

LIÇÃO 14 - A Contingência nas Coisas e as Raízes da Contingência em Relação às Proposições Singulares Sobre o Futuro em Matéria Contingente

18b 26 Estas consequências absurdas e outras semelhantes resultam se, de toda afirmação e negação, seja em relação aos universais tomados universalmente, seja em relação aos singulares, um dos opostos deve ser verdadeiro e o outro falso: que nada é indeterminado a um de dois nas coisas que vêm a ser, mas todas são e têm lugar por necessidade; conseqüentemente, não haverá necessidade de deliberar nem de se empenhar em algo, como se, se fizéssemos isto, tal coisa se seguiria e se não fizéssemos isto, não se seguiria.

18b 33 Pois nada impede que uma pessoa diga que isto será assim em dez mil anos e outra pessoa diga que não será; e, na suposição supracitada, aquele destes que foi verdadeiramente dito naquele tempo terá lugar por necessidade.

18b 36 Ademais, não faz diferença se as pessoas realmente fizeram ou não as declarações contraditórias; pois é evidente que as coisas ou terão lugar ou não terão, mesmo que uma pessoa não tenha afirmado e a outra negado. Pois não é por causa do afirmar ou do negar que será ou não será, seja em dez mil anos ou em qualquer outro espaço de tempo.

Portanto, se durante todo o tempo foi o caso que uma coisa ou a outra foi verdadeiramente dita, seria necessário que isto tivesse lugar; e de cada uma das coisas que têm lugar, foi sempre o caso que ela necessariamente teria lugar. Pois o que alguém verdadeiramente diz que será, não pode não ter lugar; e daquilo que tem lugar, foi sempre verdadeiro dizer que teria lugar.

19a 6 Mas estas coisas parecem ser impossíveis; pois vemos que tanto a nossa deliberação sobre fazer algo quanto a nossa ação são princípios dos eventos futuros;

19a 9 e que, universalmente, nas coisas que não estão sempre em ato, há uma potencialidade para ser e não ser. Nestas, há a possibilidade ou de ser ou de não ser, e assim elas podem ou ter lugar ou não ter lugar.

19a 12 Podemos apontar muitos exemplos claros disto. Por exemplo, este manto poderia ser cortado ao meio, e contudo poderia não ser, mas gastar-se primeiro; igualmente, é possível que não seja cortado ao meio, pois não poderia gastar-se primeiro se não fosse possível que não fosse cortado.

19a 16 Assim é também nas outras coisas que se diz terem lugar segundo este tipo de potencialidade.

19a 18 É evidente, então, que nem todas as coisas são ou têm lugar por necessidade, mas algumas são indeterminadas a um de dois, caso em que a afirmação não é mais verdadeira do que a negação; outras têm lugar mais de um modo do que de outro, como naquilo que tem lugar na maior parte das vezes, e contudo é possível que o outro tenha lugar e o mais frequente não.

1. O Filósofo mostrou — conduzindo a posição oposta ao que é inverossímil — que nas enunciações singulares futuras a verdade ou falsidade não está determinadamente em um dos opostos, como está nas outras enunciações. Agora ele vai mostrar que as coisas inverossímeis às quais isso conduziu são impossibilidades. Primeiro, ele mostra que as coisas que se seguiram são impossibilidades; depois, conclui qual é a verdade, onde diz: *Ora, aquilo que é, quando é, necessariamente é, etc.*

2. Com respeito às impossibilidades que se seguem, ele primeiro enuncia as coisas inverossímeis que se seguem da posição oposta, depois mostra que estas se seguem da supracitada posição, onde diz: *Pois nada impede que uma pessoa diga que isto será assim em dez mil anos, etc.* Finalmente, mostra que estas são impossibilidades, onde diz: *Mas estas coisas parecem ser impossíveis, etc.*

Ele diz, então, concluindo do raciocínio precedente, que estas coisas inverossímeis se seguem — se se toma a posição de que, das enunciações opostas, uma das duas deve ser determinadamente verdadeira e a outra falsa, do mesmo modo nas enunciações singulares e nas universais — a saber, que nas coisas que vêm a ser, nada é indeterminado a um de dois, mas todas as coisas são e têm lugar por necessidade. Disto ele infere duas outras coisas inverossímeis que se seguem. Primeiro, não será necessário deliberar sobre coisa alguma; enquanto ele provou no livro III da *Ética* [3: 1112a 19] que o conselho não se ocupa das coisas que têm lugar necessariamente, mas apenas das coisas contingentes, isto é, coisas que podem ser ou não ser.

Em segundo lugar, todas as ações humanas que são em vista de algum fim (por exemplo, uma transação comercial para adquirir riquezas) serão supérfluas, porque aquilo que pretendemos terá lugar, quer nos empenhemos em realizá-lo, quer não — se todas as coisas vêm a ser por necessidade. Isto, porém, está em oposição à intenção dos homens, pois eles parecem deliberar e fazer negócios com a intenção de que, se fizerem isto, haverá tal resultado, mas se fizerem outra coisa, haverá outro resultado.

3. Onde ele diz: *Pois nada impede que uma pessoa diga que isto será assim em dez mil anos, etc.*, ele prova que as ditas coisas inverossímeis se seguem da dita posição. Primeiro, mostra que as coisas inverossímeis se seguem do postular de uma certa possibilidade; depois, mostra que as mesmas coisas inverossímeis se seguem, mesmo que essa possibilidade não seja postulada, onde diz: *Ademais, não faz diferença se as pessoas realmente fizeram ou não as declarações contraditórias, etc.*

Ele diz, então, que não é impossível que mil anos antes, quando os homens nem conheciam nem ordenavam nenhuma das coisas que estão tendo lugar agora, um homem dissesse: "Isto será", por exemplo, que tal Estado seria derrubado, e outro homem dissesse: "Isto não será". Mas, se toda afirmação ou negação é determinadamente verdadeira, um deles deve ter dito a verdade. Portanto, uma delas tinha que ter lugar por necessidade; e este mesmo raciocínio vale para todas as outras coisas. Portanto, tudo tem lugar por necessidade.

4. Depois, ele mostra que a mesma coisa se segue se esta possibilidade não é postulada, onde diz: *Ademais, não faz diferença se as pessoas realmente fizeram ou não as declarações contraditórias, etc.* Não faz diferença, em relação à existência ou ao resultado das coisas, se uma pessoa nega que isto vai ter lugar quando é afirmado, ou não; pois, como foi dito anteriormente, o evento terá lugar ou não, quer a afirmação e a negação tenham sido feitas ou não. Que algo seja ou não seja não resulta de uma mudança no curso das coisas para corresponder à nossa afirmação ou negação, pois a verdade da nossa enunciação não é a causa da existência das coisas, mas antes o contrário. Nem faz diferença alguma para o resultado do que agora está sendo feito se foi afirmado ou negado mil anos antes, ou em qualquer outro tempo anterior. Portanto, se em todo o tempo passado a verdade das enunciações era tal que um dos opostos tinha que ter sido verdadeiramente dito, e se da necessidade de algo ser verdadeiramente dito se segue que isto deve ser ou ter lugar, seguir-se-á que tudo o que tem lugar é tal que tem lugar por necessidade. A razão que ele atribui a esta consequência é a seguinte. Se se postula que alguém diz verdadeiramente *isto será*, não é possível que não seja, assim como, tendo suposto que o homem é, ele não pode não ser um animal racional mortal. Pois ser verdadeiramente dito significa que é tal como é dito. Ademais, a relação do que é dito agora com o que será é a mesma que a relação do que foi dito anteriormente com o que é no presente ou no passado. Portanto, todas as coisas aconteceram necessariamente, e estão acontecendo necessariamente, e acontecerão necessariamente, pois do que está realizado agora, como existindo no presente ou no passado, foi sempre verdadeiro dizer que seria.

5. Quando ele diz: *Mas estas coisas parecem ser impossíveis, etc.*, ele mostra que o que foi dito é impossível. Mostra isto primeiro pela razão, em segundo lugar por exemplos sensíveis, onde diz: *Podemos apontar muitos exemplos claros disto, etc.*

Primeiro, ele argumenta que a posição tomada é impossível em relação aos assuntos humanos, pois claramente o homem parece ser o princípio das coisas futuras que ele faz, enquanto é senhor de suas próprias ações e tem o poder de agir ou não agir. De fato, rejeitar este princípio seria abolir toda a ordem da associação humana e todos os princípios da filosofia moral. Pois os homens são atraídos ao bem e afastados do mal pela persuasão e pela ameaça, e pelo castigo e pela recompensa; mas a rejeição deste princípio tornaria estes inúteis e, assim, anularia toda a ciência civil.

Aqui, o Filósofo aceita como um princípio evidente que o homem é o princípio das coisas futuras. Contudo, ele não é o princípio das coisas futuras a menos que delibere sobre uma coisa e então a faça. Naquelas coisas que os homens fazem sem deliberação, eles não têm domínio sobre seus atos, isto é, não julgam livremente sobre as coisas a fazer, mas são movidos a agir por uma espécie de instinto natural, tal como é evidente no caso dos animais brutos. Donde, a conclusão de que não é necessário para nós nos empenharmos em algo ou deliberarmos é impossível; igualmente, aquilo de que ela se seguiu é impossível, isto é, que todas as coisas têm lugar por necessidade.

6. Depois, ele mostra que este é também o caso nas outras coisas, onde diz: *e que, universalmente, nas coisas que não estão sempre em ato, há uma potencialidade para ser e não ser*, etc. Nas coisas naturais também é evidente que há algumas coisas que não estão sempre em ato; é, portanto, possível para elas ser ou não ser, de outro modo elas sempre seriam ou sempre não seriam. Ora, aquilo que não é começa a ser algo tornando-se isso; como, por exemplo, aquilo que não é branco começa a ser branco tornando-se branco. Mas, se não se torna branco, continua não sendo branco. Portanto, nas coisas que têm a possibilidade de ser e não ser, há também a possibilidade de devir e não devir. Tais coisas nem são nem vêm a ser por necessidade, mas há nelas o tipo de possibilidade que as dispõe ao devir e ao não devir, ao ser e ao não ser.

7. Em seguida, ele mostra a impossibilidade do que foi dito por exemplos perceptíveis aos sentidos, onde diz: *Podemos apontar muitos exemplos claros disto*, etc. Tome-se uma veste nova, por exemplo. É evidente que é possível cortá-la, pois nada se opõe a cortá-la, nem da parte do agente, nem da parte do paciente. Ele prova que é ao mesmo tempo possível que seja cortada e que não seja cortada, do mesmo modo como já provou que duas enunciações indefinidas opostas são ao mesmo tempo verdadeiras, isto é, pela assunção dos contrários. Assim como é possível que a veste seja cortada, também é possível que se gaste, isto é, seja corrompida no curso do tempo. Mas, se se gasta, não é cortada. Portanto, ambos são possíveis, isto é, que seja cortada e que não seja cortada. Disto ele conclui universalmente, em relação a outras coisas futuras que não estão sempre em ato, mas estão em potência, que nem todas são ou têm lugar por necessidade; algumas são indeterminadas a um de dois e, portanto, não se relacionam mais com a afirmação do que com a negação; há outras nas quais uma possibilidade acontece na maior parte das vezes, embora seja possível, mas na menor parte das vezes, que a outra parte seja verdadeira, e não a parte que acontece na maior parte das vezes.

8. Com respeito a esta questão sobre o possível e o necessário, houve diferentes opiniões, como Boécio diz em seu *Comentário*, e estas terão que ser consideradas. Alguns que os distinguiram segundo o resultado — por exemplo, Diodoro — disseram que o impossível é aquilo que nunca será; o necessário, aquilo que sempre será; e o possível, aquilo que às vezes será, às vezes não.

Os estoicos os distinguiram segundo os impedimentos exteriores. Disseram que o necessário era aquilo que não podia ser impedido de ser verdadeiro; o impossível, aquilo que é sempre impedido de ser verdadeiro; e o possível, aquilo que pode ser impedido ou não ser impedido.

Contudo, as distinções em ambos aqueles casos parecem ser inadequadas. As primeiras distinções são *a posteriori*, pois algo não é necessário porque sempre será, mas antes, sempre será porque é necessário; isto vale para o possível, bem como para o impossível. A segunda designação é

tomada do que é externo e acidental, pois algo não é necessário porque não tem um impedimento, mas não tem um impedimento porque é necessário.

Outros distinguiram-nos melhor, baseando sua distinção na natureza das coisas. Disseram que o necessário é aquilo que em sua natureza está determinado apenas ao ser; o impossível, aquilo que está determinado apenas ao não ser; e o possível, aquilo que não está totalmente determinado a nenhum dos dois, quer se relacione mais com um do que com outro, quer se relacione igualmente com ambos. Este último é conhecido como aquilo que é indeterminado a um de dois.

Boécio atribui estas distinções a Fílon. Contudo, esta é claramente a opinião de Aristóteles aqui, pois ele dá como razão para a possibilidade e a contingência nas coisas que fazemos o fato de que deliberamos, e nas outras coisas o fato de que a matéria está em potência para um de dois opostos.

9. Mas este raciocínio também não parece ser adequado. Embora seja verdade que nos corpos corruptíveis a matéria está em potência para o ser e o não ser, e nos corpos celestes há potência para diversas localizações, todavia nada acontece contingentemente nos corpos celestes, mas apenas por necessidade. Consequentemente, temos que dizer que a potencialidade da matéria para um de dois, se estamos falando de modo geral, não basta como razão para a contingência, a menos que acrescentemos, da parte da potência ativa, que ela não está totalmente determinada a um; pois, se está tão determinada a um que não pode ser impedida, segue-se que ela necessariamente reduz ao ato a potência passiva no mesmo modo.

10. Considerando isto, alguns sustentaram que a própria potência que está nas coisas naturais recebe necessidade de alguma causa determinada a um. Esta causa eles chamaram de fado. Os estoicos, por exemplo, sustentaram que o fado se encontrava em uma série ou interconexão de causas, na suposição de que tudo o que acontece tem uma causa; mas, posta uma causa, o efeito é posto por necessidade, e se uma causa por si não basta, muitas causas que concorrem para isso assumem a natureza de uma causa suficiente; assim, eles concluíram, tudo acontece por necessidade.

11. Aristóteles refuta este raciocínio no livro VI da *Metafísica* [2: 1026a 33], destruindo cada uma das proposições assumidas. Ele diz ali que nem tudo o que tem lugar tem uma causa, mas apenas o que é por si tem uma causa. O que é acidental não tem uma causa, pois não é propriamente ente, mas é mais semelhante ao não ente, como Platão também sustentou. Onde, ser musical tem uma causa e, igualmente, ser branco, mas ser branco musical não tem uma causa; e o mesmo é o caso com todos os outros deste gênero.

Também é falso que, posta uma causa — mesmo uma causa suficiente — o efeito deva ser posto, pois nem toda causa (mesmo que seja suficiente) é tal que seu efeito não possa ser impedido. Por exemplo, o fogo é uma causa suficiente da combustão da madeira, mas se a água é derramada sobre ela, a combustão é impedida.

12. Contudo, se ambas as proposições supracitadas fossem verdadeiras, seguir-se-ia infalivelmente que tudo acontece necessariamente. Pois, se todo efeito tem uma causa, então seria possível reduzir um efeito (que vai ter lugar em cinco dias ou em qualquer tempo) a alguma causa anterior,

e assim por diante, até que chegue a uma causa que está agora no presente ou já esteve no passado. Ademais, se, posta a causa, é necessário que o efeito seja posto, a necessidade alcançaria, através de uma ordem de causas, todo o caminho até o efeito último. Por exemplo, se alguém come comida salgada, terá sede; se tem sede, sairá para beber; se sai para beber, será morto por ladrões. Portanto, uma vez que tenha comido comida salgada, é necessário que seja morto. Para excluir esta posição, Aristóteles mostra que ambas estas proposições são falsas.

13. Contudo, algumas pessoas objetam a isto com o fundamento de que tudo o que é accidental é reduzido a algo por si e, portanto, um efeito que é accidental deve ser reduzido a uma causa por si.

Aqueles que argumentam deste modo deixam de levar em conta que o accidental é reduzido ao por si enquanto é accidental àquilo que é por si; por exemplo, musical é accidental a Sócrates, e todo acidente, a algum sujeito que existe por si. Semelhantemente, tudo o que é accidental em algum efeito é considerado em relação a algum efeito por si, o qual efeito, em relação àquilo que é por si, tem uma causa por si, mas em relação ao que está nele accidentalmente, não tem uma causa por si, mas uma causa accidental. A razão disto é que o efeito deve ser proporcionalmente referido à sua causa, como se diz no livro II da *Física* [3: 195b 25-28] e no livro V da *Metafísica* [2: 1013b 28].

14. Alguns, porém, não considerando a diferença entre efeitos accidentais e por si, tentaram reduzir todos os efeitos que vêm a ser neste mundo a alguma causa por si. Postularam como esta causa o poder dos corpos celestes e assumiram que o fado depende deste poder — sendo o fado, segundo eles, nada mais que o poder da posição das constelações.

Mas tal causa não pode trazer necessidade em todas as coisas realizadas neste mundo, uma vez que muitas coisas vêm a ser a partir do intelecto e da vontade, que não estão sujeitos por si e diretamente ao poder dos corpos celestes. Pois o intelecto, ou razão, e a vontade que está na razão não são atos de um órgão corpóreo (como se prova no tratado *De anima* [III, 4: 429a 18]) e, conseqüentemente, não podem estar diretamente sujeitos ao poder dos corpos celestes, uma vez que uma força corpórea, por si mesma, só pode agir sobre uma coisa corpórea. As potências sensitivas, por outro lado, enquanto são atos de órgãos corpóreos, estão accidentalmente sujeitas à ação dos corpos celestes. Onde, o Filósofo, em seu livro *De anima* [III, 3: 427a 21], atribui a opinião de que a vontade do homem está sujeita ao movimento dos céus àqueles que sustentam a posição de que o intelecto não difere do sentido. O poder dos corpos celestes, contudo, redundando indiretamente sobre o intelecto e a vontade, enquanto o intelecto e a vontade usam as potências sensitivas. Mas, claramente, as paixões das potências sensitivas não induzem necessidade da razão e da vontade, pois o homem continente tem desejos maus, mas não é seduzido por eles, como se mostra no livro VII da *Ética* [3: 1146a 5]. Portanto, podemos concluir que o poder dos corpos celestes não traz necessidade nas coisas feitas pela razão e pela vontade.

Este é também o caso em outros efeitos corpóreos de coisas corruptíveis, nas quais muitas coisas acontecem accidentalmente. O que é accidental não pode ser reduzido a uma causa por si em uma potência natural, porque o poder da natureza é dirigido a algo uno; mas o que é accidental não é uno; donde se disse acima que a enunciação "Sócrates é um ser branco musical" não é una, porque não significa uma coisa. Esta é a razão pela qual o Filósofo diz no livro *De somno et vigilia* que muitas coisas das quais os sinais preexistem nos corpos celestes — por exemplo, nas nuvens de tempestade e nas tempestades — não têm lugar porque são accidentalmente impedidas. E,

embora este impedimento, considerado como tal, seja reduzido a alguma causa celeste, a concorrência destas, uma vez que é acidental, não pode ser reduzida a uma causa que age naturalmente.

15. Contudo, o que é acidental pode ser tomado como uno pelo intelecto. Por exemplo, "o branco é musical", que como tal não é uno, o intelecto toma como uno, isto é, enquanto forma uma enunciação una, compondo. E, de acordo com isto, é possível reduzir o que em si acontece acidental e fortuitamente a um intelecto preordenador. Por exemplo, o encontro de dois servos em um certo lugar pode ser acidental e fortuito com respeito a eles, já que nenhum sabia que o outro estaria ali, mas ser por si pretendido por seu senhor, que enviou cada um deles para encontrar o outro em um certo lugar.

16. Consequentemente, alguns sustentaram que tudo o que quer que seja efetuado neste mundo — mesmo as coisas que parecem fortuitas e casuais — é reduzido à ordem da providência divina, da qual, disseram, o fado depende. Outros homens insensatos negaram isto, julgando o Intelecto Divino ao modo de nosso intelecto, que não conhece os singulares. Mas a posição destes últimos é falsa, pois o Seu pensar e querer divinos são o Seu próprio ser. Onde, assim como o Seu ser, por seu poder, compreende tudo o que é de algum modo (isto é, enquanto é por participação d'Ele), assim também o Seu pensar e o que Ele pensa compreendem todo conhecer e tudo o que é cognoscível, e o Seu querer e o que Ele quer compreendem todo desejar e todo bem desejável; em outras palavras, tudo o que é cognoscível cai sob o Seu conhecimento e tudo o que é bem cai sob a Sua vontade, assim como tudo o que é cai sob o Seu poder ativo, que Ele compreende perfeitamente, uma vez que age pelo Seu intelecto.

17. Pode-se objetar, contudo, que se a Providência Divina é a causa por si de tudo o que acontece neste mundo, ao menos das coisas boas, pareceria que tudo tem lugar por necessidade: primeiro, da parte do Seu conhecimento, pois o Seu conhecimento não pode ser falível e, assim, pareceria que o que Ele conhece acontece necessariamente; em segundo lugar, da parte da vontade, pois a vontade de Deus não pode ser ineficaz; pareceria, portanto, que tudo o que Ele quer acontece necessariamente.

18. Estas objeções surgem de julgar a cognição do intelecto divino e a operação da vontade divina do modo como estas estão em nós, quando de fato são muito dessemelhantes.

19. Da parte da cognição ou conhecimento, deve-se notar que, ao conhecer as coisas que têm lugar segundo a ordem do tempo, a potência cognitiva que está contida de algum modo sob a ordem do tempo se relaciona com elas de outro modo que a potência cognitiva que está totalmente fora da ordem do tempo. A ordem do lugar fornece um exemplo adequado disto. Segundo o Filósofo no livro IV da *Física* [11: 219a 14], o antes e o depois no movimento, e consequentemente no tempo, corresponde ao antes e ao depois na magnitude. Portanto, se há muitos homens passando ao longo de alguma estrada, qualquer um dos que estão nas fileiras tem conhecimento dos que precedem e dos que seguem como precedentes e seguintes, o que pertence à ordem do lugar. Onde, qualquer um deles vê aqueles que estão próximos a ele e alguns daqueles que o precedem; mas não pode ver aqueles que seguem atrás dele. Se, porém, houvesse alguém fora de toda a ordem dos que passam ao longo da estrada, por exemplo, estacionado em alguma torre alta, de onde pudesse ver toda a estrada, ele veria de uma só vez

todos aqueles que estavam na estrada — não sob a formalidade de precedente e subsequente (isto é, em relação à sua visão), mas todos ao mesmo tempo, e como um precede o outro.

Ora, nossa cognição cai sob a ordem do tempo, seja por si, seja acidentalmente; donde a alma, ao compor e dividir, inclui necessariamente o tempo, como se diz no livro III do *De anima* [6: 430a 32]. Consequentemente, as coisas estão sujeitas à nossa cognição sob o aspecto de presente, passado e futuro. Donde, a alma conhece as coisas presentes como existindo em ato e perceptíveis pelo sentido de algum modo; as coisas passadas, ela as conhece como recordadas; as coisas futuras não são conhecidas em si mesmas, porque ainda não existem, mas podem ser conhecidas em suas causas — com certeza, se estão totalmente determinadas em suas causas, de modo que terão lugar por necessidade; por conjectura, se não estão tão determinadas que não possam ser impedidas, como no caso daquelas coisas que são na maior parte das vezes; de modo algum, se em suas causas estão totalmente em potência, isto é, não mais determinadas a um do que a outro, como no caso daquelas que são indeterminadas a um de dois. A razão disto é que uma coisa não é cognoscível segundo está em potência, mas apenas segundo está em ato, como o Filósofo mostra no livro IX da *Metafísica* [9: 1051a 22].

20. Deus, porém, está totalmente fora da ordem do tempo, estacionado como que no cume da eternidade, que é totalmente simultânea, e a Ele todo o curso do tempo está submetido em uma intuição simples. Por esta razão, Ele vê em um só relance tudo o que é efetuado na evolução do tempo, e cada coisa como é em si mesma, e não é futura para Ele em relação à Sua visão, como é na ordem de suas causas apenas (embora Ele também veja a própria ordem das causas), mas cada uma das coisas que estão em qualquer tempo é vista totalmente eternamente, como o olho humano vê Sócrates sentado, não em suas causas, mas em si mesmo.

21. Ora, do fato de que o homem vê Sócrates sentado, a contingência de seu estar sentado, que concerne à ordem da causa ao efeito, não é destruída; contudo, o olho do homem, certíssima e infalivelmente, vê Sócrates sentado enquanto ele está sentado, uma vez que cada coisa, como é em si mesma, já está determinada. Donde, segue-se que Deus conhece todas as coisas que têm lugar no tempo certíssima e infalivelmente, e contudo as coisas que acontecem no tempo nem são nem têm lugar por necessidade, mas contingentemente.

22. Há, igualmente, uma diferença a ser notada da parte da Vontade divina, pois a vontade divina deve ser entendida como existindo fora da ordem dos entes, como uma causa que produz o todo do ser e todas as suas diferenças. Ora, o possível e o necessário são diferenças do ser e, portanto, a necessidade e a contingência nas coisas, e a distinção de cada uma segundo a natureza de suas causas próximas, originam-se da própria vontade divina, pois Ele dispõe causas necessárias para os efeitos que quer que sejam necessários, e ordena causas que agem contingentemente (isto é, capazes de falhar) para os efeitos que quer que sejam contingentes. E, segundo a condição destas causas, os efeitos são chamados ou necessários ou contingentes, embora todos dependam da vontade divina como de uma causa primeira, que transcende a ordem da necessidade e da contingência.

Isto, contudo, não pode ser dito da vontade humana, nem de nenhuma outra causa, pois toda outra causa já cai sob a ordem da necessidade ou da contingência; donde, ou a própria causa deve ser capaz de falhar, ou, se não, seu efeito não é contingente, mas necessário. A vontade divina,

por outro lado, é infalível; contudo, nem todos os seus efeitos são necessários, mas alguns são contingentes.

23. Alguns homens, em seu desejo de mostrar que a vontade, ao escolher, é necessariamente movida pelo desejável, argumentaram de tal modo que destruíram a outra raiz da contingência que o Filósofo postula aqui, baseada em nossa deliberação. Uma vez que o bem é o objeto da vontade, eles argumentam, ela não pode (como é evidente) ser desviada de modo a não buscar aquilo que lhe parece bem; como também não é possível desviar a razão de modo que ela não assinta àquilo que lhe parece verdadeiro. Assim, parece que a escolha, que se segue à deliberação, sempre tem lugar por necessidade; assim, todas as coisas das quais somos o princípio pela deliberação e pela escolha terão lugar por necessidade.

24. Em relação a este ponto, há uma diversidade semelhante, com respeito ao bem e com respeito ao verdadeiro, que deve ser notada. Há algumas verdades que são conhecidas por si, tais como os primeiros princípios indemonstráveis; a estas, o intelecto assente por necessidade. Há outras, porém, que não são conhecidas por si, mas através de outras verdades. A condição destas é dupla. Algumas se seguem necessariamente dos princípios, isto é, de modo que não podem ser falsas quando os princípios são verdadeiros. Este é o caso com todas as conclusões das demonstrações, e o intelecto assente necessariamente a verdades deste tipo depois que percebeu sua ordem para os princípios, mas não antes. Há outras que não se seguem necessariamente dos princípios, e estas podem ser falsas, mesmo que os princípios sejam verdadeiros. Este é o caso com as coisas sobre as quais pode haver opinião. A estas, o intelecto não assente necessariamente, embora possa ser inclinado por algum motivo mais a um lado do que a outro.

Semelhantemente, há um bem que é desejável por si mesmo, tal como a felicidade, que tem a natureza de fim último. A vontade adere necessariamente a um bem deste tipo, pois todos os homens buscam ser felizes por uma certa espécie de necessidade natural. Há outros bens que são desejáveis em vista do fim. Estes se relacionam com o fim como as conclusões com os princípios. O Filósofo torna este ponto claro no livro II da *Física* [7: 198a 35]. Se, então, houvesse alguns bens sem cuja existência não se poderia ser feliz, estes seriam desejáveis por necessidade, e especialmente pela pessoa que percebe tal ordem. Talvez ser, viver e pensar, e outras coisas semelhantes, se as há, sejam deste tipo. Contudo, os bens particulares com os quais os atos humanos se ocupam não são deste tipo, nem são apreendidos como sendo tais que sem eles a felicidade é impossível, por exemplo, comer este alimento ou aquele, ou abster-se dele. Tais coisas, todavia, têm em si aquilo pelo qual movem o apetite segundo algum bem considerado nelas. A vontade, portanto, não é induzida a escolher estas por necessidade. E, por esta razão, o Filósofo designa expressamente a raiz da contingência das coisas efetuadas por nós da parte da deliberação — que se ocupa daquelas coisas que são para o fim e, contudo, não são determinadas. Naquelas coisas nas quais os meios são determinados, não há necessidade de deliberação, como se diz no livro III da *Ética* [3: 1112a 30–1113a 14].

Estas coisas foram afirmadas para salvar as raízes da contingência que Aristóteles postula aqui, embora possam parecer exceder o modo da matéria lógica.