

## Primeira crítica: a teologia desencontrada

William de Siqueira Piauí<sup>1</sup>

### Resumo

Pretendemos voltar a discutir a afirmação de que Kant, de algum modo, pode ter reencontrado a Teologia quando da elaboração da *Crítica do Juízo* (ou da *Faculdade de Julgar*) e se há alguma verdade no fato que ela de alguma forma auxiliou a Teologia Cristã.

**Palavras-chave:** Agostinho, Boécio, Tomás, Leibniz e Kant.

### First critique: misled theology

### Abstract

We aim, in this paper, at questioning, again, the affirmation, the assertion that Kant, somehow, can have rediscovered Theology in the moment he worked out his book Critique of Judgement (About the Faculty of Judgement) as well as at searching whether there is something really true concerning the fact that it – Kant's affirmation – in a certain sense – has brought forth some furtherance to Christian Theology.

**Key word:** Augustin – Boethius – Leibniz - Kant

### Introdução

Acreditamos que não se tem tratado com a devida atenção o fato de que um dos grandes opositores do conceito de eternidade defendido pela escolástica foi o filósofo alemão Immanuel Kant (1742 -1804) e isso quer dizer que não basta apresentar, como pretende Lebrun<sup>2</sup>, as saídas que a terceira crítica – *Crítica do Juízo* (1790) – pode oferecer para uma possível reavaliação da importância das provas da existência de Deus e da ideia de causalidade final. Falando mais explicitamente, pretendemos tornar discutível o fato de que a terceira crítica de Kant poderia salvar, de alguma forma, seu ataque à Teologia. Para nós, todo o problema é que a crítica kantiana atinge frontalmente o expediente mais fundamental utilizado pela patrística e escolástica como parte da compreensão da problemática relação entre onisciência divina e liberdade humana, pois atinge o conceito de

“eternidade sempre presente”, conceito imediatamente associada ao tipo de resposta que se deu ao problema dos futuros contingentes em sua versão cristã<sup>3</sup>. Isso implica que, seja qual for o reencontro que Kant de fato elaborou em sua *Crítica do Juízo*, seria preciso considerar como ela trata do problema do *tempo da eternidade*, pois, a partir de Agostinho (354-430), passando por Boécio (480 -525) e por Tomás de Aquino (1225-1274), essa se tornou uma das formas privilegiadas da compreensão do conceito de Deus; além disso, trata-se de um dos expedientes mais fundamentais para a solução do problema da relação entre liberdade humana e onisciência divina retomado pela filosofia de Leibniz (1646 -1716).

Enunciado dessa forma, podemos dizer que a crítica kantiana atinge frontalmente tanto o que Agostinho afirma em suas *Confissões* quanto o que Platão (427 -347 a.C.) afirma em seu *Timeu*, que, junto com a solução aristotélica do problema dos futuros contingentes, são as referências imediatas do filósofo Boécio, o que leva ao seguinte problema: que tipo então de cristianismo Kant defendeu e que tipo de revalorização ele fez, de fato, da Teologia? No nosso entender, não se trata apenas de criar uma nova maneira de compreender a Teologia, de ditar a ela uma mudança de perspectiva, mas, principalmente, se é que isso ainda pode assumir algum significado importante, de uma nova maneira de tratar o conceito de Deus ou o acesso a ele, de tal maneira que não se possa mais recorrer a Agostinho, Boécio ou Tomás de Aquino; o que repõe o problema sobre que tipo então de cristianismo Kant estaria defendendo. E para mostrar que a filosofia kantiana é o desencontro da Teologia, basta que esclareçamos a quem e a que se refere a seguinte afirmação de Kant:

Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos ao nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista... (KANT, [*Crítica da Razão Pura*, II Dialética transcendental do método, Introdução] 1997, p. 575).

Essa afirmação se liga diretamente às várias vezes que Kant lança mão da ideia de que as filosofias anteriores à dele sempre buscaram “construir”, contudo, sem examinar os seus fundamentos; é, por exemplo, o que ele afirma também em seus *Prolegômenos*: “Pois a razão humana sente tanto prazer em construir, que já, por diversas vezes, edificou e, em seguida, demoliu a torre para examinar a natureza do seu fundamento”. (KANT, [*Prolegômenos a toda metafísica futura*, Introdução] 1988, p. 12).

A fim de esclarecer o conteúdo dessas afirmações, e a quais filosofias elas se referem, podemos dizer que nosso objetivo é o de mostrar como se constitui e qual a importância do tempo da eternidade no livro V da *Consolação da filosofia* de Boécio, sua ligação com a obra platônica e agostiniana, a apropriação de parte dessa resposta feita por Tomás e Leibniz e, por fim, em que termos se apresenta a crítica kantiana; o que constitui parte da consideração que teria de ser feita quanto ao tipo de resposta que Kant deve ter apresentado em sua *Crítica do Juízo*: se pretendia, de alguma forma, fazer transparecer ou fazer valer, em sua filosofia, o fato de que ele era um filósofo cristão ou, como ele mesmo o afirmará, que sua filosofia teria efetivamente prestado algum serviço à Teologia.

## **1 Conceito de Deus pensado como *Spectator desuper* ou *Intelligentia supramundana***

Tudo tem início com o que Platão entende ser o nascimento do tempo; em sua obra *Timeu*, ele assim o enuncia:

Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. (...) Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, ao mesmo tempo em que organizou o céu, fez da eternidade que perdura na unidade essa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo. (PLATÃO, [*Timeu*, 37 e] 2001, p. 73).

Essa afirmação inaugura as considerações que se farão sobre problemas que, de alguma forma, envolvem o conceito de tempo; Santo Agostinho retoma o seu todo nos seguintes termos: “Na eternidade (...) nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente” (*Confissões*, XI, 11, 1987, p. 216).

Podemos dizer, então, que a eternidade, origem do tempo como duração, da qual o tempo como extensão é apenas uma imagem, passa a ser considerada como esse momento sempre presente e que não tem duração; ou, como o afirma Agostinho: *na eternidade nada passa, tudo é presente*; de pleno acordo com o modo como a divindade deveria ser compreendida em relação ao tempo para Platão: *ela é*. Essa formulação do conceito de eternidade se transformará no núcleo de um dos expedientes mais importantes para a solução de um dos problemas mais recorrentes da literatura ocidental em geral, incluindo a Teologia, a Filosofia e a Ciência Ocidental; trata-se da solução do problema do determinismo. Eis, segundo o filósofo alemão Leibniz, um dos labirintos onde a razão humana se perde muitas vezes, ou, como ele mesmo afirma:

Existem [na filosofia] dois famosos labirintos em que nossa razão se perde muitas vezes. Um é a grande questão do livre e do necessário, acima de tudo, com respeito à produção e origem do mal; o outro consiste na discussão do contínuo e dos indivisíveis (...). O primeiro embaraça a quase todo o gênero humano; o outro somente aos filósofos. (LEIBNIZ, [*Teodicéia*, Prefácio] 2009?, p. ?).

Muito semelhante à saída que ofereceram Boécio e Tomás, a saída formulada por Leibniz se vale do conceito de Deus entendido como *Intelligentia Extra* ou *Supramundana*, isto é, fora do tempo entendido como extensão.

Voltando ao que dizíamos: realmente, poucas pessoas prestam a devida atenção ao fato de que a maneira como equacionamos os fenômenos do Universo, ou seja, as equações e leis utilizadas e defendidas pela Física Ocidental, em grande medida leis diferenciais, na maioria dos casos implicam uma visão determinista do Universo; isso

pode conduzir à negação da possibilidade de nossas ações serem livres o que de acordo com uma Teologia de cunho cristão faria nossos pecados recaírem sobre Deus e tornaria absurda a crença no juízo final: Deus é injusto. Seja como for, para a grande parte dos filósofos que adotaram a fé cristã, os filósofos que se afirmaram cristãos, o problema e o desafio que se apresentavam foi formulado mais ou menos da seguinte maneira: Como podem ser livres os nossos atos se o principal dogma da religião que adotamos é o de que o Deus em que acreditamos é onisciente? Que o Deus cristão não pode ser responsável pelo pecado dos homens e que isso implica a necessidade de defesa da liberdade humana, praticamente todos os filósofos assumidamente cristãos afirmaram, mas o Deus cristão seja onisciente e não obrigue os eventos que ele vê que acontecerão, tornou-se um grande problema para os filósofos que adotaram a fé cristã. Eis o problema dos futuros contingentes em sua versão cristã. Para compreendermos a importância e as feições que esse problema assumiu entre os filósofos que adotaram a religião cristã, basta lembrarmos alguns textos de Agostinho. Em sua obra *A cidade de Deus*, ele oferece uma resposta em contraposição à tese levantada por Cícero no *De fato*. Agostinho afirma:

Mas nos livros Sobre a Adivinhação<sup>4</sup> [Cícero] abertamente impugna, falando na primeira pessoa, a presciência do futuro; e procede assim, parece, para não admitir a existência da fatalidade e perder a vontade livre, porque está convencido de que, admitida a ciência do futuro, tão indefectivelmente se admite a fatalidade, que seria de todo em todo impossível negá-la. Mas seja qual for o modo de ser dos labirínticos (*totuosissimae*) debates e discussões dos filósofos, nós convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possui potestade, vontade e presciências soberanas (*A cidade de Deus*, livro V, cap. IX] 1999, p. 200).

As dificuldades enfrentadas por Cícero (106 – 43 a.C.) resultaram em sua recusa da possibilidade de haver presciência, recusa que Agostinho não pode aceitar. Essa será uma constante da formula-

ção do problema dos futuros contingentes para a escolástica e para a patrística; a presciência divina, na verdade a onisciência, o fato de que o Deus cristão tem de saber tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será, parece fornecer mais um argumento para a tese determinista. Uma série de problemas surge junto com essa *aporia*: se, por exemplo, não é permitido negar o dogma cristão que Deus sabe tudo que ocorrerá, então, não há como Ele não ser responsável pelos pecados dos homens. É essa uma das tantas dificuldades enfrentadas não só em *A cidade de Deus*, mas também em *O livre-arbítrio*; aqui a formulação do problema assume a seguinte forma:

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

Agostinho faz com que o personagem Evódio enuncie a difícil questão de como não associar presciência divina, e a não liberdade humana (determinismo), com a sua consequência imediata de que se os homens não são livres, a responsabilidade pelo pecado tem de recair sobre Deus, sendo que Ele é injusto quanto ao juízo final. Nesses dois textos, estão presentes as maiores dificuldades que os filósofos ditos cristãos terão de enfrentar quanto à possível relação entre o dogma cristão da onisciência divina e a defesa do indeterminismo. Seja como for, negar a presciência divina é para santo Agostinho o mesmo que negar a Deus, dado que, como ele mesmo afirma: *Pois quem não é presciente de todas as coisas futuras não é Deus.* (*A cidade de Deus*, livro V, cap. IX] 1999, p. 203)<sup>5</sup>.

Eis uma das idéias que também aparece na obra *A Consolação da filosofia*, de Boécio. Nessa obra, é apresentado um poema que tenta marcar a diferença entre o tipo de conhecimento que os deuses gregos e o Deus cristão podiam ter. A diferença fundamental se dá no plano da onisciência do Deus cristão. Em oposição aos deuses gregos, especialmente ao deus Febo<sup>6</sup>; vejamos como Boécio enuncia essa diferença:

Ele tudo vê e tudo ouve./ Assim é Febo, que ilumina  
 com uma límpida luz (...)/ E no entanto ele é incapaz  
 de sondar/ As secretas profundezas da terra ou do  
 oceano,/ Pois para isso seus raios são muito fracos./  
 Mas assim não é o criador do vasto mundo/ Nada  
 faz obstáculo ao seu olhar/ Que pousa sobre todas as  
 coisas;/ Nem a terra opaca nem o negrume de uma  
 noite nebulosa./ Tudo que é, foi e será,/ Ele o vê de  
 uma só vez... (BOÉCIO, [A *consolação da filosofia*,  
 livro V, verso 4] 1998, p. 135).

O Deus cristão é aquele que vê de uma só vez (*Uno mentis cernit in ictu*), o que Boécio explica se valendo dos conceitos de *simplex forma* e *definita praenotio*, que permitem compreender que Deus vê de uma só vez todas as coisas que são, que foram e que serão: *Quae sint, que fuerint, veniantque*. Como vemos, solucionar o problema dos futuros contingentes para os autores que adotaram a fé cristã se torna ainda mais obrigatório, pois, se não for possível conciliar a presciência divina e a liberdade humana, não é só o universo da Ética e da Política, mas também o da Religião Cristã que acabam perdendo todo seu sentido. Assim, o problema dos futuros contingentes, associado à figura do Deus cristão, assumirá um nível de dificuldade e importância muito maior do que o que assumiu para os filósofos antigos.

Em consonância com a argumentação agostiniana, que Boécio<sup>7</sup> parecia conhecer bem, e se valendo de uma elaboração lógica capaz de envolver juntas as exigências do dogma cristão e a solução aristotélica<sup>8</sup>, *A consolação da filosofia* é, com certeza, a obra mais importante para entender como parte da escolástica, mesmo a anterior à Idade Média, e parte da Idade Moderna formularam suas

soluções para o problema dos futuros contingentes. Nessa obra, a relação entre presciência e livre arbítrio volta a ser a questão central; nela vemos a seguinte afirmação:

Não é de hoje que tais queixas são feitas à Providência; Marco Túlio (Cícero), quando abordou as diferentes formas de divinação, discutiu com veemência sobre essa questão, e tu mesmo [Boécio] por longo tempo e detalhadamente também a estudaste, mas nenhum de vós pôde até agora expô-la com suficiente cuidado e rigor. Se o problema continua obscuro é que o encadeamento do raciocínio humano não se pode aplicar à simplicidade da presciência divina, e, se ela pudesse ser pensada pelos homens de alguma maneira, não restaria mais a menor dificuldade. (Boécio, [*A consolação da filosofia*, livro V] 1998, p. 141)<sup>9</sup>.

O texto acima é a fala da deusa da filosofia que pretende oferecer o remédio para os sofrimentos de Boécio, que se encontrava preso e sofrendo várias torturas. Como podemos notar, mais uma vez o problema é o da relação entre a presciência divina e o livre-arbítrio. Com essa afirmação, Boécio pretende deixar claro – se não estamos enganados – que conhecia tanto a argumentação de Cícero no *De fato* ou no *Sobre a adivinhação* quanto a de Agostinho em *A cidade de Deus* e, certamente, em *O livre-arbítrio*; além disso, faz menção ao fato de, em outros momentos de sua vida ter tentado solucionar o problema, mas sem sucesso, referindo-se, é claro, aos dois comentários que fez ao *De interpretatione* de Aristóteles (384-322 a. C.); estamos referindo-nos aos seus *Comentário menor e maior*. Grande parte dos filósofos medievais terá esses comentários mais *A consolação da filosofia*, especialmente por conta da explicitação da noção de eternidade sempre presente, como a primeira etapa a ser conhecida para a solução do problema cristão do determinismo; junto com a solução de Agostinho, a de Boécio será a outra referência mais importante para se entender as soluções apresentadas no decorrer de toda a Idade Média.

Foi principalmente para a solução do problema dos futuros contingentes na sua relação com a onisciência divina que Boécio se valeu do conceito de eternidade; em sua *A consolação da filosofia* ele afirmava:

Aquele que nos observa do alto (*spectator desuper*), que perdura eternamente, que tem a presciência de todas as coisas, é Deus, que, com a eternidade sempre presente (*praesens semper aeternitas*) de seu olhar, concorda com a qualidade futura de nossas ações distribuindo aos bons as recompensas e aos maus os castigos. E não é em vão que colocamos em Deus nossas esperanças e preces, as quais, sendo justas, não podem permanecer sem algum efeito. Afastai-vos portanto do mal, cultivai o bem, elevai vossas almas à altura de vossas justas esperanças e fazei chegar aos céus vossas humildes preces. (Boécio, [*A consolação da filosofia*, livro V] 1998, p. 156).

Como podemos perceber, o fato do Deus cristão estar colocado fora do tempo enquanto duração, ou seja, de Ele estar colocado na eternidade, resolve o problema de por que podemos dedicar a ele nossas preces, o que seria vão se tudo já estivesse determinado desde sempre e independente de nossas vontades; ou seja, Deus vê tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será a partir de sua eternidade sempre presente, o que implica que nossas ações livres são conhecidas por Deus, mas de forma a não serem determinadas por Ele, quer dizer: Ele as vê, não as determina. O juízo final não é injusto, portanto. Sem falar nos detalhamentos que cada autor atribuiu ao problema do determinismo, foi assim que boa parte dos autores medievais resolveu o problema, isto é, partindo do conceito de eternidade sempre presente estava preservada, portanto, a liberdade humana em relação a um Deus que possui como uma de suas características principais a onisciência. Contudo, a compreensão do conceito de eternidade sempre presente é de grande dificuldade.

Boécio se valia de uma saída que partia da simplicidade divina; a “intuição” dessa simplicidade parte de um ambiente onde o espaço é sem lugar, pois não é material, e o tempo sem duração, pois se trata de uma eternidade sempre presente. Compreender tal afirmação exige que a razão humana se volte para um nível mais elevado<sup>10</sup>. A utilização do tempo da eternidade determinará o destino da metafísica até Kant; podemos dizer que mesmo o filósofo moderno Leibniz, via Tomás de Aquino, *construiu* praticamente toda a sua filosofia também graças ao uso desse expediente e foi justamente o seu uso que fez o pano de fundo de seus conceitos de “noção completa” e “forma substancial”, que na *Monadologia* acabam por fundamentar o conceito de mônada<sup>11</sup>.

Para além de sua ligação. Com o modo platônico e agostiniano de enunciar a relação da divindade com a eternidade<sup>12</sup>, Tomás de Aquino, em seu *Comentário ao De interpretatione*, também vai utilizar o mesmo expediente como parte da solução para o problema dos futuros contingentes em relação à onisciência divina; dentre as várias afirmações que poderíamos citar, e que envolvem o mesmo expediente, temos a seguinte:

...com efeito, segundo o Filósofo no livro IV da Física, segundo o que é antes e depois em extensão (magnetudine) é antes e depois em movimento e por consequência no tempo; sejam muitos homens que andam por algum caminho, qualquer um deles que se encontrar sob a ordem dos que passam tem conhecimento dos precedentes e subseqüentes, ordem que diz respeito ao lugar (*ordem loci*) em que estão colocados (...). No entanto, se algum se encontrasse fora de toda a ordem dos que passam (*extra totum ordinem*), colocado em alguma alta torre (*excelsa turri*) onde, naturalmente, pudesse ver todo o caminho, veria certamente simultaneamente todos os que se encontram no caminho, não sob a razão precedente e subseqüente... (TOMÁS DE AQUINO, [Comentário ao *De interpretatione*] 1955, p. 73)<sup>13</sup>.

Trata-se de uma analogia, com ela Tomás de Aquino pretende diminuir a dificuldade de compreensão do que seja esse ambiente em que se deve dar aquela intuição à qual Boécio se referia na *Conso-lação*; também deixa claro que não há como compreender o que seja esse ambiente se nos mantivermos fiéis ao registro da *Física* de Aristóteles (o Filósofo), por isso se trata apenas de uma analogia. É nesse sentido que santo Tomás de Aquino corrige a formulação feita por Aristóteles ao dizer: “só pode ser medido pelo tempo o que no tempo encontra princípio e fim”, visto que o eterno exprime “uma total simultaneidade que não se aplica ao tempo”, sendo evidente, portanto, que “a eternidade constitui medida própria de um ser permanente”, o que só pode ser atribuído verdadeiramente a Deus – aquele que é – “ao passo que o tempo é medida própria do movimento”. (Cf.: *Suma teológica*, I, Q. X art. IV).

O que Tomás explicita é o que ele chama de *a totum extra ordinem temporis* (*totalmente fora da ordem do tempo*), ou seja, o mesmo expediente utilizado por Boécio e que aqui também é chamado a fazer parte da solução do problema dos futuros contingentes, agora na Baixa Idade Média. Leibniz também se vale desse expediente para solucionar o mesmo problema; no § 9 (talvez para lembrar o § 9 do *De interpretatione* de Aristóteles) de seu *Discurso de metafísica*, ele busca determinar como deve ser compreendido o conceito de *substância singular*, primeiro passo para não se perder no labirinto do livre e do necessário. Para a compreensão adequada da formulação leibniziana também é preciso se dirigir a um ambiente, o da virtualidade, onde o tempo e o espaço não podem ser compreendidos a partir da sensibilidade, a partir do existente, é essa idéia que serve como que de pano fundo para a seguinte afirmação de Leibniz:

É necessário que além da diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção; e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente semelhantes [o princípio da inexistência dos indiscerníveis]; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação como o que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem

por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. O específico da identidade e da diversidade não consiste, por conseguinte, no tempo e no lugar<sup>14</sup>... (LEIBNIZ, [Novos ensaios, livro II, cap. XXVII, § 1] 1984, p. 172).

Ora, a virtualidade, onde se dá *um princípio interno de distinção*, como que a *simplex forma* ou a *definita praenotio*<sup>15</sup> da substância singular, tem de ser pensada no mesmo registro da *totum extra ordinem temporis*. Tanto é assim que Leibniz começa por recusar a caracterização que havia feito em *A profissão de fé do filósofo*, onde o princípio de individuação da substância, a distinção *solo numero*, partia da percepção do tempo e do lugar dos existentes; nela ele ainda se mantinha fiel à *Física* de Aristóteles ou ao modo como Tomás a enunciava. Com seu *Discurso de metafísica*, e parte considerável de seus *Novos ensaios*, Leibniz provavelmente pretendia esclarecer os paradoxos que surgiram ligados ao pouco esclarecimento que Boécio deu quanto ao que significaria aquela *praenotio*, frutos de longos debates principalmente durante a Idade Média. Portanto, o trabalho que Leibniz pretende realizar em seu texto tem muito a ver com o universo medieval, o que esclarece a menção aos Santos Padres feita no § 3 do *Discurso de metafísica*. Seja como for, o máximo da revalorização do expediente *extra ordinem temporis* é o que aparece na *Teodicéia*, nos seguintes termos: “Este erro não tem nada de comum com o nosso dogma; Deus, na nossa opinião, é *intelligentia extramundana*, como Martianus Capella o chama, ou melhor *supramundana*” (LEIBNIZ, [Teodicéia, segunda parte, § 217] 2009?, p. ?).

Além de lembrar o nome de Martianus Capella, uma dos escritores mais importantes do séc. V da nossa era<sup>16</sup>, quanto à aceitação que para ele Deus deve ser considerado como *intelligentia extramundana*, sua argumentação se mostrará em pleno acordo com parte importante das filosofias anteriores, especialmente as de Agostinho e Tomás, que defendiam que o tempo e o espaço, em sua natureza mais própria, teriam sido criados por Deus no momento da criação do Universo; por isso Ele não estaria submetido a eles e não tinha de ser considerado como alma do mundo. Trata-se de fazer lembrar ou mes-

mo conhecer aos modernos uma série de considerações que haviam sido feitas desde o início da teologia cristã e que quando um filósofo se afirmava cristão deveria significar que ele as aceitava ou, ao menos, as conhecia.

Sendo assim, o expediente formulado por Boécio em *A consolação da filosofia* acaba por se constituir princípio fundamental de boa parte das soluções que serão elaboradas para o problema dos futuros contingentes em relação à onisciência divina, do Deus cristão obviamente. Esse princípio poderia ser compreendido como o expediente fundamental que a Filosofia utilizou como que para auxiliar a compreensão do dogma cristão, segundo o qual é necessário assumir que Deus *possui potestate, vontade, presciência* e *benevolência soberanas*.

## Conclusão

Kant percebeu muito bem a dinâmica e os vários usos que se fizeram dos expedientes *spectator desuper, intelligentia supramundana* ou *extra ordinem temporis*; não deve ter restado dúvida que eles, os expedientes, se referem a um ambiente além da razão, os textos de Agostinho, Boécio, Tomás e Leibniz o explicitam<sup>17</sup>. Nesse sentido, a crítica kantiana é precisa:

Simplesmente acontece que, embora tivéssemos a intenção de construir uma torre (*einem Thurm*) capaz de alcançar o céu, a provisão de materiais mal chegou para uma casa de habitação, suficientemente espaçosa para os nossos trabalhos no nível da experiência, e bastante alta para nos permitir abrangê-la com a vista... (KANT, [*Crítica da razão pura*, II Dialética transcendental do método, Introdução] 1997, p. 575).

O texto recusa explicitamente a analogia criada por Tomás de Aquino; atinge, portanto, frontalmente, o expediente criado por Boécio e utilizado por Leibniz. Se partirmos da crítica kantiana, todo o problema em relação ao expediente boeciano, o Deus *spectator*

*desuper*, se dá porque ele ultrapassa o *campo da experiência possível*, com o que o próprio Boécio certamente concordaria. Ora, o conceito de eternidade envolve a compreensão de um tempo que não pode ser medido, ele não é divisível ou numerável e não pode ser experienciado ao modo como a Física compreende o tempo ou ao modo como Kant compreendia a Matemática; eis onde reside a crítica kantiana: a eternidade não pode fazer parte da experiência ao modo da Física ou da Matemática. Vejamos a formulação mais geral da crítica kantiana; cito:

...todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos além do campo da experiência sensível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento... (KANT, [*Crítica da razão pura*, Apêndice à dialética transcendental] 1997, p. 533).

É esse o principal fundamento da crítica kantiana, o tempo e espaço da eternidade sempre presente, exigidos para a solução de boa parte dos problemas enfrentados pelos filósofos que adotaram a fé cristã, não são o tempo e espaço da mecânica de Newton ou da geometria de Euclides internalizados. Não são, internalizados ou não, espaço e tempo absolutos. Kant não critica somente a metafísica ligada à solução leibniziana do problema dos futuros contingentes ou sua ideia de espaço e tempo relacionais; ele critica, via Tomás de Aquino, principalmente o expediente utilizado por Boécio que remonta à noção platônica (talvez a pomba de Platão) e agostiniana de eternidade; ele busca atingir toda metafísica que ultrapasse os limites da razão se valendo do conceito de tempo ou de espaço. Aquela ultrapassagem, de acordo com Kant, transforma-se na característica a mais geral da metafísica e revela um *pendor natural da razão*; a razão humana naturalmente insiste em buscar quimeras, insiste em ultrapassar as fronteiras da mera razão, pois como afirma o próprio Kant: “Pois a razão humana sente tanto prazer em construir que já, por diversas vezes,

edificou e, em seguida, demoliu *a torre* para examinar a natureza do seu fundamento” (KANT, [*Prolegômenos*, Introdução] 1988, p. 12).

Ligado à missão iluminista de afastar o misticismo ou, o que é o mesmo, a especulação dogmática ou a dogmática especulativa – que podem ser compreendidas como parte considerável da Teologia Natural –, é esse o papel fundamental que a crítica kantiana acredita poder realizar, ou seja, poder libertar a teologia do suposto socorro que aqueles expedientes pareciam oferecer e que seria o último refúgio da metafísica escolástica. Nas palavras de Kant:

Também não deve subestimar-se o serviço que ela [a crítica] presta à teologia, ao libertá-la do juízo da especulação dogmática e ao pô-la em total segurança contra os ataques dos adversários deste gênero. Com efeito, a metafísica comum, embora lhe promettesse um socorro, não conseguia ulteriormente cumprir essa promessa e, ao chamar em socorro a dogmática especulativa, não fazia mais do que armar os inimigos contra si mesma. O misticismo que não pode surgir numa época esclarecida, a não ser dissimulando-se por detrás de uma metafísica escolástica, cuja proteção pode atrever-se a delirar, por assim dizer, com a razão, é expulso pela filosofia crítica deste seu último refúgio... (KANT, [*Proposta de um exame da Crítica a que se poderá seguir um juízo*, in: *Prolegômenos* – Apêndice] 1988, p. 188).

Deixando de lado as questões ligadas à pertinência ou não das razões do Iluminismo, fica claro que Kant *joga o bebê junto com a água do banho*; isto é, como poderia a Teologia, especialmente a cristã, sobreviver sem o socorro da dogmática especulativa, da metafísica especulativa ou mesmo do princípio *totum extra ordinem temporis*? Seria o mesmo que perguntar: como ela sobreviveria sem Agostinho e Tomás de Aquino. Não basta, portanto, compreender como a filosofia kantiana representa a crítica ao conceito de substância de Leibniz, também não basta apresentar, como pretende Lebrun, as saídas que a *Crítica do juízo* pode oferecer para uma possível reavaliação da importância das provas da existência de Deus e a ideia

de causalidade final; embora essas considerações sejam importantes para parte da teologia, não se constituem em seus princípios fundamentais, ou seja, o grande problema é que a terceira crítica está totalmente associada ao remanejamento dos conceitos de tempo e espaço operado na primeira crítica. Se pretendemos defender a afirmação que Kant é um filósofo cristão e que isso, de alguma forma, transparece em sua filosofia é preciso compreender uma questão muito maior e que cobre um período bem mais extenso da História da Filosofia, o que exigiria alguma leitura dos comentários ao *De interpretatione* feito pelos filósofos que, de algum modo, se associaram ao cristianismo. Não é estranho, portanto, o renovado interesse que a Idade Média despertou na década de vinte do século passado; o fato de a Relatividade Geral de Einstein recusar o espaço e tempo absolutos, somado ao advento das geometrias não euclidianas, já no século anterior, acaba por exigir uma nova leitura dos autores que entendiam o espaço e o tempo de uma forma diferente da de Newton e de Kant. Também fica justificada a pertinência de um autor como Heidegger – que lembra muito apropriadamente a compreensão e aceitação que a teologia cristã deve ter do conceito de eternidade – buscar responder ao advento da Relatividade fazendo lembrar parte do fundamento da mística medieval: o tempo da eternidade<sup>18</sup>.

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

## Notas

- <sup>1</sup> Doutorando junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (FFLCH – USP) e Professor da Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca (UFAL – Arapiraca).
- <sup>2</sup> **A terceira crítica ou a teologia reencontrada.** In: *Sobre Kant, Pólen/Illuminuras*, 2001 Org. Rubens Rodrigues Torres Filho.

- <sup>3</sup> Paulo Eduardo Arantes, em seu livro *Hegel: a ordem do tempo*, deixa suficientemente claro que a terceira crítica resolve o problema da liberdade a partir de uma noção bastante peculiar do tempo, a partir de um deslocamento que Kant já havia começado a traçar em sua primeira crítica, ou seja, é a idealidade do tempo que passa a ser a principal solução daquele problema. (veja-se: ARANTES, 2000, p. 303 e seg.). Sobre o problema do determinismo veja-se nosso artigo: “*Ciencia, ética y religión*”; in: *Estudios contemporaneos sobre ética*.
- <sup>4</sup> Os estudiosos da obra agostiniana costumam defender a opinião que na verdade não se trata nem da obra *Sobre a adivinhação* nem da obra *Sobre a natureza dos deuses* de Cícero, mas do *De fato*; opinião que pode ser justificada graças à seguinte passagem do texto de Cícero: “Suprime-se tudo isso, se a força e a natureza do destino for estabelecida a partir do argumento da adivinhação (*Quae tolluntur omnia, si uis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur*)”. (CÍCERO, [*Sobre o destino*, V] 1993, pp. 14 e 69). Utilizamos a tradução de José R. Seabra Filho.
- <sup>5</sup> Dado o fato que Agostinho está lendo a obra de Cícero, certamente a referência imediata é a oposição ao deus grego Apolo que, na evolução de seu conceito, suplantou o deus Hélios, o deus da luz, mais comumente chamado pelos romanos de deus Febo; apesar de ser o deus da luz, ele é descrito por Cícero, o qual diz ser a opinião de Carnéades, como um deus que não pode saber ou ver tudo (CÍCERO, [*Sobre o destino*, XIV] 1993, p. 25).
- <sup>6</sup> Como vimos na nota anterior, a referência ao deus grego Febo não é sem propósito.
- <sup>7</sup> Boécio (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius, 480-524 d.C.), definido por Alain De Libera como “aquele que passa por ser ao mesmo tempo o primeiro filósofo da Idade Média ocidental e o *último dos romanos*”. (DE LIBERA, [*A Filosofia Medieval*, cap. 5] 1998, p. 250).
- <sup>8</sup> Fruto de uma grande bagagem, resultado de seus comentários à obra de Aristóteles, talvez seja essa uma das características que mais diferenciam a sua obra da agostiniana. Sobre isso e a solução boeciana para o problema cristão dos futuros contingentes; veja-se nossos artigos: “Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus”, in: **Ágora Filosófica** (Unicap) 2007 e “Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução”, in: **Revista Princípios** (UFRN) 2008.
- <sup>9</sup> Utilizo aqui a tradução de William Li.
- <sup>10</sup> “Se, portanto, nós temos a razão, que é participe da inteligência divina, devemos pensar que, do mesmo modo que a imaginação deve ceder à razão, é natural que a razão reconheça a superioridade da mente divina. Dessa forma, elevemo-nos, se pudermos, no nível dessa suprema inteligência; com efeito, a razão ali verá o que por si não pode intuir. De fato, trata-se de qual modo as coisas que não têm um êxito certo (*certos exitus*), mas [de maneira] certa assumem uma pré-noção definida (*definita praenotio*), não como uma

opinião, mas como a mais elevada ciência (*summae scientia*) incluída a simplicidade para a qual nenhum limite [existe]”. (BOÉCIO, [A *consolação da filosofia*, livro V] 1981, pp. 312, 314). Retomada explícita da resposta que Aristóteles dava ao problema dos futuros contingentes, que se valia da existência de eventos *aoristois* (incertos, indeterminados).

- <sup>11</sup> No § 90 da *Monadologia* Leibniz retoma explicitamente a fala de Boécio que acabamos de citar, o que nos permite afirmar que, contra o que afirma Michel Fichant, o conceito de mônada fundado sob os conceitos de “noção completa” e “forma substancial” é que fornece, para ele, a saída última do labirinto do livre e do necessário; veja-se nosso artigo: “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”, in: **Ágora Filosófica** (Unicap), 2006.
- <sup>12</sup> Veja-se Platão, *Timeu*, 37d e santo Agostinho, *Confissões*, livro XI, 10.
- <sup>13</sup> ...*nam secundum Philosuphum in IV Physicorum, secundum prius et posterius in magnetudine est prius et posterius in moto et per se consequens in tempore. Si ergo sint multi homines per viam aliquam transeuntes, quilibet eorum qui sub ordine transeuntium continetur habet cognitionem de praecedentibus et subsequentes; quod pertinet ad ordinem loci. (...) Si autem esset aliquis extra totum ordinem transeuntium, utpote in aliqua excelsa turri, unde posset totam viam videre, videret quidem simul omnes in via existentes, non sub ratione praecedentis et subsequentis...* Veja-se também *Einstein e a religião*, p. 134.
- <sup>14</sup> No nosso entender, junto com a explicitação do conceito de Deus compreendido como *Intelligentia supramundana*, é essa maneira de compreender a individuação que culminará na generalização do conceito de “substancia individual”, que tem como fundamento o conceito de “noção completa”, já utilizado livremente na *Monadologia*, especialmente em seu § 51.
- <sup>15</sup> Podemos colocar o conceito de *substância singular* ao lado do conceito de *noção perfeita*; ambos traduziriam muito bem a *simplex forma* ou a *definita praenotio* boecianas.
- <sup>16</sup> “Inteligência extramundana, supramundana”. Minneius Felix Martianus (ou Marciano) Capella, escritor africano do séc. IV – V da nossa era, seria nativo de Madaura, segundo Cassiodoro, ou de Cartagena, segundo o que consta no códice de Bamberg. Sua obra mais reconhecidamente importante é o *Satyricon*, espécie de enciclopédia em prosa e verso, dividida em nove livros: os dois primeiros constituem uma espécie de novela alegórica e têm por título *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, ou simplesmente *De nuptiis Philologiae*, os outros sete dizem respeito às artes liberais; a obra de Capella, apesar de ter sido produzida em um período de decadência cultural latino-africana, transmitiu à Idade Média os conhecimentos dos tempos antigos e foi amplamente utilizada até o Renascimento, quando os textos gregos originais já podiam ser encontrados na Europa; no séc. IX o seu *De nuptiis Philologiae* foi comentado por Scotus Erigena (séc. IX), o que contribuiu ainda mais para seu interesse filosófico.

<sup>17</sup> Veja-se a nota 10.

<sup>18</sup> Em “O conceito de tempo”, Heidegger chega a afirmar: “Se o acesso a Deus é a crença e se o envolver-se com a eternidade nada mais é do que esta crença, então a filosofia nunca possuirá a eternidade e esta nunca poderá ser tomada metodicamente como possível indicação para a discussão sobre o tempo. Esta *aporia* a filosofia nunca poderá solucionar. Por conseguinte, o teólogo é o especialista adequado no tempo; e se a lembrança não é enganosa, a teologia tem mesmo de se ocupar com o tempo” (p. 9). Veja-se também: *Estudos sobre a mística medieval*.

## Referências

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

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus**. Trad., introd. e notas de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1999, parte I.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os pensadores).

AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia e sumula contra os gentios**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores).

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

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. Trad. e prefácio de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Hucitec/Polis, 2000.

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

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

\_\_\_\_\_. **Comentário menor ao De Interpretatione § 9 de Aristóteles**. Trad. e notas William de Siqueira Piauú. São Paulo: Hedra (no prelo).

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

HEIDEGGER, Martin. **Estudios sobre mística medieval**. Trad. de Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. O conceito de tempo. Trad. de Marco Aurélio Werle. **Cadernos de tradução** – Dep. De Filosofia da Universidade de São Paulo. Número 2, 1997.

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

JAMMER, Max. **Einstein e a religião: física e teologia**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2000.

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

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

LEBRUN, Gérard. A terceira crítica ou a teologia reencontrada. *In*: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (org.). **Sobre Kant**. São Paulo: Pólen/Illuminuras, 2001.

LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica**. Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodicéia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. int. e notas William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade (no prelo).

\_\_\_\_\_. Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação. **Ágora Filosófica** (Unicap), 1, p. 117, 2006.

\_\_\_\_\_. Aristóteles e Boécio: natureza das coisas e eternidade de Deus. **Ágora Filosófica** (Unicap), 2, p. 59, 2007.

\_\_\_\_\_. Ciencia, ética y religión. In: **Estudios contemporaneos sobre ética**. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, p. 71, 2008.

\_\_\_\_\_. Boécio e o problema dos futuros contingentes: uma introdução **Revista Princípios** (UFRN). v. 15, n. 23, p. 205, 2008.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

**Endereço para contato:**

E-mail: [piaui@usp.br](mailto:piaui@usp.br); [piauiusp@gmail.com](mailto:piauiusp@gmail.com)

