liga sempre o tempo de movimento, mas os pontos ou instantes extremos indivisíveis de início e de fim do movimento, sem qualquer extensão, estão em si fora do *continuum* do movimento, razão por que ao fim do movimento segue nova fase de repouso. Assim sendo, o «primeiro» instante ou «agora» limite de movimento pertence em verdade ao repouso precedente (*Physica* 236a14-20), e o «último» instante ou «agora» limite de movimento pertence ao repouso seguinte (*Physica* 235b30-33)<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Ibidem. Cross menciona *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 11 (ed. Vat.: VII, 205-6), *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 3 n. 138-140 (ed. Vat.: VII, 216-7) e *Lectura* II d. 2 p. 1 q. 3 n. 109-111 e n. 113 (ed. Vat.: XVIII, 135-7).

<sup>35</sup> Cf. W. BREIDERT, *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik*, p. 20s.

<sup>36</sup> Cf. sobre isso A. F. KOCH, *chronos / Zeit*, in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, p. 107-11.

<sup>37</sup> Bem notado por G. W. MOST, «Ein Problem in der aristotelischen Zeitabhandlung», in: E. RUDOLF (Hrsg.), *Zeit, Bewegung, Handlung*, p. 14-8. Um tratamento detalhado do «anterior-posterior» e do «agora» pode ser conferido em F. R. PUENTE, op. cit., p. 184-241.

<sup>38</sup> Cf. W. BREIDERT, op. cit., p. 18-9. 21-2.

Deixando de lado a aporia «*partim in anima, partim in re extra*» sobre a existência do tempo e aceitando a tese de que ele é um aspecto objetivo da natureza, pergunta-se, pois, o que *é* e o que *há* do tempo como instante e todo? Qual é a sua *realidade* – o seu *estatuto ontológico*? Para o problema de interpretação que logo será circunstanciado, é preciso adotar a distinção entre (o que chamo de) «estaticismo» e (o que é chamado de) «presentismo» – a distinção, na ordem contrária, é remissiva à filosofia de McTaggart, a saber, entre itens temporais em termos de série-A ou teoria-A e itens temporais em termos de série-B ou teoria-B<sup>39</sup>. No estaticismo (teoria-B), defende-se que as expressões «passado», «presente» e «futuro», bem como os tempos verbais entendidos conformemente, têm apenas «função indexical». Aqui, como Lewis explica, ao dizer-se algo como «*Pedro* senta-se no instante presente [= *A sua acção de assentar-se é presente*]», tem-se como conteúdo só o fato de que *Pedro/a sua acção de assentar-se* é simultâneo/a ao enunciado, caso em que o discurso sobre «passado» e «futuro» é reduzido ao discurso em termos de «anterior» e «posterior» ao enunciado dado. No estaticismo, pois, os três tempos e os seus conteúdos têm o mesmo estatuto ontológico, não igualmente «presentes», mas sim igualmente «reais» – naquele sentido que uma linguagem, em princípio distinta da linguagem natural corriqueira, alcançaria se, como na matemática, fosse capaz de empregar verbos sem declinação temporal: resulta disso que «seja o que for que *existe* num tempo (incluindo o próprio tempo) *é real*», e em «*existe*» e «*é*» dão-se “usos atemporais dos verbos”<sup>40</sup>. No presentismo (teoria-A), em contrapartida, afirma-se, não que o que é presente é simultaneamente real, mas que o presente é só o que é real: não há nada como «passado» e «futuro» como anteriormente e posteriormente reais, respectivamente; antes, e em sentido estrito, eles são «modos de irrealidade», e a categoria ontológica «realidade» pertence só ao conceito de presente<sup>41</sup>.

Justamente desde o estudo seminal de Cross<sup>42</sup>, dúvidas foram geradas sobre o

<sup>39</sup> Cf. J. M. E. McTAGGART, «The Unreality of Time», in: *Mind*, p. 457-74; cf. ainda, por exemplo, A. PRIOR, *Past, Present and Future*, p. 1-7; R. GALE, *The Language of Time*, p. 7-14.

<sup>40</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 83-4.

<sup>41</sup> Embora tenha afirmado que somente uma série-A é capaz de apreender a essência da temporalidade, J. M. E. McTAGGART, *The Unreality of Time*, op. cit., § 2, argumentou que essa estrutura essencial é em si autocontraditória, razão pela qual o tempo é “irreal”. Para uma revisão crítica dos argumentos em favor da desmistificação da realidade do tempo, segundo J. M. E. McTAGGART, D. C. WILLIAMS e D. H. MELLOR, cf. o estudo de D. DAHLSTROM, «Time’s Passing», in: *The Modern Schoolman*, p. 141-62. Cf. também N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 84.

<sup>42</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 243s.

sentido das passagens de *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 23-30. 84-87, onde Scotus teria, *atipicamente*, adotado uma forma de presentismo concernente ao «nosso» tempo – com consequências indiretas para a compreensão da atemporalidade-eternidade de Deus e nada afirmando, em princípio, sobre itens eviternos –, abrangendo antes a realidade de objetos e processos *temporais* ou itens sucessivos e suscetíveis de movimento/mudança. Assim, valendo aquela tese, tudo o que desses itens é real é o que é presente<sup>43</sup>. No que segue, (I) circunstanciarei o problema dentro da pesquisa ou dos pareceres de R. Cross e N. Lewis<sup>44</sup> e (II) apontarei para as suas consequências teóricas no que concerne à coerência da concepção scotista sobre o tempo. Diferentemente do que os estudos decisivos fizeram até aqui<sup>45</sup>, (III) somente após a inspeção dos três textos scotistas centrais para o debate – *Lectura* I d. 39 q. 1-5, *Ordinatio* I d. 38 q. 2 (ou segunda parte) e d. 39 q. 1-5<sup>46</sup>, e *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2<sup>47</sup>, cujo cabeçalho geral é a pergunta pelo conhecimento que Deus possui de todas as coisas, segundo todas as condições de existência (temporal), particularmente dos futuros contingentes – buscarei uma possível solução aos impasses criados (Conclusão)<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 84. Cf. também *ibidem*, p. 97 (nota 69): num item não-temporal, não pode haver fluxo de forma e tal fluxo também não pode ser dar em nada que acompanha por natureza aquele mesmo item. Cf. também *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 4 n. 171-180 (ed. Vat.: VII, 231-5).

<sup>44</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 243s.; *idem*, *Duns Scotus on God*, p. 80s.; N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 84s.

<sup>45</sup> A mais recente monografia sobre a filosofia de Duns Scotus, a saber A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, 2006, contém um capítulo sobre a física de Scotus, p. 362-96, mas não desenvolve qualquer análise do conceito de tempo; em geral, a propósito, o autor remete decididamente à monografia de Richard Cross.

<sup>46</sup> No seu primeiro estudo, R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 244, lamenta o fato de Scotus deixar em branco o espaço respectivo à *Ordinatio* I d. 38 q. 2 e d. 39, presumivelmente por desejar, futuramente, aprofundar as suas reflexões sobre os temas respectivos. Que, porém, os textos publicados como Apêndice pela *Commissio Scotistica*, no volume VI da *Opera [theologica] omnia*, sob a hipótese de que eram de um «revisor» (*primus recensor*), são uma versão retrabalhada pelo próprio Scotus, isso foi estabelecido recentemente por T. NOONE, A. B. WOLTER, «Reflections about Scotus's Early Works», in: L. HONNEFELDER; M. DREYER; R. WOOD (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, p. 41-54, J. R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen*, p. 8-10, e *idem*, *Einleitung*, in: Johannes Duns Scotus, op. cit., p. 24-5.

<sup>47</sup> O texto da *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8]-[9] (ed. Vat.: VI), nesse tocante, é claramente menos definido e apresenta uma ordem de parágrafos menos coesa, cuja apresentação é de fato diferente em cada caso. Das três versões, a mais completa é aquela da *Reportatio* I A d. 38 q. 2, que, porém, agrega a uma só vez exposição da opinião, refutação da opinião e resposta contrária aos argumentos que confirmam a opinião, a *silentio* atribuída a Tomás de Aquino.

<sup>48</sup> Feita a apresentação das pressuposições e dos objetivos do estudo, pode-se concebê-lo como «artigo de discussão».

Um último apontamento introdutório se mostra conveniente. Este estudo, como se poderá ver, não consiste numa abordagem sobre a natureza do instante de tempo atual, que, para Scotus, tem lugar primaz na realidade do tempo, visto que só o instante presente tem *realidade atual*, isto é, tem *existência em ato*<sup>49</sup>. Dado que, nas distinções relevantes, toda a investigação da causa da contingência e a elaboração da teoria da contingência sincrônica giram em torno da realidade do instante (de eternidade, de tempo *e* de natureza)<sup>50</sup> – descrevê-la seria também decisivo para explicitar o que são determinações ou condições modais de existência de coisas temporais<sup>51</sup> –, aquela seria, sem dúvida, uma tarefa mais árdua<sup>52</sup>. Este ensaio prioriza a reflexão sobre a natureza e a realidade do tempo *em geral*, a partir de uma disputa recente sobre a natureza e a realidade do tempo igualmente *em geral*.

<sup>49</sup> Assim, cumpre dizer que o «instante de tempo» (presente), central para a ontologia implícita nos tratados sobre conhecimento divino e contingência usados como fontes neste estudo, nos quais sobressai-se uma concepção “presentista” e de fluxo acerca da realidade do tempo, será em princípio tomado num sentido geral – igualmente compatível com a visão “estática” do tempo. Aqui, toma-se que todo instante de tempo tem identidade substancial ou numérica, é um “átomo de tempo” distinto substancial e numericamente de todo outro, cumprindo dois papéis: o de findar o passado e o de começar o futuro. Desse modo, o instante de tempo existe em dois diferentes modos (ou: desempenha duas funções na realidade), sendo como que um meio-termo entre passado e futuro e possuindo algo desses dois extremos-segmentos do tempo – seja ele «estático» ou «fluente»; cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 250-1.

<sup>50</sup> A linguagem e o aparato conceitual scotista acerca de determinações temporais e atemporais – como anterior, simultâneo, posterior ou passado, presente e futuro, ou ainda instante de tempo indivisível, tempo como um todo, atemporalidade e eviternidade – consititem um campo deveras amplo, e ainda pouco explorado, de pesquisa filosófica.

<sup>51</sup> A descrição de instantes de eternidade por recurso a instantes de natureza é parte da solução da pergunta lógica pela determinação de estados de coisas, daí de proposições futuras, pois só ela pode explicitar o conhecimento determinado de Deus, em que o conhecimento determinado da verdade e falsidade só pode se dar com respeito a proposições passadas e presentes; isso evidencia, outrossim, que para Scotus conhecimento determinado não é o mesmo que conhecimento da verdade e falsidade, podendo haver conhecimento determinado do ainda não verdadeiro e/ou do ainda não falso; cf. *Lectura I* d. 39 q. 1-5 n. 54. 69 (ed. Vat.: XVII, 497. 502-3).

<sup>52</sup> Naturalmente, o sentido «clássico» de tempo (cf. a nota 49), apreensível num conceito quidditativo e nomologicamente descritível em funções de tempo que mostram quantidades de posição e de movimento, não deve ocultar os seguintes aspectos críticos tão ou mais importantes: (i) que, por isso mesmo, analisar o instante de tempo presente é o meio *propriissimum* para compreender os modos da realidade em absoluto; (ii) que, tal como se depreende de estudos recentes de A. Schmidt, os elementos clássicos da teoria scotista do tempo não anulam as divergências com outros pressupostos, naquilo que se poderia entender como ênfase no «aspecto existencial do tempo», relacionado com o «agora» (presente) entre passado e futuro. Aqui, as inovações scotistas sobre os conceitos de potência e lei da natureza, segundo possibilidades sincrônicas alternativas, desestabilizam o *continuum* do par tempo-mudança, podendo ser vistas quase como

### I. – Da realidade do tempo: presentismo

No seu estudo fundamental, CROSS parece endossar a interpretação de Aristóteles dada por R. Sorabji de que o *Philosophus* captura a realidade do tempo conjugando as duas acepções introduzidas acima, isto é, concebendo o “agora” do tempo tanto estaticamente, como um instante, quanto em termos de fluxo, como presencialidade fluente (por exemplo, *Physica* 219b9-33)<sup>53</sup>. Segundo Cross, Scotus teria dado grande atenção a paradoxos que a teoria do tempo fluente trouxera para Aristóteles (*Physica* IV 10), rejeitando inclusive o entendimento de que Aristóteles, logo em seguida (*Physica* IV 11, 219b9-33), teria defendido alguma forma de agora fluente, portanto, de realidade de uma série-A. Como um todo, Scotus acentua e identifica-se com os aspectos teóricos da série-B, tal como apreende o instante estático a partir de Aristóteles. Cross reconheceu, ao mesmo tempo, que Scotus está *a silentio* preso à linguagem da série-A para o correto entendimento do tempo<sup>54</sup>. É justamente essa atitude irresoluta sobre a série-A que é problemática: (i) Scotus, acriticamente, considera a terminologia da série-A essencial ao tempo<sup>55</sup>; (ii) há uma primeira tentativa de expor uma série-A em termos de agora fluente; (iii) há uma rejeição posterior, por Scotus, do agora fluente, numa discussão detalhada com textos de Aristóteles, o que derradeiramente afeta as suas convicções positivas sobre a realidade do agora fluente<sup>56</sup>.

---

uma «antecipação da quantização». Cf. A. SCHMIDT, «The Concept of Time in Theology and Physics», in: O. BOULNOIS; E. KARGER; J.-L. SOLÈRE; G. SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, p. 595-9. 600-2. Se o instante de tempo presente é, em absoluto, o tempo real, e este, «segundo a natureza» ou segundo a potência real de um ente é entendido em si e/ou causal-originalmente através da teoria e do fato da contingência sincrônica, nesse caso temporalidade é entendida segundo a natureza ou segundo a modalidade do ente, não mais sendo, pois, a natureza ou a modalidade do ente concebida segundo a temporalidade. Cf. as abordagens sobre isso também em A. SCHMIDT, *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, p. 47-127, 308-357, 371-386, e ainda em R. H. PICH, *Zur Bedingung des Indeterminismus in der Freiheitslehre des Duns Scotus: eine metaphysische Betrachtung*, [em preparação].

<sup>53</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 239-40.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 240-2. Sobre a acepção explícita da série-B, por Scotus, cf. *ibidem*, p. 214-38.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 243, também notas 14-16. Scotus admite que afirmações podem mudar de valor de verdade com o passar do tempo (*Ordinatio* IV d. 6 q. 10 n. 10 (ed. Wadding: VIII)); *por contraste*, ao discutir a atemporalidade de Deus em *Ordinatio* I d. 9 n. 17 (ed. Vat.: IV), toma certas afirmações como essencialmente temporais, distinguindo indiretamente a ideia de que uma proposição como «Deus existe» é atemporalmente sempre verdadeira da ideia de que proposições temporais só podem ser adequadamente utilizadas para predicar algo das criaturas; além disso, considera claramente o tempo como fluxo em *Quodlibet* q. 11 n. 9 (ed. Wadding: XII).

<sup>56</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 242, também notas 9-13.

Por-se-á em debate (ii) o segundo passo de Scotus. A exposição do tempo como agora fluente, em termos de série-A, pareceria vir, pela primeira vez, justamente em *Lectura* I d. 39. Efetivamente, Scotus, ali (cf. abaixo sob III), critica duramente as características daquilo que entende como a noção de Tomás de Aquino acerca da atemporalidade de Deus – essa noção, que serve no contexto como premissa para a descrição do conhecimento certo que Deus tem de sucedimentos contingentes sob a condição de existência temporal futura, implicaria uma teoria-B, por conseguinte, que a série-A «passado, presente e futuro» não existe<sup>57</sup>. Para Scotus, é falsa a teoria de Tomás de Aquino, segundo a qual «todas as coisas temporais são presentes para Deus», pois acarreta que «todas as coisas são atuais» e «temporalmente presentes». A razão que fomenta a rejeição, por Scotus, da tese tomasiana seria a seguinte: «(A) Apenas coisas temporalmente presentes são atuais». Dado que Scotus aceita isso explicitamente naquele contexto (*Lectura* I d. 39 n. 27), tem de aceitar uma teoria-A, pois o princípio (A) só pode ser verdadeiro se é também o caso que os elementos da série-A – há itens temporalmente passados e futuros, mas que não são atuais – constituem um traço essencial da natureza do tempo. Não obstante isso, a abordagem presentista intermediária da *Lectura* I d. 39 mostrar-se-ia «única» na obra scotista<sup>58</sup>.

O estudo posterior de Lewis também reconhece pelo menos em *Lectura* I d. 39, no mesmo confronto de Scotus com a acepção tomasiana, que atesta que «todas as coisas estão presentes a Deus em eternidade com respeito à sua existência atual», a adoção por Scotus de uma forma «limitada» de presentismo – limitada «à realidade de itens *temporais*», cuja realidade «é o que é presente» (cf. abaixo sob III)<sup>59</sup>. Aqui a tese presentista soaria, assim creio, da seguinte maneira: «(A') Apenas itens temporais que existem presentemente são reais». Mais atento ao texto (cf. abaixo sob III), Lewis relata que, na acepção estaticista tomasiana, as coisas não estão presentes a Deus *sucessivamente*, como a corrente toda do rio está presente *sucessivamente* à estaca fixada no meio dele. Antes, «o tempo como um todo e qualquer coisa sucessiva no tempo é presente à eternidade». Trata-se, assim, de conceber o tempo e todo item sucessivo temporal pura e simplesmente como presente, em contraste à ideia de um presente sucessivo, *ele apenas* real. Na visão tomasiana, *não há* um tempo presente, *oposto* ao tempo passado e ao tempo

<sup>57</sup> Ibidem, p. 243. Isso foi exposto pelo mesmo autor também em R. CROSS, «Duns Scotus on Eternity and Timelessness», in: *Faith and Philosophy*, p. 4-7.

<sup>58</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 244.

<sup>59</sup> Cf. N. Lewis, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 84.

futuro. Há só o presente, e o tempo é o presente; portanto, passado e futuro são também presentes. Tentando diminuir o efeito da linguagem temporal, existe só o todo e cada parte do todo do tempo como simultâneo.

Invocando, ademais, a «imensidade» (*immensitas*) de Deus, que requer que todos os lugares lhe sejam presentes, advoga-se transitivamente que o tempo todo lhe seja presente<sup>60</sup>. Para Scotus, porém, a imensidade de Deus requereria apenas que lugares «existentes atualmente» fossem presentes a Deus, não que lugares que existem potencialmente lhe fossem presentes. A imensidade divina não requer que o futuro, que é potencial apenas, seja presente a Deus: o futuro não é uma parte da realidade mais presente a Deus do que um mero lugar potencial. Lewis resume, ainda, o argumento de que, se todo item futuro fosse presente a Deus com respeito à existência atual, Deus não poderia causar coisa alguma de maneira nova. Dado que o que é relacionado com Deus como presente a ele quanto à existência atual é relacionado com ele como causado, não como «ainda a ser causado», segue-se que, se um contingente futuro é *mesmo presente* a Deus quanto à existência atual, Deus só causará o futuro contingente se causar o mesmo duas vezes<sup>61</sup>.

A partir disso, Lewis, dando cores à tese presentista postulada, reafirma que Scotus assume a irrealidade do futuro e mesmo do passado: nada do tempo é real ou nada há do tempo senão o instante. Por isso, mesmo que o tempo flua continuamente, não é – como item *sucessivo* – simultaneamente um todo à eternidade. Realmente presente à eternidade é só um «agora» do tempo (*Lectura* I d. 39 n. 85). Ainda assim, se isso serve de base para criticar a concepção tomasiana do conhecimento divino, curiosamente não se poderia dizer que tudo e só o que é *presente (real)* do tempo é um instante: deveria haver espaço para que o futuro e o passado fossem instantes reais não-presentes, portanto, adequados à visão divina eterna. Scotus, porém, afirma que tudo o que é real do tempo é o instante presente<sup>62</sup>.

## II. – Existência do tempo como instante presente e indivisibilismo

1. O primeiro bloco de consequências teóricas do presentismo esquematizado para a coerência da visão scotista sobre o tempo foi apresentado por R. Cross. É notório que na mesma *Lectura* Scotus adota um argumento para a atemporalidade de Deus muito semelhante ao que rejeita na distinção 39 do Livro I, *implicando* uma teoria-B (sic!) sobre a realidade do tempo. Na verdade, Scotus

<sup>60</sup> Ibidem, p. 84-5.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>62</sup> Ibidem.

rejeita o princípio (A), mas aceita o princípio (A1): «É atemporalmente o caso que todas as coisas, passadas, presentes e futuras, são atuais»<sup>63</sup>. Para a verdade do mesmo, requer-se a existência de série-B, «provavelmente» inconsistente com a existência da série-A. A noção scotista de atemporalidade divina, na *Lectura* e *Ordinatio*, compromete Scotus com a teoria-B. Assim, a abordagem de *Lectura* I d. 39 é atípica na discussão scotista da atemporalidade divina, pois implica a rejeição da série-B<sup>64</sup>.

Salvo uma ou outra exceção em textos anteriores, na *Ordinatio* (e na *Reportatio*) o quadro final da convicção scotista sobre a realidade do tempo é que a teoria do agora fluente foi rejeitada (*Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 8 n. 510): o discurso mais coerente de Scotus sobre passado, presente e futuro tende a ser em termos de teoria-B, tal que a série-A, constituída essencialmente por um «agora fluente», é irreal. Scotus se firma em textos básicos da *Physica* IV 10-11, como *Physica* 219b10-15 (*Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 96)<sup>65</sup>, isto é, «(i) O agora é o mesmo de acordo com a substância, mas diferente de acordo com a existência»<sup>66</sup>, interpretados no intuito de mostrar que Aristóteles não tem uma concepção de agora fluente. Assim, a tese (i) deve ser interpretada por meio de «(ii) O agora corresponde ao corpo que é levado» (*Physica* 219b22-25; *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 97) e «(iii) O agora não pode ser sem o tempo, ou vice-versa, dado que o movimento não pode ser sem o corpo movente» (*Physica* 219b33-220a4; *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 98). Scotus, contra Tomás de Aquino, não interpreta essas passagens como provas do agora fluente<sup>67</sup>. Que (ii) e (iii) não são teses *pro* «agora fluente» Scotus crê poder mostrar a partir de «(iv) Nenhuma coisa divisível determinada tem uma terminação singular... mas o agora é uma terminação, e é possível cortar fora um tempo determinado» (*Physica* 218a21-25; *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 101) e de «(v) Se tanto o que é antes quanto o que é depois estão no mesmo ago-

<sup>63</sup> Isso fora defendido e exposto pelo mesmo autor em R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 15-9. Para a presente tese, R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 244, nota 23, apóia-se em *Ordinatio* I d. 13 q. un. n. 83 e *Lectura* I d. 13 q. un. n. 30; *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 n. 41-42 e *Lectura* I d. 30 q. 1-2 n. 48-51.

<sup>64</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 244-5.

<sup>65</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 96 (ed. Vat.: VII, 199): «Quod autem debeat poni aliquod tale ‘nunc’ mensurans mobile. Idem secundum substantiam, videtur esse de intentione Philosophi IV *Physicorum*: ibi videtur quasi solvere quaestionem quam movet de ‘nunc’, dicendo quod est ‘unum et idem secundum substantiam, differens secundum esse’».

<sup>66</sup> O «agora» substantivado, aqui, designa, como em Aristóteles, o mesmo que «instante de tempo presente»; cf. A. F. KOCH, *Nyn / Jetzt*, in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, p. 385.

<sup>67</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 245-7 (também p. 242, notas 10 e 11).



ra, coisas que aconteceram há mil anos seriam simultâneas com o que aconteceu hoje» (*Physica* 218a25-30; *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 100)<sup>68</sup>. As teses (iv) e (v), junto com a exegese scotista das teses (ii) e (iii) – por exemplo, *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 97-99, onde, Scotus, por exemplo, ao explicar o «agora» ou o instante de tempo o faz, não com apelo à substância móvel fluente, mas descrevendo dois diferentes instantes de «início»/«anterior» e «fim»/«posterior» de um movimento, com base em cujo conhecimento há percepção das distintas posições temporais<sup>69</sup> –, são fatais para a concepção da realidade do tempo como agora fluente. CROSS expôs ainda, com sofisticação, o detalhado caminho argumentativo que Scotus percorre, em *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 99-105, para mostrar a impossibilidade do agora fluente e de qualquer defesa do mesmo – basicamente, o agora ou o instante de tempo indivisível, se é fluente como *substância absoluta idêntica*, segundo *diversos instantes existentes* (passado, presente e futuro), instantes, pois, indivisíveis, implicaria que o fluxo todo do agora fluente seria composto de indivisíveis<sup>70</sup>. Convém ter em mente que é axiomático que «um indivisível não pode mover-se [continuamente]», e o axioma de que o tempo é *realmente* uma continuidade ou um item sucessivo é *intocável*<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 247 (também p. 242, notas 12 e 13). Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 100 (ed. Vat.: VII, 201): «Ad hoc [scil. quod ‘nunc indivisibile’ non possit fluere secundum diversa esse (n. 99)] sunt duae rationes Philosophi, quarum una talis est: ‘illa dicuntur simul, quae sunt in eodem instanti indivisibili’, etc.».

<sup>69</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 99 (ed. Vat.: VII, 199-200): «(...), et ipso ‘nunc’ cognoscimus ‘prius’ et ‘posterius’ in tempore. Sed haec non sunt vera de mobili secundum substantiam, sed secundum quod est sub mutatione alia et alia, quia si accipiatur mobile secundum substantiam absolute, non cognoscitur eo ‘prius’ et ‘posterius’ in motu». Cf. ainda ibidem, n. 98 (ed. Vat.: VII, 200): «Falsum est autem quod mobile secundum substantiam suam non possit esse sine motu, sed praecise verum est de mobili ut est sub mutatione; si igitur alterum sit mobile in toto motu, igitur et ‘nunc’ sibi correspondens».

<sup>70</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 247-50 (também notas 31-37). Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 99 (ed. Vat.: VII, 200): «Praeterea, quomodo posset ipsum ‘nunc indivisibile’ fluere secundum diversa esse (quae necessario essent indivisibilia), quin totus fluxus eius componeretur ex indivisibilibus? Probat enim Philosophus ex intentione VI *Physicorum*, quod indivisibile non potest moveri, quia tunc motus eius componeretur ex indivisibilibus, quia prius pertransiret minus vel aequale sibi, quam maius; igitur tempus esset compositum ex indivisibilibus, quod est contra Philosophum».

<sup>71</sup> Ainda que Scotus, cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 250-1, cogite argumentos para essa possibilidade – e com tal força que dissolveriam a própria argumentação de Scotus contra o agora fluente. R. CROSS, ibidem, p. 252-3, especula sobre uma solução. Note-se apenas que, para A. SCHMIDT, a The Concept of Time in Theology and Physics, in: O. BOULNOIS; E. KARGER; J.-L. SOLÈRE; G. SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, p. 600-3, a partir da contingência sincrônica ou da possibilidade sincrônica de alternativas opostas, num instante de tempo,

A exposição de Scotus à passagem aristotélica (i), sob a recusa do agora fluente, tem de referir-se, enfim, a «diferentes instantes na série estática», tal que esse é o sentido: qualquer instante estático tem em si identidade substancial ou numérica (*identitas secundum esse*), mas desempenha dois papéis, a saber, o de finalizar o passado e o de iniciar o futuro. Distinguido na sua (dupla) existência (*distinctio secundum esse*), o mesmo instante é finalizador do passado e iniciador do futuro, está «a meio caminho entre dois extremos» e tem, pois, algo dos dois extremos<sup>72</sup>. Por fim, apesar dos termos «passado» e «futuro» – termos de teoria-A –, o contexto exige que se leia Scotus como analisando instantes do tempo estático, tal que a dupla função desempenhada é a de juntar diferentes partes ou segmentos (anterior e posterior) do tempo estático, e não o passado e o futuro<sup>73</sup>. Precisamente, o instante de tempo ou o «agora» real se refere, não a um indivisível fluente, mas a um conjunto naturalmente ligado de instantes estáticos. Um instante temporal é discernível só se localizado na série estática, como no início ou no fim de uma mudança<sup>74</sup>.

2. Lewis observou que o presentismo de Scotus, como exposto, implica que a aceção do «tempo que flui continuamente», em que «fluxo de tempo» se refere à ideia de que o tempo é uma realidade contínua, e não discreta, é *compatível* com a tese de que «tudo o que é real do tempo é o instante presente»<sup>75</sup>. Lewis parece

---

justamente como apresentada por Scotus em *Lectura* I d. 39 q. 1-5, é afetada profundamente a noção clássica do tempo como a continuidade que segue/mede a mudança. Essa linha de argumentação não será explorada neste estudo.

<sup>72</sup> Cf., por exemplo, *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 106 (ed. Vat.: VII, 203): «Ad Philosophum dico quod non intendit ‘nunc’ manere idem secundum substantiam, sed oppositum sequitur ex dictis eius; sed quodcumque ‘unum nunc’, consideratum secundum se, est idem, et hoc dicitur esse ‘idem secundum substantiam’, – consideratum autem in ordine ad tempus praeteritum et futurum, cum sit terminus praeteriti et initium futuri, dicitur ‘distingui secundum esse’».

<sup>73</sup> De fato, a passagem alegada é inequivocamente a favor disso, a saber, *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 108 (ed. Vat.: VII, 204): «(...) – ita est in isto: si enim quodcumque ‘unum mobile’ praecise habeat identitatem secundum substantiam (hoc est, ad se) et distinctionem secundum esse (hoc est, secundum ordinem ad aliam et aliam partem motus), eodem modo de instanti respectu partium temporis; et non est tanta identitas instantis in toto tempore quanta est unius instantis; igitur instans in toto tempore vere est ‘aliud et aliud’ secundum substantiam». Cf. também V. C. BIGI, Il concetto di «tempo» in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scotto, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. II, p. 358-9.

<sup>74</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 250-1.

<sup>75</sup> Se entendo corretamente, a tensão entre estas duas perspectivas sobre o estatuto ontológico do tempo é pervasiva à tradição scotista; cf. G. ALLINEY, The Concept of Time in the First Scotistic school, in: P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, p. 192s.

entender que a aceção, por Scotus, do ser do tempo como fluxo *não é* comum só ou só destacadamente a *Lectura* I d. 39. E que ali, como em outros contextos, o problema não é meramente lidar com consequências da adoção da teoria do fluxo<sup>76</sup>, mas, antes, é a combinação mesma da tese da realidade única do instante presente com a adoção do fluxo do tempo que pode obrigar um oponente a acusar um dado proponente de admitir a realidade do tempo como composto de indivisíveis. Essa combinação constituiu de fato uma dificuldade noutra contexto<sup>77</sup>, em que efetivamente se arguira, por intermédio da figura de um oponente, que a afirmação de que tudo o que é real do tempo é um instante só pode ser verdadeira se o tempo, então, for validamente tomado como discreto e «composto de instantes ordenados imediatamente uns aos outros». Afinal, só assim o fenômeno da «sucessividade» seria, então, compreensível, dado que, não havendo tal «indivisibilidade imediato», o tempo não mais seria tão logo tivesse passado um instante discreto. Mas, é uma aceção axiomática de Scotus (e de Aristóteles!) que o tempo é um item sucessivo como *continuidade*<sup>78</sup>! De qualquer forma, por derivação (e indiretamente), o presentismo surpeendentemente assumido em *Lectura* I d. 39 q. 1-5 forçaria, então, como naquele outro contexto de *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5, *na ideia do oponente*, a concepção da realidade do tempo como composto de instantes «indivisíveis» – de um instante indivisível seguido imediatamente pelo outro<sup>79</sup> –, uma vez que o dito instante de tempo é «um indivisível dele [do tempo] em existência»<sup>80</sup>. A partir daí, o ser real do tempo seria também somente o ser de um instante presente *indivisível*.

Para Lewis, porém, assumindo-se o presentismo sobre a realidade do tempo em *Lectura* I d. 39 q. 1-5, *não se segue* que o tempo tenha de ser composto de

<sup>76</sup> Essas consequências aparecem em muitos outros lugares, alguns já aludidos, como *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 97-105 (ed. Vat.: VII, 199-203).

<sup>77</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 284-438 (ed. Vat.: VII, 278-350), a saber, «Se o anjo pode mover-se de lugar a lugar por movimento contínuo».

<sup>78</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 387 (ed. Vat.: VII, 324): «Respondeo ad argumentum, quod eo cedente succedit pars continua fluens, et non indivisibile; nec aliquid immediate, nisi sicut continuum est immediatum indivisibili».

<sup>79</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 289 (ed. Vat.: VII, 280): “Secundo probo idem, quia successivum nihil est actu nisi indivisibile, – quia si aliquid eius esset divisibile, simul esset successivum et non-successivum, vel successivum et permanens. Illo igitur non existente actu, sed raptim transeunte, quaero quid succedit sibi? Si aliquod indivisibile succedit sibi in continuo, habetur propositum, quod indivisibile sit immediatum indivisibili, et sic ‘continuum’ erit compositum ex indivisibilibus. Si non aliud indivisibile, igitur tunc non erit, nam indivisibile eius non est; et sicut argutum est ‘non est, nisi quia aliquod indivisibile eius est’, igitur etc.”.

<sup>80</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 85-6.

instantes indivisíveis ordenados imediatamente. As abordagens de Scotus acerca da realidade do tempo podem garantir, pois, a *compatibilidade* do presentismo do instante presente real com a premissa do tempo como fluxo, sem que se acarrete ser da natureza do tempo a composição por indivisíveis. A tese scotista não é que *há* tempo num instante, se por isso quer-se afirmar «que o tempo como um todo existe num instante»<sup>81</sup>. Substancia-se a base desta interpretação com a reflexão de que afirmar que um item *por definição* sucessivo existe *não pode* significar dizer «que ele existe como um todo num dado ponto do tempo». Assim, por exemplo, não é o caso que o movimento – um *fluxus formae* para Scotus<sup>82</sup> – existe como um todo num instante, pois nesse não há sequer uma parte do movimento, mas só «um limite indivisível das suas fases». Daí que o «existir» ou o «ser» de um movimento é o seu «estar ocorrendo», o «estar fluindo» de uma dada forma. Para o autor, pode-se arguir analogamente sobre o «existir» ou o «ser» do item sucessivo do tempo como *fluxus*: ele consiste no seu «estar ocorrendo» ou «estar fluindo». Torna-se óbvio que o fenômeno do fluxo não se encerra no instante singular, o «estar fluindo» implica que «o instante presente cairá fora e será sucedido» por outro. Por tudo o que assume, não pode ser o caso, para Scotus, que o instante presente meramente será sucedido, de imediato, por outro instante de tempo (indivisível). Justamente nesse ponto, então, Lewis associa o presentismo da realidade *do instante/agora indivisível* com os pressupostos da adoção inequívoca, por Scotus, da premissa do fluxo: o instante indivisível não será seguido imediatamente por outro indivisível, mas «por uma *parte* fluente de tempo ou de forma». Como em seguida se verá mais claramente, creio que se pode reescrever assim a ideia: no tempo como fluxo, um instante ou agora *fluente* de tempo é seguido por uma parte ou instante/agora *fluente* de tempo. Lewis utiliza a imagem da linha para identificar a estrutura do tempo (e do movimento): tal como a um ponto não é imediato outro ponto, mas uma parte da linha, visto que o ponto é um limite extrínseco daquela parte imediata, e essa parte não tem ponto inicial porque entre qualquer ponto do segmento e o ponto limite há ainda outro ponto, a um instante indivisível de tempo não é imediato outro instante indivisível, mas uma parte do trecho de tempo, visto que o instante de tempo é um limite extrínseco daquela

<sup>81</sup> Ibid., p. 86.

<sup>82</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 4 n. 171 (ed. Vat.: VII, 231): «Fluxus formae, forma secundum quam est actualis fluxus, et forma secundum quam potest esse fluxus partium; et quarto, permanens, in quo non est natus esse fluxus partium, tamen necessario habet formam consequentem in qua natus est esse fluxus».

parte imediata, e essa parte do trecho de tempo não tem instante inicial porque entre qualquer instante do trecho e o instante limite há ainda outro instante<sup>83</sup>.

Chega-se, com isso, a uma solução para o problema da compatibilidade? Numa nota, Lewis se mostra consciente de que, em se assumindo o alegado presentismo do instante indivisível (*fluente* real), permanece uma desanalogia entre os casos de um trecho de tempo e de uma linha. Afinal, «o todo de uma linha é atual», isto é, a linha não é e não tem ser apenas como um fluxo de forma, razão pela qual não é problemática a ideia de que um ponto é seguido por um segmento. O presentismo assumido, por sua vez, implica que «só o instante presente e os seus conteúdos são atuais», tal que a seguinte pergunta é deixada sem resposta: como é possível que «o instante presente seja imediatamente seguido por uma parte de tempo, algo que necessariamente dura mais do que um instante e do qual nada jamais é atual a não ser um instante, o qual, ele mesmo, não é uma parte de tempo?»<sup>84</sup>.

A resposta indireta, porém, está substanciada numa forçosa reflexão posterior. Não abrindo mão do presentismo já definido, e nem, por motivos óbvios, da teoria do fluxo, Lewis vê como alternativa para solidificar a compatibilidade de ambos a esquematização de uma versão mais dilatada *do conceito de fluxo de tempo*: afinal, há duas afirmações gravitantes sobre a realidade do tempo, a saber, de que tudo o que há do tempo é o instante presente *fluente* e de que o ser do tempo como um contínuo é o estar fluindo. A ideia central – e convincente, a meu juízo – é que o conceito de fluxo deve «indicar mais do que mera continuidade»<sup>85</sup>, isto é, mais do que o fluir de um extremo ao outro extremo da continuidade. Indica-se, no mesmo passo, que isso leva também – e, assim entendendo, fundamentalmente – a formular uma noção mais dilatada do que é um «instante» ou um «agora» do tempo. O autor aponta, nesse sentido, para passagens (por exemplo, *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 1 n. 55) em que Scotus afirma que um instante «passa subitamente» (*raptim transit*), dando a entender que o instante presente (indivisível) tem só a realidade de um «existência fluente» – uma «existência súbita» ou «rápida»<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 86-7. Lewis inspira-se no tratamento de R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 136-7, ao «divisibilismo» próprio à natureza das continuidades.

<sup>84</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 97, nota 76.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 87s.

<sup>86</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 1 n. 55 (ed. Vat.: VII, 180): «Ad aliud argumentum dico quod ‘nunc’ potest deficere, quia ex se habet tantum raptim esse, – licet subiectum eius maneat idem, nec aliquid agens corrumpat ipsum». Cf. também O. BOULNOIS, *Du temps cosmique à la durée*

Aqui, o instante presente passa imediatamente para o passado, e esse «é um traço objetivo da realidade temporal»; é, ademais, uma reivindicação típica da teoria do fluxo do tempo, que, associada à aceção do presentismo, identifica o tempo como «fluxo objetivo». Contudo, de novo há que se reconsiderar a esperança de ter encontrado uma solução: Scotus parece rejeitar ao menos aquela concepção de um «agora» fluente tal como sugerida por Aristóteles (*Physica* 218a8-21) – e que Scotus conheceu também pela análise de Guilherme de La Mare. Neste caso, o fluxo objetivo estaria sendo pensado sob a descrição aproximada de um «agora» que «flui ao longo da linha do tempo, sendo o fato de ser numa dada posição o que torna presentes aquela posição e os seus conteúdos» – e sendo esse «agora», por assim dizer, sempre caracterizado, na sucessão ou nova posição, por novos conteúdos ou predicados<sup>87</sup>.

Scotus também tomou por sofisticos argumentos que concluíam o «agora» único, idêntico a si e fluente (*Physica* 218a8-11) a partir da ideia de que, do contrário, ter-se-ia de pensar numa pluralidade de «agoras» sucessivos, um sendo corrompido e outro sendo gerado. «Agoras» – ou instantes indivisíveis de tempo – não são coisas que são geradas ou corrompidas, e nem por isso se segue que, uma vez existindo, não possam deixar de existir. Lewis lê Scotus (e Aristóteles)<sup>88</sup>, aqui, como destacando que é da natureza de agoras/instantes «existir e não existir sem geração e corrupção». Em *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 1 n. 56, a análise lógica oferecida por Scotus do «começar» e do «cessar»<sup>89</sup> de um agora/instante distin-

---

ontologique? Duns Scot, le temps, l'*aevum* et l'éternité, in: P. PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, p. 173-9.

<sup>87</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 87-8 (também p. 97-8, nota 79). Uma imagem descritiva, aqui, seria a de um mesmo corpo sendo levado ao longo de uma determinada magnitude espacial.

<sup>88</sup> Cf. *Metaphysica* 1002a32-36; cf. sobre isso F. R. PUENTE, op. cit., p. 208s.

<sup>89</sup> A análise do começo e do cessamento do agora/instante de tempo (*de primo et ultimo instanti*), dos limites, pois, de um item sucessivo, tornou-se entretanto uma investigação de caráter lógico na Idade Média, ela mesma inserida na tradição da lógica de analisar proposições nas quais constavam as formas verbais *incipit* ou «começa» e *desinit* ou «cessa»: para a filosofia da natureza, serviu também ao propósito de investigar as coisas que recebiam limites e os próprios instantes indivisíveis ou limites. Assim, por exemplo, Aristóteles pusera a questão, em *Physica* 235b32-236a27, se há um primeiro instante ou «quando» no começo de uma mudança contínua – prioritariamente na continuidade temporal – e, ainda, se há um primeiro elemento para o completar a mudança, um instante quando se pode verdadeiramente dizer «essa mudança agora acabou»; em segundo lugar, em *Physica* 263b9-26, Aristóteles lidou com o tema da «mudança

gue que dizer que um agora/instante cessa «é dizer que existe e não existe depois» e dizer que um agora/instante começa «é dizer que existe, mas não existia antes»<sup>90</sup>. (Aqui, uma pequena correção se faz forçosa: no trecho em questão<sup>91</sup>, Scotus explora a linguagem do «extinguir-se» (*deficere*) ou do «cessar» (*desinere*) do «agora», tal que extinguir-se/cessar pode ser exposto duplamente: «pela posição do presente e negação do futuro» e «pela posição do passado e negação do presente» (o contrário desse segundo seria a linguagem do «começar»). O primeiro modo deve ser posto nos (limites) indivisíveis e naquelas (continuidades ou partes das mesmas) que têm o último ser de si no instante/agora, afinal justamente essas instâncias não têm por definição um primeiro não-ser de si que, então, «deixam de ter» justamente quando são, isto é, não têm por definição o que se poderia chamar de «geração». Isso permite que Scotus afirme que o «agora» deixa de ser em si, não se corrompe nem é corrompido, «porque então é e depois disto não será».

De qualquer modo, parece-me correta a conclusão de Lewis – e de Scotus contra aquele «agora fluente» em *Physica* 218a8-11 –, de que, com isso, é possível afirmar que o tempo, *como um todo*, são «agoras» não gerados nem corrompidos – como um todo *não é* um único agora fluente. E isso é compatível com a noção de Aristóteles de que um dado período de tempo é um *continuum* definido – e justamente nisso mensurável – por dois limites indivisíveis (externos) «realmente distintos». Se, enfim, o mesmo agora único fluente continuasse a existir, ter-se-ia a simultaneidade de todos os instantes no tempo – excluir-se-ia a sucessividade característica da natureza do tempo –, «dado que quaisquer dois itens simultâneos com o mesmo item são simultâneos um com o outro, e todo item no tempo seria simultâneo com o ‘agora’ [único] fluente»<sup>92</sup>.

---

contraditória», tal como do não-branco para branco, em que o primeiro instante relevante seria assinalado no último segmento do intervalo de tempo respectivo, a saber, o primeiro instante no qual o sujeito sob mudança se torna/é branco. Cf. J. E. MURDOCH, «Infinity and Continuity», in: N. KRETZMANN; A. KENNY; J. P. PINBORG (eds.), op. cit., p. 585-7.

<sup>90</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 88. Cf. também R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 221-6.

<sup>91</sup> Cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 1 n. 56 (ed. Vat.: VII, 181): «Et si quaeras tunc in quo deficiat istud ‘nunc’, aut in se aut in alio (sicut arguit Aristoteles IV *Physicorum*), – dico quod ‘deficere’ (sicut et ‘desinere’) potest exponi dupliciter: uno modo per positionem praesentis et negationem futuri, alio modo per positionem praeteriti et negationem praesentis. Primo modo debet exponi in indivisibilibus et in his quae habent ultimum sui esse: illa enim non habent primum sui non-esse, et tunc desinunt cum sunt, – et hoc modo ‘nunc’ desinit in se, quia tunc est et post hoc non erit; et si quaeras primum sui non-esse, nullum est, sicut nec alicuius habentis ultimum sui esse».

<sup>92</sup> Cf. N. LEWIS, «Space and Time», in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 88-9.

A apreciação final de Lewis se torna simultaneamente uma crítica à interpretação de R. Cross (cf. acima) sobre a convicção scotista quanto à realidade do tempo. Não podendo compatibilizar o «atípico» presentismo scotista em *Lectura* I d. 39 com o convincente discurso de Scotus em termos de teoria-B – o problema interpretativo para Cross não era a compatibilização do presentismo em *Lectura* I d. 39 com a aceção do tempo como fluxo, pois Cross não identifica a tese do tempo como fluxo como essencialmente scotista –, Cross concluíra simplesmente que, para Scotus, ter-se-ia de negar um «agora fluente» (qualquer) e, indiretamente ao menos, qualquer versão da realidade do tempo em termos de fluxo<sup>93</sup>. Motivado pela explícita adoção do presentismo scotista em *Lectura* I d. 39, Lewis percebe a necessidade de explicitá-la, (a) não pela estranha adoção de uma forma de indivisibilismo e (b) nem pelo recurso à ideia de um agora fluente único, mas pela ênfase scotista na noção do fluxo objetivo de partes fluentes – o instante/agora como parte fluente tem a ver com o tempo como um todo<sup>94</sup>, cujo ser é o fluxo, e nada tem a ver com o «agora fluente», que, sim, caracterizaria o fluxo de

<sup>93</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 242-51, referido por N. LEWIS, *Space and Time*, in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 89 (também p. 98, nota 82).

<sup>94</sup> Em que um «todo», seguramente, pode ser pensado como trechos de mudança/movimento e/ou de repouso. Nesse sentido, cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 253-5, pode-se falar de «itens perdurantes» (incluindo «formas quiescentes»), que são «essencialmente temporais» e têm partes temporais, contrapostos a «itens resistentes», que são apenas «acidentalmente temporais», mas «essencialmente eviternos» – como o são as formas substanciais, em que a eviternidade é definida como «propriedade de coisas imutáveis». Cf. também *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 4 n. 180 (ed. Vat.: VII, 235) e abaixo nota 95 e 99. Sobre a concepção scotista de eviternidade, cf. ibidem, p. 254-5. Sobre a eviternidade de substância, a ideia básica é que «uma substância resiste, ganhando e perdendo relações com tempos diferentes», ou, ainda, «resistem através do tempo (...) em virtude das suas relações com coisas *perdurantes*». O discípulo de Scotus, João de Bassolis, por exemplo, teria claramente diferenciado entre «eternidade», «tempo» e «eviternidade». Eterno é o que não pode começar e nem ter fim; temporal é o que é mutável no sentido de que uma parte sucede a anterior, que, então, não mais existe; eviterna é uma entidade simples em si mesma, destituída de ser-sucessivo e, daí, nem temporal e nem eterna. Cf. G. ALLINEY, op. cit., p. 192-3. Por conseguinte, conceitualmente *aeternitas* aparece como a medida do que é eterno, *aevum* como a medida do que é eviterno ou resistente, *tempus* como a medida do que é mutável e passivo de movimento. «Tempo» reduzido à «medida» é, sem dúvida, noção «meta-cinética» e, pois, «meta-física»; cf. O. BOULNOIS, *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in: P. PORRO (ed.), op. cit., p. 170s. Acerca do *aevum* no pensamento de Duns Scotus e na tradição franciscana medieval, cf. ainda ibidem, p. 179-84, R. CROSS, «Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventuran Tradition», in: *Medioevo*, p. 267-93, e idem, «The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation», in: *Religious Studies*, p. 412s.



tempo como o movimento de um indivisível e a realidade do tempo como sendo a da composição de indivisíveis. Por isso mesmo, ao rejeitar a ideia de um agora fluente único, Scotus *não tem de rejeitar* e, com efeito, *não rejeita* a ideia do fluxo de tempo<sup>95</sup>. E nada dessa acepção de fluxo restabelece a realidade de indivisíveis, porque também a realidade de instantes/agoras presentes – que são o fluxo – foi compreendida de maneira nova, compatível com o discurso scotista sobre o fluxo: é isso que se quer dizer ao afirmar-se que, quando um instante/agora indivisível flui ou passa, ele é sucedido por uma parte fluente contínua, e não por um indivisível<sup>96</sup>. Ao final, pois, Scotus consistentemente rejeita um agora fluente único, substituindo isso pelo discurso sobre «partes fluentes» – mantendo, assim, que o tempo flui objetivamente<sup>97</sup>. A realidade do tempo, como um todo, são «agoras», «instantes» ou «partes» fluentes, não gerados nem corrompidos, o que equivale a dizer que o tempo como um todo é uma continuidade cuja existência é o fluxo; o tempo como um instante/agora é uma «parte fluente» e só ela é real.

3. É interessante notar, ainda, que a acepção de trechos de tempo ligados a «itens perdurantes ou quiescentes» como portadores de partes temporais – sendo aqueles realidades «essencialmente temporais», tais como todos os tipos de acidentes de uma substância, dado que são de si mutáveis – foi entendida por Cross como acarretando um discurso sobre a realidade do tempo em termos de série-B, o que (ao menos indiretamente) é de novo incompatível com a adoção de qualquer forma de presentismo (diferindo, pois, de (2)). Assim, portanto, é adequado pensar que, para Cross, nada na exposição do «fluxo do tempo» seria em Scotus discernível em termos de teoria-A, pois parece correto que *a existência* de partes temporais só faz sentido se há fundamento na ideia de que «o todo do tempo ‘existe’», e isso, por sua vez, só pode ser feito «por alguém que aceita a realidade da série-B» e jamais por «alguém que nega a realidade da série-B». Dessa maneira, itens perdurantes «subsistentes» em categorias acidentais de substâncias, como trechos de tempo, movimento, mudança ou repouso, sendo composições de instantes/agoras como partes fluentes, acarretam a existência da série-B<sup>98</sup>.

<sup>95</sup> Ao que tudo indica, um indivisível só poderia fluir «agora» se o seu fluxo todo fosse composto de indivisíveis; cf. *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 99 (ed. Vat.: VII, 200) e nota 65, acima. Cf. N. LEWIS, *Space and Time*, in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 89 (também p. 98, nota 83).

<sup>96</sup> Cf. novamente *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 387 (ed. Vat.: VII, 324), onde Scotus responde à *Ordinatio* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 289 (ed. Vat.: VII, 280); cf. acima as notas 78 e 79.

<sup>97</sup> Cf. N. LEWIS, *Space and Time*, in: Th. WILLIAMS (ed.), op. cit., p. 89.

<sup>98</sup> Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 255.

Por sua vez, «itens resistentes» (que não são sucessivos, mas eviternos em sentido lato, e, tal como as substâncias, são «acidentalmente temporais» visto que temporais em virtude de suas relações com «acidentes essencialmente temporais»)99 não têm partes temporais, por definição: dada a sua natureza, só podem ter «todas as suas partes de uma única vez». Cross chega a conjecturar se a existência de itens resistentes acarreta a existência do tempo em termos de série-A, isto é, a forma mesma do presentismo que privilegia ontologicamente o presente. Assim, «o argumento seria que é apenas numa teoria permitindo a realidade da série-A que poderíamos falar de algo tendo as suas partes num instante [presente]»100. Afinal, é conceitualmente adequado que itens resistentes, como as substâncias, acarretam a ausência de partes temporais fluentes e, a partir daí, a realidade do tempo presente apenas. Mais uma vez, de modo algum trata-se daquele instante/agora único presente e «fluyente», mas de um instante existente que tanto não é redutível à série-B – porque não é o limite de uma continuidade, em termos de «anterior a» e «posterior a» – quanto é estático (isto é, «simultâneo com» todas as suas partes substanciais). Cross, por fim, *não crê* que se possa admitir essa conclusão, mas admite que a noção de item resistente acarreta a admissão de coisas ou de substâncias que «têm todas as suas partes num instante»101. Duas breves perguntas podem ser postas aqui, para serem depois retomadas (cf. abaixo subdivisão III e Conclusão): a vinculação plausível de «itens resistentes e presentismo» pode de algum modo ser favoravelmente associada ao relato do presentismo em *Lectura I d. 39*? Podem as duas últimas abordagens, isto é, (2) a da realidade do tempo como fluxo de partes e (3) a do presentismo de itens resistentes, ser compatibilizadas?

4. Na mais recente monografia, Cross<sup>102</sup> retomou considerações sobre a realidade do tempo, ao tratar do conhecimento real que Deus tem dos objetos extramentais. O tema traz consigo a pergunta pelo conhecimento do contingente

99 Um bom exemplo a favor da adequação dessa distinção me parece ser *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 4 n. 180 (ed. Vat.: VII, 235): «Si tamen concedatur – secundum illam aliam viam – omnem talem formam, dum manet, habere existentiam variabilem, et existentiam non tantum variatam sed etiam variabilem mensurari tempore, – tunc bene est ponendum aliqua permanentia non mensurari aevo, illa scilicet secundum quorum formas potest esse motus; bene tamen concedendum est substantias generabiles et corruptibiles per se mensurari aevo, licet per accidens – hoc est secundum qualitatem naturalem consequentem eas – mensurentur tempore».

100 Cf. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, p. 255.

101 *Ibidem*, p. 256.

102 Cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, Aldershot, Ashgate, 2005.

e pela passagem de objeto possível a contingente em ato, e o seu contexto é o da *quaestio* geral sobre o «conhecimento estrito» (*scientia*) dos futuros contingentes – agora, a propósito, levando em conta as distinções 38 q. 2 e 39-40 da *Reportatio examinata* I. Ao lidar com a tese scotista de que o conhecimento intelectual da verdade dos objetos complexos ou proposições contingentes é consequência direta da livre decisão da vontade de torná-las verdadeiras, CROSS procura corrigir a imagem de que, sendo assim, Deus conhece apenas objetos «dentro» da própria mente<sup>103</sup>. Basicamente, tem de ser inferido que Deus conhece fatos e objetos reais (extramentais) a partir da convicção que Scotus retém de que o conhecimento divino de fatos no tempo – passado, presente e futuro – só se deve a diferentes relações reais entre objetos de pensamento na mente divina, respectivos às criaturas, e a própria mente divina<sup>104</sup>.

Aqui, há de novo um contexto de discussão que ratifica a ideia de que somente o tempo presente é real. Alguns afirmam que o conhecimento de futuros contingentes *reais* não significa que Deus conhece fatos e objetos *temporais*. A razão disso é a convicção da atemporalidade divina. Scotus, porém, (assim o provam os contextos textuais ora estudados), não partilha da ideia associada a Tomás de Aquino de que, sendo o todo do tempo acessível a um Deus atemporal, Deus conhece fatos temporais pelo fato de «vê-los» de uma só vez. Nessa concepção «tomasiana», dado que Deus conhece diretamente todas as coisas como são em ato, «o todo do tempo é extramentalmente atual». Por causa desse atributo, Deus *não pode* conhecer «fatos temporais» (*tensed facts*) ou, ainda, fatos que exigem que aquele que os conhece «tenha uma localização temporal», mas, no máximo, a *ordem* temporal de eventos. Scotus repudia a consequência implícita disso, de que, então, o conhecimento divino seria causado pelas coisas externas a ele mesmo. Ademais, a tese tomasiana implica que «o todo do tempo é igualmente atual», mas é contraditório pensar que Deus possa ser presente àquilo que por definição não existe (o passado e o futuro). Porém, se o todo do tempo é igualmente atual, e *como presente* atual, *não há* outra parte do tempo com a qual Deus atemporalmente coexista; em geral, pois, se a aceção tomasiana estiver correta, não há fatos sobre o futuro, pois *nada é* ou *será* realmente futuro. Mais ainda, se todos os fatos são tão realmente presentes a Deus como o instante presente o é, segue-se que todos eles «são realmente e atemporalmente [*tenselessly*] atuais»<sup>105</sup>.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 82s.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 82-3.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 83; Cross menciona *Reportatio parisiensis* I A d. 38 q. 1-2 n. 20-23 (ed. Söder (1999): 229-30). Sobre a abordagem tomasiana, cf. mais abaixo sob III.

Para Scotus, a ideia de que Deus coexiste com diferentes tempos (fatos temporais) em sucessão não é inconsistente com a atemporalidade divina – não acarreta que Deus sofre mudança, por existir antes «com um conjunto de coisas e depois com outro». Scotus parece querer dizer que o tempo como um todo é atual atemporalmente, não na realidade «extramental» ou na «nossa» realidade, mas na forma de objeto(s) de pensamento na mente divina – esses fatos/objetos são eternos tal como Deus, mas incluem, *como que* por «índices de tempo» (índices formais dos atos e das determinações eternas do intelecto e da vontade divina, como, por exemplo, Deus sabe em  $t(1)$  que João pode ser predestinado, mas ainda não o foi; Deus quer em  $t(2)$  que João seja predestinado, tal que a sua predestinação é verdadeira; Deus sabe em  $t(3)$  que João será predestinado, etc.), diferentes «representações de relações temporais» conhecidas por Deus<sup>106</sup>. Isso significa admitir a atemporalidade divina e também um sentido particular de realidade atemporal dos diferentes modos de ser de passado, presente e futuro das realidades contingentes conhecidos por Deus<sup>107</sup>.

Passado, presente e futuro – o «tempo conjugado» (*tensed time*) – pareceriam, então, reais de diferentes maneiras: são distinções reais, tal que o todo do tempo não é igualmente atual. De passagem, seja dito que isso parece ter de ser o caso em Deus, porque assim é o «nosso» tempo: Cross, afinal, afirma que Deus, coexistindo via recurso de índices de tempo, com todo (tipo de) tempo sucessivamente, assim o faz não porque as suas relações com o tempo são realmente sucessivas, mas porque as coisas temporais exigem tais relações com Deus, isto é, as coisas temporais *são assim* e exigem ser conhecidas – se o podem em absoluto – sob *as suas* condições de realidade. Numa nota, porém, retomando indiretamente a tese de que passado, presente e futuro só são realmente distinguíveis numa teoria que concebe a realidade do tempo como fluxo (teoria-A), Cross insiste (sem maiores detalhes) que há evidência forte para mostrar que isso se choca, sem sucesso, com a tese da realidade do tempo estático (teoria-B) – em que, sim, o tempo *como*

<sup>106</sup> Sobre a possibilidade do conhecimento atemporal e imutável que Deus possui das representações de relações temporais, na forma daquilo que se pode chamar de «realismo indireto» no conhecimento divino, cf. *ibidem*, p. 84. Cf. também abaixo nas «Considerações finais».

<sup>107</sup> Com isso, a abordagem de Scotus preserva a atemporalidade de Deus, mas tem de negar que a criação, cognitivamente, é diretamente acessível a ele. Nesse sentido, R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 84, nota 84, admite que não mais aceita a interpretação que propusera in: *idem*, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, in: *Faith and Philosophy*, p. 3-25, de acordo com a qual Deus coexistiria com o mundo de tal maneira que teria efetivamente acesso cognitivo direto a ele.

*um todo* é igualmente real, e enunciados temporais nada mais têm do que função indexical<sup>108</sup>. Cross não endossa a solução de Lewis. Cross admite que o estudo de Lewis é «um caso convincente do contrário», isto é, que as distinções reais de passado, presente e futuro em termos da realidade do tempo como fluxo (série-A) têm explanação consistente no pensamento scotista (cf. acima (2))<sup>109</sup>.

### III. – Presentismo revisitado

Três perguntas movem essa divisão: em que consiste, exatamente, o presentismo acerca da realidade do tempo, nas três versões relevantes? Em havendo clara linguagem e opção pela teoria-A, podem ser apontadas razões para a necessidade teórica do dito presentismo? Finalmente, podem ser apontados aspectos que solidifiquem a compatibilidade entre a teoria do presentismo do instante e a teoria do fluxo do tempo?

Em *Lectura* I d. 39 q. 1-5, *Ordinatio* d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 e *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2, o que está essencialmente em discussão é a pergunta se Deus possui conhecimento determinado – «conhecimento científico» – de todas as coisas, de acordo com toda condição de existência, tal como dos eventos contingentes, segundo a condição de existência futura. Naturalmente, isso impõe a pergunta se sucedimentos futuros contingentes e, daí, proposições contingentes futuras têm valor de verdade determinado e, por isso mesmo, conhecibilidade. Para responder a isso, o leque de esclarecimentos conceituais exigido é amplo. Além de pressupor-se um conceito claro de contingência lógica e metafísica, a suposição da onisciência divina sugere certa «necessidade» do conhecimento de Deus – a ser esclarecida, nessas distinções, como «necessidade de imutabilidade»<sup>110</sup>. Além disso, estando em jogo o conhecimento que um ente onisciente e atemporal possui de estados de coisas e proposições contingentes futuras, a análise modal dos estados de coisas e das proposições, feita por Scotus, liga-se ao conceito de tempo<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 84, nota 108. Naturalmente, a evidência para o insucesso da teoria-A em *Reportatio* I A d. 38 q. 2-d. 39-40 q. 1-3 seria análoga àquela para o insucesso do relato em *Lectura* I d. 39 q. 1-5.

<sup>109</sup> Cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 84, nota 108.

<sup>110</sup> Sobre todos esses temas, cf., por exemplo, A. Vos et alii, *Lectura* I d. 39 Commentary, in: A. Vos et alii, *John Duns Scotus Contingency and Freedom – Lectura I 39*, p. 43-189, e J. R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen*, 1999.

<sup>111</sup> Sobre isso, cf., por exemplo, R. H. PICH, «Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo», in: M. R. N. COSTA e L. A. DE BONI (Orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, p. 407-51.

Scotus expõe estratégias gerais às perguntas colocadas – e também *a sua* estratégia de resposta serve, em geral, a todas elas. Justamente uma das opiniões alheias, atribuída a Tomás de Aquino<sup>112</sup>, a favor do conhecimento certo e imutável, da parte de Deus, dos futuros contingentes, é aquela que, de modo marcante, provocará *em contrapartida* a tese do presentismo já referida. Em que consiste essa opinião<sup>113</sup>? Como é abordada, direta ou indiretamente, a realidade do tempo nessa opinião e na sua rejeição por Scotus? Estas duas perguntas devem agora ser respondidas com atenção às fontes textuais acima indicadas<sup>114</sup>.

**III.1** A tese básica é a de que todas as coisas são presentes a Deus, na eternidade – no «agora» uno da eternidade –, segundo a existência atual delas. O tempo, aqui, é um todo uno presente a Deus; por isso mesmo, todas as coisas no tempo são igualmente presentes<sup>115</sup>. A tese que rejeitam é a do tempo como fluxo – «fluxo do tempo passado, presente e futuro»<sup>116</sup> – e a das coisas temporais ou no tempo como fluindo nessa dimensão. O exemplo que identifica essa *rejeição teórica*<sup>117</sup> é o da estaca fixa no meio do rio e presente a todo o rio: não é assim que o tempo e as coisas temporais estão presentes à eternidade, ou seja, como a estaca cravada no meio do rio (= a eternidade de Deus) está presente em todo o rio fluente (= o tempo e as coisas no tempo). Afinal, nesse caso a estaca (= a eternidade de Deus) só pode ser *sucessivamente* presente a todo o rio (= o tempo e as coisas no tempo), porque, fluindo esse último, ela só pode ser presente a partes fluentes – mais exatamente: ela só pode ser presente a uma única parte fluente do rio (um lugar

<sup>112</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* I q. 14 a. 13 in corp. (IV 186ab); outros lugares: *In Sententiarum* I d. 38 q. 1 a. 5 in corp. (ed. Parmen. VI 317ab); *De veritate* q. 2 a. 12 in corp. (ed. Parmen. IX 46ab); *Summa contra gentiles* I c. 66 (XIII 185ab) e c. 67 (p. 190a). Essas referências são mencionadas nas obras editadas de Scotus.

<sup>113</sup> Sobre *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 23-30 (ed. Vat.: XVII, 486-8), cf. A. VOS et alii, *Lectura* I d. 39 Commentary, in: A. VOS et alii, op. cit., p. 79-87.

<sup>114</sup> Esta é a descrição exata das fontes básicas, nesta parte do estudo: *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 23-30. 84-87; *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8-10]. [34-36]; *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 14-29. 51.

<sup>115</sup> Isso é repetido em *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 30 (ed. Vat.: XVII, 488), num contra-argumento de Scotus que explora a «eviternidade» (*aevum*) dos anjos. R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 4, assim resume a tese tomasiana sobre o conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes: «(A) Todas as coisas temporais são eternamente presentes a Deus».

<sup>116</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 15 (ed. Söder (2005): 40).

<sup>117</sup> Exemplo, a propósito, não encontrado em Tomás de Aquino, mas, como mostram os aparatos críticos respectivos, em Romano de Roma, *In Sententiarum* I d. 38 q. 4; *ibid.*, II d. 2 p. 2 q. 1.

fluente), daí a um único instante de tempo (um tempo fluente)<sup>118</sup>. Por análise da definição de «eternidade», ela tem de ser *simultânea* com todo o tempo e com todas as coisas fluentes no tempo, o que implica que o tempo e as coisas temporais que se sucedem são presentes igualmente à «eternidade».

Assim, o exemplo que deve identificar a *adoção teórica* de Tomás de Aquino é a comparação da eternidade de Deus ou do «agora» fixo da eternidade com o *centro* de uma circunferência (um centro «com virtude cognitiva») e do tempo (do «tempo fluente») e de todas as coisas que fluem no tempo com a própria *circunferência*: a circunferência pode ampliar-se ou fluir, suceder-se continuamente tal como uma parte após a outra, pode ser inserido o que quer que seja, enfim, na circunferência, mas, de qualquer modo, tudo o que é medido pelo «volver» ou pelo «período de tempo» por necessidade permanece uniformemente presente em comparação com o mesmo centro<sup>119</sup>. Nesse caso, é plenamente possível afirmar que o ente eterno tem igual «presença» e «simultaneidade» atemporais com todas as entidades e com todos os eventos temporais – com todo o fluxo do tempo e qualquer parte dele, seja o tempo um «agora» presente ou algo «passado» ou mesmo «futuro»<sup>120</sup>. A chave para a explanação tomasiana do conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes fica, portanto, presa à eternidade divina: o ente que é na eternidade, porque coexiste com todas as coisas que são no tempo, «vê»/«intelige» a todas «presencialmente» como um único e presente instante (*Summa contra gentiles* I c. 66), analogamente ao que um ser humano vê presencialmente nesse instante, agora mesmo<sup>121</sup>.

Aqui, é conveniente atentar, como notam E. Stump e N. Kretzmann, que, nessa relação entre o eterno e o temporal, o sentido de «presente» ou de

<sup>118</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 407-8); *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 19 (ed. Söder (2005): 40).

<sup>119</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 23 (ed. Vat.: XVII, 486): «(...)»; sed aeternitas est simul cum toto tempore et cum omnibus quae fluunt in tempore, ita quod totus tempus et quidquid successive est in tempore, est praesens aeternitati, – ut si ponatur aeternitas sicut centrum et totum tempus fluens sicut circumferentia, tum licet circumferentia continue moveatur et pars parti succedat, tamen in comparatione ad centrum uniformiter se habet». Cf. também *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 18 (ed. Söder (2005): 40): «Item, si centrum circuli haberet virtutem cognitivam, quantumcumque vel quicquid subintret circumferentiam cognosceretur a centro; (...)».

<sup>120</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 409): «Ita ergo omnia, in quacumque parte temporis habentia existere (sive in hoc ‘nunc’ temporis, sive in ipsa sint praeterita vel futura), (...)».

<sup>121</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39-40 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 409): «(...)», – et ita quod est in aeternitate, videt ea praesentialiter propter talem coexistentiam, sicut ego possum videre praesentialiter illud quod in instanti isto ego video».

«simultâneo» ensejado tem de ser discriminado: a relação identificada como «simultaneidade» (o conhecimento simultâneo que Deus possui de todas as coisas temporais, por exemplo) é simétrica, mas, dado que os termos relacionados possuem diferentes modos de existência (atemporal e temporal), a relação não será «nem reflexiva nem transitiva». Por isso mesmo, dois eventos temporais – como «Pedro se senta agora mesmo» e «João caminhará amanhã à tarde» – podem ser simultâneos ou «co-ocorrentes» com a mesma realidade atemporal, sem que por isso sejam simultâneos um com o outro: na pesquisa, isso legitimou uma noção de simultaneidade especial ou «simultaneidade-ET», a saber, aquela entre o Eterno e o Temporal. Essa reflexão, a meu juízo, é diretamente informativa para a ideia de que a atemporalidade divina, relacionada com o temporal, parece forçar uma conclusão sobre a realidade do tempo: se da parte do que é temporal todo e qualquer instante é simultâneo-ET com toda a «extensão infinita» de um ente infinito (um item estritamente «resistente»),<sup>122</sup> da parte do que é eterno *todo o tempo* é obrigatoriamente presente em ato ou co-ocorrente com toda a «duração atemporal infinita»<sup>123</sup>.

**III.2** Que a análise do conceito de eternidade – aqui entendido como atemporalidade<sup>124</sup> ou eternidade «não-extensional»<sup>125</sup> – é o que implica a rejeição do

<sup>122</sup> A meu juízo, isso está expresso, com algumas explanações, na tese boeciana-tomasiana «(A) Todas as coisas temporais são eternamente presentes a Deus»; cf. R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 4.

<sup>123</sup> Cf. E. STUMP and N. KRETZMANN, *Eternality/Eternity*, in: E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 422s.

<sup>124</sup> Uma abordagem histórico-conceitual sobre a «eternidade» como «atemporalidade», com atenção ao papel exercido por Boécio na transmissão daquela noção ao mundo intelectual da Idade Média, pode ser encontrada em R. SORABJI, op. cit., p. 98-130 (p. 119s.). Cf. também J. MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, p. 21-54. O debate contemporâneo pode ser percorrido em W. L. CRAIG, *God, Time, and Eternity*, Parte I, p. 3-139. Ainda que este não seja um estudo sobre a «eternidade» – ou sobre «eternidade»/«atemporalidade» – de Deus, é válido lembrar que, dos vários conteúdos que se encerram nesse conceito, quando aplicado a Deus, alguns deles podem ser destacados, aqui, em consonância à definição boeciana da eternidade como «a posse completa, toda de uma vez, da vida ilimitável» (*De consolazione philosophiae* V prosa 6). Parece estar fora de dúvida que essa definição toma a eternidade como um modo de existência real: o ente que é eterno (i) possui vida, (ii) é ilimitável e, portanto, sem começo e sem fim, (iii) é ilimitável em virtude de duração infinita e (iv) é dotado de atemporalidade; cf. E. STUMP and N. KRETZMANN, *Eternality/Eternity*, in: E. CRAIG (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 422s. A combinação dos itens (iii) e (iv) gerou, historicamente, um complexo desafio à filosofia da linguagem religiosa; cf. *ibidem*, p. 423-4. Diferentemente da missiva dos autores sobre a concepção de Duns Scotus, cf. *ibidem*, p. 424, de



tempo como fluxo de passado, presente e futuro, exigindo *o todo do tempo* como (realmente)<sup>126</sup> presente, isso é ratificado, como bem ilustram os textos de *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39-40 q. 1-5 e *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2, pela correlatividade entre as propriedades de eternidade e de «imensidade?» (*immensitas*)<sup>127</sup>. Como inicialmente apresentada, a imensidade é a propriedade de não possuir nem início e nem fim de extensão ou medida e, por causa disso, condição mesma para a co-presença/coexistência «simultânea» do ente divino com todo o espaço – com todas as partes do espaço. A eternidade, por sua vez, é a propriedade de ser sem início e sem fim no tempo e, portanto, condição para a co-presença/coexistência «simultânea» do ente divino com todo o tempo, com todas as partes do tempo<sup>128</sup>.

---

que ele «parece ter mantido que a eternidade de Deus não é co-ocorrente com tudo do tempo», o correto me parece ser apenas que Duns Scotus não crê que o Deus eterno seja co-ocorrente com o todo do tempo – passado, presente e futuro – da mesma maneira, haja vista que o todo do tempo não possui um e o mesmo modo de existência, a saber, o modo do presente unicamente. Cf. abaixo, no texto principal. Por outro lado, na sua discussão direta sobre a eternidade, Scotus aborda, com aprovação, a definição boeciana de que «A eternidade é vida sem-fim, possuída perfeitamente e de uma só vez»; cf. R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 7 (baseado em *Quodl.* q. 6 n. 10 (ed. Wadding: XII). A dificuldade, então, é compatibilizar a versão dos tratados sobre a contingência, em que «atualidade» é entendida estritamente como «presencialidade» e as três condições de existência temporal não são equiparadas, com a versão «padrão» de eternidade (tal como em *Quodlibet* q. 6). Cf. também O. BOULNOIS, *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in: P. PORRO (ed.), op. cit., p. 165-7.

<sup>125</sup> Ao que tudo indica, essa é a abordagem característica de Tomás de Aquino; cf. R. FOX, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*, p. 298-308.

<sup>126</sup> Nos termos da atemporalidade divina, a onisciência, ou, mais especificamente, a presciência divina segundo Tomás de Aquino é apresentada *por Scotus* de acordo com uma concepção “realista” – o futuro é realmente presente a Deus e é assim conhecido. Recentemente, J. MARENBNON, op. cit., p. 125-39, mesmo reconhecendo que a maioria dos destacados intérpretes contemporâneos (A. KENNY, E. STUMP e N. KRETZMANN, B. LEFTOW, H. GORIS, entre outros) ratifica a tese realista, insiste que os textos de Tomás de Aquino são, no mínimo, equívocos quanto à adoção de uma tese «realista» ou «epistêmica» acerca da presciência divina (p. 128-39). No caso da tese epistêmica, a ideia não é que aquilo que é no futuro ou no passado em verdade não é futuro ou passado para Deus; antes, simplesmente é o caso que Deus tem a capacidade de conhecer os eventos que são futuros *como se fossem* presentes e, ao conhecê-los dessa maneira, Deus não os conhece *como são em si mesmos* (p. 125). Para Marenbon, cf. p. 135-7, a tese do realismo epistêmico associa-se bem à identificação, em Tomás de Aquino, de uma teoria-B sobre a realidade do tempo.

<sup>127</sup> Em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39-40 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 408), que o tempo todo é presente à eternidade «é provado pelo fato de que a eternidade é sem-medida e infinita».

<sup>128</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 24 (ed. Vat.: XVII, 486-7): «Nisi aeternitas vel Deus esset simul cum toto tempore fluente, non esset immensus, – sicut si non esset simul ubique cum omnibus partibus loci, non esset immensus; (...)». Sobre isso, cf. também A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 499s.

Há, nisso, uma explícita concepção<sup>129</sup> da eternidade como um todo simultâneo ilimitado «com tudo o que é», inclusive com o tempo; por isso mesmo, ela excede todo e qualquer «agora» do tempo «que um agora solicita»<sup>130</sup>. Sendo correlativas, o que é provado por meio de uma propriedade pode ser analogamente provado por meio da outra<sup>131</sup> – nesse caso, a analogia, na verdade, é primeiramente usada pela via tomasiana<sup>132</sup>, quando do exemplo *topológico* do centro e da circunferência<sup>133</sup>, tal que vale contra a opinião de que o ente *atemporal* é presente *sucessivamente* ao tempo fluente e conhece os itens temporais em correspondência a isso.

Se, porém, toma-se como manifestamente verdadeiro que um ente é «sem-medida» (*immensus*) ou possui simultaneidade de extensão se e somente se esse ente é eterno/atemporal (*aeternus*) ou possui simultaneidade de duração, e se as mesmas propriedades correlativas são mantidas segundo as definições dadas, conclui-se que a imensidade *e* a eternidade implicam que Deus é simultâneo com *o todo do tempo fluente*. E, conseqüentemente, imensidade *e* eternidade forçam a conclusão de que o tempo e todas as coisas sucessivas no tempo só podem ser *simultaneamente* «segundo a sua existência atual» e, pois, «presentes» a Deus<sup>134</sup>. Cumpre atentar, ainda, para o fato de que a linguagem ubiquamente mista (e equívoca) nas fontes<sup>135</sup> em termos de «tempo fluente» e «coisas sucessivas no tempo» não deve ser mal interpretada: tal como na letra de *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 17<sup>136</sup>, o resultado da acepção tomasiana exposta é, sem dúvida

<sup>129</sup> Scotus, cf. logo abaixo, corrigindo-a, indiretamente usará essa definição a seu favor.

<sup>130</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 25 (ed. Vat.: XVI, 487): «Praeterea, aeternitas est tota simul, et excedit 'nunc' temporis quod nunc instat; hoc autem non est nisi quia simul est cum alio 'nunc' temporis (aliter enim non excederet), et quia ratione est simul cum uno alio 'nunc', et cum omnibus».

<sup>131</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 20 (ed. Söder (2005): 42): «Sed hoc non capio, et arguo a simili contra eos de immensitate sicut de aeternitate sic: (...). Probatio consequentiae: quia ita infinita est immensitas Dei sicut aeternitas et ita est ratio coexistendi omnibus locis sicut aeternitas omnibus partibus temporis, (...)».

<sup>132</sup> Scotus, cf. logo abaixo, corrigindo o conteúdo mesmo daquelas duas propriedades, igualmente usará a analogia a seu favor.

<sup>133</sup> Um exemplo, a saber, na linguagem da imensidade.

<sup>134</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 24 (ed. Vat.: XVII, 487): «(...); simul igitur est cum toto tempore, – et ita ea quae successive sunt in tempore, simul secundum eorum existentiam actualem sunt praesentia Deo et aeternitati».

<sup>135</sup> Em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 407), chega-se a falar de «todo o fluxo do tempo».

<sup>136</sup> Fala-se, pois, do «tempo permanente»; cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 17 (ed. Söder (2005): 40): «Item, si totum tempus esset simul sicut permanens cuius partes omnes simul insunt, 'nunc' aeternitatis esset praesens et coexisteret toti tempori». Cf. ainda *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 26 (ed. Vat.: XVII, 487).

qualquer, o da ratificação do tempo todo como *estático* e, como *totum tempus, simultâneo*<sup>137</sup>.

**III.3** A rejeição ao argumento tomasiano pode ser apresentada, basicamente, em dois passos. Ela começa justamente corrigindo a noção de imensidade antes exposta<sup>138</sup>. Se a imensidade é o ser simultaneamente em todos os lugares, então ela deve ser entendida como a razão de existir somente nos lugares que existem atualmente: não é possível ser em lugares que não são atualmente ou que são apenas potencialmente<sup>139</sup>. Nisso, em momento algum dissolve-se a consistência do conceito de «sem-medida» ou *immensus*; antes, ele é justamente analisado com correção: pelo seu conteúdo mesmo, um ente imenso não é e logicamente não pode ser com o lugar/espaço que não é e/ou que (apenas) pode ser<sup>140</sup>.

Nesse momento, creio que é importante acentuar o quanto Scotus se esforça na revisão dos conceitos de imensidade e eternidade. Como já esboçado acima, parece-me justo atribuir a Scotus as seguintes definições de imensidade e eternidade, respectivamente:

– (DI) Imensidade é o aspecto de uma natureza de ser sem início e sem fim na extensão, razão pela qual essa natureza é um todo simultâneo extensional ilimitado com tudo o que é *atual*.

– (DE) Eternidade é o aspecto de uma natureza de ser sem início e sem fim na duração, razão pela qual essa natureza é um todo simultâneo de duração ilimitado com tudo o que é *atual*.

A segunda parte de cada uma das definições parece ser o que Scotus tem em mente, quando mostra que as duas qualidades incluem a «coexistência»

<sup>137</sup> Assim foi entendida a visão tomasiana também por W. L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge of Future Contingents from Aristotle to Suarez*, p. 116-8.

<sup>138</sup> Cf. acima III.2.

<sup>139</sup> Sobre outros sentidos segundo os quais a onipresença de Deus, não demonstrável naturalmente, pode ser mantida, sem que seja exigido que Deus seja presente a todas as coisas e tal que as coisas só possam ser presentes a Deus se efetivamente criadas na realidade, cf. L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto, metafísico e teólogo*, p. 461-5.

<sup>140</sup> Cf. *Lectura I d. 39 q. 1-5 n. 84* (ed. Vat.: XVII, 507): «(...) – dicendum quod baculus non erit immensus nisi sit simul cum toto loco existente; sed tamen non propter hoc negatur immensus quia non est cum loco qui non est et qui potest esse: tunc enim Deus non esset immensus – si ponatur quod locus alius possit esse – quia in illo non est». Cf. A. VOS et alii, *Lectura I d. 39 Commentary*, in: A. VOS et alii, *John Duns Scotus Contingency and Freedom – Lectura I 39*, p. 177.

(*coexistentia*) ou mesmo a «presença»<sup>141</sup> com tudo o que é atual nas dimensões respectivas de extensão e duração. Afinal, o «coexistir», em cada caso, obriga a uma relação real<sup>142</sup> por parte do que coexiste ou do fundamento, e aquilo que não é «presente realmente» (*Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 21) não pode coexistir com coisa nenhuma, não podendo, portanto, ser fundamento real de relação real ou coexistência real qualquer.<sup>143</sup> Por dedução, se há uma imensidade com respeito ao lugar não-atual e se há uma eternidade com respeito ao tempo não-atual – como de fato há, caso passado e futuro devam ser conhecidos<sup>144</sup> –, ter-se-iam respectivamente presenças de outra ordem que a simultânea – logicamente, «presenças não-simultâneas».

Nos termos expostos, Scotus não hesita em admitir que, se o lugar/espaço aumentasse ao infinito, sucessivamente, portanto potencialmente, tal como o tempo flui ao infinito no «fluxo contínuo»<sup>145</sup>, Deus não seria simultaneamente com o lugar/espaço infinito – isto é, nesse caso não seria simultaneamente com o lugar/espaço infinito *atual* –, porque tal lugar/espaço infinito *não é atual*<sup>146</sup>. Se, de início,

<sup>141</sup> Um estudo importante sobre a «presença» como conceito «teológico», «cosmológico» e «noético» é de O. BOULNOIS, La présence chez Duns Scot, in: L. SILEO (org.), *Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Vol. I, p. 95-119, em que «imensidade» e «eternidade» são tratadas sob o tópico «A presença em sentido teológico» (cf. p. 96-101). Por motivos que ficarão mais claros na Conclusão deste estudo, não partilho da interpretação da eternidade como presença tal como exposta pelo autor; cf. *ibidem*, p. 97s.

<sup>142</sup> Claramente, coexistência-simultaneidade e coexistência-presença são relações transitivas e simétricas; cf. R. CROSS, Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p. 5.

<sup>143</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 409): «Si ergo immensitas non est ratio coexistendi loco nisi actuali, et non potentiali (quia non est), pari ratione aeternitas non erit ratio coexistendi alicui nisi existendi: et hoc est quod arguitur quod ‘illud quod non est, nulli potest coexistere’, quia ‘coexistere’ dicit relationem realem, sed relatio non est realis cuius fundamentum non est realis»; cf. *ibidem*, n. [34] (ed. Vat.: VI, 442-3): «(...) sed quantacumque immensitas ponatur a parte unius extremi propter quam ipsum posset coexistere cum quantocumque in altero extremo, cum coexistentia dicat relationem inter duo extrema (et ideo requirat ambo), propter immensitas unius extremi non potest concludi coexistentia ad alterum nisi tantum ad illud quod existit de alio extremo». Cf. ainda *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 21 (ed. Söder (2005): 42): «Item, quod nulli est praesens realiter, nulli coexistit realiter; impossibile est relationem realem, scilicet praesentiam, sine extremis actualiter esse vel intelligere. Sed illud quod nihil est simpliciter, nulli est praesens realiter; ergo etc.».

<sup>144</sup> Cf. também acima sob II.4.

<sup>145</sup> Claramente, Scotus está considerando, aqui, dois tipos de itens sucessivos como infinitos potenciais por adição (cf. *Physica* III 6, 206a15-). Cf. A. F. KOCH, apeiron / unendlich, in: O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles-Lexikon*, p. 57s.

<sup>146</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 27 (ed. Vat.: XVII, 487); *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 409). Aqui, novamente, R. CROSS, Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p.

há uma tentativa de precisar as qualidades da imensidade e da eternidade, Scotus, num segundo momento, parece se preocupar em mostrar justamente que a coexistência que tais conceitos implicam tem de ser restrita à presença ao que é atual – ao que existe como sujeito ou substância ou, no mínimo, inerente ao sujeito ou à substância. Daí que o lugar ou o tempo que, respectivamente, aumenta ou flui ao infinito existe *só* «acidentalmente» (*non est nisi secundum quid*) – o que parece significar que existe *só* como acidente ou potencialmente, *sem* um sujeito ou *sem* uma substância que lhe dá ser real<sup>147</sup>, motivo pelo qual «não pode ser a razão de algo existir presentemente»<sup>148</sup>. Assim, portanto, Scotus aos poucos revela a convicção implícita de que, ao refletir-se sobre a natureza de continuidades como o espaço e o tempo, há também um sentido em que deles se fala *só* não-atualmente ou *só* acidentalmente (a modo de objeto do pensamento sob um índice temporal)<sup>149</sup>, como também, é claro, *só* atualmente ou *só* não-acidentalmente. Como já se vê e seguir-se-á ratificando, Scotus reflete sobre o «nosso tempo»<sup>150</sup> em franco distanciamento do tempo estático, do tempo único como um todo, irredutivelmente presente/simultâneo. No mesmo passo, leve-se em conta que é no contexto de análise da relação cognitiva do ente atemporal com as coisas temporais como um todo que há a implícita convicção de que a realidade do tempo não pode ser unicamente a do tempo como um todo, sem «partes» – afinal, há o atual e o não-atual. A tese forte, mas não metodicamente sustentada, é que o ente atemporal não pode ser simultâneo com o tempo único como um todo porque o tempo *não é um todo único*, mas um fluxo de itens sucessivos – mesmo que a sua *realidade* seja *só* a do presente<sup>151</sup>. A meu juízo, Scotus poderia sustentá-la, nesse contexto, tanto com a

---

5, resume corretamente o modo como Scotus conclui que a tese «(A) Todas as coisas temporais são eternamente presentes a Deus», atribuída a Tomás de Aquino, é falsa, a partir de “(B) Se *x* é presente a *y*, então tanto *x* quanto *y* existem” e (C) Não é o caso que o todo do tempo fluente existe».

<sup>147</sup> Num sentido padrão, acidentes não são e nem podem ser sujeitos absolutos últimos de predicação, mas *só* na dependência da substância em que são, segundo o modo de ser/existir da mesma; cf. A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 379s. Cf. ainda R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 5 e 20 (nota 11).

<sup>148</sup> Cf. *Lectura I d. 39 q. 1-5 n. 27* (ed. Vat.: XVII, 487): «Immensitas divina non est ratio existendi nisi in loco existente: si enim locus posset augmentari in infinitum successive (sicut tempus fluit in infinitum), tunc Deus non esset simul cum loco infinito, quia locus ille non est nisi secundum quid, – et quod non est, non potest esse ratio alicui existendi praesentialiter; igitur similiter Deus non erit praesens toti temporis fluenti».

<sup>149</sup> Cf. abaixo, na Conclusão.

<sup>150</sup> Cf. A. VOS et alii, *Lectura I d. 39 Commentary*, in: A. VOS et alii, op. cit., p. 79s.

<sup>151</sup> Cf., por exemplo, *Lectura I d. 39 q. 1-5 n. 87* (ed. Vat.: XVII, 507-8): «Ad aliud, quando arguitur

análise da realidade do «nosso» tempo<sup>152</sup> quanto com a análise especulativa da natureza do conhecimento divino (cf. mais abaixo).

A aceção do tempo como fluxo de itens sucessivos é tanto mais confirmada quanto mais Scotus dá contornos precisos à eternidade como todo simultâneo coexistente com tudo o que é atual – ideia que, nas fontes ora trabalhadas, é defendida insistentemente. Num passo final, Scotus a apresenta como intrínseca à essência divina e, no quanto é de si, independente de relações atuais com tudo o que é externo à essência divina. Afinal, afirma-se explicitamente que, seja se fossem presentes (todas) as «partes do tempo» simultaneamente ou fosse presente unicamente o instante, e não fossem presentes (todas) as «partes do tempo» simultaneamente, de si mesma «a eternidade coexistiria com todas as partes do tempo» ou, em sendo válido o segundo caso, dela nada seria tolhido<sup>153</sup>. A realidade do fluxo do tempo, ao acarretar que o ente atemporal coexiste só com o que é presente, isto é, o instante presente atual, em nada altera a simultaneidade coexistente do ente atemporal – que só pode ser instanciada numa relação com o mundo, a de «ser simultâneo com toda realidade temporal», se o extremo menos perfeito da relação for real. Dizer que essa especificação vulneraria a simultaneidade coexistente do ente atemporal – ou apontaria para uma «limitação» (*limitatio*) da mesma e também do conhecimento divino<sup>154</sup> –, portanto ele *teria de* coexistir com o todo do tempo, é inequivocamente tratado, em *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 27, como uma «falácia de consequente»:

«Assim, [por exemplo], o fato de que sou branco, embora não seja semelhante [a ninguém], nada tira de mim agora, e, contudo, não sou semelhante [a ninguém] a não ser que haja um termo no qual resida a brancura com respeito à qual eu sou semelhante. [Também] dessa maneira [se dá] no propósito [em questão], pois Deus não pode coexistir por meio do ‘agora’ da eternidade a não ser que haja algum termo de coexistência existente em ato; porém, o passado e o futuro não são [tal termo]».<sup>155</sup>

---

‘si totum tempus esset simul, unum nunc aeternitatis comprehenderet totum tempus, igitur cum nihil deminuitur de eius infinitate per hoc quod totum tempus non est simul, adhuc comprehendet totum’, – dicendum quod non sequitur; (...). Unde tota causa quare non est cum toto tempore, est quia deficit relatio actualis et entitas alterius extremi, scilicet temporis».

<sup>152</sup> Cf. acima sob 2, abordagem (2), de N. Lewis.

<sup>153</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 27 (ed. Söder (2005): 44).

<sup>154</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 24 (ed. Söder (2005): 44).

<sup>155</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 27 (ed. Söder (2005): 44): «(...), quia fallacia consequentis: Sicut hic nihil deperit mihi quod sum albus licet non sim similis, et tamen non sum similis nisi sit terminus in quo sit albedo respectu cuius sum similis; ita in proposito quod Deus non potest coexistere per ‘nunc’ aeternitatis nisi sit aliquis terminus coexistentiae actu existens; praeteritum autem et futurum non sunt». Cf. também *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 86 (ed. Vat.: XVII.).

Não há *em realidade* o extremo com o qual se é co-ocorrente ou simultâneo no caso das coisas passadas e das futuras. E o exemplo acima sobre a brancura não deve obscurecer o fato de que imensidade e eternidade, ao implicar coexistência com o que é atual, são aspectos que o ente divino possui «no quanto é de si» (*quantum est ex se*)<sup>156</sup> – esse não é *estritamente* o caso da «brancura» dita de um ser humano (de *homo*), mas só de um certo indivíduo (tal como de *Sócrates*) – e eles mesmos podem, devem, a partir das definições anteriores, ser tomados como reflexivos. Nesse sentido, o ente divino pode ser simultaneamente coexistente consigo – com a sua atualidade extensional (a sua própria imensidade) e de duração (a sua própria atemporalidade), caso em que os dois extremos seriam atuais. De novo no contexto da *Reportatio examinata*, dá-se forma explícita à consequência de que é a tese tomasiana do tempo total único que corrompe a natureza divina, pois torna o seu intelecto, *a sua imensidade* e *a sua eternidade* dependentes do mundo criado. Ao contrário, a imensidade e o «agora da eternidade» são de si formalmente infinitos e ilimitados (*formaliter infinitum et illimitatum in se*), e é por isso que, em quaisquer relações possíveis, a imensidade por definição excede «toda diferença de lugar» e o agora da eternidade, por definição, excede toda diferença de tempo – exclusivamente «por razão da sua infinitude formal» (*ratione suae infinitatis formalis*)<sup>157</sup>.

A correção relativa à imensidade e à eternidade divina é definitivamente realizada na dissolução do exemplo que ilustrava o entendimento das mesmas segundo Tomás de Aquino<sup>158</sup>, isto é, a imagem do centro (= eternidade de Deus)

---

«Ad aliud, quando arguitur quod ‘nunc’ aeternitatis excedit unum ‘nunc’ temporis, et hoc non est nisi quia est praesens cum alio, dicendum quod non est verum; (...). Unde deficit relatio unius extremi; et hoc non est propter limitationem alterius extremi».

<sup>156</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [34] (ed. Vat.: VI, 442): «Per idem patet ad alterum: quia si totum tempus esset simul, aeternitas complecteretur illud, – et ita concedo quod aeternitas quantum est ex se, habet infinitatem sufficientem ad complectendum totum tempus si totum simul esset; (...)».

<sup>157</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 26 (ed. Söder (2005): 44): «Ad confirmationes respondeo: Ad primam, quando dicitur quod ‘nunc’ aeternitatis ut coexistit ‘nunc’ temporis non est coaequatum sibi, dico quod ideo non coaequatum sibi, quia coexistit alteri et non tantum illi. Hoc autem est, quia ‘nunc’ aeternitatis est formaliter infinitum et illimitatum in se, et ideo aeternitas sive ‘nunc’ aeternitatis ita excedit omnem differentiam temporis ratione suae infinitatis formalis, sicut immensitas Dei excedit omnem differentiam loci». Cf. também *Ordinatio* I d. 37 q. un. n. 9 (ed. Vat.: VI, 302).

<sup>158</sup> Caso fosse pensado, por eliminação, que o argumento *pro* tempo como fluxo ilustrado pela estaca no meio do rio cumpre a intenção de Scotus, e seria, pois, a imagem para a opinião que adota, Scotus dá a entender, em *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 29 (ed. Söder (2005): 46), que

da circunferência (= tempo fluente e coisas temporais)<sup>159</sup>. Para Scotus, o exemplo só pode concluir a favor de imensidade e eternidade simultâneas com todas as coisas cuja condição de existência é o presente ou a realidade atual. Para fins de precisão, o exemplo *tem de ser reescrito*, de maneira que seja visualizado o que dele é possível concluir. O que dele se pode concluir, ademais, é uma consequência do correto uso da ideia de que o existir real do tempo é o fluxo: imagine-se que num plano é riscada para a frente uma linha reta, da qual um dos pontos extremos forma o centro – o ponto *A* imóvel –, tal que o outro ponto extremo – o termo *B* móvel –<sup>160</sup> é contornado segundo a intenção do geômetra. Mais precisamente, o outro ponto extremo, segundo um exercício de pensamento, é contornado pelo geômetra tal como se ele contornasse o extremo de uma linha fluente, circundando assim uma circunferência «fluente», que não fica ela mesma parada enquanto o extremo ou o ponto *B* fluente que causa a linha é contornado. Nesse caso, o geômetra só pode causar uma «circunferência em fluxo»<sup>161</sup>. O seguimento do exemplo é previsível: se nada permanecesse de uma dada circunferência, se ela deixasse de existir, porque passa, visto que acompanha o fluxo do ponto fluente *B*, nesse caso há circunferência fluente (*circumferentia in fluxu*) só à medida que há ponto fluente (*punctus fluens*), e passa a circunferência fluente só à medida que passa o ponto fluente: na verdade, da circunferência em fluxo resta sempre *somente um ponto fluente*. Posto isso, então o centro fixo (= a eternidade de

---

o exemplo, para o seu propósito teórico, é mal construído: «(...) digo que ele não é similar, porque a estaca não tem de si que funcione como medida, tal como [diferentemente o tem] o ‘agora’ da eternidade. Onde a estaca não somente tem uma limitação com respeito às partes do rio; antes, também de si não tem de onde seja presente a toda e qualquer parte, assim como [diferentemente o tem] a eternidade, que de si tem de onde possa coexistir com todas as partes do tempo. Mas, considere-se que não existisse senão uma gota de água no rio, nesse caso, então, termina na estaca a coexistência com respeito às partes do rio, e tampouco, além disso, ela tem de onde possa coexistir com uma outra gota a não ser pela coexistência daquela [outra] gota, [e] não por causa da sua [própria] existência ou imobilidade». A refutação do exemplo da estaca é consequência direta do entendimento scotista da imensidade e eternidade como em si mesmas formalmente infinitas e ilimitadas; cf. os parágrafos acima, nesta seção.

<sup>159</sup> Cf. acima III.1. Cf. também *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 85 (ed. Vat.: XVII, 507).

<sup>160</sup> Em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 441), Scotus compara isso à imagem do pé do compasso e a sua perna, em que um ponto (o pé) fica imóvel, mas o outro (a perna), determinável pela intenção do geômetra, é móvel.

<sup>161</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 441): «Quia si imaginemur lineam rectam habentem duo puncta terminantia *a* et *b*, sit *a* punctus immobilis et *b* circumducatur (sicut est de pede circini, uno immobili et alio mobili), *b* circumductum causat circumferentiam secundum imaginationem geometrarum, qui imaginantur punctum fluens causare lineam; (...)».



Deus) *não é* simultaneamente presente (em ato) a toda a circunferência, porque a circunferência (= o tempo fluente e todas as coisas temporais) *não é* (toda ela) simultaneamente presente (em ato)<sup>162</sup>. Posto isso, ademais, então é novamente um enunciado “presentista” que tem de ser concluído, compatível tacitamente com a premissa do fluxo do tempo: só um ponto (*punctus; aliquis punctus*) da circunferência seria presente (em ato) ao centro fixo. A cada ponto fluente, pois, contornado no pensamento pela circunferência do geômetra, apenas um ponto, a saber, o próprio ponto fluente, é atualmente presente ao centro imóvel<sup>163</sup>.

O resultado dessa leitura da imagem centro-circunferência, que combina e *compatibiliza* plenamente imensidade/eternidade com a tese do tempo como fluxo – uma circunferência que não fica parada, mas flui – é sobejamente claro: como da circunferência há em ato só *um* ponto fluente, do tempo nada é real senão um «instante em ato» (*instans actu*). O «presente» à eternidade – «presente» que é o mesmo que «tempo em ato» ou «tempo real» – só pode ser o «instante presente» ou «agora», isto é, o agora *fluente*<sup>164</sup>! Numa linguagem comum à teoria-B, Scotus chega a admitir claramente a possibilidade lógica do todo do tempo «simultaneamente estático» (*simul stans*) – caso em que ele seria, como um todo único, simultaneamente presente à eternidade. Contudo, esse experimento mental, em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35], não passa de uma *positio impossibilis*, ou melhor, um argumento *per impossibile*, que se presta ao exame lógico do conteúdo de conceitos, mas *não é* descritivo das possibilidades naturais segundo o conhecimento que se possui da natureza<sup>165</sup>. É provavelmente em *Lectura* I d.

<sup>162</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 85 (ed. Vat.: XVII, 507): «Ad aliud exemplum, de centro in circumferentia, dicendum quod concludit oppositum, (...). (...) – ita quod non derelinquat aliquid stans sed tantum causet circumferentiam in fluxu, illud centrum non est simul cum tota circumferentia, quia non simul est». Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 28 (ed. Söder (2005): 46): «Ponatur enim quod circumferentia desineret esse et de ea non remaneret nisi punctus, et tempus sic fluat quod non habet existentiam post fluxum». Cf. ainda *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 442).

<sup>163</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 442): «(...) tunc numquam circumferentia est simul praesens centro, sed tantum aliquis punctus circumferentiae esset praesens centro; si tamen tota circumferentia esset simul, tota praesens esset centro». Cf. ainda *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 28 (ed. Söder (2005): 46): «Si nihil remanet nisi punctus, ergo nihil circumferentiae coexistit centro nisi punctus; (...)».

<sup>164</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 29 (ed. Söder (2005): 46): «(...) ergo a simili revolutionis temporis nihil coexistit aeternitati nisi instans praesens temporis, quia de toto tempore nihil est nisi instans praesens vel ‘nunc’». Cf. acima sob II, abordagem (2).

<sup>165</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 442): «Ita hic: cum tempus non sit circumferentia stans sed fluens, cuius circumferentiae nihil est nisi instans actu, – nihil etiam

39 q. 1-5 n. 85 que a união da premissa da imensidade e eternidade (redefinidas por Scotus) com a premissa do fluxo do tempo (assumido inequivocamente por Scotus) mais simples e claramente exige a conclusão de que a realidade do tempo só pode ser a do instante (fluente) presente em ato; semelhantemente, é também nessa passagem que se encontra, a meu juízo, a mais taxativa classificação do todo do tempo estático como contra-intuitiva<sup>166</sup>:

«Assim é acerca do tempo, porque dele nada é senão um instante [de tempo]; e, por isso mesmo, ainda que ele esteja continuamente em fluxo, não será um todo simultâneo com respeito à eternidade. Donde uma circunferência que fica parada não é o tempo, mas ele é uma circunferência que flui; e, por isso mesmo, nada é presente à eternidade a não ser o ‘agora’ do tempo»<sup>167</sup>.

Ao finalizar essa subdivisão, anote-se que a conclusão à qual se chegou, ou seja, um corolário do presentismo em teoria da realidade do tempo ou «só o instante de tempo fluente é presente em ato ou real», obtido pela análise das condições divinas de coexistência extensional e de duração e pela suposição do tempo como fluxo, revela também o contexto em que uma teoria da realidade do tempo ganha preferência. Ele pode ser descrito assim: se a experiência da realidade do tempo é basicamente a da sucessividade e do fluxo de passado, presente e futuro e se a compreensão da natureza do ente atemporal – em termos de condições de coexistência e poder cognitivo –, dada na melhor teoria, é também mais coerentemente formulável com a descrição daquela experiência, a prioridade do instante presente real é muito plausível. No contexto estudado, o primeiro passo construtivo *pro* realidade do instante presente é a análise da imensidade e da eternidade. Que essa estratégia é central, isso é evidenciado pela acusação de «razão insuficiente» dos argumentos «tomasianos», que não analisaram os aspectos citados de acordo com o conteúdo de coexistência – como fica evidente na passagem de *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [34]:

---

eius erit praesens aeternitati (quae est quasi centrum) nisi illud instans quod est quasi praesens; et tamen si per impossibile poneretur quod totum tempus esset simul stans, totum esset simul praesens aeternitati ut centro». Sobre a *positio impossibilis* nos tratados *De obligationibus* nos séculos 13 e 14 e na análise de problemas conceituais do hábito da teologia, cf., por exemplo, S. KNUUTTILA, *Positio impossibilis* in *Medieval Discussions of the Trinity*, in: C. MARMO (ed.), *Vestigia, imagines, verba*, p. 277-9. 284-5.

<sup>166</sup> Em que tampouco há qualquer margem de dúvida de que o seu conteúdo é totalmente ratificado em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 441-2) e *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 28 (ed. Söder (2005): 46).

<sup>167</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 85 (ed. Vat.: XVII, 507).

«(...) todos esses argumentos procedem de [razão] insuficiente [*ex insufficienti*], a saber, da imensidade da eternidade, – a partir da qual não se segue a coexistência que diz uma relação com um outro, a não ser que se tivesse algo no outro extremo que pudesse ser termo da coexistência com esse fundamento; e tal não pode ser um não-ente, tal como é todo o tempo além do presente»<sup>168</sup>.

Porém, surge aqui uma ameaça de circularidade: a melhor teoria de análise da simultaneidade de duração já não pressupõe ela mesma a tese do fluxo do tempo – esta mesma não sustentada metodicamente no contexto –, razão pela qual também esta última é sumamente compatível com aquela primeira? A circularidade, se verificável, poderia ao menos ser atenuada se, no contexto, fosse possível mostrar que há outras razões para se distinguir passado, presente e futuro, além da suposição do fluxo, mantendo-se igualmente que o presente, que *não é o mesmo* que passado e futuro, *é ontologicamente primaz*<sup>169</sup>.

**III.4** O segundo motivo contra a abordagem tomasiana da realidade do tempo e do conhecimento divino de todas as coisas sob toda condição de existência pode, assim entendo, ser formulado a partir dos argumentos de «reprovação da opinião» tal como expostos em *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28-30<sup>170</sup> – comparando-os com o seu lugar nas outras duas versões<sup>171</sup>. Agora, trata-se de insistir *na diferença* entre o presente e o futuro: há algo como o «futuro», que não é igual ao «presente», este sim coexistente com Deus segundo a existência real, mas não aquele. Para tornar isso manifesto, é preciso desdobrar a convicção de que Deus tem conhecimento certo de objetos complexos e sucedimentos «futuros» (contingentes), isto é, na sua mente há conhecimento ativo daquilo que, com significado próprio, pode ser chamado de objeto (complexo ou proposicional) futuro ou objeto (complexo ou proposicional) sob a condição de existência futura.

Pode-se começar com o argumento de que, se todas as coisas futuras fossem, segundo a existência, presentes a Deus – atuais na realidade –, seria para Deus

<sup>168</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [34] (ed. Vat.: VI, 443).

<sup>169</sup> Cf. logo abaixo III.4 e na Conclusão.

<sup>170</sup> No texto da *Lectura* I d. 39 q. 1-5, a propósito, o que chamo de primeiro motivo e de segundo motivo é mais facilmente distinguível, isto é, respectivamente *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 27. 84-87 (Quanto às razões da segunda opinião) e *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28-30 («reprovação da opinião»). Os dois motivos estão presentes também em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 e *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2, mas a sua ordem é menos aparente.

<sup>171</sup> A saber, *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9]-[10] (ed. Vat.: VI, 410-1); *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 22-25 (ed. Söder (2005): 42-44).

impossível causar algo de maneira nova<sup>172</sup>. Qual a razão disso? A razão está na consideração lógico-metafísica do que seja um «objeto presente» ou sob a condição de existência presente em ato. Considerando-se que todo objeto real que não é Deus deve a Deus a ligação causal contingente entre possibilidade e existência, faz parte do conceito de objeto presente, comparado ao conhecimento que Deus possui do mesmo, a propriedade de ser causado: segue-se da noção de objeto na condição de existência presente atual ter de ser conhecido por Deus como (já) causado<sup>173</sup> – sentido em que todo objeto atualmente existente é um efeito em ato que tem ser em si com respeito à primeira causa. E todo objeto/efeito, a propósito, tem «ser» (*esse*) «mais verdadeiramente» *exatamente* com respeito à primeira causa<sup>174</sup>. Justamente nesse ponto, na versão da *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9], parece ter sido encontrada uma fórmula lógico-metafísica rigorosa para a determinação da condição de existência de algo, que chamarei de «princípio da condição de existência temporal» (PCET):

– (PCET): O modo como algo é dito ser ou existir com respeito à primeira causa é o modo como desse algo pode pura e simplesmente ser dita uma condição de ser ou de existência<sup>175</sup>.

Nesses termos, se algo é tomado como objeto futuro e é «em ato com respeito a Deus», a palavra «futuro» pouco importa para determinar a sua condição de existência temporal, mas sim o resultado da aplicação do princípio acima: como esse algo é com respeito à primeira causa assim ele é/existe «pura e simplesmente», nesse caso como objeto presente em ato. Recuperando-se o sentido anterior do

<sup>172</sup> O segundo argumento, com base em *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28, é resumido assim por R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 5-6: a tese «(A) Todas as coisas temporais são eternamente presentes a Deus» acarreta «(1\*) Todas as coisas são atuais»; Scotus, porém, mantém que «(D) Apenas coisas temporalmente presentes são atuais», tal que (A) acarreta «(1) Todas as coisas são temporalmente presentes». Para Scotus, a tese (1) é falsa, pois, ligada a «(E) O que é atual num momento não pode ser produzido em atualidade pela primeira vez num tempo posterior», acarreta a conclusão absurda de que «(2) Nada será produzido em atualidade no futuro». Assim, portanto, (1) e (A) são proposições falsas.

<sup>173</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28 (ed. Vat.: XVII, 487): «Praeterea, si omnia futura essent praesentia Deo secundum eorum actualem existentiam, impossibile esset Deo causare aliquid de novo: nam illud quod secundum suam actualement existentiam comparatur Deo ut praesens, comparatur ei ut causatum, (...)». Cf. também A. VOS et alii, *Lectura* I d. 39 Commentary, in: A. VOS et alii, op. cit., p. 85.

<sup>174</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410): «Item, si effectus habet esse in se ipso respectu causae primae, simpliciter est in se, quia respectu nullius habet verius esse; (...)».

<sup>175</sup> A passagem é *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410): «(...)»; unde illud quod dicitur tale respectu causae primae, simpliciter potest dici tale».

«existir em ato», isto é, o «ser causado», então, dado que é igualmente analítico do existir em ato de algo – por exemplo, «a alma do Anticristo» – (i) o não poder tomar «ser da sua causa senão uma só vez» e (ii) ser com respeito à causa ou à «virtude criativa» não mais classificável como «criável»<sup>176</sup>, em resumo, ter como «existente» ou «criado» uma identidade numérica, nesse caso, pois, é logicamente impossível que esse mesmo seja posto em ser atual depois de já posto<sup>177</sup>.

Quando em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] é invocado como exemplo de objeto complexo corretamente determinado quanto à sua condição de existência temporal «a minha ação futura de assentar-me» (*sessio mea futura*), é introduzida de passagem – entre parênteses – uma distinção que pode ser entendida como termo de comparação *puramente* metafísico àquilo que está sendo descrito como condição de existência temporal: Scotus fala, ali, em tomar o objeto «quanto à entidade» (*quantum ad entitatem*) que tem «no ser conhecível» (*in esse cognoscibili*) e quanto à «entidade» que tem «no ser de existência» (*in esse existentiae*)<sup>178</sup>, num paralelo ao discurso ontológico-temporal sobre algo «enquanto causado» ou «enquanto presente» (*ut causatum; ut praesens*) e «enquanto a ser causado» ou «não enquanto presente» (*ut causandum; non ut praesens*), como pode ser lido em *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28<sup>179</sup>. Por ora, seja dito ainda que essa distinção pode vir a se mostrar muito elucidativa para as noções de condição de «existência» temporal futura e «existência» temporal passada (cf. abaixo, na Conclusão). Ao que tudo indica, Scotus quer levar o raciocínio a fixar-se, não tanto na linguagem – «passado», «presente» e «futuro» –, mas, sobretudo, na adequada determinação da condição temporal de um complexo como «a minha ação de assentar-me»: afinal, se digo que ela é «futura», mas é «agora presente à eterni-

<sup>176</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 22 (ed. Söder (2005): 42): «Item, si effectus naturalis esset actu in se ipso respectu causae, simpliciter haberet esse; ergo non potest poni in actu pro aliquo instanti posteriori, quia nihil accipit esse a sua causa nisi semel. Sed anima Antichristi est actu praesens aeternitati, ergo est increabilis. Non enim potest esse praesens nisi quia est in actu respectu suae causae. Sed quod est actu respectu virtutis creativae, non est creabile; ergo, etc.».

<sup>177</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410): «Si ergo aliquid futurum sit in actu respectu Dei, ergo simpliciter est in actu; ergo impossibile est ipsum posterius poni in actu». Cf. também *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28 (ed. Vat.: XVII, 487).

<sup>178</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410): «Praeterea, si sessio mea futura (non tantum quantum ad entitatem quam habet in esse cognoscibili, sed quam habet in esse existentiae) (...)».

<sup>179</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 28 (ed. Vat.: XVII, 487): «(...) ut causatum, non ut causandum (quia tunc non ut praesens); (...)». Logo em seguida, cf. n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-8), Scotus fala dos objetos complexos futuros também como «*ut creanda sunt*» e «*fienda*».

dade», a confusão na linguagem e no pensamento é eliminada se a favor desse último discurso é explicado que se quer dizer um objeto complexo produzido por Deus agora naquele ser de existência real. Nesse caso, a explicação serve para indicar que se está falando do presente, de algo que tem «ser no fluxo do tempo» justamente porque foi produzido pela primeira causa segundo «aquele ser», isto é, o ser de existência real no fluxo. Por isso mesmo, toda confusão entre «futuro» e «presente» pode ser eliminada, sobretudo, pois, aquela de dizer que o «futuro» e o «presente» são igualmente o «presente» ou o «simultâneo»: afinal, dadas as distinções «enquanto causado» – «enquanto ainda não-causado», «ser de existência» – «ser conhecível», propiciadas pelo PCET, é simples concluir que a equiparação do futuro com o presente é possível na mesma medida em que é possível produzir duas coisas com a mesma identidade numérica: em medida nenhuma!<sup>180</sup>.

Finalmente, torna-se aos poucos manifesto que a diferenciação entre condições de existência temporal de objetos complexos perseguida é forçada pelo que se depreende a partir da melhor descrição (cf. Conclusão) do conhecimento estrito que Deus tem de todas as coisas conhecíveis. Afinal, Scotus chega mesmo a dizer que o argumento tomasiano não ajuda a explicar o «conhecimento certo» (*certam notitiam*) que Deus tem dos futuros contingentes – sequer põe o problema tal como ele é (conhecer sucedimentos *futuros*), mas o modifica ilegítimamente. Afinal, falar corretamente de uma ação futura de assentar-se significa que ela é “presente à eternidade” porque é «em alguma parte do tempo» – ou seja, ela é no intelecto divino algo conhecido (ou conhecível) enquanto é em alguma parte do tempo, *seja qual for*. E significa, ademais (cf. o PCET!), que ela é futura «em si», o que, na condição de existência temporal, nada mais é do que vir ainda a ser produzida por Deus.<sup>181</sup>

Já se vê que a representação filosófica do conhecimento de Deus<sup>182</sup> (e somente a representação filosófica de um ente atemporal e onisciente) força – como

<sup>180</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410): «(...) est nunc praesens aeternitati, ergo nunc est producta in illo esse a Deo, nam nihil a Deo habet esse in fluxu temporis nisi sit productum a Deo secundum illud esse; sed istam sessionem Deus producet (vel animam Antichristi, quod idem est); ergo illud quod iam ab ipso productum est, iterum producet in esse, et ita bis producet in esse».

<sup>181</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 410): «Praeterea, ista positio non videtur iuvere ad illud propter quod ponitur, scilicet ad habendam certam notitiam futurorum: Et primo quidem, quia ista sessio, praeter hoc quod est praesens aeternitati secundum quod est in aliqua parte temporis, ipsa tamen est futura in se secundum hoc quod futura est et a Deo producenda».

<sup>182</sup> Assim como o conteúdo de autoridades; cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-8).

ainda deve ser indicado em maiores detalhes – a existência de objetos complexos que, na sua condição de existência, são passados, futuros e não propriamente reais ou «em ato». Assim, é analítico do futuro – por exemplo, de uma ação de assentar-se «futura» – não existir em ato, por conseguinte, se comparado com o conhecimento divino, ter o ser de algo ainda a ser causado, a ser feito ou a ser criado. Por isso mesmo, a condição de existência de um objeto futuro é *o ser conhecível*, e a de um objeto passado, presumivelmente, é *o ser conhecido* como já causado, feito ou criado, e não mais atual ou em ato<sup>183</sup>. Nesses termos, a distinção real entre passado, presente e futuro é uma consequência direta da especulação filosófica que concebe que Deus *não conhece* todas as coisas *como presentes*, embora conheça todas as coisas conhecíveis, e supõe que o modo (a condição de existência) segundo o qual Deus conhece o que conhece é verdadeiro dessas mesmas coisas: é o que elas mesmas são. Naturalmente, é pressuposto dessa argumentação que o conhecimento certo que Deus possui de todas as coisas não tem nenhuma relação de dependência com a condição de existência temporal presente: descrever basicamente esse conhecimento e mostrar que, respeitando a diferenciação de três condições de existência temporal<sup>184</sup>, o conhecimento divino certo é plausível são duas tarefas que bastariam para criar o elo entre a boa teoria de simultaneidade de duração (propriedade do ente atemporal) e a tese do fluxo do tempo<sup>185</sup>.

**III.5** Se a posição de Tomás de Aquino não ajuda a solucionar o problema de como Deus pode ter conhecimento certo e determinado<sup>186</sup> de todos os objetos conhecíveis sob toda e qualquer condição de existência – porque acaba por tirar e mesmo ignorar o sentido próprio de objeto futuro –, a posição de Scotus, ao admitir três distintas condições de existência temporal, tampouco atrapalha ou abandona a afirmação dessa tese. Afinal, na posição que Scotus defende, estão

<sup>183</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-8) e *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9]-[10] (ed. Vat.: VI, 410). Cf. também A. VOS et alii, *Lectura* I d. 39 Commentary, in: A. VOS et alii, op. cit., p. 85.

<sup>184</sup> Em *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 411), Scotus fala dos itens temporais (*temporalia*) como «presentes» (*praesentia*) à eternidade «segundo aquelas [diferentes] existências deles»: “Ergo eodem modo, omnia temporalia – si sint in existentia sua praesentia aeternitati secundum illas existentias eorum (...)”.

<sup>185</sup> Cf. acima III.3. Cf. ainda *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 410): «Quaero utrum habeat certam notitiam eius. Si sic, ergo hoc non est per hoc quod iam existens est, sed secundum quod futura est, – et istam certitudinem oportet ponere per aliquid aliud, et illud sufficit ad omnem cognitionem certam de existentia huius rei».

<sup>186</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 25 (ed. Söder (2005): 44).

sendo contemplados, é claro, os seguinte axiomas da perfeição divina: (i) o axioma de que o intelecto divino não deve nenhum conhecimento certo a qualquer objeto conhecível que seja diferente da sua essência, dado que, naquele caso, o intelecto divino seria diminuído<sup>187</sup>; (ii) o axioma de que todos os objetos conhecíveis – sejam eles passados ou presentes (*facta*) ou então futuros (*fienda*) – são conhecidos por Deus com igual certeza (*ita certitudinaliter*), do contrário a mesma consequência diminutiva se repetiria com respeito ao intelecto divino<sup>188</sup>.

A estratégia de solução para a *quaestio* sobre o conhecimento estrito de futuros contingentes, a de mostrar que todas as coisas conhecíveis são conhecidas determinadamente no mesmo agora da eternidade (pelo mesmo ente atemporal) admitindo-se formas de «coexistência» *sob as distintas condições* de existência temporal das coisas conhecíveis – conforme diferentes tipos de «instante de tempo» «segundo algum ser» (*secundum aliquod esse*)<sup>189</sup> – carece ainda de um elo elucidativo, já anunciado: a descrição especulativa que a metafísica scotista oferece acerca do modo como se dá o conhecimento divino de todos os objetos conhecíveis, segundo relações de produção entre o intelecto e a vontade divina. Para

<sup>187</sup> Como já foi apontado, se o conhecimento que Deus tem de todas as coisas só pudesse ser explicado por ou *dependesse da* existência presente em ato de todas as coisas, como parece ser suposto na concepção atribuída a Tomás de Aquino, o intelecto divino seria diminuído. Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 24 (ed. Söder (2005): 44): «Item, hoc posito: sequitur quod vilesceret intellectus eius ex eo quod Deus nullam aliam certitudinem habet de rebus in actuali existentia quam non habuit ab aeterno. Sed secundum istam positionem res actu existentes et coexistentes ‘nunc’ aeternitatis causarent determinatam certitudinem, ut sic ipsis rebus praesentibus et aspectus sit certus, et intellectus ex hoc certificaretur, et ideo vilesceret». Cf. ainda *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 (ed. Vat.: VI, 411): «Secundo, quia intellectus divinus nullam certitudinem accipit ab aliquo obiecto, alio ab essentia sua; tunc enim vilesceret».

<sup>188</sup> Cf. *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-8): «Praeterea, quomodo Deus cognoscit contingentia futura ut creanda sunt, aut certitudinaliter ea sic cognoscit aut non? Si certitudinaliter et ut creanda sunt, sunt futura; igitur ut sunt futura sibi et ab ipso creanda, certitudinaliter cognoscit. Si autem non certitudinaliter, igitur aliter novit facta quam fienda, – quod est contra Augustinum, quod ita certitudinaliter novit fienda sicut quando sunt facta». Cf. *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 410-1): «Si non novit ipsum certitudinaliter sic futurum, ergo producit ipsum non praecognoscens ipsum; cognoscat autem certitudinaliter ipsum cum fuerit productum; ergo aliter novit facta quam fienda, quod est contra Augustinum V Super Genesim 7».

<sup>189</sup> Cf. ainda *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 23 (ed. Söder (2005): 42-4): «Item, non valet ad propositum cum dicitur quod in Deo ponitur coexistentia et praesentia ipsius ‘nunc’ aeternitatis ad omnem differentiam temporis, ut cognoscat Deus determinate entia; sed nihil ad B, nec ad propositum, quia ex hoc non sequitur quod Deus habeat cognitionem contingentium ut futura sunt. Posito enim quod coexistat secundum ‘nunc’ aeternitatis cuilibet instanti temporis, quaero utrum sit futurum secundum aliquod esse; aut habet determinatam cognitionem aut non, ut si anima Antichristi sit futura secundum aliquod esse, etc.».



o propósito único de determinar finalmente as razões do presentismo e do fluxo do tempo, incluindo as demais etapas de clarificação anteriormente traçadas<sup>190</sup>, neste estudo sobre a realidade do tempo em *quaestiones* bem específicas, será esboçada, a seguir, uma descrição especulativa do modo do conhecimento divino. Junto com isso, serão resumidos brevemente os passos de exposição percorridos até aqui.

### Considerações finais

(A) Nos tratados sobre a contingência ora contemplados, em divisão específica sobre o modo como Deus conhece todos os sucedimentos contingentes de acordo com toda condição de existência temporal, «presentismo» significa o seguinte:

- (P): Só aquilo que é atual, um «agora» ou «instante de tempo presente», que, sendo fluente, conecta-se com o tempo passado, findando-o, e com o futuro, iniciando-o, é real.

Há estados-de-coisas «presentes» e outros que não são presentes (= são irrealis porque não são em ato, mas acidentais ou só potencialmente), e «presentes» a Deus (conhecidos por um ente atemporal-onisciente como presentes) são somente aqueles fatos *em si* presentes. O que não é em si presente é também conhecido por Deus como *não-presente* em si (*facta praeterita* ou *fienda*). O instante fluente do tempo é tudo o que é real *do tempo* – seja o que tempo passado e futuro forem, *não são reais*, porque *não são em ato*.

(B) Ainda assim, a chave para a onisciência de Deus acerca de todo contingente conhecível (todo complexo conhecível, unido ou *a ser* unido à existência, constituído pela ou ao menos com a decisão da vontade divina) permanece sendo a sua eternidade. Scotus julga que a eternidade divina é compatível com a realidade do fluxo do tempo e a realidade atual exclusiva do presente. A eternidade-atemporalidade conforme (DE) não implica a rejeição da teoria-A; antes, Scotus propõe (DE) em explícita concordância com tempo fluente e presentismo, e em implícito acordo com o critério lógico-metafísico do (PCET) para distinguir «presente» (causado e existente atual), «passado» (causado e não existente atual) e «futuro» (a ser causado e não existente atual). Num sentido lato, portanto, todos os contingentes, sob essas três condições de existência temporal, podem ser tomados como «reais» ou «acessíveis» a Deus – mas jamais do mesmo modo: somente o que é acessível *in esse existentiae*, no instante de tempo, é um contingente presente com atualidade.

<sup>190</sup> Cf. acima, na Introdução (final), II.3 e III (primeiros parágrafos).

Tal como foi exposta, a eternidade é uma perfeição que de si pertence a Deus, sem ter conteúdo que depende de contingentes *existentes em ato*; assim, Deus seria sempre eterno sendo coexistente consigo mesmo – dado que Deus é «sempre» existente em ato. De qualquer modo, eternidade (DE) – *por causa dela mesma* ou, então, *por causa da natureza divina necessariamente* – serve também para expressar a relação que Deus tem com fatos contingentes numa condição de existência temporal específica: o «nosso» ou o «seu» presente temporal. Nesse caso, dada a eternidade divina, há relação real – de presença/coexistência e de conhecimento do presente existente em ato – entre Deus e criatura. Semelhantemente, há tal relação real entre Deus e «itens resistentes» – cuja determinação de medida de duração, a eviternidade, é de menor importância para tanto, não trazendo nenhuma consequência, nenhuma incompatibilidade, pois, para a aceitação de eternidade (DE), presentismo e fluxo do tempo para os itens essencialmente temporais<sup>191</sup>.

Ademais, *se bem observado*, ser simultâneo com *facta praeterita* e *fienda* é algo garantido pela ideia de que a Deus atribui-se (DE) no quanto é de si e consigo mesmo – parece-me que, falando-se de *facta cognita* e *cognoscenda* (no seu valor de verdade), pode-se atribuir a Deus uma Definição de Eternidade análoga, isto é, atribuída a ele no quanto é de si e consigo mesmo. Afinal, um ente atemporal segundo (DE) coexiste consigo mesmo e, pois, com todas as suas ideias e os seus objetos complexos contingentes (combinações possíveis *queridas* por Deus para a existência) na sua mente. Isso pode perfeitamente dizer respeito a sucedimentos contingentes diferenciados segundo «índices de tempo», conforme conhecidos pelos intelecto divino segundo (PCET). Assim, a atemporalidade explicativa para a onisciência divina poderia ser mais claramente generalizada, da seguinte maneira:

– (DE\*) Eternidade é a condição de uma natureza de ser sem início e sem fim na duração, razão pela qual essa natureza é um todo simultâneo de duração ilimitado com tudo o que é *atual*, independentemente da atualidade ou existência *temporal presente*, caso em que a eternidade implica relação real com a realidade temporal atual, mas, em geral e por definição, dependentemente de uma relação do ente atemporal com as suas ideias e os seus objetos complexos sob índices de condição de existência temporal – consigo mesmo –, o que pode não significar relação real com a realidade temporal como um todo (em particular, com o passado e o futuro).

---

<sup>191</sup> Cf. acima II.3.

A formulação (DE\*) enfatiza a reflexividade da condição da atemporalidade/eternidade, tal que o atemporal/eterno é coexistente consigo mesmo. A formulação (DE) especifica que há um sentido em que a eternidade traz uma relação real com o que é atual na existência temporal, e isso significa apenas a realidade presente. Assim, faz-se jus à ideia de que, com respeito à temporalidade, o ente atemporal, no sentido da formulação (DE), é coexistente com o presente real; no restante das condições temporais, o ente atemporal é coexistente com estados-de-coisas só no sentido da formulação (DE\*). Afinal, tudo o que é um objeto conhecido na mente divina sob índices de diferenciação «temporal» é coexistente-atual com Deus mesmo. Necessariamente, tais índices de diferenciação têm de ser expressos numa linguagem «estática» (cf. abaixo) como «anterior a», «simultâneo com» e «posterior a», e/ou ainda, de modo mais fiel a Scotus, em índices de distinção de condições de existência temporal como «segundo existência atual», «segundo existência atual findada», «segundo existência atual a ser obtida», etc. Assim, são respeitadas e compatibilizadas as duas partes do dilema acerca do estatuto ontológico do tempo: Deus é atemporal e onisciente, mas as coisas do mundo são conhecidas como são, *como dá a entender a experiência*. Afinal, há o fluxo do tempo, só o instante presente é real-atual, ele mesmo existe como fluente e, por conseguinte, experimenta-se que nem tudo o que é admitido ser ligado pelo presente, ou seja, o passado e o futuro, é como um todo um presente único. Presentismo e tempo como fluxo ganham respaldo, tanto com a análise (experencial) da realidade do «nosso» tempo quanto com a análise especulativa da natureza do conhecimento divino (sob a premissa da atemporalidade). Para Scotus, portanto, atemporalidade e onisciência não implicam tempo único e teoria-B quanto ao estatuto ontológico do tempo, independentemente da nossa experiência (III.3 e III.4). Sobre isso, cabe ainda uma palavra acerca daquilo que constitui, para Scotus, a melhor teoria sobre o conhecimento que Deus tem de cada sucedimento futuro tal como esse mesmo é (III.3).

(C) O instante de tempo presente ou o agora atual do tempo, em *Lectura I* d. 39 q. 1-5, *Ordinatio I* d. 38 q. 2-d.39 q. 1-5, *Reportatio examinata I* d. 38 q. 1-2 e d. 39-40 q. 1-3, coerente com *a experiência* do tempo e com *a eternidade-onisciência* divina, parece adequar-se à descrição do estatuto ontológico do tempo, portanto do instante ou do agora presente, como *fluxus*, assim como proposta por Lewis<sup>192</sup>. Certamente, a aceitação das formulações (DE) e (DE\*) e do tempo

<sup>192</sup> Cf. acima II.2 e III.3.

como fluxo tem consequência para o entendimento do estatuto ontológico do tempo. Seguindo o estudo de G. Alliney, é útil notar que, para o scotista Francisco de Mayronis, o tempo é um *respectus realis* de coexistência de uma coisa temporal com Deus, isto é, é o «*fluxus praesentialitatis rei temporalis ad Deum*»<sup>193</sup>. Essa aceção é coerente com as formulações (DE) e (DE\*): ambas as definições acarretam que a atualidade ou a realidade estrita do tempo só pode ser observada pelo agora ou instante presente, tal que a dita relação real simétrica de coexistência com Deus é essencial ao tempo presente e é «ocasional-necessária» (minha expressão) a Deus. Para aquele, ademais, é uma relação inevitável em sua possibilidade e faticidade; para este é apenas uma consequência inevitável da sua eternidade como tal, de modo algum o cerne do seu significado. Dada a realidade do mundo e a eternidade de Deus segundo (DE\*), *ocorre* a Deus que ele é coexistente com o *presente* atual segundo (DE) e é *constitutivo* do *presente* atual segundo (DE) que ele é uma relação real do agora “fluente” com a natureza divina. Convém sugerir que se note, ademais, que, como na definição de Francisco de Mayronis, Scotus, nos contextos indicados, também entende o tempo como fluxo do instante presente, fluxo do agora – o que é o mesmo que dizer «fluxo da presencialidade»<sup>194</sup>. Scotus parece, com efeito, tomar uma teoria-A como coerente – independentemente do fato de, em outros contextos, assumir termos de uma teoria-B. O presente estudo não intenciona medir a coerência total da teoria scotista do tempo, nem a inadmissibilidade de formas de ambas as teorias serem concedidas, nem a sugestão de – com a consciência ou não por Scotus – terem de ser concedidas para problemas diferenciados. Tampouco é meu propósito decidir se a concepção de eternidade ora dada contrasta com outras abordagens – mais completas e explícitas – que Scotus dedicou a ela; afinal, parece ser o caso que ele, em *Quodlibet* q. 6, aceita a definição clássica de Boécio e aproxima-se da leitura tomasiana no que concerne ao conhecimento divino dos fatos «temporais» e, pois, do estatuto ontológico do tempo segunda uma teoria-B<sup>195</sup>. Não é meu

<sup>193</sup> Cf. G. ALLINEY, *The Concept of Time in the First Scotistic School*, in: P. PORRO (ed.), op. cit., p. 213.

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> R. CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 7s., comparou criticamente os grupos de textos aludidos, favorecendo a coerência da exposição de *Quodlibet* q. 6 e da leitura da realidade do tempo em termos de teoria-B, ainda que, posteriormente, cf. idem, *Duns Scotus on God*, p. 80s., tenha modificado aspectos da sua interpretação. Motivo para tanto foi um diferente e mais adequado entendimento acerca do conhecimento que Deus possui dos fatos do mundo temporal. Cf. ainda O. BOULNOIS, *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in: P. PORRO (ed.), op. cit., p. 185s.

propósito, ainda, testar se, sob a consideração de que a quantidade, para Scotus, é um modo intrínseco do ente, podendo o *quantum* ser aplicado a todos os entes de maneira transcendental, o tempo, visto que é um tipo de quantidade, também seria aplicável a todo ente de modo transcendental ou «un quasi-transcendental»<sup>196</sup>.

Finalmente, uma breve análise das convicções scotistas sobre o conhecimento divino de todas as coisas segundo toda condição de existência temporal pode ajudar a perceber, não só a compatibilidade entre a tese do presentismo e a do tempo fluente nos termos de uma teoria-A, mas também a discernir o sentido de uma teoria-B para a atemporalidade divina, de uma teoria-A para o «nosso tempo» e da existência temporal futura em especial – ao menos da existência futura ou contingente ou necessária – como tendo «realidade» somente como conteúdo da mente divina. O futuro que existe é só o futuro *conhecido* por Deus: tudo o que é *conhecido* por Deus *como futuro* é, para Deus, um existente futuro e, «para nós», suceder-se-á<sup>197</sup>. A descrição scotista do modo como Deus conhece os futuros contingentes não deve ser associada àquela<sup>198</sup> de Boaventura e Henrique de Gand, segundo a qual Deus conhece, de modo certo e infalível, objetos complexos contingentes e futuros porque esses são constituídos a partir das ideias divinas, as quais, por causa da sua perfeição, mostram todo modo de ser nas coisas<sup>199</sup>. Ora, dado que a própria produção das ideias e aquilo que elas – como conteúdos conceituais – representam é, segundo Scotus, natural-necessário e em si anterior à vontade divina, a posição daqueles autores ou bem acaba com a contingência ou não consegue explaná-la satisfatoriamente (tais ideias jamais poderiam representar, lembra J. R. Söder, «proposições sintéticas» tais como «Sócrates está correndo»)<sup>200</sup>. A concepção scotista do conhecimento divino dos futuros contingentes

<sup>196</sup> Ibidem, p. 184s.

<sup>197</sup> Parte da «existência futura» pode estar na dependência de *determinados* fatos estritamente presentes, como autodeterminações e decisões, a partir de possibilidades alternativas; nesse caso, porém, falar-se-ia de «fatos» futuros que, em verdade, ainda não existem em sentido algum, ou melhor, de um futuro «aberto», que só poderia ser conhecido assim que existisse e não seria conhecido enquanto, sob qualquer aspecto, nada fosse. De todo modo, este estudo não objetiva qualquer posicionamento sobre a relação entre onisciência (aqui, presciência divina) e liberdade humana, tampouco alguma variação sobre o tema da *scientia media* divina.

<sup>198</sup> Marcantemente influenciada por Agostinho, a partir de *De diversis quaestionibus octoginta tribus* n. 46.

<sup>199</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 30 (ed. Söder (2005): 46).

<sup>200</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 31-34 (ed. Söder (2005): 46-8). Cf. J. R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen*, p. 127-30; idem, *Einleitung*, in: Johannes DUNS SCOTUS, op. cit., p. 23.

tampouco deve ser associada à concepção de Tomás de Aquino exposta acima<sup>201</sup>, que acarreta a dissolução do existente futuro no existente presente único; em particular, como já foi visto, a posição de Tomás de Aquino acarreta que o conhecimento de Deus depende das criaturas<sup>202</sup>. Como foi mostrado pelas pesquisas de autores como J. R. Söder e R. Cross, o princípio fundamental da visão scotista sobre o conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes é que as coisas contingentes *futuras* e conhecidas *como tais* são as que resultam da livre determinação da vontade divina; em outras palavras, o conhecimento dos contingentes futuros só pode ser o resultado *do conhecimento* que Deus possui das livres determinações *da sua vontade*<sup>203</sup>.

Assim, pois, em *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 37, Scotus expõe, sinteticamente, que todo ato intelectual, que em Deus é anterior ao ato da vontade, opera de modo «meramente natural» (*mere naturalis*) e «não formalmente livre» (*non formaliter liber*)<sup>204</sup>. Antes do ato da vontade divina, o intelecto divino apreende de modo meramente natural todos os termos (ou ideias)<sup>205</sup> das e todas as complexões possíveis – lembrando que «complexões» (*complexa* ou *complexiones*), como «sentenças» ou «combinações de termos», não são «proposições», porque, nesse estágio, não têm ainda valor de verdade. Ademais, o intelecto divino, aqui, tanto opera naturalmente quanto é indiferente ao valor de verdade das complexões não-analíticas, dado que o seu «*truth-maker*», na sequência de «instantâneos de natureza» que descrevem esse processo, ainda está ausente. O intelecto só pode conceber a verdade de uma complexão independentemente da vontade se a verdade está incluída nas razões dos termos unidos ou segue-se necessariamente da verdade do seu conhecimento (verdades «analíticas» e que delas derivam). No caso de combinações contingentes de termos-ideias, o intelecto oferece-as à vontade, permanecendo neutro o seu conhecimento a respeito das mesmas. É claro que os termos de um futuro contingente não incluem o conhecimento da complexão contingente, porque não são a causa de tal verdade. Ao que parece, pois, o intelecto, nesse caso, mostra à vontade divina complexões cuja união a

<sup>201</sup> Cf. acima sob III.1 e III.2.

<sup>202</sup> Cf. acima nota 187.

<sup>203</sup> A passagem fundamental é *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 37 (ed. Söder (2005): 50-2). Cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 81-2; J. R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen*, p. 166-98; idem, Einleitung, in: Johannes Duns Scotus, op. cit., p. 22-4.

<sup>204</sup> Cf. acima sob II.4.

<sup>205</sup> Entendendo-se por elas, basicamente, essências e formas possíveis – tanto formas essenciais quanto acidentais –, bem como “*haecceitates*”; cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 77s.

vontade pode livremente eleger ou não, isto é, pode livremente eleger a conjunção de termos contingentes ou a sua divisão: ela eleger uma determinada forma de atualização, tal como com respeito aos pares contraditórios «Sócrates será beatificado» e «Sócrates não será beatificado» ( $p$  e  $\neg p$ , em que sujeito e predicado, respectivamente, estão unidos e separados), e semelhantemente acerca de demais complexões simples ou compostas (incluindo o reconhecimento de que certas possibilidades são compatíveis entre si, outras são mutuamente excludentes, num determinado mundo)<sup>206</sup>. A partir disso, é no instante em que a vontade divina quer que «Sócrates» e «beatitude» sejam conjugados que a conjunção se torna verdadeira – ganha uma livre atualização. Assim, toda conjunção contingente é verdadeira só porque a sua verdade é primeiramente causada por um ato da vontade divina: sem isso e somente com o intelecto e a combinação complexa, não há verdade contingente futura. A verdade da complexão de tais termos é determinada por um ato da vontade; após isso é que o intelecto divino tem primeiramente conhecimento que uma parte da contradição dos contingentes ( $p$  e  $\neg p$ ) é verdadeira. Como é sabido, Scotus se refere, nessa descrição, a instantes processuais em Deus que não são temporais, mas «naturais» ou respectivos a estágios de uma sequência lógica<sup>207</sup>. A ideia central, portanto, é que o conhecimento que o intelecto divino possui da verdade das proposições relevantes é uma consequência imediata da livre decisão da vontade de tornar algumas delas verdadeiras e outras falsas<sup>208</sup>, e daí de estabelecer a atualidade dos seus conteúdos em algum «momento».

É nessa estrutura do conhecimento de contingentes futuros que o conhecimento que Deus tem de fatos temporais «externos» tem de ser pensado. O relato acima, combinado com aquele já adiantado sobre *Reportatio examinata* I d. 38

<sup>206</sup> Cf. também *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 62-63. 72 (ed. Vat.: XVII, 500. 503-4). Destaque-se que a vontade pode escolher, não somente entre as possibilidades – oferecidas a ela de maneira neutra – da união afirmativa e da divisão negativa dos termos, mas, além disso, pode também não escolher em absoluto os «termos assim unidos» (*unio terminorum*), isto é, de abster-se da escolha. Cf. *Reportatio examinata* I A d. 38 q. 1-2 n. 37 (ed. Söder (2005): 52), nota 19 (nota do tradutor J. R. Söder).

<sup>207</sup> Cf., sobre isso, C. NORMORE, Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present, in: L. HONNEFELDER; M. DREYER, R. WOOD (eds.), *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*, p. 160-74; R. H. PICH, Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza, in: J. A. de C. R. de SOUZA (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, p. 129-40.

<sup>208</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 37 (ed. SÖDER (2005): 50-2). Cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 82. Cf. J. R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen*, p. 166-98; idem, Einleitung, in: Johannes Duns Scotus, op. cit., p. 23-4. Cf. também *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 90 (ed. Vat.: XVII).

q. 1-2 n. 14-29. 51, mostra que a posição de Scotus é a de que, no conhecimento de existentes contingentes futuros, conhecer um objeto externo é o mesmo que existir uma dada representação do objeto na mente divina. Ao causar<sup>209</sup> representações de realidades contingentes, Deus as conhece. Como enfatiza R. Cross, ele conhece, não meros «pensamentos», mas objetos *externos*, fatos reais extrametais, mesmo porque para tal conhecimento do real nada mais é preciso que representações verdadeiras de realidades contingentes, causadas pela sua vontade<sup>210</sup>. É exatamente dessa maneira que o conhecimento divino, mesmo do futuro contingente, depende só de si. O parecer de Scotus sobre o conhecimento que Deus tem de fatos temporais passados, presentes e futuros ilustra esse ponto, pois, para Scotus, Deus distingue realmente essas condições. E isso significa conceber diferentes relações reais entre os objetos de pensamento na mente divina e a própria mente divina – relações reais estritamente comparáveis com o real já feito (*facta*), feito *in actu* e a ser feito (*fienda*)<sup>211</sup>, isto é, relações tão distintas quanto coisas sob diferentes condições de existência temporal.

O exemplo padrão oferecido por Scotus é o da criação da alma do Anticristo em *t*. Em *t-n*, Deus sabe que criará esta alma e que, em *t*, de fato a cria. Scotus distingue esses «instantes» em termos de duas relações reais distintas na alma do Anticristo, sendo a primeira aquela de «haver de ser criado» (ou: querido para realizar-se num instante posterior). Essa relação é possuída em *t-n*, em que a alma não passa de um ente possível com «ser objetivo», como o «objeto» de uma potência cognitiva, querida para a existência, mas a ser produzida no existir concreto e contingente. Numa linguagem mais natural, menos precisa e em termos de série-A, isso exemplifica o que é *um existente futuro*. A segunda relação é a de «ser criado» em *tn*. Aqui, o possível querido que «havia de ser feito» tem existência contingente presente (atual), caso único em que o que se dá na seqüência de «instantes» em Deus é simultâneo com o mundo, portanto, com o presente real do «nosso tempo»<sup>212</sup>. Por isso mesmo, parece-me forçoso concluir que o simultâneo *do nosso mundo*, não só a representação do sucedimento contingente em *tn*, é necessariamente conhecido por Deus, haja vista que Deus, por sua eternidade, é presente a tudo o que é real e, assim, conhece tudo o que é em ato inevitavelmente

<sup>209</sup> Deixo essa causalidade, aqui, totalmente indefinida, sem comprometer Scotus com qualquer determinismo.

<sup>210</sup> Cf. R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 82.

<sup>211</sup> Cf. acima sob III.5

<sup>212</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 n. 41 (ed. Vat.: VI, 187-8).



– nesse caso, uma «ocorrência» inevitável<sup>213</sup>. Fazendo uso, pois, do anterior-posterior na descrição do conhecimento divino, resolve-se o problema do conhecimento dos futuros contingente: Deus sabe que a alma do Anticristo em *tn* será real em ato, porque quer em *t-n* que ela em *tn* seja real em ato; que em *tn* é real em ato, isso é sabido inevitavelmente como contingente em *t-n*; que em *tn* é real em ato, isso é o contingente representado com o qual o «nosso» contingente presente – também conhecido – co-ocorre<sup>214</sup>. A descrição do conhecimento divino de diferentes sucedimentos *via* índices de «tempo» ou de instantes de sequência – índices de tempo em termos de teoria-B: anterior a, simultâneo com, posterior a, etc. – dá-se apenas para evitar que o conhecimento divino de qualquer coisa dependa de qualquer coisa, que se negue distinção real entre passado, presente e futuro, e ainda a acessibilidade entre Deus e o temporal em todas as suas condições<sup>215</sup>. Ora, na sucessividade de instantes, em Deus, Deus coexiste com o todo do tempo<sup>216</sup>, visto que o todo do tempo nada é senão a totalidade dos objetos de pensamento na mente divina. Mesmo sendo esses objetos *eternos* como Deus, são representações perfeitas dos existentes temporais extramentais, em especial dos futuros contingentes. Naturalmente, o mundo presente temporal *fluente* só pode coexistir com Deus em termos de teoria-A, caso em que somente as relações presentes em ato podem ser relações reais<sup>217</sup>.

Para R. Cross, o quadro acima esboçado das relações de um contingente com Deus acarreta a conclusão de que Scotus é um «realista indireto» acerca do conhecimento que Deus tem dos objetos externos; Deus os conhece simplesmente por conhecer diretamente os seus objetos de pensamento internos ou pela inspeção dos seus próprios estados cognitivos e volitivos – a insatisfação de Scotus com o «realismo direto» do conhecimento divino seria mostrada pela sua insatisfação com a tese tomasiana da atemporalidade divina e da onisciência do «todo presente». No caso de Scotus, correto é afirmar que – diferentemente do conhecimento criatural – o conhecimento de Deus é total e diretamente causado pelo próprio Deus, jamais por algo externo<sup>218</sup>. Porém, isso não me parece inteiramente correto no que diz respeito ao conhecimento que Deus tem de existentes presentes em ato:

<sup>213</sup> Cf. acima nessas Considerações finais.

<sup>214</sup> Cf. também J. R. SÖDER, *Einleitung*, in: Johannes Duns Scotus, op. cit., p. 24.

<sup>215</sup> Na verdade, esses três últimos aspectos não podem se impor, caso se queira obter uma descrição aproximativa adequada de como o conhecimento de Deus é.

<sup>216</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 9 n. 17 (ed. Vat.: IV, 336); *Ordinatio* I d. 30 q. 1-2 n. 42 (ed. Vat.: VI, 188).

<sup>217</sup> Cf. também R. CROSS, *Duns Scotus on God*, p. 84.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 82-3, também nota 103.

se é verdade que, na mente divina, dada a definição (DE\*), há sucedimentos representados e indexáveis quanto à atualização (o presente atual conhecido indiretamente), salvando a não-dependência do conhecimento divino, que o simultâneo – de mesmo conteúdo – no «nosso» tempo seja diretamente conhecido por Deus é uma consequência da definição (DE): com o que é atual, eternamente na sua mente ou em ocorrência no presente temporal do mundo, Deus é inevitavelmente simultâneo. Portanto, que Deus conheça todo existente, isso depende dele; que conheça algum existente externo diretamente, isso depende de uma ocorrência e, pois, de uma relação real que não soma ao conhecimento divino, mas não pode ser evitada sob pena de tornar absurda a eternidade divina. Assim, é acertado apontar para o privilégio ontológico do agora presente do «nosso» tempo: só ele é um agora de realidade “comum” a todas as durações: à eternidade, ao tempo fluente e à eviternidade<sup>219</sup>. Ademais, e indo além da literatura investigada, o privilégio dado por Scotus à análise do estatuto ontológico do tempo via descrição do conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes, em respeito ao caráter objetivo das representações na mente divina e ao princípio (PCET), acarreta que a realidade do «nosso» tempo é parcial, não total como a do «tempo» em Deus, e particularmente localizada no instante que flui. Porém, ao menos para Scotus, isso basta para garantir ao «nosso» tempo os termos de uma teoria-A – mesmo porque, por oposição, para o «nosso» tempo os termos de uma teoria-B como aquela atribuída a Tomás de Aquino lhe são inadmissíveis. Nesse sentido, o existente passado e o futuro não têm mais realidade do que algum anterior e algum posterior representados objetivamente na mente divina e do que o instante que flui localizado no «nosso» tempo.

O seguimento natural desse estudo é, sem dúvida, uma análise mais estreita do conceito de eternidade que pode ser obtido a partir dos textos sobre presciência, contingência e onipotência<sup>220</sup>. Scotus, afinal, é um autor que procura, nesse contexto, compatibilizar a «atemporalidade» (*timelessness*) de Deus com o seu conhecimento de «fatos temporais» (*tensed facts*)<sup>221</sup>. É, a propósito, sobre a no-

<sup>219</sup> Cf. O. BOULNOIS, *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in: P. PORRO (ed.), op. cit., p. 173. Nesse sentido, cf. ibidem, p. 187, Scotus considera um “tempo único”, uma unidade de duração que repousa numa “estrutura pura de coexistência de todo o tempo num instante comum, e não num agora suspenso à presença transcendente da eternidade que se estende no tempo”.

<sup>220</sup> Cf. *Lectura* I d. 39-45; *Ordinatio* I d. 38-48; *Reportatio examinata* I d. 38-44.

<sup>221</sup> Para o debate contemporâneo, as convicções scotistas sobre «eternidade»/«atemporalidade» se revestem de importância; afinal, estratégias «compatibilistas» são pervasivas nas discussões so-

ção de eternidade que as determinações acima obtidas sobre o estatuto ontológico do tempo, ratificadas, enfim, pela breve exposição do conhecimento que Deus tem dos sucedimentos contingentes futuros, permitem uma última nota crítica. Sem explícita menção aos textos em apreço, O. Boulnois entendeu que, para Scotus, em geral, a definição boeciana de eternidade («*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*») é insuficiente, mesmo descartável como modo intrínseco da essência divina, dado que – por fazer referência à temporalidade do finito – é dita num sentido relativo, não intrínseco<sup>222</sup>. Pelo conceito de eternidade, pois, não se atinge senão a relação do mundo com Deus, mas não o ser divino em si. A eternidade ou «presença» com todo o temporal não é um atributo divino<sup>223</sup>. Atributo do qual Scotus partiria para exprimir decisivamente a essência divina é o poder absoluto de Deus, ali tem-se expressão da sua existência. A partir de *Ordinatio* I d. 37 q. un. e *Reportatio examinata* I d. 37 q. 1-2, em que se pergunta se a onipotência implica necessariamente a imensidade, é importante perceber que, para Scotus, Deus não tem necessidade da presença essencial para agir; antes é presente segundo a potência e a ação do que segundo a essência, definindo-se antes como poder do que como presença essencial. Daí que o princípio «*movens et motum sunt simul*» é um princípio dos filósofos, aplica-se só ao movimento natural, onde causa e efeito se encontram unidos por suas formas naturais. Porém, não ocorre assim com a vontade do ente onipotente, que age perfeitamente, sem intermediário e sem união essencial com o seu efeito<sup>224</sup>. Tirando de enfoque a análise de que a onipotência faz com que não seja necessário para um agente voluntário – numa vontade operatória que une inevitavelmente querer e ser – «ser presente» no tempo e no espaço para querer e causar um efeito<sup>225</sup>, parece-me correto afirmar que é porque a vontade, em geral, não está submetida à presença essencial *ad extra* que a onipotência divina, que é uma vontade eficaz, não está submetida à presença, mas antes o contrário. Isso também reforça a convicção scotista do conhecimento indireto – e mesmo assim real – que Deus possui de todas as coisas: pela repre-

---

bre onisciência e eternidade divinas própria à filosofia analítica da religião; cf., por exemplo, W. L. CRAIG, Omiscience, Tensed Facts, and Divine Eternity, in: *Faith and Philosophy*, p. 225-41.

<sup>222</sup> O. BOULNOIS cita, para tanto, *Ordinatio* I d. 39 n. [34] e também *Quodlibet* q. 6 n. [15] 35, em que Scotus responde a n. [13] 33.

<sup>223</sup> Cf. O. BOULNOIS, La présence chez Duns Scot, in: L. SILEO (org.), op. cit., p. 97.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 97-9.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 99-100. O poder de operação «à distância» é marca de perfeição do poder de ação de uma entidade onipotente voluntária; cf. *Reportatio examinata* I d. 37 q. 1-2 n. 6-7 e *Ordinatio* I d. 37 q. un. n. 8-9.

sentação de todas as coisas através das ideias nas complexões, a vontade eficaz onipotente basta para o conhecimento divino de tudo o que é segundo alguma condição de existência temporal, ainda que inevitavelmente se adicione a esse conhecimento tudo o que é segundo a existência temporal do presente simultâneo conforme a definição (DE). A ocorrência, ao conhecimento divino, do presente simultâneo pode ser vista como consequência inevitável do poder de Deus: Deus não pode não coexistir com o que é atual. Ainda assim, nada é distante de Deus como se estivesse ausente, como se não o contivesse em si mesmo<sup>226</sup>.

Num ensaio posterior, O. Boulnois redimensiona – e parece corrigir – a sua afirmação de que a «presença» em termos da eternidade boeciana não é um atributo divino para Scotus; aparece, agora, como determinação de duração, quase um transcendental, um modo de existência do ente infinito<sup>227</sup>. Ainda assim, segue sendo juízo de Scotus que a definição dada por Boécio é insuficiente. Nela, a «vida» é por natureza, em Deus, a sua «existência perfeita». Mas, «vida», na definição de Boécio, é afetada por três características exteriores, por três relações *ad extra*, de tipo negativo e de tipo positivo (potencial ou virtual): no primeiro caso, tem-se (i) a negação de todo limite ou ‘in-terminabilis’; (ii) a negação de toda sucessão ou ‘tota simul’; (iii) a negação de toda dependência ou ‘perfecta’. No segundo caso, tem-se (i\*) «poder coexistir com toda duração ou existência»; (ii\*) «poder coexistir com toda coisa sem variação nem sucessão»; (iii\*) «existir por si». De todo modo, porém, é um só termo que se mostra adequado para descrever a eternidade como do existir de Deus, a saber, «vida», pois o restante das caracterizações porta relação exterior ao sujeito<sup>228</sup>. Ao contrastar, em seguida, o pensamento de Tomás de Aquino sobre a eternidade, que repousa numa metafísica do «englobamento», pela eternidade e onipresença, de todo instante presente a Deus, e o de Scotus, que «se recusa a dizer que a eternidade de Deus coexiste com a totalidade do tempo», visto que só pode coexistir com o instante presente existente em ato, O. Boulnois se volta corretamente ao contexto textual aqui estudado e nota a correlatividade da «imensidade» e da «eternidade» em Deus, como modos de coexistência<sup>229</sup>. Sem dúvida, é correta, a partir da fontes aqui analisadas, a afirmação de que, ao

<sup>226</sup> Cf. O. BOULNOIS, La présence chez Duns Scot, in: L. SILEO (org.), op. cit., p. 100-101, também notas 33 e 34.

<sup>227</sup> Cf. O. BOULNOIS, Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l’*aevum* et l’éternité, in: P. PORRO (ed.), op. cit., p. 185-6.

<sup>228</sup> Ibidem. Semelhante ao estudo anterior, a base das afirmações é *Quodlibet* q. 6 n. [14] 34.

<sup>229</sup> Ibidem, p. 186, também nota 102. A base é *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9]. Cf. acima sob III.2 e III.3.

invés de tudo conhecer como presente, Deus tem uma distinta relação cognitiva com passado, presente e futuro – *que permanece inexplicada pelo autor*. Mais importante que isso, porém, é notar que a noção scotista de eternidade bem se encaminha a um modo de «duração». Se o presente contexto de fontes permite afirmar que a eternidade se define a partir do que é a natureza mesma de Deus<sup>230</sup>, é justo afirmar que ela se define a partir do modo próprio de Deus, a infinitude, mas sob o ângulo da sua «condição de existência», como «infinitude durativa». Em poucas palavras, a eternidade de Deus não é outra coisa que a duração sem fim, capaz de «coexistir com não importa qual possível»<sup>231</sup>.

Os pareceres acima descritos mudam – para melhor – o juízo unilateral que O. Boulnois antes fizera sobre a eternidade divina segundo Scotus e estão de acordo com as definições (DE) e (DE\*) extraídas do contexto. Evidentemente, falta na abordagem de O. Boulnois um esboço consistente do modo como a eternidade divina sustenta a aceção de condições de existência temporal tríplice conjugada ao presentismo da realidade do tempo fluente. O máximo que se obtém sobre isso é a convicção de Scotus de que Deus conhece o futuro, os futuros contingentes, porque, ao invés de ser conhecido como um ser total que pré-contém todo o tempo, sendo conhecido como duração infinita é conhecido como uma ordem de coexistência com toda a duração finita. Ao invés de ser a concentração de «agoras fora do tempo», o *aevum aevorum*, a eternidade divina é a coexistência da vida infinita de Deus «com a ordem de sucessão dos instantes de tempo»<sup>232</sup>. Em meu juízo, o contexto em apreço dá preferência ao entendimento da eternidade de Deus fundamentalmente como *onipresença* em sentido qualificado: ela é basicamente a coexistência de Deus *na duração* com tudo o que é real-atual, o que pode significar coexistência primária consigo e/ou com seus pensamentos. Para compreender a rejeição, por Scotus, da eternidade segundo Tomás de Aquino, visto que essa última torna o conhecimento de Deus dependente do temporal, creio que a abordagem que propus traz mais vantagens<sup>233</sup>. Afinal, se eternidade é coexistência infinita do ente infinito consigo, nisso mesmo está dada a coexistência direta ou in-

<sup>230</sup> Isso foi claramente mostrado acima, em III.3.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 186. *Quodlibet* 7.6 n. [14] 35.

<sup>232</sup> Como já indicado, não é meu propósito, neste estudo, discutir a ideia de que, sendo a eternidade e o tempo duas ordens ou condições de existência, respectivamente, ordem de coexistência infinita e ordem de coexistência finita, pode-se tomar a «duração», não como um transcendental («uma propriedade da essência»), mas como «uma condição transcendental da existência» sob dois *modos* possíveis. Cf. *ibidem*, p. 186.

<sup>233</sup> Cf. acima, nessas Considerações finais, e em III.4 e III.5.

direta com a realidade do «nosso» tempo como um todo: afinal, o todo do tempo, passado, presente e futuro, corresponde ao que é representado verdadeiramente pela totalidade dos pensamentos de Deus, em particular por aqueles pensamentos que têm como «*truth-maker*» a livre determinação da vontade divina.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes

- ARISTOTELES. *Metaphysik – Erster Halbband (Bucher I(A) – VI (E))*. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1-263.
- \_\_\_\_\_. *Physikvorlesung*. Übersetzt von Hans Wagner. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- DUNS ESCOTO, Juan. *Cuestiones cuodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. Edición bilingüe. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- DUNS SCOTUS, Ioannes. *Opera omnia IV. Ordinatio – Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia V. Ordinatio – Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia VI. Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia VII. Ordinatio – Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia XVII. Lectura in librum primum sententiarum: a distinctione octava ad quadragesimam quintam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia XVIII. Lectura in librum secundum sententiarum: a distinctione prima ad sextam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.
- DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia VIII: Ordinatio IV d. 1 – Ordinatio IV d. 13*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
- DUNS SCOTUS, Johannes. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*. Lateinisch-Deutsch. Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Joachim R. Söder. Freiburg, Verlag Herder, 2005.

## Literatura secundária

- ALLINEY, Guido. The Concept of Time in the First Scotistic School. In: PORRO, Pasquale (ed.). *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*. Leiden/Boston/Köln, E. J. Brill, 2001, p. 189-219.
- ALTHOFF, J. physis / Natur, Wesen. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brullmann. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 455-62.
- BIGI, Vincenzo Cherubino. Il concetto di “tempo” in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scot. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, p. 349-59.
- BOSTOCK, David. Aristotle on Continuity in *Physics* VI. In: JUDSON, Lindsay (ed.). *Aristotle's Physics – A Collection of Essays*. Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 179-212.
- BOULNOIS, Olivier. Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277. In: AERTSEN, Jan A. und SPEER, Andreas (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 25 – Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 314-31.
- \_\_\_\_\_. Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'*aeuum* et l'éternité. In: PORRO, Pasquale (ed.). *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*. Leiden/Boston/Köln, E. J. Brill, 2001, p. 161-88.
- \_\_\_\_\_. La présence chez Duns Scot. In: SILEO, Leonardo (org.). *Via Scoti – Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Roma, PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, p. 95-119.
- BREIDERT, Wolfgang. *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik*. Munster, Aschendorff, 1970.
- çAPEK, Mili (ed.). *The Concepts of Space and Time. Their Structure and their Development*. Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976.
- CRAIG, William Lane. *God, Time, and Eternity. The Coherence of Theism II: Eternity*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- \_\_\_\_\_. Omniscience, Tensed Facts, and Divine Eternity. In: *Faith and Philosophy*. 17 (2000), p. 225-41.
- \_\_\_\_\_. *The Problem of Divine Foreknowledge of Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden, E. J. Brill, 1988.
- CROSS, Richard. Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventuran Tradition. In: *Medioevo*, p. 261-300.
- \_\_\_\_\_. Duns Scotus on Eternity and Timelessness. In: *Faith and Philosophy*. 14:1 (1997), p. 3-25.
- \_\_\_\_\_. *Duns Scotus on God*. Aldershot, Ashgate, 2005.
- \_\_\_\_\_. The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation. In: *Religious Studies*. 42 (2006), p. 403-16.
- \_\_\_\_\_. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
- DAHLSTROM, Daniel. Time's Passing. In: *The Modern Schoolman*. 76 (1999), p. 141-62.
- FOX, Rory. *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

- GALE, Richard. *The Language of Time*. London/New York, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- GRANT, Edward. The Effect of the Condemnation of 1277. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 537-9.
- GRUNBAUM, Adolf. *Philosophical Problems of Space and Time*. Second, enlarged edition. Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, 1973.
- HÖFFE, Otfried. *Aristoteles*. 3., überarbeitete Auflage. München, Verlag C. H. Beck, 2006.
- HUBNER, J. peras / Grenze. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 438.
- \_\_\_\_\_. periechein / umfassen. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 438-9.
- IAMMARRONE, Luigi. *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma, Miscellanea Francescana, 1999.
- KOCH, A. F. Apeiron / unendlich. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brullmann. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 55-8.
- \_\_\_\_\_. chronos / Zeit. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 107-11.
- \_\_\_\_\_. nyn / jetzt. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 385-6.
- \_\_\_\_\_. syneches / kontinuierlich. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 554-7.
- KNUUTTILA, Simo. *Positio impossibilis in Medieval Discussions of the Trinity*. In: MARMO, Constantino (ed.). *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth.-XIVth. Century)*. Turnhout, Brepols, 1997, p. 277-88.
- LEWIS, Neil. Space and Time. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 69-99.
- LUCAS, J. R. *Space, Time, and Causality. An Essay in Natural Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1984.
- MAIER, Anneliese. *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. 2., erweiterte Auflage (Neudruck mit Nachträgen). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1966.
- MANSION, Augustin. *Introduction a la Physique aristotélicienne*. Deuxième édition, revue et augmentée. Louvain/Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.
- MARENBOON, John. *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Texte en français revu par Irène Rosier-Catach. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- McTAGGART, J. M. E. The Unreality of Time. In: *Mind*. 17 (1908), p. 457-74.
- MOST, Glenn W. Ein Problem in der aristotelischen Zeitabhandlung. RUDOLF, Enno (Hrsg.). *Zeit*,



- Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 11-25.
- MURDOCH, John E. Infinity and Continuity. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600.* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 564-91.
- NORMORE, Calvin. Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics.* Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 160-74.
- PICH, Roberto Hofmeister. Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. (Org.). *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus.* Porto Alegre, EST Edições, 2006, p. 129-40.
- \_\_\_\_\_. Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo. In: COSTA, Marcos R. N. e DE BONI, Luis Alberto (Orgs.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.* Porto Alegre, Edipucrs, 2004, p. 407-451.
- \_\_\_\_\_. Zur Bedingung des Indeterminismus in der Freiheitslehre des Duns Scotus: eine metaphysische Betrachtung.
- PORRO, P. Zeit III. *Mittelalter.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 10, 1998, p. 1209-20.
- PRIOR, Arthur. *Past, Present and Future.* Oxford, Clarendon Press, 1967.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles.* São Paulo, Fapesp/Edições Loyola, 2001.
- SCHMIDT, Axel. *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik.* Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2003.
- \_\_\_\_\_. The Concept of Time in Theology and Physics. In: BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elizabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002.* Turnhout, Brepols, 2004, p. 595-606.
- SKLAR, Lawrence. Time. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London/New York, Routledge, 1998, Vol. 9, p. 413-7.
- SÖDER, Joachim Roland. Einleitung. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44.* Lateinisch-Deutsch. Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Joachim R. Söder. Freiburg, Verlag Herder, 2005, p. 188-207, p. 9-32.
- \_\_\_\_\_. *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus.* Münster, Aschendorff, 1999.
- SORABJI, R. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages.* London, Duckworth, 1983.
- STUMP, Eleonore and KRETZMANN, Norman. Eternality/Eternity. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy.* London/New York, Routledge, 1998, Vol. 3, p. 422-7.
- VOLPI, Franco. Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223 a 16-29. In: RUDOLPH, Enno (Hrsg.). *Zeit, Bewegung Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 26-62.

- VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich. Das Kontinuum. In: RUDOLPH, Enno (Hrsg.). *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 144-67.
- VOS, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- VOS, Antonie et alii. Lectura I d. 39 Commentary. In: VOS, Antonie et alii. *John Duns Scotus Contingency and Freedom – Lectura I 39*. Introduction, translation and commentary. Dordrecht/Boston/London. Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 43-189.
- WAGNER, Hans. Erläuterungen – Einleitung. In: ARISTOTELES. *Physikvorlesung*. Übersetzt von Hans Wagner. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 273-389.
- WEISHEIPL, James A. The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan P. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 521-36.
- WHITROW, G. J. *The Natural Philosophy of Time*. Second edition. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- WIELAND, Wolfgang. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. 2., durchgesehene Auflage mit einem Nachwort. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- WOLTER, Allan B. Reflections about Scotus's Early Works. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechthild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden, E. J. Brill, 1996, p. 37-57.