



**Tempo e eternidade: um modelo em Duns Scotus (c. 1265-1308) e uma nota sobre Francisco de Meyronnes (c. 1280-1327)\***  
**Time and eternity: a model in John Duns Scotus (c. 1265-1308) and a note on Francis of Mayrone (c. 1280-1327)**

Roberto Hofmeister PICH<sup>1</sup>

**Resumo:** Desde um estudo seminal de Richard Cross, dúvidas foram geradas sobre o sentido das passagens scotistas sobre o conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes, onde o Doutor Sutil teria, *atipicamente*, adotado uma forma de *presentismo* acerca do tempo. Em se fazendo uso das expressões de McTaggart, Cross reconheceu que Scotus está preso à linguagem de uma teoria-A (presentismo). Essa atitude traz dificuldades ao intérprete, não devendo obscurecer o fato de que a abordagem definitiva de Scotus parece favorecer uma teoria-B (aqui chamada de “estaticismo”) sobre a natureza do tempo. A exposição do tempo como agora fluente ocorreria, por primeiro, em *Lect.* I d. 39. Ali, Scotus rejeita aquilo que considera ser a visão de Tomás de Aquino acerca da atemporalidade de Deus – que implicaria uma teoria-B, por conseguinte, que a série-A “passado, presente e futuro” não existe. Neste estudo, busca-se clarificar os impasses criados através da inspeção dos três textos scotistas centrais ao debate – *Lect.* I d. 39 q. 1-5, *Ord.* I d. 38 q. 2 e d. 39 q. 1-5 e *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2, que lidam com a pergunta sobre o conhecimento que Deus possui de todas as coisas, segundo todas as condições de existência temporal. Uma breve nota sobre a posição de Francisco de Meyronnes acerca do estatuto ontológico do tempo pode ratificar a abordagem aqui oferecida.

**Abstract:** Since a seminal study by Richard Cross doubts were raised about some Scotist passages concerning God’s knowledge of future contingents, where the Subtle Doctor would have adopted, *atypically*, a kind of *presentism* about time. Making use of McTaggart’s expressions, Cross recognized that Scotus is bound to a A-theory (presentism) language. This brings some difficulties to the interpreter, but it should not prevent anyone from concluding that Scotus seems at the end to favour a B-theory (here called “staticism”) on the nature of time. The exposition of time as a “fluent now” would occur for the first time in *Lect.* I d. 39. Scotus rejects there what he sees as Aquinas’ view on God’s timelessness – which would entail a B-theory, and therefore that a A-series of “past, present, and future” does not exist. In this study, a clarification of the dilemmas is pursued through the analysis of three

---

\* Este estudo pode ser visto como uma versão abreviada e, assim o leitor atento de ambos os trabalhos poderá perceber, modificada em aspectos importantes de PICH, R. H. Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo. *In: Mediaevalia. Textos e Estudos*, 26 (2007), p. 3-67.

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, Bolsista de Produtividade do Cnpq, Nível 2, e-mail: roberto.pich@puers.br.

key texts by Scotus on the subject – *Lect.* I d. 39 q. 1-5, *Ord.* I d. 38 q. 2 and d. 39 q. 1-5, and *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2, which deal with the question of the knowledge that God has of all things according to every temporal condition of existence. A short note on the position of Francis of Mayrone concerning the ontological status of time can confirm the approach offered here.

**Palavras-chave:** João Duns Scotus – Francisco de Meyronnes – Tempo – Eternidade – Conhecimento Divino.

**Keywords:** John Duns Scotus – Francis of Mayrone – Time – Eternity – Divine Knowledge.

\*\*\*

## I. Introdução: *continuum*, tempo e impasses de interpretação

Considerações sobre o conceito de tempo, na segunda metade do século 13 no Ocidente Latino, só são compreensíveis sob o pano de fundo da integração da filosofia da natureza de Aristóteles ao currículo das Faculdades de Artes, por volta de 1252.<sup>2</sup> A ciência real da natureza que se constitui a partir daí discutia problemas diversos, mas centrados quase em sua inteireza na investigação de duas obras aristotélicas, a saber, *Physica* (ciência geral da natureza e filosofia da natureza) e *De anima* (psicologia humana).

A *Physica* foi a fonte básica da filosofia da natureza na Idade Média e um dos pilares da educação filosófica.<sup>3</sup> Como é sabido, os oito Livros da *Physica* lidam com o objeto geral da filosofia da natureza, isto é, o *ens mobile* (I-II),<sup>4</sup> bem

---

<sup>2</sup> WEISHEIPL, J. A. The Interpretation of Aristotle's Physics and the Science of Motion. In: KRETZMANN, N. et alii (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (CHLMP)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 521-522, chega a dizer que a Faculdade de Artes se transformou, a partir daí, em “Faculdade de Artes e Ciências”.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 522-523. 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. 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; cf. MURDOCH, J. E. Infinity and Continuity. In: KRETZMANN, N. et alii (eds.). *CHLMP. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (CHLMP)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 564-565. Cf. MAIER, A. *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, <sup>2</sup>1966, em especial p. 155-215 (Capítulo 7); PORRO, P. Zeit III. *Mittelalter*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 10, 1998, p. 1209-1220.

<sup>4</sup> Um estudo amplo sobre a determinação do objeto da filosofia da natureza pode ser encontrado na obra clássica de MANSION, A. *Introduction a la Physique aristotélicienne*.

como com os seus princípios e causas, sendo o “movimento”<sup>5</sup> o atributo próprio dos *ens mobile* (III-VIII).<sup>6</sup> Aristóteles se dedicou extensamente, nos Livros III-VI, ao tema do *continuum* e, justamente nisso, a uma das duas formas básicas de “continuidade”, a saber, o tempo.<sup>7</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>8</sup> 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 daquelas condenações e (ii) sempre no contexto de *loci* primariamente teológicos, mesmo porque não escreveu uma obra específica sobre os *libri naturales* de Aristóteles.<sup>9</sup>

Os dois conceitos supracitados se inserem, a partir de Aristóteles, no domínio da noção do *continuum* ou da continuidade: sendo *espaço* e *tempo* pressuposições

---

Louvain – Paris : Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie – Librairie Philosophique J. Vrin, <sup>2</sup>1946, p. 122-205 (Capítulo V).

<sup>5</sup> Cf. HÖFFE, O. *Aristoteles*. München: Verlag C. H. Beck, <sup>3</sup>2005, p. 110. Cf. também WAGNER, H. Erläuterungen – Einleitung In: ARISTOTELES. *Physikvorlesung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 274-279.

<sup>6</sup> O modo como “movimento” é dividido em quatro classes, em *Physica* 201a9-15, torna claro o seu significado compreensivo de “mudança”; cf. HÖFFE, O., op. cit., p. 111, 115-122. Sobre *physis* como termo equívoco, cf. *Metaphysica* V 4. Cf. também ALTHOFF, J. *physis / Natur, Wesen*. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 456s.; cf. também WEISHEIPL, J. A. The Interpretation of Aristotle’s Physics and the Science of Motion. KRETZMANN, N. *et alii* (eds.), op. cit., p. 524-525.

<sup>7</sup> Cf. também WAGNER, H. Erläuterungen – Einleitung. In: ARISTOTELES, op. cit., p. 383-389.

<sup>8</sup> Cf. FLASCH, Kurt. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Mainz: Dieterich, 1989. Sobre as Condenações de 1277 e as representações de “espaço” e “lugar” em Scotus, cf. BOULNOIS, O. Du lieu cosmique à l’espace continu? La représentation de l’espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277. In: AERTSEN, J. A. und SPEER, A. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 25 – Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*. Berlin – New York : Walter de Gruyter, 1998, p. 314-331.

<sup>9</sup> Para o estudo dos conceitos de tempo e de espaço em Scotus, Lewis menciona os seguintes contextos (não 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). Cf. LEWIS, N. Space and Time. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 69 e p. 93, nota 3.

básicas do movimento, o contínuo é condição necessária para concebê-los.<sup>10</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>11</sup>

Igualmente importante é a teoria oriunda do Livro VI da *Physica* – dominante na Idade Média<sup>12</sup> e endossada por Scotus<sup>13</sup> – de que lugar, tempo e movimento, sendo *continua*, são em potência ilimitadamente divisíveis em divisíveis, contudo não podem ser atual e realmente compostos por partes “indivisíveis”<sup>14</sup> ou “limites que não têm extensão nas dimensões pertinentes” – isto é, supostos pontos indivisíveis em uma linha, supostos instantes ou

---

<sup>10</sup> Os “tratados” sobre “infinito” (*Physica* III 4-8), “espaço” (*Physica* IV 1-5), “tempo” (*Physica* 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. HÖFFE, O., op. cit., p. 122-123.

<sup>11</sup> Cf. LEWIS, N. Space and Time. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 78; WIELAND, W. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 283s. Cf. também PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Fapesp – Edições Loyola, 2001, p. 144s. Um estudo abrangente pode ser conferido em BOSTOCK, D. Aristotle on Continuity in *Physics* VI. In: JUDSON, Lindsay (ed.). *Aristotle’s Physics – A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 179-212. Ainda assim, há fortes razões teóricas para tomar o *continuum* aristotélico como um conceito essencialmente físico, e não matemático, sobretudo a ideia de que o “contínuo é o princípio da *possibilidade real*”; cf. VON WEIZSÄCKER, C. F. Das Kontinuum. In: RUDOLPH, Enno (Hrsg.). *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, p. 281s., 289s.

<sup>12</sup> Cf. MURDOCH, J. E. Infinity and Continuity. In: KRETZMANN, N. *et alii* (eds.), *CHLMP*, p. 573s.

<sup>13</sup> Cf. CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 116-118. De qualquer modo, cf. LEWIS, N. Space and Time. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 82-83, Scotus parece ter entendido que *indivisíveis* existem realmente, 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. Scotus, porém, consegue argumentar contra o “não-entitismo” (cf. *Ord.* II d. 2 p. 2 q. 5 n. 380-385 (ed. Vat.: VII, 323-324)) e a favor da ideia de que indivisíveis/limites são itens absolutos. Cf. também HÜBNER, J. peras / Grenze. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 438; *idem*. periechein / umfassen. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 438-439.

<sup>14</sup> Cf. também CROSS, R., op. cit., p. 116-118.

“agoras” de tempo indivisíveis em um período de tempo, etc.<sup>15</sup> Um item *sucessivo*, por exemplo, como um período de tempo, *existe* de modo sucessivo, é feito de “partes temporais que fluem”.<sup>16</sup>

Dentro desse quadro, não é de admirar que, para Scotus, a experiência do tempo nas coisas e nos processos da natureza é evidente e centralmente relativa ao movimento (*Physica* 219a30-219b1-).<sup>17</sup> Para o sentido mais básico de tempo relativo, é útil invocar a distinção newtoniana entre “tempo absoluto, 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 instável) da duração por meio do movimento”.

Por “tempo”, portanto, pensadores como Scotus têm em mente algo como o tempo relativo de Newton – de maneira que a existência do tempo é acarretada pela existência de processos naturais, não sendo concebível separada dos mesmos.<sup>18</sup> Segundo Aristóteles, no mesmo sentido,<sup>19</sup> o tempo “é a quantidade de movimento com respeito ao anterior e ao posterior”.<sup>20</sup> E o movimento reside essencialmente na unidade de realização ao longo de uma determinada extensão de tempo, extensão que é potencial e ilimitadamente divisível, mas que, sem a efetivação real dessa divisibilidade ilimitada da mesma extensão, forma um determinado todo contínuo: movimento e *repouso* exigem extensões de tempo.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. *Physica* 234a8-. Cf. LEWIS, N. Space and Time. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 78-79; HÖFFE, O., op. cit., p. 124-125. Posse de limites externos comuns e divisibilidade são tomadas por KOCH, A. F. syneches / kontinuierlich. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 554-555, como “sentido relacional” e “sentido não-relacional” da continuidade segundo Aristóteles (cf., respectivamente, *Physica* 231a22 e 231a25). Cf. ainda WIELAND, W., op. cit., p. 284s.

<sup>16</sup> Cf. LEWIS, N. Space and Time. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 79; HÖFFE, O., op. cit., p. 128s.

<sup>17</sup> Cf. CROSS, R., op. cit., p. 230-231. Para Cross, *ibid.*, p. 231-238, Scotus abraça um “reducionismo modal”, segundo o 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).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 231. Cross menciona *Ord.* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 11 (ed. Vat.: VII, 205-206), *Ord.* II d. 2 p. 1 q. 3 n. 138-140 (ed. Vat.: VII, 216-217) e *Lect.* II d. 2 p. 1 q. 3 n. 109-111 e n. 113 (ed. Vat.: XVIII, 135-137).

<sup>19</sup> Cf. BREIDERT, W. *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik*. Münster: Aschendorff, 1970, p. 20s.

<sup>20</sup> Cf. sobre isso KOCH, A. F. chronos/Zeit. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 107-111; BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 142ss., 154ss.

<sup>21</sup> *Physica* 239a35-239b4; cf. BREIDERT, W., op. cit., p. 18-9. 21-22.

Aceitando a tese de que o tempo é um aspecto objetivo da natureza, pergunta-se, pois, o que *é* e o que *há* do tempo como instante e todo? Qual é o seu estatuto ontológico? Para o problema de interpretação, convém 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.<sup>22</sup> No estaticismo, defende-se que as expressões “passado”, “presente” e “futuro”, bem como os tempos verbais respectivos, têm apenas “função indexical”. Ao dizer-se algo como “Pedro senta-se no instante presente”, tem-se como conteúdo só o fato de que *Pedro/a sua ação 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 igualmente “reais”: 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>23</sup> No presentismo, em contrapartida, afirma-se, não que o que é presente é simultaneamente real, mas que o presente é só o que é real: não existe nada como “passado” e “futuro”; antes, e em sentido estrito, “passado” e “presente” são “modos de irrealidade”, e a categoria ontológica “realidade” pertence só ao conceito de presente.<sup>24</sup>

Desde o estudo seminal de Cross,<sup>25</sup> dúvidas foram geradas sobre o sentido das passagens acerca do conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes, onde Scotus teria, *atipicamente*, adotado uma forma de *presentismo* concernente ao tempo – em um debate paralelo à compreensão da atemporalidade-eternidade de Deus.<sup>26</sup> No seu estudo, Cross endossa a interpretação de

---

<sup>22</sup> A saber, entre itens temporais em termos de série-A ou teoria-A e itens temporais em termos de série-B ou teoria-B; cf. MCTAGGART, J. M. E. *The Unreality of Time*. In: *Mind*. 17 (1908), p. 457-474; cf. ainda, por exemplo, PRIOR, A. *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press, 1967, p. 1-7; GALE, R. *The Language of Time*. London – New York: Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 7-14.

<sup>23</sup> Cf. LEWIS, N. *Space and Time*. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 83-84.

<sup>24</sup> Embora tenha afirmado que somente uma série-A é capaz de apreender a essência da temporalidade, MCTAGGART, J. M. E. *The Unreality of Time*, op. cit., § 2, argumentou que essa estrutura essencial é em si autocontraditória, razão pela qual o tempo é “irreal”. Cf. o estudo de DAHLSTROM, D. *Time’s Passing*. In: *The Modern Schoolman*. 76 (1999), p. 141-62; LEWIS, N. *Space and Time*. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 84.

<sup>25</sup> Cf. CROSS, R., op. cit., p. 243s.

<sup>26</sup> Cf. LEWIS, N. *Space and Time*. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op. cit., p. 84s. Cf. também *ibid.*, p. 97 (nota 69): em um item não-temporal, não pode haver fluxo de forma, e tal fluxo também não pode se dar em nada que acompanha *por natureza* aquele mesmo item. Cf. *Ord.* II d. 2 p. 1 q. 4 n. 171-180 (ed. Vat.: VII, 231-235). Cf. também CROSS, R. *The Physics of*

Aristóteles dada por R. Sorabji, a saber, de que o *Philosophus* captura a realidade do tempo concebendo o “agora” do tempo tanto estaticamente, como um instante, quanto em termos de fluxo, como presencialidade fluente.<sup>27</sup> Em se fazendo uso das expressões de McTaggart, poder-se-ia afirmar que Scotus, como um todo, estaria identificado com os termos de uma teoria-B ou série-B (estaticismo), como os entende a partir de Aristóteles. Mas, CROSS reconheceu que o Doutor Sutil está preso à linguagem de uma teoria-A ou série-A (presentismo) para o entendimento do tempo.<sup>28</sup> Essa atitude irresoluta traz dificuldades ao intérprete; afinal, em sua obra, (i) Scotus, acriticamente, considera a terminologia da série-A essencial ao tempo;<sup>29</sup> (ii) há uma primeira tentativa de expor a série-A em termos do agora fluente; (iii) há uma rejeição posterior desse, em um debate detalhado com textos de Aristóteles, e isso, ao final, afeta as convicções de Scotus acerca da realidade do agora fluente.<sup>30</sup>

Ora, a (ii) exposição do tempo como agora fluente pareceria ocorrer, por primeiro, em *Lectura* I d. 39. Ali, Scotus rejeita aquilo que considera ser a visão de Tomás de Aquino acerca da atemporalidade de Deus – que implicaria uma teoria-B, por conseguinte, que a série-A “passado, presente e futuro” não existe.<sup>31</sup> Para Scotus, é falsa a teoria segundo a qual “todas as coisas temporais são presentes para Deus”, pois ela acarreta que “todas as coisas são atuais” e “temporalmente presentes”. O que fomenta essa rejeição seria o seguinte: “(A) Apenas coisas temporalmente presentes são atuais”. Dado que Scotus aceita isso naquele contexto (*Lect.* I d. 39 n. 27), tem de aceitar uma teoria-A, pois o princípio (A) só é verdadeiro se é também o caso que os elementos da série-A – itens temporalmente passados e futuros, mas não atuais – constituem um traço essencial do tempo.

---

*Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision.* Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 243s.; *idem. Duns Scotus on God.* Aldershot: Ashgate, 2005, p. 80s.

<sup>27</sup> Cf., por exemplo, *Physica* 219b9-33. Cf. CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision.* Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 239-240.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 240-242. Sobre a aceção explícita da série-B, por Scotus, cf. *ibid.*, p. 214-238.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 243, também notas 14-16. Scotus admite que certas afirmações podem mudar de valor de verdade com o passar do tempo (*Ord.* IV d. 6 q. 10 n. 10 (ed. Wadding: VIII)); *por contraste*, ao discutir a atemporalidade de Deus em *Ord.* I d. 9 n. 17 (ed. Vat.: IV), toma certas afirmações como essencialmente temporais, distinguindo 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 o tempo como fluxo em *Quod.* q. 11 n. 9 (ed. Wadding: XII).

<sup>30</sup> Cf. CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision.* Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 242, também notas 9-13.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 243. Isso foi exposto pelo autor também em CROSS, R. Duns Scotus on Eternity and Timelessness. In: *Faith and Philosophy.* 14:1 (1997), p. 4-7.

Contudo, a abordagem *presentista* de *Lect.* I d. 39 mostrar-se-ia “única” na obra scotista.<sup>32</sup> Ainda mais grave, nota-se que na mesma *Lectura* Scotus adota um argumento para a atemporalidade de Deus semelhante ao que recusa na distinção 39 do Livro I, *implicando* uma teoria-B sobre o tempo. Scotus então rejeitaria (A) e aceitaria (A1): “É atemporalmente o caso que todas as coisas, passadas, presentes e futuras, são atuais”.<sup>33</sup>

Cross expôs, com sofisticação, os caminhos argumentativos sinuosos que Scotus (aparentemente) percorre para mostrar a impossibilidade do agora fluente e de qualquer defesa do mesmo.<sup>34</sup> Na mais recente monografia, o autor reconsiderou a realidade do tempo, ao tratar do conhecimento que Deus tem dos objetos extramentais. Isso leva de novo à *quaestio* sobre o “conhecimento estrito” dos futuros contingentes – agora, a propósito, levando em conta as distinções da *Reportatio examinata* I. Ao lidar com a tese scotista de que o conhecimento da verdade das proposições contingentes é consequência da livre decisão da vontade de torná-las verdadeiras, Cross corrige a imagem de que, assim, Deus só conhece objetos “dentro” da própria mente. Antes, tem de ser inferido que Deus conhece objetos reais sob a convicção de que o conhecimento divino de fatos no tempo só se deve a diferentes relações reais entre objetos de pensamento na mente divina, respectivos às criaturas, e a mente divina.<sup>35</sup> Aqui, há mais uma vez um contexto de discussão que ratifica a ideia de que só o tempo presente é real.

Naquele contexto, pois, Scotus não partilha da opinião de que a alegação de Deus coexistir com diferentes tempos em sucessão é inconsistente com a atemporalidade divina – de que ela acarreta que Deus sofre mudança, por existir antes “com um conjunto de coisas e depois com outro”. Scotus parece 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. Isso significa admitir a atemporalidade divina e também um sentido particular de realidade atemporal dos diferentes modos

---

<sup>32</sup> Cf. CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 244.

<sup>33</sup> Cf. CROSS, R. *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 15-19. Para a presente tese, CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 244s., nota 23, apoia-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>34</sup> De fato, a passagem alegada, *Ordinatio* II d. 2 p. 1 q. 2 n. 108 (ed. Vat.: VII, 204), parece ser a favor disso. Cf. CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 250-251; cf. também BIGI, V. C. Il concetto di “tempo” in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scoto. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, p. 358-359.

<sup>35</sup> Cf. CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 82-83.



de ser de passado, presente e futuro das coisas contingentes conhecidos por Deus.<sup>36</sup> Passado, presente e futuro pareceriam reais de diferentes maneiras: são distinções reais, de maneira que o todo do tempo não é igualmente atual. Em uma nota, contudo, retomando indiretamente a tese de que passado, presente e futuro só são tomados como condições de existência em uma teoria que concebe a realidade do tempo como fluxo (série-A ou teoria-A), Cross insiste que há indícios fortes para mostrar que isso se choca, sem sucesso, com a tese da realidade do tempo estático (série-B ou teoria-B) – segundo a qual, com efeito, o tempo *como um todo* é igualmente real, e os enunciados temporais nada mais têm do que função indexical.<sup>37</sup>

Só a inspeção dos três textos scotistas centrais ao debate – *Lect.* I d. 39 q. 1-5, *Ord.* I d. 38 q. 2 e d. 39 q. 1-5<sup>38</sup> e *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2,<sup>39</sup> cujo cabeçalho geral é a pergunta pelo conhecimento que Deus possui de todas as coisas, segundo todas as condições de existência temporal – permite encaminhar uma

---

<sup>36</sup> Com isso, a abordagem de Scotus preserva a atemporalidade de Deus, mas é forçado a negar que a criação, cognitivamente, possa ser diretamente acessível à mente divina. Nesse sentido, CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 84, nota 108, admite que não mais se identifica com a interpretação que propusera in: *idem*. *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 3-25, de acordo com a qual Deus coexistiria com o mundo de tal maneira que teria, efetivamente, um acesso cognitivo direto a ele.

<sup>37</sup> Cf. CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, 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 teria de ser análoga àquela para o insucesso de um relato favorável à mesma teoria em *Lectura* I d. 39 q. 1-5. Cross não endossa a solução proposta por LEWIS, N. *Space and Time*. In: WILLIAMS, Th. (ed.), op.cit., p. 85-89. Sobre isso, cf. PICH, R. H. Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo. In: *Mediævalia. Textos e Estudos* 26 (2007), Seções II e III.

<sup>38</sup> No seu primeiro estudo, CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 244, lamenta o fato de Scotus deixar em branco o espaço respectivo à *Ord.* I d. 38 q. 2 e d. 39, presumivelmente por desejar, futuramente, aprofundar as suas reflexões sobre os temas pertinentes. 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 por T. Noone, por WOLTER, A. B. *Reflections about Scotus’s Early Works*. In: HONNEFELDER, L. *et alii* (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 41-54, e por SÖDER, J. R. *Kontingenç und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1999, p. 8-10, e *idem*. *Einleitung*. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenç – Reportatio Parisiensis examinata I 38-44*. Freiburg: Verlag Herder, 2005, p. 24-25.

<sup>39</sup> O texto da *Ordinatio* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8]-[9] (ed. Vat.: VI, 407-410) é, nesse tocante, claramente menos definido e apresenta uma ordem de parágrafos menos coesa. Das três versões, a mais completa é a de *Reportatio* I A d. 38 q. 2, que agrega a uma só vez exposição da opinião, refutação da opinião e resposta contrária aos argumentos que a confirmam.

clarificação para os impasses indicados. E uma breve inspeção da posição teórica de Francisco de Meyronnes sobre o conceito e o estatuto ontológico do tempo poderá insinuar alguma ratificação sobre o relato scotista aqui defendido.

## II. Presentismo revisitado

Em *Lect.* I d. 39 q. 1-5, *Ord.* d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 e *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2<sup>40</sup>, está essencialmente em discussão se Deus possui conhecimento determinado de todas as coisas, de acordo com toda condição de existência, tal como dos eventos contingentes, segundo a existência futura. Isso impõe a pergunta se sucedimentos futuros contingentes e, daí, proposições contingentes futuras têm valor de verdade determinado e conhecibilidade. Para responder a isso, há ampla exigência de esclarecimentos conceituais. Além de pressupor-se um conceito claro de contingência, a noção da onisciência divina sugere uma “necessidade” do conhecimento de Deus – esclarecida como “necessidade de imutabilidade”.<sup>41</sup>

Ademais, 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>42</sup> Scotus expõe estratégias gerais às perguntas colocadas. Justamente uma das opiniões alheias, atribuída a Tomás de Aquino,<sup>43</sup> a favor do conhecimento certo e imutável, da parte de Deus, dos futuros contingentes, é aquela que provocará, *em contrapartida*, a já explicitada

---

<sup>40</sup> Via de regra, omiti na exposição abaixo as citações em latim, no intuito de reduzir a extensão do texto. Além, é claro, dos originais, sugiro enfaticamente ao leitor consultar a tradução das passagens investigadas in: JOÃO DUNS SCOTUS. *Duns Scotus – Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Estudo introdutório, seleção de textos, estrutura, tradução, notas e índices de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre – Bragança Paulista, Edipucrs – Edusf, 2008.

<sup>41</sup> Sobre isso, cf., por exemplo, VOS, A. *et alii*. *Lectura I d. 39 Commentary*. In: VOS, A. *et alii*. *John Duns Scotus Contingency and Freedom – Lectura I 39*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 43-189, e SÖDER, J. R. *Kontingenx und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1999.

<sup>42</sup> Cf., por exemplo, PICH, R. H. *Vontade livre e contingência: sobre a análise scotista do ato volitivo*. In: COSTA, M. R. N. e DE BONI, L. A. (orgs.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 407-451.

<sup>43</sup> Cf. Thomas Aquinas, *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). As referências são citadas nas obras editadas de Scotus.

tese do presentismo. Em que consiste essa opinião?<sup>44</sup> De que maneira é abordada, nela e na sua rejeição por Scotus, a realidade do tempo? As duas perguntas precisam ser respondidas com atenção às fontes indicadas.<sup>45</sup>

A tese básica é a de que todas as coisas são presentes a Deus no “agora” uno da eternidade, segundo a existência atual delas. O tempo é um todo uno presente a Deus; logo, todas as coisas no tempo são igualmente presentes.<sup>46</sup> A visão a ser rejeitada é a do tempo como *fluxo* – “fluxo do tempo passado, presente e futuro”<sup>47</sup> – e a das coisas no tempo como *fluindo* nessa dimensão. O exemplo que identifica essa *rejeição teórica*<sup>48</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).

Ora, nesse caso a estaca (=a eternidade de Deus) só pode ser *sucessivamente* presente à totalidade do rio (=o tempo e as coisas no tempo), porque, fluindo esse, aquela só pode ser presente a partes fluentes – ela só pode ser presente a uma única parte fluente do rio (um lugar fluente), portanto a um único instante de tempo (um tempo fluente).<sup>49</sup> Segundo uma análise da sua definição, “eternidade” tem de ser *simultânea* a todo o tempo e a todas as coisas fluentes no tempo, e isso implica que o tempo e as coisas temporais que se sucedem são igualmente presentes à “eternidade”.

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

---

<sup>44</sup> Sobre *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 23-30, cf. VOS, A. *et alii*. *Lectura* I d. 39 Commentary. In: VOS, A. *et alii*, op. cit., p. 79-87.

<sup>45</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>46</sup> Isso é repetido em *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 30 (ed. Vat.: XVII, 488), em um contra-argumento de Scotus que explora a “eviternidade” (*aevum*) dos anjos. CROSS, R. 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>47</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 15 (ed. Söder (2005): 40).

<sup>48</sup> Exemplo, a propósito, não encontrado em Tomás de Aquino, mas, como mostram os aparatos críticos respectivos, em Romano de Roma, *In Sent.* I d. 38 q. 4; *ibid.*, II d. 2 p. 2 q. 1.

<sup>49</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 407-408); *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 19 (ed. Söder (2005): 40).

(do “tempo fluente”) e de todas as coisas que fluem no tempo com a própria *circunferência*: a circunferência pode mover-se ou fluir, suceder-se continuamente tal como uma parte após a outra, na circunferência pode ser inserido o que quer que seja, 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>50</sup> Nesse caso, é possível afirmar que o ente eterno tem igual “presença” e “simultaneidade” atemporais com todas as entidades e todos os eventos temporais – com todo o fluxo do tempo e qualquer parte dele, seja ele um “agora” presente ou algo “passado” ou “futuro”.<sup>51</sup> A chave para a explanação do conhecimento que Deus tem dos futuros contingentes fica, portanto, presa à eternidade divina: o ente que é na eternidade, porque coexiste com tudo o que é no tempo, “vê”/“intelige” tudo “presencialmente” como um único e presente instante, analogamente ao que um ser humano vê presencialmente nesse instante, agora mesmo.<sup>52</sup>

Nessa relação entre o eterno e o temporal, o sentido de “presente” ou “simultâneo” tem de ser aclarado: a relação identificada como “simultaneidade” (como fato de duração, o conhecimento simultâneo que Deus possui de todas as coisas temporais) é simétrica, mas, porque os termos relacionados possuem diferentes modos de existência (atemporal e temporal), a relação não é “nem reflexiva nem transitiva”. Por isso, 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 causa disso sejam simultâneos um com o outro: na pesquisa (ligada a E. Stump e N. Kretzmann), isso legitimou uma noção de simultaneidade especial (“simultaneidade-ET”), aquela entre o Eterno e o Temporal.

Essa reflexão é diretamente informativa para a ideia de que a atemporalidade divina, relacionada com o temporal, força uma determinada conclusão sobre a realidade do tempo: se da parte do temporal todo e qualquer instante é simultâneo-ET com toda a “extensão infinita” de um ente infinito (item estritamente “resistente”),<sup>53</sup> da parte do que é eterno *todo o tempo* está

---

<sup>50</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 23 (ed. Vat.: XVII, 486); *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 18 (ed. Söder (2005): 40).

<sup>51</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 409).

<sup>52</sup> Cf. *Summa contra gentiles* I c. 66. Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39-40 q. 1-5 n. [8] (ed. Vat.: VI, 409).

<sup>53</sup> Um item estritamente “resistente”. Isso está expresso, com algumas explanações, na tese boeciano-tomasiana “(A) Todas as coisas temporais são eternamente presentes a Deus”; cf. CROSS, R. Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p. 4.

forçosamente presente em ato ou co-ocorrente a toda a “duração atemporal infinita”.<sup>54</sup>

Que a análise do conceito de eternidade – aqui entendido como atemporalidade<sup>55</sup> – é o que implica a rejeição do tempo como fluxo de passado, presente e futuro, exigindo *o todo do tempo* como realmente<sup>56</sup> presente,

---

<sup>54</sup> Cf. STUMP, E. and KRETZMANN, N. Eternality/Eternity. In: CRAIG, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, 1998, Vol. 3, p. 422s.

<sup>55</sup> Ou eternidade “não-extensional”. Essa abordagem é característica de Tomás de Aquino; cf. FOX, R. *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 298-308. Uma abordagem histórico-conceitual sobre a “eternidade” como “atemporalidade”, com atenção ao papel de Boécio na transmissão daquela noção ao mundo intelectual da Idade Média, encontra-se em SORABJI, R. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983, p. 98-130 (p. 119s.). Cf. MARENBNON, J. *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 21-54. O debate contemporâneo pode ser percorrido em CRAIG, W. L. *God, Time, and Eternity. The Coherence of Theism II: Eternity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, Parte I, p. 3-139. Ainda que este não seja um estudo sobre a “eternidade” 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, de vida ilimitável” (*De cons. phil.* V prosa 6). Parece 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. STUMP, E. and KRETZMANN, N. Eternality/Eternity. In: CRAIG, E. (ed.), op. cit., Vol. 3, p. 422s. A combinação dos itens (iii) e (iv) gerou, historicamente, um complexo desafio à filosofia da linguagem religiosa; cf. *ibid.*, p. 423-424. Na sua discussão direta sobre a eternidade, Scotus aborda, com aprovação, a definição boeciana; cf. CROSS, R. Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p. 7 (baseado em *Quodl.* q. 6 n. 10 (ed. Wadding: XII). Há, pois, certa dificuldade em compatibilizar a versão dos tratados sobre a contingência com a versão “padrão” de eternidade. Cf. também BOULNOIS, O. Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'*ævum* et l'éternité. In: PORRO, P. (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. 165-167.

<sup>56</sup> Nos termos da atemporalidade divina, a onisciência ou a presciência divina segundo Tomás de Aquino é apresentada *por Scotus* segundo uma concepção “realista” – o futuro é realmente presente a Deus e é assim conhecido. Recentemente, MARENBNON, J., op. cit., p. 125-139, mesmo reconhecendo que a maioria dos destacados intérpretes contemporâneos 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” sobre a presciência divina (p. 128-139). Na 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. 135-137, a tese do realismo epistêmico associa-se bem à identificação, em Tomás de Aquino, de uma teoria-B sobre a realidade do tempo.

isso é ratificado pela correlatividade entre eternidade e “imensidade”.<sup>57</sup> Imensidade é o não possuir nem início e nem fim de extensão ou de medida e, por causa disso, condição mesma para a compresença/coexistência “simultânea” do ente divino com todo o espaço. Eternidade, por sua vez, é o ser sem início e sem fim no tempo e, portanto, condição para a compresença/coexistência “simultânea” do ente divino com todo o tempo.<sup>58</sup>

Há, nisso, uma explícita concepção 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>59</sup> Sendo correlativas, o que é provado por meio de uma “propriedade” – em sentido lato – pode ser analogamente provado por meio da outra<sup>60</sup>.

Se for tomado como verdadeiro que um ente é “sem-medida” (*immensus*) ou possui simultaneidade de extensão sse esse ente é “eterno” (*aeternus*) ou tem simultaneidade de duração, e se *immensus* e *aeternus* são mantidos segundo as definições dadas, conclui-se que a imensidade e a eternidade implicam que Deus é simultâneo com o todo do tempo fluente. Consequentemente, imensidade e eternidade forçam a conclusão de que o tempo e as coisas sucessivas no tempo só podem ser *simultaneamente* “segundo a sua existência atual” e, pois, “presentes” a Deus.<sup>61</sup> Cumpre notar ainda que a linguagem mista e equívoca nas fontes,<sup>62</sup> em termos de “tempo fluente” e “coisas sucessivas no tempo”, não deve confundir que o resultado<sup>63</sup> da acepção tomasiana exposta é o da ratificação da totalidade do tempo como *estático* e, como *totum tempus, simultâneo*.<sup>64</sup>

Por sua vez, a rejeição ao argumento tomasiano pode ser apresentada em dois passos. Ela começa com a correção da noção de imensidade anteriormente exposta. 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

<sup>57</sup> Em *Ord.* 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>58</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 24 (ed. Vat.: XVII, 486-487). Cf. também VOS, A. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 499s.

<sup>59</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 25 (ed. Vat.: XVI, 487).

<sup>60</sup> Cf. *Rep. exam.* I A d. 38 q. 1-2 n. 20 (ed. Söder (2005): 42).

<sup>61</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 24 (ed. Vat.: XVII, 487).

<sup>62</sup> Em *Ord.* 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>63</sup> Tal como na letra fala-se do “tempo permanente”; cf. *Rep. exam.* I A d. 38 q. 1-2 n. 17 (ed. Söder (2005): 40). Cf. ainda *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 26 (ed. Vat.: XVII, 487).

<sup>64</sup> Também CRAIG, W. L. *The Problem of Divine Foreknowledge of Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 116-118.

existem atualmente: não é possível ser em lugares que não são atualmente ou que são só potencialmente.<sup>65</sup> Nesse passo, em momento algum dissolve-se a consistência do conceito de “sem-medida”; antes, ele é agora analisado corretamente: de acordo com o seu conteúdo, um ente imenso não é e logicamente não pode ser com o lugar/espaco que não é e/ou que (apenas) pode ser.<sup>66</sup>

Nesse momento, é importante acentuar o quanto Scotus se esforça na revisão dos conceitos de imensidade e eternidade. É justo atribuir a Scotus as seguintes definições:

- (DI) A imensidade diz de uma natureza que ela é 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) A eternidade diz de uma natureza que ela é 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 noções incluem a “coexistência” ou mesmo a “presença”<sup>67</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>68</sup> por parte do que coexiste ou do fundamento, e aquilo que não é “presente realmente” (*Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 21) não pode coexistir com coisa nenhuma, não podendo, pois, ser fundamento real de relação real ou coexistência real qualquer.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Sobre outros sentidos segundo os quais a onipresença de Deus 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. IAMMARRONE, L. *Giovanni Duns Scotus, metafísico e teólogo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma: Miscellanea Franciscana, 1999, p. 461-465.

<sup>66</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 84 (ed. Vat.: XVII, 507). Cf. VOS, A. *et alii*. *Lectura* I d. 39 Commentary. In: VOS, A. *et alii*, op. cit., p. 177.

<sup>67</sup> Um estudo importante sobre a “presença” como conceito “teológico”, “cosmológico” e “noético” é o de BOULNOIS, O. *La présence chez Duns Scot.* In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti – Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Roma: PAA – Edizioni Antonianum, Vol. I, 1995, p. 95-119, em que “imensidade” e “eternidade” são tratadas sob o tópico “A presença em sentido teológico” (cf. p. 96-101).

<sup>68</sup> Claramente, coexistência-simultaneidade e coexistência-presença são relações transitivas e simétricas; cf. CROSS, R. *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, op. cit., p. 5.

<sup>69</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 409); cf. *ibid.*, n. [34] (ed. Vat.: VI, 442-443). Cf. ainda *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 21 (ed. Söder (2005): 42).

Por dedução, se há uma imensidade com respeito ao lugar não-atual e uma eternidade com respeito ao tempo não-atual – como de fato há, caso passado e futuro devam ser conhecidos –, ter-se-iam respectivamente presenças de outra ordem que a simultânea – logicamente, “presenças não-simultâneas”.

Nos termos expostos, Scotus admite que, se o lugar/espço aumentasse ao infinito, sucessiva ou potencialmente, tal como o tempo flui ao infinito no “fluxo contínuo”,<sup>70</sup> Deus não seria simultaneamente com o lugar/espço infinito – isto é, não seria simultaneamente com o lugar/espço infinito *atual* –, porque tal lugar/espço infinito *não é atual*.<sup>71</sup> Se, de início, há uma tentativa de precisar as noções de imensidade e de eternidade, Scotus, em um segundo passo, preocupa-se em mostrar que a coexistência que tais conceitos implicam tem de ser restrita à presença ao que é atual. Daí que o lugar ou o tempo que aumenta ou flui ao infinito existe *só* “acidentalmente” – o que parece significar que existe *só* como acidente ou em potência, *sem* um sujeito ou uma substância que lhe dá ser real,<sup>72</sup> motivo pelo qual “não pode ser a razão de algo existir presentemente”.<sup>73</sup>

Assim, Scotus aos poucos revela a convicção de que, ao refletir sobre a natureza de continuidades como o espaço e o tempo, há um sentido em que deles se fala só não-atualmente, como também, é claro, um outro em que se fala só atualmente. Reflete-se, pois, sobre o “nosso tempo”<sup>74</sup> em distanciamento do tempo estático, único como um todo, irredutivelmente presente/simultâneo. Assim, é no contexto de análise da relação cognitiva do ente atemporal com as coisas temporais como um todo que há uma convicção implícita de que a realidade do tempo não pode ser somente a do tempo como um todo, sem “partes” – afinal, há o atual e o não-atual. A tese forte, mas não metodicamente sustentada, é a de que o ente atemporal não pode ser

---

<sup>70</sup> Scotus está considerando dois tipos de itens sucessivos como infinitos potenciais por adição (cf. *Physica* III 6, 206a15-). Cf. KOCH, A. F. Koch, apeiron / unendlich. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 57s.

<sup>71</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 27 (ed. Vat.: XVII, 487); *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 409). Aqui, novamente, CROSS, R. Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p. 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>72</sup> Em um sentido padrão, acidentes não são 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. VOS, A., op. cit., p. 379s. Cf. ainda CROSS, R. Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p. 5 e 20 (nota 11).

<sup>73</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 27 (ed. Vat.: XVII, 487).

<sup>74</sup> Cf. VOS, A. *et alii*. *Lectura* I d. 39 Commentary. In: VOS, A. *et alii*, op. cit., p. 79s.



simultâneo com o tempo único como um todo porque o tempo *não é um todo único*, mas antes um fluxo de itens sucessivos – mesmo que a sua realidade *stricto sensu* seja só a do presente.<sup>75</sup>

A aceção do tempo como fluxo de itens sucessivos é tanto mais confirmada quanto mais Scotus precisa a noção de eternidade como todo simultâneo coexistente com tudo o que é atual. Em um movimento final, ele 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 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.

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, não altera a simultaneidade coexistente do ente atemporal – que só pode ser instanciada em uma 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 indicaria uma “limitação” da mesma e também do conhecimento divino,<sup>76</sup> portanto ele *teria de coexistir* com o todo do tempo, é tratado, em *Rep. exam.* 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>77</sup>

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 acerca da 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

<sup>75</sup> Cf., por exemplo, *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 87 (ed. Vat.: XVII, 507-508).

<sup>76</sup> Cf. *Reportatio examinata* I d. 38 q. 1-2 n. 24 (ed. Söder (2005): 44).

<sup>77</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 27 (ed. Söder (2005): 44); *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 86 (ed. Vat.: XVII, 507).

quanto é de si”,<sup>78</sup> e elas mesmas podem, até mesmo devem, a partir das definições anteriores, ser tomadas como “propriedades” reflexivas.

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. Mais uma vez na *Reportatio examinata*, dá-se forma explícita à consequência de que é a tese tomasiana do tempo total único que corrompe a natureza divina, dado que torna o seu intelecto, *a sua imensidade* e *a sua eternidade* dependentes do mundo criado. Ao contrário desse parecer, a imensidade e o “agora da eternidade” são de si formalmente infinitos e ilimitados; por causa disso, 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 – ou seja, exclusivamente “por razão da sua infinitude formal”.<sup>79</sup>

A correção das noções de imensidade e de eternidade divina é definitivamente realizada na dissolução do exemplo que ilustrava o entendimento das mesmas segundo Tomás de Aquino,<sup>80</sup> isto é, a imagem do centro (=eternidade de Deus) da circunferência (=tempo fluente e coisas temporais).<sup>81</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. O exemplo, portanto, *tem de ser reescrito*, de modo que seja visualizado o que dele é possível concluir.

---

<sup>78</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [34] (ed. Vat.: VI, 442).

<sup>79</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 26 (ed. Söder (2005): 44); *Ord.* I d. 37 q. un. n. 9 (ed. Vat.: VI, 302).

<sup>80</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 *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 29 (ed. Söder (2005): 46), que 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. Donde 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 da eternidade como em si mesmas formalmente infinitas e ilimitadas; cf. os parágrafos acima, nesta seção.

<sup>81</sup> Cf. também *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 85 (ed. Vat.: XVII, 507).

O que dele se pode concluir é uma consequência do correto uso da ideia de que o existir real do tempo é o fluxo: imagine-se que em um plano é riscada para a frente uma linha reta, da qual um dos pontos extremos forma o centro – o ponto *A* imóvel –, tal que pelo outro ponto extremo – o ponto *B* móvel –<sup>82</sup> é passado um “compasso” segundo a intenção do geômetra. Mais precisamente, o outro ponto extremo, em um exercício de pensamento, é contornado pelo geômetra tal como se ele contornasse o extremo de uma linha fluente, perfazendo assim uma circunferência “fluente”, que não fica parada enquanto o ponto *B* fluente que causa a linha é contornado. Nesse caso, o geômetra causa uma “circunferência em fluxo”.<sup>83</sup> O seguimento do exemplo é previsível: se nada permanecesse de uma circunferência, se ela deixasse de existir, porque passa a todo instante, visto que acompanha o fluxo do ponto fluente *B*, então 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.

Com efeito, da circunferência em fluxo resta sempre *só um ponto fluente* contornado. Posto isso, segue-se que o centro fixo (=a eternidade de 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>84</sup> E é de novo um enunciado presentista que tem de ser concluído, compatível tacitamente com a premissa do fluxo do tempo: só um “ponto” da circunferência seria presente (em ato) ao centro fixo. A cada ponto fluente, contornado no pensamento pela circunferência do geômetra, só um ponto, a saber, o próprio ponto fluente, é atualmente presente ao centro imóvel.<sup>85</sup>

O resultado dessa leitura da imagem centro-circunferência, que *compatibiliza* plenamente imensidade/eternidade com a tese do tempo como fluxo – uma circunferência que não fica parada, mas flui – é muito claro: como da circunferência há em ato *só um* ponto fluente, do tempo nada é real senão um “instante em ato”. O “presente” à eternidade – “presente” que é o mesmo que “tempo em ato” ou “real” – só pode ser o “instante presente” ou “agora”, isto

---

<sup>82</sup> Em *Ord.* 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>83</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 441).

<sup>84</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 85 (ed. Vat.: XVII, 507); *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 28 (ed. Söder (2005): 46); cf. ainda *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 442).

<sup>85</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 442). Cf. ainda *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 28 (ed. Söder (2005): 46).

é, o agora *fluente*!<sup>86</sup> Em uma linguagem comum ao estaticismo, Scotus chega a admitir a possibilidade lógica do todo “simultaneamente estático” do tempo – caso em que ele seria, como um todo único, simultaneamente presente à eternidade.

Contudo, esse experimento mental, em *Ord.* 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 tem da natureza.<sup>87</sup> Além disso, é provavelmente em *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 85 que a união da premissa da imensidade e da eternidade (redefinidas) com a premissa do fluxo do tempo (assumido inequivocamente por Scotus) exige mais simples e claramente a conclusão de que a realidade do tempo só pode ser a do instante (fluente) presente em ato; semelhantemente, é também nessa passagem da *Lectura* que se encontra, a meu juízo, a mais taxativa classificação do todo do tempo estático como hipótese contra-intuitiva.<sup>88</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>89</sup>

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 da coexistência extensional e da coexistência de duração, de Deus, e pela suposição do tempo como fluxo, revela também o contexto em que uma teoria da realidade do tempo ganha preferência. Pode-se descrevê-lo 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 noções de coexistência e de poder cognitivo –, na melhor teoria, é

---

<sup>86</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 29 (ed. Söder (2005): 46).

<sup>87</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 442). 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, KNUUTTILA, S. *Positio impossibilis* in Medieval Discussions of the Trinity. In: MARMO, C. (ed.). *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth.-XIVth. Century)*. Turnhout: Brepols, 1997, p. 277-279, 284-285.

<sup>88</sup> Em que tampouco há qualquer margem de dúvida de que o seu conteúdo é totalmente ratificado em *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [35] (ed. Vat.: VI, 441-442) e *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 28 (ed. Söder (2005): 46).

<sup>89</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 85 (ed. Vat.: XVII, 507).

também mais coerentemente formulável com a descrição daquela experiência, a prioridade do instante presente real é muito plausível.

No contexto, o primeiro passo construtivo a favor da realidade do instante presente é a análise da imensidade e da eternidade. Que essa estratégia é central evidencia-se pela acusação de “razão insuficiente” dos argumentos “tomasianos”. Esses argumentos não analisaram as duas noções citadas de acordo com o conteúdo de coexistência – cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [34]:

(...) todos esses argumentos procedem de [razão] insuficiente, 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>90</sup>

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 ser tomado a partir dos argumentos de “reprovação da opinião” nos textos em apreço.<sup>91</sup> Trata-se de insistir *na diferença* entre o presente e o futuro: há algo como o “futuro”, que não é igual ao “presente”, este coexistente com Deus segundo a existência real, mas não aquele. Para explicitar isso, desdobra-se a ideia 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 proposicional futuro ou objeto 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 impossível causar algo de maneira nova.<sup>92</sup> A razão está na consideração lógico-

<sup>90</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [34] (ed. Vat.: VI, 443).

<sup>91</sup> No texto da *Lect.* I d. 39 q. 1-5, o que chamo de primeiro motivo e de segundo motivo é mais facilmente distinguível, isto é, respectivamente *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 27. 84-87 (Quanto às razões da segunda opinião) e *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 28-30 (“reprovação da opinião”). Os dois motivos estão presentes também em *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 e *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2, mas a sua ordem é menos aparente. A saber, *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9]-[10] (ed. Vat.: VI, 410-411); *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 22-25 (ed. Söder (2005): 42-44).

<sup>92</sup> O segundo argumento, com base em *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 28, é resumido assim por CROSS, R. 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 em um momento não pode ser

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 de Deus, 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>93</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 tem “ser” (*esse*) “mais verdadeiramente” *exatamente* com respeito à primeira causa.<sup>94</sup> Nesse ponto, na versão de *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9], adota-se uma fórmula lógico-metafísica rigorosa para determinar a condição de existência de algo, que chamo de “princípio da condição de existência temporal”:

– (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>95</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 importa, 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 “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>96</sup> em resumo, ter como “existente” ou “criado” uma identidade numérica, nesse caso, portanto, é logicamente impossível que esse mesmo algo seja posto em ser atual depois de já posto.<sup>97</sup>

Quando em *Ord.* 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”, é introduzida de

---

produzido em atualidade pela primeira vez em um 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>93</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 28 (ed. Vat.: XVII, 487). Cf. também VOS, A. *et alii*. *Lectura* I d. 39 Commentary. In: VOS, A. *et alii*, op. cit., p. 85.

<sup>94</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410).

<sup>95</sup> A passagem é *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410).

<sup>96</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 22 (ed. Söder (2005): 42).

<sup>97</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410); *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 28 (ed. Vat.: XVII, 487).

passagem uma distinção que pode ser entendida como termo de comparação *puramente* metafísico àquilo que está sendo descrito como condição de existência temporal: Scotus fala em tomar o objeto “quanto à entidade” que tem “no ser conhecível” e quanto à “entidade” que tem “no ser de existência”,<sup>98</sup> em um paralelo ao discurso ontológico-temporal sobre algo “enquanto causado” ou “enquanto presente” e “enquanto a ser causado” ou “não enquanto presente”, como pode ser lido em *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 28.<sup>99</sup>

Por ora, seja dito ainda que essa distinção pode vir a se mostrar elucidativa para as noções de condição de “existência” temporal futura e “existência” temporal passada. 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”: ora, se digo que ela é “futura”, mas é “agora presente à eternidade”, a confusão na linguagem e no pensamento é suprimida se a favor do último discurso é explicado que se quer dizer um objeto complexo produzido por Deus agora no ser de existência real.

Nesse caso, a explicação indica que se está falando do presente, de algo que tem “ser no fluxo do tempo” porque foi produzido pela primeira causa segundo “aquele ser”: o ser de existência real no fluxo. Por isso mesmo, toda confusão entre “futuro” e “presente” pode ser eliminada, em especial a de que “futuro” e “presente” sejam igualmente o “presente” ou o “simultâneo”: dadas as distinções “enquanto causado”–“enquanto ainda não-causado”, “ser de existência”–“ser conhecível”, propiciadas pelo PCET, é simples concluir que a equiparação de futuro e presente é possível na mesma medida em que se pode produzir duas coisas com a mesma identidade numérica: em medida nenhuma.<sup>100</sup>

Finalmente, manifesta-se aos poucos que a diferenciação entre condições de existência temporal de objetos complexos buscada é forçada pelo que se depreende a partir da melhor descrição do conhecimento estrito que Deus tem de todas as coisas conhecíveis. Afinal, Scotus chega a dizer que o argumento tomasiano não ajuda a explicar o “conhecimento certo” que Deus tem dos futuros contingentes – sequer põe o problema tal como ele é

---

<sup>98</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>99</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*”.

<sup>100</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9] (ed. Vat.: VI, 410).

(conhecer sucedimentos *futuros*), mas o modifica ilegitimamente. 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 além disso (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 causada por Deus.<sup>101</sup>

Já se vê que a representação filosófica do conhecimento de Deus<sup>102</sup> (e de um ente atemporal e onisciente) força 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, feito ou criado. Portanto, 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>103</sup>

Assim, a distinção real entre passado, presente e futuro é consequência direta da teoria filosófica que concebe que Deus *não conhece* todas as coisas *como presentes*, embora conheça todas as coisas conhecíveis, e supõe que a condição de existência segundo a qual Deus conhece o que conhece é verdadeira dessas coisas: é o que elas mesmas são. Sem dúvida, é pressuposto da argumentação que o conhecimento certo que Deus possui de todas as coisas não tem uma 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>104</sup> o conhecimento divino certo é plausível são duas tarefas que bastariam para criar o elo entre a boa teoria sobre a simultaneidade de duração (característica do ente atemporal) e a tese do fluxo do tempo.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 410).

<sup>102</sup> Assim como o conteúdo de autoridades; cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-488).

<sup>103</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-488) e *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [9]-[10] (ed. Vat.: VI, 410). Cf. também VOS, A. *et alii*. *Lectura* I d. 39 Commentary. In: VOS, A. *et alii*, op. cit., p. 85.

<sup>104</sup> Em *Ord.* 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 existências deles”: “Ergo eodem modo, omnia temporalia – si sint in existentia sua praesentia aeternitati secundum illas existentias eorum (...)”.

<sup>105</sup> Cf. ainda *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 410).



Se a posição de Tomás de Aquino não ajuda a solucionar o problema de como Deus pode ter conhecimento certo e determinado<sup>106</sup> de todos os objetos conhecíveis sob toda e qualquer condição de existência – porque tira e mesmo ignora 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 sendo contemplados os seguintes 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, pois, nesse caso, o intelecto divino seria diminuído;<sup>107</sup> (ii) o axioma de que todos os objetos conhecíveis – passados ou presentes (*facta*) ou então futuros (*fienda*) – são conhecidos por Deus com igual certeza, do contrário a mesma consequência diminutiva se repetiria acerca do intelecto divino.<sup>108</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 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>109</sup> – carece ainda de um elo elucidativo: a descrição especulativa que a metafísica scotista oferece sobre o modo como se dá o conhecimento divino de todos os objetos conhecíveis, segundo relações de produção entre intelecto e vontade. Para o propósito único de determinar finalmente as razões do presentismo e do fluxo do tempo, neste estudo específico sobre a realidade do tempo, será esboçada a seguir, com brevidade uma descrição especulativa do modo do conhecimento divino.

### III. Considerações 1: o tempo como fluxo do instante presente

**(A)** Nos tratados sobre a contingência contemplados, em divisão específica sobre o modo como Deus conhece todos os sucedimentos contingentes de

---

<sup>106</sup> Cf. *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 25 (ed. Söder (2005): 44).

<sup>107</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. *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 24 (ed. Söder (2005): 44). Cf. ainda *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 (ed. Vat.: VI, 411).

<sup>108</sup> Cf. *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 29 (ed. Vat.: XVII, 487-488). Cf. *Ord.* I d. 38 q. 2-d. 39 q. 1-5 n. [10] (ed. Vat.: VI, 410-411).

<sup>109</sup> Cf. ainda *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 23 (ed. Söder (2005): 42-44).

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 irreais 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. 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 a (DE) em clara 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). Todos os entes contingentes, portanto, sob essas três condições de existência temporal, podem ser tomados como “reais” ou “acessíveis” a Deus – mas não do mesmo modo: só o que é acessível *in esse existentiae*, no instante de tempo, é um contingente presente em ato.

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 todo 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 em uma condição de existência temporal precisa: o “nosso” ou o “seu” presente temporal. Nesse caso, dada a eternidade divina, há relação real (de presença ou

coexistência e de conhecimento do presente existente em ato) entre Deus e criatura.<sup>110</sup>

Ademais, *se bem observado*, ser simultâneo com *facta praeterita* e *fienda* é algo garantido pela ideia de que a Deus atribui-se a (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. Ora, um ente atemporal segundo a (DE) coexiste consigo mesmo e, portanto, com todas as suas ideias e com todos 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 o (PCET). Dessa maneira, a atemporalidade explicativa para a onisciência divina poderia ser mais claramente generalizada, e isso pode ser feito do seguinte modo:

– (DE\*) Eternidade diz de uma natureza que ela é 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 da 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 real 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).

A formulação (DE\*) enfatiza a reflexividade da propriedade 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<sup>111</sup>. Assim, faz-se jus à ideia de que, com respeito à temporalidade, o ente atemporal, no sentido de (DE), é coexistente com o

---

<sup>110</sup> Semelhantemente, há tal relação real entre Deus e “itens resistentes” – cuja determinação de medida de duração, a eviternidade, é de menor importância para a disputa sobre a aceitação da eternidade (DE), do presentismo e do fluxo do tempo para os itens essencialmente temporais.

<sup>111</sup> Em poucas palavras, “a eternidade de Deus não é outra coisa que a duração sem fim, capaz de “coexistir com não importa qual possível””. Cf. BOULNOIS, O. *Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*. In: PORRO, P. (ed.), op. cit., p. 186 ; cf. *Quodlibet* VI n. [14] 35.

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 em uma linguagem “estática” 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 sobre o 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 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 experiencial 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. Sobre isso, cabe ainda uma palavra acerca daquilo que constitui, para Duns Scotus, (supostamente) a melhor teoria sobre o conhecimento que Deus possui de cada sucedimento futuro tal como esse mesmo é.

**(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 e *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 agora presente, como *fluxus*. Obviamente, a aceitação das formulações (DE) e (DE\*) e do tempo como fluxo tem consequência para o entendimento do estatuto ontológico do tempo. Nesse ponto, é útil notar que, para o scotista Francisco de Meyronnes († ca. 1325), o tempo é um *respectus realis* de coexistência de uma coisa temporal com Deus, isto é, é o “*fluxus praesentialitatis rei temporalis ad Deum*” (II *Sent.* d. 14 q. 11, ed. Venetiis 1520).<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Cf. ALLINEY, G. The Concept of Time in the First Scotistic School. In: PORRO, P. (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. 213. Cf. também ALLINEY,

Abrindo um breve excurso, segundo Guido Alliney é correto afirmar que a mencionada acepção de Francisco de Meyronnes revitaliza um entendimento boaventuriano-neoplatônico sobre a natureza do tempo, sustentado por uma teoria de relações, em especial aquela de dependência ontológica das criaturas com respeito ao Deus Criador – de resto, um ponto de vista notadamente franciscano. Também em Francisco de Meyronnes, o melhor contexto para a investigação do tópico seria *In II Sententiarum* d. 2, em que o tema de disputa é a natureza das entidades angelicais. Deve-se notar, é verdade, que Francisco de Meyronnes, diferentemente de Scotus, entendeu que tanto o tempo como o *aevum* são entidades sucessivas. No cerne disso está a ênfase geral de uma relação fundamental de coexistência entre a criatura e Deus – que serve, pois, para justificar o caráter sucessivo do *aevum*, entendido também como relação de coexistência entre uma criatura e Deus (*In II Sent.* d. 2 q. 1) –, sem que o caráter “causativo” desse último *relatum* fique bem especificado<sup>113</sup>. Em verdade, a “relação de coexistência” que é o “tempo” como aspecto real funda-se em uma “relação de conservação” que é quase de participação ou dependência ontológica fundamental, indo além de toda delimitação histórica (como o é o próprio “juízo final”).

Assim, o tempo pode ser tomado como o lugar em que o ser “é revelado” em ato, não sendo apreensível apenas como medida de duração de um ente ou de seus aspectos. Em poucas palavras, a relação que diz o que é o tempo é a mesma que preserva um ente em sua existência, sendo essa relação um dado metafísico *a priori* de seu próprio existir. Diferindo de uma abordagem mais tradicional-artistotélica (ou “física”) do tempo, como aquela oferecida por Guilherme de Alnwick (e, como é normalmente presumido, por Duns Scotus), Francisco de Meyronnes recaptura o tempo como “uma condição metafísica de possibilidade”, por onde “a existência de um ente está relacionada com a sua Causa”, em vez de ser ele acima de tudo – e apenas – “a medida de suas próprias mudanças”<sup>114</sup>.

Mais do que aquilo que *prima facie* parece ser reconhecido ou imaginado, e salvo melhor juízo, a acepção ontológica do tempo presente-atual, por Francisco de Meyronnes, é *coerente* com as formulações (DE) e (DE\*), tiradas de contextos com teor de discussão distinto: 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

---

Guido. Il tempo come *respectus realis* nel primo scotismo: Francesco di Meyronnes. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. 67 (2000), p. 237-267.

<sup>113</sup> Cf. ALLINEY, G. The Concept of Time in the First Scotistic School. In: PORRO, P. (ed.), op. cit., p. 214-215.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 218-219.

com Deus é essencial ao tempo presente e é “ocasional-*necessária*” (minha expressão) a Deus. Para aquele, é uma relação inevitável em sua possibilidade e faticidade; para esse, é apenas uma consequência *inevitável* da sua eternidade, 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 notar que, assim como na definição de Francisco de Meyronnes, João Duns Scotus, nos textos indicados, também entende o tempo como fluxo do instante presente ou do agora – o que, salvo melhor entendimento, é o mesmo que dizer “fluxo da presencialidade”. *Ao menos aqui*, Scotus parece tomar uma teoria-A como coerente. O presente estudo não tem o propósito de medir a coerência total da teoria scotista do tempo, tampouco o propósito de decidir se a concepção de eternidade ora dada contrasta com outras abordagens dedicadas a ela.<sup>115</sup>

#### IV. Considerações 2: o conhecimento divino de todas as coisas temporais

Finalmente, uma breve análise do 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 como tendo “realidade” só 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>116</sup>

---

<sup>115</sup> CROSS, R. Duns Scotus on Eternity and Timelessness, op. cit., p. 7s., comparou criticamente os grupos de textos aludidos, favorecendo a coerência da exposição de *Quodl.* q. 6 e da leitura da realidade do tempo em termos de teoria-B, ainda que, posteriormente, cf. *idem*, *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, 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 BOULNOIS, O. Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'*aevum* et l'éternité. In: PORRO, P. (ed.), op. cit., p. 184s. Não é meu propósito, além disso, 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>116</sup> Aparentemente, de forma imutável tudo o que, “para nós”, suceder-se-á contingentemente é o futuro enquanto *existente* futuro, conhecido *porque querido* por Deus.

A descrição scotista do modo como Deus conhece os futuros contingentes não deve ser associada àquela<sup>117</sup> 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 perfeição, mostram todo modo de ser nas coisas.<sup>118</sup> Ora, dado que a própria produção das ideias e aquilo que elas – como conteúdos conceituais – representam é natural-necessário e anterior à vontade divina, a posição daqueles autores ou acaba com a contingência ou não consegue explaná-la satisfatoriamente (ideias jamais poderiam representar “proposições sintéticas” como “Sócrates está correndo”).<sup>119</sup>

A concepção scotista do conhecimento divino dos futuros contingentes tampouco deve ser associada à concepção tomasiana, que acarreta a dissolução do existente futuro no existente presente; sobretudo, como foi visto, a posição de Tomás de Aquino acarreta que o conhecimento divino depende das criaturas. Como foi mostrado pela pesquisa, 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. Dito de outra maneira, o conhecimento dos contingentes futuros só pode resultar *do conhecimento* que Deus possui das livres determinações *da sua própria vontade*.

Assim, pois, em *Rep. exam.* 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” e “não formalmente livre”. Antes do ato da vontade divina, o intelecto divino apreende de modo meramente natural todos

---

Isso não impede que parte da “existência futura” esteja, “para nós”, na dependência de *determinados* fatos presentes, como autodeterminações e decisões, que partem de possibilidades alternativas – ou sejam tais determinações e decisões. Ora, não obstante isso, não é, por exemplo, o mau ou o bom uso do livre-arbítrio que determina o conhecimento que Deus tem de certa condenação ou predestinação, mas sempre a sua vontade (cf., entre outras passagens, *Ord.* I d. 41 q. un. n. 36-43 e *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 41-42). 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>117</sup> De Boaventura e Henrique de Gand; sob influência de Agostinho, *De div. quaest. octog. trib.* n. 46.

<sup>118</sup> Cf. *Rep. exam.* I A d. 38 q. 1-2 n. 30 (ed. Söder (2005): 46).

<sup>119</sup> Cf. *Rep. exam.* I A d. 38 q. 1-2 n. 31-34 (ed. Söder (2005): 46-48). Cf. SÖDER, J. R. *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1999, p. 127-130; *idem*. Einleitung. In: JOHANNES DUNS SCOTUS, op. cit., p. 23.

os termos (ou ideias)<sup>120</sup> das e todas as complexões possíveis – lembrando que “complexões”, como “sentenças” ou “combinações de termos”, não são “proposições”, porque, nesse estágio, não têm ainda qualquer 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 “instantes 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 se derivam). No caso de combinações contingentes de termos, o intelecto os oferece 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 vontade pode livremente eleger ou não, isto é, pode livremente eleger a conjunção de termos contingentes ou a sua divisão: ela elege 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 aparecem unidos e, então, separados), e semelhantemente sobre demais complexões simples ou compostas (incluindo o reconhecimento de que certas possibilidades são compatíveis entre si, outras são mutuamente excludentes, em um determinado mundo).<sup>121</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. 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

---

<sup>120</sup> Entendendo-se por elas, basicamente, essências e formas possíveis – tanto formas essenciais quanto acidentais –, bem como “*haecceitates*”; cf. CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 77s.

<sup>121</sup> Cf. também *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 62-63. 72 (ed. Vat.: XVII, 500. 503-504). Destaque-se que a vontade pode escolher, não só entre as possibilidades – oferecidas a ela de maneira neutra – da união afirmativa e da divisão negativa dos termos, mas também não escolher em absoluto os “termos assim unidos”, isto é, de abster-se da escolha. Cf. *Rep. exam.* I A d. 38 q. 1-2 n. 37 (ed. Söder (2005): 52), nota 19 (nota do tradutor J. R. Söder).



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>122</sup> A ideia central 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>123</sup> e daí de estabelecer a atualidade dos seus conteúdos em um dado “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, combinado com aquele já adiantado sobre *Rep. exam.* I d. 38 q. 1-2 n. 14-29. 51, mostra que a posição de Scotus é a de que, no conhecimento de contingentes futuros, conhecer um objeto externo é o mesmo que existir uma dada representação do objeto na mente divina. Ao causar<sup>124</sup> representações de realidades contingentes, Deus as conhece. Ele conhece, não meros “pensamentos”, mas objetos *externos*, fatos reais extramentais, mesmo porque para tal conhecimento do real nada mais é preciso que representações verdadeiras de realidades contingentes, causadas pela sua vontade.<sup>125</sup>

É dessa maneira que o conhecimento divino, mesmo do futuro contingente, depende só de si. O parecer de Duns 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*), isto é, relações tão distintas quanto coisas sob diferentes condições de existência temporal.

---

<sup>122</sup> Cf., sobre isso, NORMORE, C. Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present. In: HONNEFELDER, L. *et alii* (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 160-174; PICH, R. H. Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza. In: SOUZA, J. A. de C. R. de (org.). *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2006, p. 129-140.

<sup>123</sup> Cf. *Rep. exam.* I A d. 38 q. 1-2 n. 37 (ed. Söder (2005): 50-52). Cf. CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 82. Cf. SÖDER, J. R. *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 1999, p. 166-198; *idem*. Einleitung: In: JOHANNES DUNS SCOTUS, op. cit., p. 23-24. Cf. também *Lect.* I d. 39 q. 1-5 n. 90 (ed. Vat.: XVII, 508-509).

<sup>124</sup> Deixo essa causalidade, aqui, totalmente indefinida, sem comprometer Scotus com qualquer determinismo.

<sup>125</sup> Cf. CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 82.

O exemplo padrão dado por Scotus é o da criação da alma do Anticristo em  $t$ . Em  $t_{-n}$ , Deus sabe que criará essa 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 a de “haver de ser criado”. 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. Em uma linguagem mais natural, isso exemplifica o que é *um existente futuro*. A segunda relação é a de “ser criado” em  $t_n$ . Aqui, o possível querido que “havia de ser feito” tem existência contingente presente, caso único em que o que se dá na sequência de “instantes” em Deus é simultâneo com o mundo, portanto, com o presente real do “nosso tempo”.<sup>126</sup>

Por isso, é forçoso concluir que o simultâneo *do nosso mundo*, não só a representação do evento contingente em  $t_n$ , é necessariamente conhecido por Deus, dado que, por sua eternidade, Deus inevitavelmente é presente a tudo o que é real e conhece tudo o que é em ato – nesse caso, uma “ocorrência” inevitável. Fazendo uso do anterior-posterior na descrição da *scientia* divina, resolve-se o problema do conhecimento dos futuros contingentes: Deus sabe que a alma do Anticristo em  $t_n$  será real em ato, porque quer em  $t_{-n}$  que ela em  $t_n$  seja real em ato; que em  $t_n$  é real em ato, isso é sabido inevitavelmente como contingente em  $t_{-n}$ ; que em  $t_n$  é real em ato, isso é o contingente representado com o qual o “nosso” contingente presente co-ocorre.<sup>127</sup> A descrição do conhecimento divino de diferentes sucedimentos *via* instantes de sequência – índices de tempo em termos de uma 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>128</sup>

Afinal, na sucessividade de instantes, em Deus, Deus coexiste com o todo do tempo,<sup>129</sup> pois o todo do tempo nada é senão a totalidade dos objetos de pensamento na sua mente. Mesmo sendo esses objetos *eternos* como Deus, eles são representações perfeitas dos existentes temporais extramentais, em especial dos futuros contingentes. Por certo, o mundo presente temporal

---

<sup>126</sup> Cf. *Ord.* I d. 30 q. 1-2 n. 41 (ed. Vat.: VI, 187-188).

<sup>127</sup> Cf. também SÖDER, J. R. Einleitung. In: JOHANNES DUNS SCOTUS, op. cit., p. 24.

<sup>128</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>129</sup> Cf. *Ord.* I d. 9 n. 17 (ed. Vat.: IV, 336); *Ord.* I d. 30 q. 1-2 n. 42 (ed. Vat.: VI, 188).

*fluente* só pode coexistir com Deus em termos de uma teoria-A, caso em que somente as relações presentes em ato podem ser relações reais.<sup>130</sup>

Para R. Cross, o quadro 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 ou pela inspeção dos seus próprios estados cognitivos e volitivos – a insatisfação de Scotus com o “realismo direto” do conhecimento divino seria atestada pela sua insatisfação com a tese tomasiana da atemporalidade divina e da onisciência do “todo presente”. No caso de Scotus, correto é afirmar que – em diferença ao conhecimento criatural – o conhecimento de Deus é total e diretamente causado pelo próprio Deus, jamais por algo externo.<sup>131</sup>

Porém, isso não me parece inteiramente correto no que diz respeito ao conhecimento que Deus tem de existentes presentes em ato. 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>132</sup> Ademais, e indo além da literatura investigada, o privilégio dado 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

---

<sup>130</sup> Cf. também CROSS, R. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 84.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 82-83, também nota 103.

<sup>132</sup> Cf. BOULNOIS, O. Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'*ævum* et l'éternité. In: PORRO, P. (ed.), op. cit., p. 173. Nesse sentido, cf. *ibid.*, p. 187, Scotus considera um “tempo único”, uma unidade de duração que repousa em uma “estrutura pura de coexistência de todo o tempo em um instante comum, e não em um agora suspenso à presença transcendente da eternidade que se estende no tempo”.

parcial – não total como a do “tempo” em Deus – e particularmente localizada no instante que flui. Isso basta para garantir ao “nosso” tempo os termos de uma teoria-A. Nesse sentido, o existente passado e o existente 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.

Os pareceres conclusivos acima descritos estão de acordo com as definições (DE) e (DE\*) extraídas do contexto. Obteve-se a convicção importante de que Deus em sua eternidade conhece o futuro, os futuros contingentes, porque, ao invés de ser conhecido como um ente 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>133</sup>

Em meu juízo, o contexto em apreço acabar por dar preferência ao entendimento da eternidade de Deus fundamentalmente como “propriedade” reflexiva, como *onipresença* em sentido qualificado: ela é basicamente a coexistência de Deus com tudo o que é real-atual, o que pode significar coexistência primária consigo e/ou com seus pensamentos. Para compreender a rejeição, por Duns Scotus, da eternidade segundo Tomás de Aquino, visto que essa última torna o conhecimento de Deus dependente do temporal, creio que a abordagem proposta ao longo do estudo tem pontos a seu favor.

Afinal, se eternidade é coexistência infinita do ente infinito consigo, nisso mesmo está dada a coexistência direta ou indireta com a realidade do “nosso” tempo como um todo: ora, o todo do tempo, passado, presente e futuro, corresponde ao que é representado verdadeiramente pela totalidade dos pensamentos de Deus, em particular aqueles pensamentos que têm como *truth-maker* a livre determinação da vontade divina.

\*\*\*

---

<sup>133</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. *ibid.*, p. 186.

## Fontes

- ARISTOTELES. *Metaphysik – Erster Halbband (Bücher I(A) – VI (E))*. In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1-263.
- \_\_\_\_\_. *Physikvorlesung*. Übersetzt von Hans Wagner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- IOANNES 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.
- JOÃO DUNS SCOTUS. *Duns Scotus – Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Estudo introdutório, seleção de textos, estrutura, tradução, notas e índices de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre – Bragança Paulista, Edipucrs – Edusf, 2008.
- JOHANNES DUNS SCOTUS. *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.
- JOHANNES DUNS SCOTUS. *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.
- JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

## Bibliografia

- ALLINEY, Guido. Il tempo come *respectus realis* nel primo scotismo: Francesco di Meyronnes. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. 67 (2000), p. 237-267.
- \_\_\_\_\_. 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 Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 455-462.
- BIGI, Vincenzo Cherubino. Il concetto di “tempo” in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scotus. 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. 349-359.

- 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. 314-331.
- \_\_\_\_\_. Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'*ævum* 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. 161-188.
- \_\_\_\_\_. 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.
- BRAGUE, R. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- BREIDERT, Wolfgang. *Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik*. Münster: Aschendorff, 1970.
- CRAIG, William Lane. *God, Time, and Eternity. The Coherence of Theism II: Eternity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Problem of Divine Foreknowledge of Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- CROSS, Richard. Duns Scotus on Eternity and Timelessness. In: *Faith and Philosophy*. 14:1 (1997), p. 3-25.
- \_\_\_\_\_. *Duns Scotus on God*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- \_\_\_\_\_. *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. 141-162.
- FLASCH, Kurt. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*. Übersetzt und erklärt von Kurt Flasch. Mainz: Dieterich, 1989.
- 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.
- HÖFFE, Otfried. *Aristoteles*. München: Verlag C. H. Beck, <sup>3</sup>2005.
- HÜBNER, 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. 438-439.
- IAMMARRONE, Luigi. *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma: Miscellanea Francescana, 1999.
- 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. 277-288.
- KOCH, A. F. Apeiron / unendlich. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Redaktion: Rolf Geiger und Philipp Brüllmann. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 55-58.
- \_\_\_\_\_. chronos / Zeit. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 107-111.
- \_\_\_\_\_. syneches / kontinuierlich. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005, p. 554-557.

- LEWIS, Neil. Space and Time. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 69-99.
- MAIER, Anneliese. *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, <sup>2</sup>1966.
- MANSION, Augustin. *Introduction a la Physique aristotélicienne*. Louvain – Paris : Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie – Librairie Philosophique J. Vrin, <sup>2</sup>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. 457-474.
- 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. 564-591.
- 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. 160-174.
- 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. 129-140.
- \_\_\_\_\_. Scotus sobre o estatuto ontológico do tempo. In: *Mediaevalia. Textos e Estudos* 26 (2007), p. 3-67.
- \_\_\_\_\_. 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.
- PORRO, P. Zeit III. *Mittelalter*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 10, 1998, p. 1209-1220.
- 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.
- SÖDER, Joachim Roland. Einleitung. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenç – 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. 9-32.
- \_\_\_\_\_. *Kontingenç 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. 422-427.
- VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich. Das Kontinuum. In: RUDOLPH, Enno (Hrsg.). *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, p. 144-167.
- 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. 521-536.
- WIELAND, Wolfgang. *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1970.
- WOLTER, Allan B. Reflections about Scotus's Early Works. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild; WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 37-57.