



**UNICAMP**

EVANIEL BRÁS DOS SANTOS

CRIAÇÃO E COSMOLOGIA NA *SUMMA CONTRA GENTILES* DE  
TOMÁS DE AQUINO

CAMPINAS

2013





Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

EVANIEL BRÁS DOS SANTOS

CRIAÇÃO E COSMOLOGIA NA SUMMA CONTRA GENTILES DE TOMÁS DE  
AQUINO

ORIENTADOR: MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO EVANIEL BRÁS DOS SANTOS, E ORIENTADA PELO PROF.DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO

CPG, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

CAMPINAS  
2013

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Santos, Evaniel Brás dos, 1984-  
Sa59c Criação e cosmologia na Summa contra Gentiles de Tomás de Aquino /  
Evaniel Brás dos Santos. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. Summa contra Gentiles. 2.  
Substância (Filosofia). 3. Causalidade. 4. Metafísica. 5. Cosmologia. I. Custódio,  
Márcio Augusto Damin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em inglês:** Creation and cosmology in Summa contra Gentiles of Thomas Aquinas

**Palavras-chave em inglês:**

Substance

Causality

Metaphysics

Cosmology

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

Tadeu Mazzola Verza

Alfredo Carlos Storck

**Data de defesa:** 24-05-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 24 de maio de 2013, considerou o candidato EVANIEL BRAS DOS SANTOS aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio

Handwritten signature of Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio on a horizontal line.

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Handwritten signature of Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza on a horizontal line.

Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

Handwritten signature of Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck on a horizontal line.

Profa. Dra. Fatima Regina Rodrigues Évora

A horizontal line for the signature of Profa. Dra. Fatima Regina Rodrigues Évora.

Prof. Dr. José Antonio Martins

A horizontal line for the signature of Prof. Dr. José Antonio Martins.



Dedico esta dissertação à minha esposa Jucelina Alcântara, minha filha Maria Agnes, minha mãe Fabiana Maria e minha tia Teresinha (sem vocês seria impossível).

*In memoriam:* Enock Francisco, Cândida Maria, José Aureliano, João Ferreira Neto



## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq por ter possibilitado este trabalho ao financiar a pesquisa por dois anos.

Agradeço a todos os professores das escolas públicas nas quais estudei, sobretudo, àqueles da creche N. Sra. do Perpétuo Socorro e do colégio Dr. José Gonçalves.

Agradeço ao incomparável John Ronald Reuel Tolkien, por ter existido e por ter se dedicado à literatura, sobretudo a invenção destes livros: “O Hobbit”, “O Senhor dos Anéis” e, notadamente, “O Silmarillion”, pois neste, Tolkien descreve melhor do que eu a criação ou a emanção, dando a mim a oportunidade de sentir pela imaginação o que apenas de modo parco concebo mediante conceitos.

Agradeço sinceramente ao prof. Márcio Damin por ter acreditado em meu trabalho desde o primeiro semestre da graduação e por ter orientado esta pesquisa. Quero que esta dissertação seja lembrada como uma homenagem e um louvor a ele.

Agradeço imensamente ao prof. Tadeu Verza por ter me orientado nos dois anos de iniciação científica, bem como na monografia. Agradeço também pelas críticas feitas ao meu trabalho no exame de qualificação. Espero, nesta dissertação, estar colhendo o que ele me ajudou a plantar e estar honrando seus ensinamentos.

Agradeço a prof<sup>a</sup>. Fátima Évora por ter participado de minha qualificação e por ter me acolhido no grupo de estudos sobre filosofia da natureza, no qual amadureci minha leitura de textos filosóficos.

Sou muito grato ao amigo Allan Neves pela amizade desde o primeiro semestre da graduação. Considero sua amizade uma das conquistas de minha vida.

De igual modo, agradeço ao amigo Matheus Pazos pela amizade desde o primeiro semestre do mestrado e também pelas correções dos textos. Sem sua ajuda, eu não teria condições de apresentar esta dissertação.

Agradeço ao Gustavo Bertolino pela amizade, pelas discussões e pela competência na ajuda das traduções dos textos latinos.

Agradeço ao Arthur de Bulhões por compartilhar os sofrimentos como vascaíno e pelo auxílio na revisão do inglês.

Agradeço a Maria Rita pela educação e simpatia manifestada a mim nas questões relacionadas à secretaria da Pós-Graduação.

Agradeço a minha primeira professora, a senhora Lucia Brás. Obrigado por ter me alfabetizado e pedido a minha mãe para me colocar numa escola particular. Por ironia do destino, minha mãe nunca pôde realizar seu pedido. Fique calma. Não estudei em escola particular, mas deu certo!

Agradeço ao senhor Reis, “o último cangaceiro ainda vivo do bando de Lampião”, pela amizade e pelos ensinamentos. Sempre lembro do dia em que, em cima da serra, ele disse: “sempre que subo à serra faço uma oração pelos bichinhos que possam estar feridos ou passando dificuldades no mato”. Obrigado senhor Reis por ser um mestre!

Agradeço a minha mãe, Fabiana Maria, por todo heroísmo ao me criar. De fato ela é uma “Maria”. A ela devo conscientemente a vida! Agradeço aos meus irmãos: Erismar, Elenilda, Fátima e Viviane, por sempre estarem me apoiando. Agradeço sobremaneira a Viviane pelo dicionário de Inglês que me deu no terceiro semestre da graduação, e por ser um exemplo de superação e de inteligência ao conseguir ser a primeira universitária da história de nossa família. Agradeço imensamente a tia Teresinha do menino Jesus por seu zelo humano e espiritual. Sempre soube, e sempre senti você bem perto. Também sou teu filho. Agradeço a tia Claudete, minha segunda mãe, por todo o cuidado comigo.

Agradeço a Jucelina Alcântara por ser minha esposa e por ter permanecido comigo. Se há algum mérito nesta dissertação, devo a você. Obrigado por sua presença e por ter suportado a minha longa ausência quando da escrita deste texto.

Agradeço de coração a todos os ídolos do Vasco da Gama por me proporcionar imensas alegrias.<sup>1</sup> Sou obrigado a enfatizar dois. Primeiro ao grande Edmundo, notadamente pelos três gols contra o “urubu” na semifinal do campeonato brasileiro em 03-12-97, quando nós ganhamos por 4x1 e fomos campeões brasileiro naquele ano. Segundo ao Juninho Pernambucano pelo gol “monumental” em 22-07-98 basilar para a conquista da libertadores.

---

<sup>1</sup> A lista é imensa, todavia, menciono alguns: Abel, Acácio, Ademir (“Queixada”), Almir, Andrade, Augusto, Barbosa, Bellini, Bismark, Brito, Carlos Germano, Célio, Chico, Coronel, Danilo, Dirceu, Donizete, Domingos, Eli, Fausto, Feitiço, Felipe, Geovani, Ipojucan, Itália, Jaguaré, Jair, Jorge, Lele, Leônidas, Maneca, Marco Antônio, Mauro Galvão, Mazinho, Miguel, Moisés, Mola, Niginho, Odivan, Orlando Lelé, Orlando Peçanha, Paschoal, Paulinho, Pedrinho, Pinga, Rei, Ricardo Rocha, Roberto Dinamite, Romário, Russinho, Sabará, Silva, Tesourinha, Tita, Valdir (“Bigode”), Valter, Vavá, Zarzur.

“Sou todo vosso e tudo que possuo vos pertence”

Luiz M. G. de Monfort

“Levanta-te , minha amiga; vem, formosa minha.  
Eis que o inverno passou, cessaram e  
desapareceram as chuvas. Apareceram as flores na  
nossa terra, voltou o tempo das canções”

*Cântico dos Cânticos, 2, 10-12.*

“[...] assim, determinou que os corações dos homens  
sempre buscassem algo fora do mundo  
e que nele não encontrassem descanso”.

TOLKIEN, *Silmarillion*.



## RESUMO

Esta dissertação tem por escopo expor como Tomás sustenta que a criação é passível de demonstração filosófica na *Summa contra gentiles*, livro II, capítulos 6; 15-22; 52-55. Para tanto, explicitarei que Tomás procede do seguinte modo: primeiro, estabelece um novo sentido para a noção de substância na SCG, II, 53-55, esta que, por sua vez, difere daquela que Tomás leu nos textos de Aristóteles, qual seja, a substância se constitui de matéria e forma. Nesse sentido, para demonstrar filosoficamente que a substância, além de gerada, também é criada, Tomás estabelece um novo componente na constituição da substância, além dos dois acima mencionados, a saber: o ato de ser. Segundo, analisarei como Tomás postula que esses componentes são realmente distintos na SCG, II, 52. Terceiro, investigarei porque esses componentes por serem distintos, todavia unidos numa relação, devem ser efeitos de uma causa eficiente. A partir desses três modos de investigação, a operação da causa eficiente tratada na SCG, II, 6; 15, e, ademais, o surgimento do efeito sustentado na SCG, II, 16-22, designa-se de criação.

**Palavras-chave:** Substância, distinção, causalidade, criação.



## ABSTRACT

This dissertation addresses how Thomas Aquinas holds that creation is philosophically demonstrable in his *Summa contra gentiles*, book II, chapters 6; 15-22; 52-55. In order to do so, it will be argued that Aquinas does it as follows: first, he establishes a new sense to the notion of substance in SCG, II, 53-55, which, in its own turn, differs from the one Aquinas could read in Aristotle's texts, i.e., that substance is composed by form and matter. In this sense, in order to philosophically demonstrate that the substance, besides being generated, is also created, Aquinas assumes a new feature in substance constitution, which is different from the two previously mentioned, namely, the act of being. Then I shall analyze how Aquinas postulates that those components are really distinct in SCG, II, 52. Third, it will be investigated why those components, for they are distinct although merged in a relation, should be the effect of an efficient cause. Having accomplished these three modes of inquiry, the operation of the efficient cause addressed at SCG, II, 6; 15, and also, the appearance of effect held in SCG, II, 16-22, is named creation.

Key-words: substance, distinction, causality, creation.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 1

1. A NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA, 13
2. A DISTINÇÃO REAL ENTRE SER E ESSÊNCIA, 33
3. A CAUSALIDADE EFICIENTE DIVINA, 65
4. CRIAÇÃO E NATUREZA, 101

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 135

BIBLIOGRAFIA, 137



## ABREVIACÕES<sup>2</sup>

DME	<i>De mixtione elementorum</i>
DPN	<i>De principiis naturae</i>
DON	<i>De operationibus occultis naturae</i>
DAM	<i>De aeternitate mundi</i>
DEE	<i>De ente et essentia</i>
DSS	<i>De substantiis separatis</i>
DSC	<i>De spiritualibus creatures</i>
In BDH	<i>Expositio super librum Boethii De hebdomadibus</i>
In BDT	<i>Expositio super librum Boethii De Trinitate</i>
In Sent.	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
In Phys.	<i>Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis</i>
In Met.	<i>In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio</i>
IN GC	<i>In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio</i>
In DA	<i>Sententia libri De anima</i>
In Metapys.	<i>Sententia libri Metaphysicae</i>
In DCM	<i>In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio</i>
QDP	<i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
QDV	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
QQ	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
SCG	<i>Summa contra gentiles</i>
ST	<i>Summa theologiae</i>
CT	<i>Compendium theologiae</i>
SDC	<i>Super librum De causis expositio</i>

---

<sup>2</sup> As traduções dos textos de Tomás de Aquino, em sua grande maioria, são feitas por mim. A numeração das páginas corresponde ao texto da edição Leonina. Quanto à numeração dos parágrafos da SCG, diz respeito àquela adotada pela edição Marietti.



## INTRODUÇÃO

Apresento nesta dissertação a demonstração<sup>3</sup> filosófica da criação estabelecida por Tomás de Aquino na *Summa contra Gentiles*, livro II, capítulos 6; 15-22; 52-55.<sup>4</sup> Para tanto, considero não a ordem de exposição do texto, mas sua unidade interna. Isso porque, embora Tomás não diga explicitamente na SCG, II que a criação é passível de demonstração filosófica, essa demonstração se efetiva no referido texto. Justifico essa afirmação pelo modo como Tomás trata dos assuntos, a saber, vinculando duas teorias: a distinção real e a causalidade. Esse procedimento também ocorre na QDP, q. 3, a. 5,<sup>5</sup> onde Tomás estabelece que há distinção real nos constituintes da substância, isto é, essência e ser, que são causados pelo ente que, por sua vez, se caracteriza pela identidade desses constituintes. Nesse sentido, Tomás formula três argumentos distintos baseados nas teorias da distinção real e da causalidade. Os três argumentos tem por propósito mostrar ao leitor que a criação é concluída por demonstração, e não apenas como um artigo de fé: “*Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata*”.<sup>6</sup>

Na SCG, II, essa demonstração é realçada porque se vincula com uma teoria da substância, o que não ocorre na QDP, q. 3, a. 5. Nessa medida, a demonstração filosófica da criação na SCG, II, ocorre na seguinte ordem: substância, distinção real e causalidade.

No que diz respeito à demonstração filosófica da criação, é importante considerar que, à época da redação da SCG, já havia se consolidado tradições que sustentavam posições distintas na discussão sobre a origem do mundo, quais sejam, grega, patrística<sup>7</sup>,

---

<sup>3</sup> Na discussão sobre a criação, Tomás emprega em latim dois termos para significar demonstração: *ostendere*, *demonstratur*. Cf. SCG, II, 6; 15-22.

<sup>4</sup> Ênfase que esta demonstração não diz respeito ao modo da criação, mas apenas que há criação.

<sup>5</sup> E, ademais, no In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 2, resp., cuja conclusão reza: “*Respondeo a quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*”. (“Respondo que não somente a fé sustenta a criação, mas a razão também a demonstra”).

<sup>6</sup> “Portanto, a razão demonstra e a fé sustenta que todas as coisas foram criadas por Deus”. (QDP, q. 3, a. 5, resp.).

<sup>7</sup> Segundo Baldner e Carroll, os pensadores do período patrístico empenhados em mostrar que o mundo é criado, formularam o sentido de causalidade “transcendente”, embora não designassem a partir desse termo. Isso é evidenciado, de modo magistral, numa passagem de Hipólito de Roma, presente em seu *Philosophumena*, citada e comentada por Carroll e Baldner: “O Deus uno, o primeiro e somente deidade, criador e senhor de tudo, nada tinha coetâneo consigo mesmo, nem o caos infinito, nem a densidade do ar, nem quantidade de água, nem a quentura do fogo, nem espírito refinado, nem a abóbada do estupendo firmamento. Mas ele era único, somente em si mesmo. Pelo exercício de sua vontade ele criou as coisas que são, as quais anteriormente não tinham existência [...]”. (BALDNER & CARROL, 1997, p. 6). A noção de Deus presente nesse texto é tido como “[...] transcendente – absolutamente distinto do mundo”. (Idem).

islâmica<sup>8</sup> e judaica<sup>9</sup>. Nesse sentido, destaco esta constatação feita pelos comentadores: há um ponto comum pertencente a essas tradições, sobretudo para as três primeiras, a saber, que na discussão sobre a origem do mundo só duas alternativas eram possíveis.<sup>10</sup> Quanto à primeira alternativa, sustenta-se que (a) o mundo, porque é criado, só pode ser temporalmente finito.<sup>11</sup> No que se refere à segunda alternativa, (b) o mundo só pode ser eterno; (b.1) seja no sentido de duração ilimitada, pois ele é eternamente criado,<sup>12</sup> (b.2) seja no sentido de não criado.<sup>13</sup> Todavia, a partir do sentido da causalidade divina, qual seja, “*excedere omnem proportionem*”,<sup>14</sup> ultrapassar toda proporção, razão pela qual a causalidade divina “*omnino transcendens tempus*”,<sup>15</sup> isto é, independe totalmente do tempo e, ademais, do movimento em sua operação,<sup>16</sup> Tomás sustenta uma terceira alternativa, a saber, (c) afirmar que o mundo é criado não implica em sustentar a necessidade de se

---

Ademais, os pensadores do período da patrística afirmavam que a divindade “[...] não é do mesmo nível ontológico, isto é, do mesmo nível de ser de qualquer coisa. No intuito de afirmar a transcendência da noção de Deus no cristianismo [i.e., na patrística], deve-se afirmar a radical distinção entre Deus e o universo; uma distinção que os patrísticos estavam convencidos ser negada pelo pensamento helenístico que afirmava ser o mundo eterno [não criado]”. (Ibidem).

<sup>8</sup> Tomando como base os livros 6 e 9 do *Liber de philosophia prima* do Avicenna *Latinus*, pode-se afirmar que só tem sentido a criação do mundo na medida em que se afirma sua eternidade. A necessidade da eternidade do mundo também seria afirmada por Averróis. Para mais detalhes dessa discussão em Avicena e Averróis, cf. SORABJI, 1990, p. 188-193; BALDNER & CARROL, 1997, p. 12-19. Para uma discussão tratando-se de Averróis, cf. VERZA, 2010, p. 237-259.

<sup>9</sup> Cujo principal representante é Maimônides, cf. BALDNER & CARROL, 1997, p. 20-22.

<sup>10</sup> Outro procedimento, mas que não se configura como uma alternativa filosófica, diz respeito ao postulado segundo o qual a noção de criação é um termo pertencente propriamente ao domínio da fé. Nesse sentido, não há demonstração filosófica da criação. Essa é a posição de Alberto Magno e Boaventura, Cf. BALDNER & CARROL, 1997, p. 27; BALDNER, 1979, p. 1-6.

<sup>11</sup> Nesse sentido, a criação com início temporal seria passível de demonstração filosófica. Dentre os autores que sustentam essa posição, Sorabji destaca Boécio da Dácia, Siger de Brabant e Filopono. Sobre os dois primeiros, ver: SORABJI, 1987, p. 166-167. Sobre Filopono, cf. SORABJI, 1987, p. 164-178. Ver também, SORABJI, 1990, p. 185-188.

<sup>12</sup> Essa seria a posição, por exemplo, de Avicena e Averróis, cf. nota 8.

<sup>13</sup> A tese segundo a qual o mundo seria não criado é sustentada pelos gregos. Cf. OWENS, 1978, p. 4-5, ênfase na nota 19.

<sup>14</sup> SCG, II, 20, 966.

<sup>15</sup> SCG, III, 61, 2361. Cf. In BDH, c. 4, lec. 3; In Sent., IV, d. 49, q. 1, a. 2; ST, Ia, q. 30, a. 3; ST, Ia, q. 118, a. 2; DSC, a. 9.

<sup>16</sup> A respeito do sentido da causalidade transcendente divina, Aertsen escreve: “Necessidade e contingência nas coisas são diferenciadas, não com referência à primeira causa, Deus, mas em relação às suas causas próprias, os princípios intrínsecos de matéria e forma. Ambos os modos de ser encontram sua origem última em Deus, pois ele é a causa universal do ser, assim como das diferenças do ser, isto é, da necessidade e da contingência. Em harmonia com a condição de necessidade ou contingência estabelecida por ele a causalidade das coisas finitas é ordenada. A causalidade criadora, em si mesma, transcende essa ordem”. (AERTSEN, 1988, p. 243). Em outro texto Aertsen complementa: “As coisas recebem seu *esse* a partir da causa universal; elas são criadas. Na perspectiva transcendental a criação é a causalidade que estende o ser em geral”. (AERTSEN, 1996, p. 191).

estabelecer sua eternidade ou seu início temporal. Com efeito, eternidade ou início temporal para a criação não é passível de demonstração filosófica.<sup>17</sup>

Ocorre, no entanto, que para sustentar que o mundo é criado, Tomás enfrentou uma série de dificuldades. Tratando da distinção real, como explicitarei no segundo capítulo desta dissertação, há uma aparente contradição sobre a essência, pois Tomás afirma que ela é um não ser distinto da privação, isto é, um nada, não obstante sustentar que a essência tem a função de limitar o ser. Resulta, com a aparente contradição, que a essência limitaria e não limitaria o ser.

A respeito dessa contradição, há três hipóteses distintas de leitura, cujo objetivo é compreender se a contradição é efetiva ou aparente. Esta dissertação propõe outra hipótese, que recorre ao opúsculo conhecido como “pequena obra de juventude”,<sup>18</sup> a saber, o DPN e à SCG. No primeiro capítulo, será tratado do DPN. No segundo, por sua vez, será tratado da SCG. No que se refere à causalidade, como explicitarei no terceiro capítulo desta dissertação, a dificuldade que Tomás enfrenta está vinculada à noção de “motor imóvel” atribuída à divindade tida como causa eficiente. Essa dificuldade repousa no seguinte: “motor”, em sentido aristotélico, é um termo que só pode ser empregado em dois contextos. O primeiro denota a causalidade final, na medida em que o motor move somente enquanto é objeto de atração. O segundo, por sua vez, refere-se às causas naturais, as quais, por definição, possuem princípio de movimento. Nessa medida, são eficientes, mas não são moventes imóveis. Como sustentar, então, que a divindade é tanto causa eficiente, portanto, movente, quanto causa final, portanto, imóvel? A superação dessa dificuldade é conseguida por Tomás a partir de sua leitura de Avicena, pois este, de acordo com Tomás, estabelece um modo próprio a partir do qual da divindade se diz “causa” e “princípio”.<sup>19</sup> Isso é feito a partir de um procedimento de redução, isto é, quando mediante a investigação dos entes naturais se alcança o princípio de existência para esses entes. Tomás mesmo reconhece a validade desse modo de proceder, bem como do sentido que esse procedimento aponta para

---

<sup>17</sup> “*Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest*” (“Não é necessário, portanto, que o mundo tenha existido sempre. Por conseguinte, não se pode provar por demonstração”). (ST, Ia, q. 46, a. 1, resp.). Nesse sentido, saber a respeito do início temporal ou da existência perpétua do mundo pertence ao domínio da revelação divina que ocorre mediante a Sagrada Escritura, cf. ST, IIIa, q. 1, a. 3.

<sup>18</sup> TORREL, 2004, p. 57.

<sup>19</sup> AVICENNA LATINUS. *Liber de philosophia prima*, 6, 1, A 257-8.

a noção de motor imóvel.<sup>20</sup> Assim, uma vez que não se tem acesso à forma da causa, mas apenas aos vestígios de sua operação, a causalidade eficiente do motor imóvel só pode ser compreendida a partir de um processo de redução.

Ademais, nesse mesmo contexto, impõe-se uma dificuldade para a interpretação: o uso das fontes que Tomás emprega nesse ponto torna ambígua sua concepção sobre a discussão, resultando, assim, como problemático os sentidos das noções de criação e eternidade, como é o caso do exato sentido para a afirmação de Tomás segundo a qual o primeiro motor de Aristóteles produz os corpos celestes. Como exporei no terceiro capítulo desta dissertação, há dois tipos de leitura para essa afirmação. A primeira interpreta esse ponto em sentido estrito, afirmando que, para Tomás, Aristóteles é um criacionista. A segunda, na qual esta dissertação está inserida, sustenta que, embora a ambiguidade exista, a produção afirmada não equivale à operação de criação.

Ainda tratando da teoria da causalidade, como será explicitado no quarto capítulo desta dissertação, Tomás se depara com outra dificuldade, a saber, em que medida há autonomia das causas naturais com relação à divindade e a elas mesmas. A dificuldade, sobretudo quando se trata da autonomia das causas naturais com relação a elas mesmas, diz respeito à noção de necessidade e pode ser formulado assim: o princípio de natureza atribuído aos entes sublunares só se efetiva se houver movimento celeste? A resposta de Tomás sobre essa questão é aparentemente ambígua. Tomás sustenta, na SCG, II, que a região supralunar impõe necessidade na região sublunar, pois o movimento e a mudança nesta sempre pressupõem o movimento local daquela. Porém, em outro texto, qual seja, no opúsculo DON, aparentemente é sustentado o oposto, ou seja, nem todo movimento na região sublunar está de algum modo vinculado ao movimento da região supralunar.

Tendo mencionado as dificuldades, embora não seja do intento desta pesquisa solucioná-las, a presente dissertação tem o propósito de explicitar como o tratamento conferido por Tomás para a origem do mundo possui consistência filosófica, uma vez que é o próprio Tomás quem afirma que a criação é passível de demonstração. Em tal demonstração há de se considerar que o termo “criação” se diz para a causa, a divindade, e

---

<sup>20</sup> Tomás se refere ao texto de Avicena (*Liber de philosophia prima*, 6, 1, A 257-8) no In Sent., l. 1, d. 37, q. 1, a. 1, resp. Ver também: QDP, q. 3, a. 5, resp.

para o efeito, o mundo.<sup>21</sup> Nessa medida, a análise da constituição da substância conclui pela necessidade inerente a esta, que aponta para uma causa eficiente e para sua operação. Portanto, a demonstração se dá pelo efeito, razão pela qual Tomás afirma haver dois tipos de demonstração:

Há dois tipos de demonstração. Um pela causa, pelo por que das coisas, o qual se apoia simplesmente nas causas primeiras. Outro, pelo efeito, que é designado de posterior, embora se baseie no que é primeiro para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe, necessariamente, a preexistência desta.<sup>22</sup>

No caso específico da SCG, II, a demonstração da criação baseia-se no efeito e se dá mediante um processo de redução.<sup>23</sup> Nele, a substância é considerada como efeito, tanto no âmbito da mudança substancial, quanto no âmbito da existência. Isso se justifica porque, ao investigar a substância, numa ou noutra perspectiva, constata-se que a substância se constitui de componentes realmente distintos, quais sejam, matéria, forma e ato de ser. Como esses constituintes encontram-se unidos na composição substancial, segue-se que, não somente a união, mas também os próprios constituintes são efeitos de uma causa eficiente transcendente, a saber, o criador: “[...] na criação, pela qual é produzida toda a substância (*tota substantia*) da coisa [...]”.<sup>24</sup> Portanto, a noção de criação pressupõe discussões sobre o sentido da noção de substância e, ademais, sobre o sentido da noção de causalidade.

---

<sup>21</sup> “Criação é um termo relativo: pode significar o ato criador ou seu efeito. No primeiro sentido, criação pode ser denominada de emanação ou influxo do *esse*. Emanação é um termo neo-platônico usado por Dionísio e Avicena para explicitar a criação, e Tomás não tinha escrúpulos de tomá-lo emprestado deles. Emanação conserva a ideia de dependência causal ou origem causal, porém, abstrai da acepção temporal. [...]. No segundo sentido, como termo ou efeito do ato criador, criação é uma relação real de total dependência da criatura para com o *esse*. Ou, para ser mais exato, é a criatura mesma em sua dependência do criador de sua existência”. (THIBAUT, 1970, p. 50).

<sup>22</sup> ST, Ia, q. 2, a. 2, resp.

<sup>23</sup> Referindo-se à ST, te Velde sustenta que o conhecimento da criação é “indireto”: “Como nosso conhecimento de Deus é indireto, assim é nosso conhecimento da criação. Essa aproximação indireta da verdade da criação é indicada exatamente pela fórmula da questão proposta: ‘se é necessário que todos os entes sejam criados por Deus’ [ST, Ia, q. 44, a. 1]. A necessidade envolvida aqui não é a real necessidade pela qual todo ser depende de Deus, mas é a necessidade em virtude da qual devemos afirmar que todo ser que não seja Deus não pode existir senão como dependente do primeiro ser”. (te VELDE, 2006, p. 130).

<sup>24</sup> “[...] *in creatione, per quam producitur tota substantia rei [...]*”. (ST, Ia, q. 45, a. 2, ad 2).

No que diz respeito à noção de substância, há na SCG, II, 53-55, uma discussão mais geral sobre o sentido dos componentes que a constitui e uma discussão mais específica na SCG, II, 52, sobre a relação entre esses componentes, ou seja, a distinção real entre eles. Na investigação do sentido da noção de substância, nesses capítulos, estabeleci este pressuposto, qual seja, a constatação de alguns comentadores dos séculos XX e XXI segundo a qual a noção de ser em Tomás e em Aristóteles diferem.

Esta dissertação compreende que a diferença apontada pelos comentadores pode ser empregada na consideração da noção de substância. Sendo assim, Tomás formula um novo sentido para a noção de substância. Ênfase que a expressão “um novo sentido da noção de substância” é peculiar e, ademais, de responsabilidade desta dissertação, pois não se encontra nos textos dos comentadores analisados. Nesse sentido, a diferença entre Tomás e Aristóteles é tamanha que o adjetivo “aristotélico” tradicionalmente atribuído a Tomás torna-se descabido quando refere-se às discussões no âmbito da metafísica.<sup>25</sup> Seguindo essa reflexão, os termos “comentário” e “recepção” dizendo respeito aos textos de Aristóteles são termos que denotam tão somente a postura inicial do discurso metafísico de Tomás. Nessa medida, “comentário” e “recepção” designam o emprego de um vocabulário comum, mas cujo sentido dos termos são tão diferentes que, após a análise cuidadosa dos textos, se percebe não uma continuidade, mas uma ruptura, de tal sorte que, se alguns sentidos fossem atribuídos a Aristóteles seriam contraditórios com as concepções deste.

A base dessa ruptura diz respeito à noção de criação, pois enquanto que para Aristóteles os sentidos das noções de “mundo”, “ser”, “espécie”, “natureza” e “substância” sempre denotam algo não criado, para Tomás, estes termos só podem denotar algo criado.

---

<sup>25</sup> Sustento nesta dissertação que todo adjetivo empregado para caracterizar o pensamento de Tomás em sua maturidade, tais como “aristotélico” ou “platônico” é, no mínimo, sem sentido. A partir das pesquisas de alguns comentadores analisados nesta dissertação, sobretudo, Owens e Aertsen, ênfase a seguinte observação, a saber, que os estudos sobre Tomás podem ser esquematizados assim: (a) preocupação em perceber um “aristotelismo”; (b) preocupação em perceber um “platonismo”; (c) preocupação em compreender o pensamento de Tomás em si mesmo. Considero a primeira fase (a) a mais caduca e sem sentido, mesmo Tomás tendo um apreço exagerado por Aristóteles. A segunda fase (b), por sua vez, é mais recente e mais rica na compreensão de Tomás, sobretudo de sua metafísica, mas, mesmo assim, só pode marcar a postura inicial da leitura. A este respeito constato, lamentavelmente, que Owens e, sobretudo, Aertsen não radicalizam suas próprias descobertas, o que certamente contribuiria ainda mais na tentativa de compreender o pensamento de Tomás nele mesmo. Isso porque Aertsen, por exemplo, estabelece um dos fundamentos da terceira fase (c), a saber, a doutrina dos transcendentais, porém, em alguns momentos ele ainda trata Tomás como “aristotélico” em discussões nas quais não tem mais sentido proceder assim de acordo com suas próprias descobertas. A terceira fase (c), enfim, ainda está começando e esta dissertação pretende contribuir para seu desenvolvimento em consonância com o trabalho de Oliveira, cf. OLIVEIRA, 2013, p. 13ss.

Portanto, mesmo Tomás não percebendo essa ruptura e não se expressando assim, esta dissertação, em consonância com um grupo específico de pesquisadores, sustenta essa ruptura.

Cumpra, no entanto, mencionar os dois principais comentadores a partir dos quais esta dissertação fundamenta a análise dos textos de Tomás e a sustentação dessa ruptura, quais sejam, as pesquisas de Owens e de Aertsen.

Owens mostra de modo contundente em sua tese de doutorado publicada em 1951<sup>26</sup> que em Aristóteles não há a noção de existência entendida como ato de ser da substância. Esse postulado determinará toda a pesquisa posterior de Owens, notadamente, onze artigos publicados entre 1952 a 1974.<sup>27</sup>

Enfatizo ainda que, entre a publicação desses artigos, Owens a partir de críticas a ele dirigidas, revisou sua tese por 26 anos, mantendo sempre o mesmo postulado: em Aristóteles não há a noção de existência. Nessa medida, é sempre tomando por base a pesquisa de Owens que esta dissertação faz referência a Aristóteles.

Aertsen, por sua vez, em sua tese de doutorado publicada em 1988 sustenta que para mostrar que o mundo é criado, Tomás formulou um sentido de causalidade que não se encontra em Aristóteles, qual seja, a causalidade transcendente divina. A noção de transcendência atribuída à causalidade divina é retomada em 1996 quando da publicação de seu livro sobre a doutrina dos transcendentais. O principal objetivo de Aertsen nesse texto é sustentar um modo pelo qual deve ser realizada a leitura dos textos dos filósofos do século XIII, notadamente dos textos de Tomás, qual seja, a partir dos transcendentais. Seguindo esse modo, segundo Aertsen, é possível perceber novidades em sentido pleno, nos textos de Tomás. Dentre essas novidades encontra-se a caracterização da causalidade divina como transcendente.<sup>28</sup>

Embora tome as pesquisas desses dois comentadores como base, coube a esta dissertação realizar uma investigação não empreendida por eles, a saber, compreender a recepção de Tomás da noção de substância de Aristóteles e sua posterior ruptura no interior da demonstração da criação. Uma tarefa difícil de ser levada a cabo dado o apreço que Tomás manifesta por Aristóteles. Esse apreço é constatado quando se percebe que é

---

<sup>26</sup> Cf. Bibliografia.

<sup>27</sup> Esses artigos foram reunidos numa coletânea publicada em 1980. Cf. Bibliografia.

<sup>28</sup> Cf. Bibliografia.

possível que Tomás atribua a Aristóteles sentidos de noções formulados propriamente por Tomás como é o caso da própria noção de substância presente no In DA, L. II, l. 1, e no In Metaphys., L. VII, l. 2. No In DA, L. II, l. 1, é afirmado que substância, para Aristóteles: “é definida através dos princípios material e formal”, e mais à frente Tomás ainda escreve: “Substância é aquilo que é completo em seu ser (*esse*) e em sua espécie”. As dificuldades para se compreender os textos citados repousam nos sentidos que as noções de “completo”, “espécie” e, sobretudo, “ser” possuem no interior da definição de substância, pois como demonstrou Owens, inclusive fazendo referência a Tomás, não há o sentido de ser (existência) enquanto ato de ser em Aristóteles. Todavia, a este respeito, Dewan, por exemplo, sustenta que Owens está equivocado, havendo, portanto, tal noção em Aristóteles, de acordo com o próprio Tomás.<sup>29</sup> Diante desse impasse, esta dissertação reafirma a posição de Owens, sustentando que mesmo sendo dito no interior de um *Comentário* a Aristóteles, e mesmo Tomás dando indícios de que atribui a noção de ser entendida como ato de ser a Aristóteles, essa atribuição é apenas aparente, uma vez que o ser da substância para Tomás é criado, não sendo esse o caso para Aristóteles.

Quanto ao In Metaphys., L. VII, l. 2, a mesma dificuldade se apresenta. Ao comentar a definição de substância, para Aristóteles, Tomás diz: “é dividida em três partes, a saber, matéria, forma e o composto de ambos”. A noção de “composição”, nessa passagem, apresenta dificuldades, pois o que permite que matéria e forma constituam a substância é o ser entendido como ato, razão pela qual mais à frente Tomás escreve: “o ato, por natureza, é anterior a potência. E dizendo de modo simples, é anterior ao tempo, pois não há movimento da potência ao ato senão a partir de um ente em ato”. As dificuldades, na leitura desse texto, repousam nas noções de “potência” e “ato”, pois dizendo respeito à Aristóteles designará tão somente a geração de algo não criado. Entretanto, dizendo respeito a Tomás designará o efeito da causalidade divina de criação que antecede a causalidade de geração.

No que se refere à teoria da causalidade, esta se encontra na SCG, II, 6; 15; 16-22, e articula-se com a teoria da distinção real do seguinte modo: mediante as noções de ato e potência, Tomás afirma que (a) o ser do ente é distinto da essência; (b) o ser do ente é causado por uma causa externa; (c) a divindade é a causa eficiente do ser do ente; (d) na

---

<sup>29</sup> DEWAN, 1991, p. 84-86.

divindade, ser e essência se identificam.<sup>30</sup> Mais precisamente, esta articulação se dá na medida em que Tomás estabelece que, como a essência e o ser do ente, isto é, da substância, são diferentes, então são causados por outro. Nesse sentido, a operação de causar os componentes que constituem a substância, a saber, a essência e o ser, é compreendida por Tomás como criação: “Deus, simultaneamente, ao dar o ser, produz aquilo que recebe o ser e, assim, não é necessário que atue a partir de algo preexistente”.<sup>31</sup> Portanto, conforme essa passagem, pode-se compreender que a criação, para Tomás, é tanto a operação divina, quanto o surgimento ou novidade do efeito,<sup>32</sup> qual seja, o ser e o recipiente do ser. Ademais, designo como cosmologia a criação enquanto efeito, porque nela há uma série de causas subordinadas que apontam para uma origem.

A respeito da noção de origem, Tomás faz a seguinte consideração: “Sobre a origem das coisas há duas posições: uma, a da fé, que afirma que as coisas foram no início produzidas por Deus no ser; a outra, de alguns filósofos, que diz serem as coisas emanadas eternamente de Deus”.<sup>33</sup> Nenhuma dessas duas posições é sustentada por Tomás como passível de demonstração filosófica.<sup>34</sup> Isso porque, demonstrar a criação não implica em demonstrar que esta é eterna ou temporalmente finita, como afirmado acima. Nesse sentido,

---

<sup>30</sup> Essas teses encontram-se esquematizadas na ST: “[...] tudo o que existe num ente [i.e., substância], sem lhe constituir a essência, deve ser causado pelos princípios desta, como acidentes próprios resultantes da espécie. Assim, a faculdade de rir resulta do ser humano e é causada pelos princípios essenciais da espécie. Ou, então, deve ser causado por algum ser exterior: assim, o calor da água é causado pelo fogo. Por onde, sendo o ser mesmo do ente diferente da sua essência, é necessário seja esse ser causado por algum ser exterior, ou pelos princípios essenciais do referido ente. Ora, é impossível seja ele causado somente pelos princípios essenciais deste, pois, nenhum ente cujo ser é causado é suficiente para ser causa de seu próprio ser. Portanto e necessariamente, o ente cujo ser difere da essência, há de ter o ser causado por outro ser. Mas, isto não se pode dizer de Deus, pois, já provamos ser ele a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que, em Deus, o ser seja diferente da essência. [...] porque o ser é a atualidade de toda forma ou natureza; assim, a bondade ou a humanidade não são atuais senão quando as supomos existindo. Necessariamente, pois, o ser está para a essência, da qual difere, como o ato para a potência”. (ST, Ia, q. 3, a. 4, resp.).

<sup>31</sup> QDP, q. 3, a. 1, ad 17.

<sup>32</sup> “Criação pode ser compreendida em primeiro lugar como *producere in esse*, trazer a existência, ou como fazer (*facere*). Em seu ato criador, Deus faz algo além da própria existência. Como resultado do poder criador de Deus uma coisa torna-se existente por estar relacionada a Deus. A esse respeito, Deus é concebido como um agente eficiente, que por sua própria ação faz algo que antes não existia. Esse ‘antes’ tem, é claro, significado atemporal, visto que criação não é algo que se faz no tempo. É a maneira de dizer que o efeito não tem existência independente de sua causa. Recebendo em si mesma a ação divina a criatura é totalmente nova, não nova no sentido de um início temporal de sua existência física, como o nascimento de um novo indivíduo humano, mas a criatura é, por assim dizer, nova a cada dia. Criação não é como a origem passada da existência física de uma coisa; é a condição permanente de qualquer forma de existência no mundo”. (te VELDE, 2006, p. 126).

<sup>33</sup> SCG, III, 66, 2404.

<sup>34</sup> Cf. SCG, II, 31-38; ST, Ia, q. 46; DAM; In Sent., II, d. 1, q. 1. a. 5.

há em Tomás uma distinção entre a pergunta pela origem e pelo início da criação.<sup>35</sup> A pergunta pela origem diz respeito à investigação cujo foco é saber se há uma causa eficiente para a existência das coisas, tendo como resposta a afirmação segundo a qual todas as coisas dependem ontologicamente da divindade tida como causa eficiente de existência. A pergunta pelo início, por sua vez, se refere à investigação que busca saber se houve um primeiro instante para o tempo na criação, isto é, se a criação se deu no tempo. A demonstração filosófica, sustentada por Tomás na SCG, II, e em outros textos, diz respeito à pergunta pela origem, pois para a pergunta pelo início não há demonstração filosófica. Como dito anteriormente, é impossível sustentar filosoficamente a necessidade de um início ou não início para o tempo na criação.<sup>36</sup>

No intuito de expor como Tomás demonstra filosoficamente a origem do mundo na SCG, II, esta dissertação consta de quatro capítulos. No primeiro, tratarei da substância na SCG, II, 53-55. Nesses textos, Tomás estabelece um discurso sobre a substância de modo a introduzir na compreensão dessa noção a existência. Tomás assim procede porque se a substância é concebida apenas como constituída de matéria e forma, somente a geração explica a novidade da substância. Logo, a substância poderia ser concebida como não criada e, se esse é o caso, então ela não é efeito de uma operação divina. Sendo assim, não há demonstração filosófica da criação da substância. Por esse motivo, Tomás necessita de uma noção de substância que não signifique apenas a constituição de matéria e forma, razão pela qual introduz potencialidade na forma substancial, no que se refere à existência.

Ao introduzir potencialidade na substância quanto à existência, Tomás distingue os constituintes da substância. Nesse sentido, analisarei, no segundo capítulo desta dissertação, como Tomás sustenta a distinção entre a matéria, a forma e o ato de ser na SCG, II, 52. Ademais, como esta distinção não se configura apenas como conceitual, uma vez que é

---

<sup>35</sup> A esse respeito, te Velde faz a seguinte consideração: “[...] ‘criação’ como um termo da fé conserva certa generalidade, além da explicação metafísica. O termo ‘criação’, na medida em que admite uma demonstração filosófica, significa um início de todas as coisas no sentido de uma *origem* atemporal (*principium originis*), enquanto ‘criação’, como a fé sustenta, implica um início de duração. Sustentada nesse último sentido, a noção de ‘criação’ inclui o início temporal do mundo como o lugar da história da humanidade em sua vida na terra (*in statu viae*) com Deus, que chegará a sua realização escatológica no fim da história humana do mundo existente. Pode-se dizer que a crença cristã na criação pressupõe que todas as coisas dependem de Deus enquanto sua causa, mas isso, é claro, não esgota todo o significado”. (te VELDE, 2006, p. 124. Grifo do autor).

<sup>36</sup> Para mais detalhes dessa discussão, ver: SANTOS, 2011, 93-106; CROSS, 2006, pp. 403-416; WILKS, 1994, pp. 299-329; WIPPEL, 1981, pp. 21-37; BALDNER, 1979, pp. 21-40;

constituente de tudo aquilo que não pode ser denominado de divindade,<sup>37</sup> ela recebe o caracterizador “real”, que enfatiza tratar-se de uma distinção ontológica. Porém, mesmo distintos, os constituintes encontram-se unidos na composição substancial, o que manifesta a presença de uma causa que os une. Nessa medida, caberá à mesma causa produzir os componentes e os unir na composição. Para tanto, é preciso investigar essa teoria da causalidade em duas partes. A operação da causa, o que é investigado por Tomás na SCG, II, 6 e 15, e, ademais, a constituição mesma do efeito, tratado por Tomás na SCG, II, 16-22. A primeira parte será objeto do terceiro capítulo desta dissertação. Quanto à segunda, por sua vez, será abordada no quarto capítulo.

Ao final da análise dessa discussão sobre a origem do mundo na SCG, II esta dissertação terá explicitado que, para Tomás, pode-se propriamente atribuir à noção de causa eficiente ao motor imóvel, pois é sua operação que dá a condição para que a natureza seja princípio de movimento. Isso é sustentado a partir de uma consideração da criação que antecede a investigação sobre a duração do mundo, o que ocorre pelo estabelecimento do sentido da causalidade divina, pois compete à divindade dar início temporal ou duração ilimitada quando cria o mundo. Nessa medida, o sentido dessa causa é analisado pela investigação da natureza e da operação das causas naturais no âmbito de uma cosmologia.

---

<sup>37</sup> A substância, nesse contexto, por ter como referência a geração e a corrupção, diz respeito à substância natural. Todavia, como explicitarei na segunda seção do primeiro capítulo, a substância também pode ser dita “imaterial”, isto é, as substâncias separadas. Embora não seja passível de mudança substancial, a substância imaterial é criada. Esta criação só pode ser sustentada a partir da consideração da substância natural, pois estabelecido o novo sentido da noção de substância natural na qual a forma é potência para o ato de ser, se na consideração a matéria é removida, permanece a relação entre forma e ato de ser, sendo este o sentido da constituição ou estrutura da substância imaterial: a relação direta entre forma e ato de ser, isto é, enquanto na substância natural a forma relaciona-se com o ato de ser e necessariamente o comunica a matéria, na substância imaterial a relação se dá sem esta comunicação. Como a forma da substância imaterial é potência para o ato de ser, ela necessita da operação do criador.



## PRIMEIRO CAPÍTULO

### A noção de substância

O objetivo deste capítulo é analisar a noção de substância na SCG, II, 53-55. Para tanto, o capítulo se divide em duas seções. Na primeira, exporei os termos mediante os quais Tomás compreende essa noção. Subsequentemente, analisarei seu sentido. Com essa divisão explicitarei que Tomás estabelece um discurso sobre a substância e seus constituintes, a saber, matéria, forma e ato de ser, cuja importância se dá, sobretudo, pelo estabelecimento de um novo sentido para a noção de substância que, difere daquele que Tomás leu nos textos de Aristóteles<sup>38</sup>, qual seja, que a substância se constitui de matéria e forma.<sup>39</sup> Essa diferença fora percebida por alguns comentadores,<sup>40</sup> todavia, estes apenas apontando, não explicitaram como isso se dá nos textos de Tomás, tampouco mostraram suas implicações.

---

<sup>38</sup> A referência a Aristóteles nesta dissertação diz respeito ao *Aristoteles Latinus*, ou seja, os textos de Aristóteles traduzidos do grego para o latim e ensinados nas universidades medievais. Para mais detalhes sobre o *Aristoteles Latinus*, ver: DOD, 1982, p. 45-79; STEENBERGHEN, 1991, pp. 140-172.

<sup>39</sup> Cf. In DA, l. 2, lec. 1; In Metaphys., l. 7, lec. 2. A leitura integral da lição dos dois comentários citados, ao invés de um fragmento do texto, faz-se necessária para uma compreensão de “substância”, seja quando Tomás está atribuindo o sentido do termo a Aristóteles, seja quando introduz um novo sentido. Ainda sobre este ponto, observo que, na leitura dos referidos textos, às vezes é difícil separar em Tomás o “comentador” e o “filósofo”, pois em algumas partes do texto Tomás parece atribuir, mesmo que sutilmente, o que é propriamente seu, como a noção de *esse* (ato de ser) da substância, a Aristóteles.

<sup>40</sup> “‘Composição’, como tal, tem um sentido geral, designando qualquer tipo de unidade completa constituída por partes. Aristóteles, especialmente, aplica esse sentido para toda coisa concreta [substância] composta de forma e matéria. Tomás amplia o uso da composição para a relação metafísica entre essência e *ser*”. (te VELDE, 2006, pp. 140-141, grifo do autor). Afirmação semelhante é feita por Burrel: “[...] Tomás teve a oportunidade de introduzir um novo nível de ‘composição’ nas coisas criadas, além daquela estabelecida por Aristóteles de *matéria* e *forma* [...]. Como a forma é atual com relação à matéria para Aristóteles, assim será a existência com relação à essência para Tomás”. (BURREL, 1996, p. 62-63, grifo do autor). Tomarchio enfatiza que essa diferença fundamental se dá devido à elaboração da noção de existência (ato de ser): “Quando a existência substitui a forma como o primeiro sentido do ser, o ato de existir da coisa é concebido como ‘formal’ com relação à sua essência. Consequentemente, o objeto primeiro da consideração metafísica torna-se a entidade completa, um composto de essência e existência, e o sentido primeiro do ser torna-se a subsistência da entidade completa [...]. Devemos ter em mente que ‘coisa subsistente’[i.e., substância] significa algo a mais na metafísica existencial de Tomás do que na metafísica essencialista de Aristóteles. O ‘composto’ considerado por Aristóteles é o composto material constituído de forma substancial e de matéria prima. O ‘composto’ na reflexão metafísica de Tomás significa o ente completo constituído de uma essência e de um ato de existência”. (TOMARCHIO, 1998, p. 2). Ver também: STEENBERGHEN, 1946, p. 76; CLARKE, 1952, p. 172-177; ROBERT, 1949, p. 44-50.

## 1 O vocabulário da substância: dupla via de investigação

A partir das noções de ato e potência, Tomás sustenta dois níveis de composição na constituição da substância. A noção de ato é admitida por Tomás como o que já é, ou seja, a atualidade, e a noção de potência, por sua vez, como o que pode ser.<sup>41</sup> O uso do verbo no tempo presente, se referindo ao ato, tem por função realçar o sentido do termo que não possui uma definição em sentido estrito, sendo, assim, compreendido como a atualidade de uma coisa. Porém, a noção de ato possui outro sentido, qual seja, a operação, isto é, a atualização de uma potência: “O ato é duplo: primeiro e segundo. O ato primeiro é a forma e a integridade da coisa; o ato segundo é a operação”<sup>42</sup>. Portanto, para causar um efeito, o agente precisa possuir o ato “a partir de” sua forma que lhe dá a “integridade”, a saber, o ato primeiro. Este não é, por si mesmo, passível de percepção, mas, pode ser apreendido por meio das operações de um agente, isto é, o ato segundo.

A noção de potência, por sua vez, significa a possibilidade de um ato, seja um ato primeiro ou segundo. Ao tratar da relação entre potência e ato, Tomás escreve:

Entre o ato e a potência há tal ordem que, embora em uma mesma coisa que está às vezes em ato e às vezes em potência, a potência tenha prioridade de tempo sobre o ato, não obstante ter o ato a prioridade por natureza, contudo simplesmente dizendo, é necessário que o ato tenha prioridade sobre a potência, o que se verifica ao se considerar que a potência não é reduzida a ato senão por um ente em ato.<sup>43</sup>

A prioridade por natureza do ato sobre a potência se justifica porque, o que pode ser, a potência, só se efetiva mediante o que já é, o ato, razão pela qual o ato, e não a potência, é dito excelente.<sup>44</sup> Essa prioridade por natureza do ato sobre a potência é afirmada pela investigação denominada por Tomás de via da perfeição, que enfatiza a dependência do ser

---

<sup>41</sup> “[...] algumas coisas podem ser, embora elas não sejam, enquanto outras de fato são. O que pode ser (*illud quod potest esse*) se denomina ser em potência; o que já é (*illud quod iam est*) se denomina ser em ato. Porém, duplo é o ser: o ser essencial ou substancial da coisa, como ser homem, é ser simplesmente; o outro é ser accidental, como o homem ser branco”. (DPN, p. 39).

<sup>42</sup> ST, Ia, q. 48, a. 5, resp.

<sup>43</sup> SCG, II, 16, 942.

<sup>44</sup> “Em cada gênero o ato é mais excelente do que a potência com relação a este gênero”. (In Sent., II, d. 44, q. 1, a. 1, ad 2).

criado e toma como referência o sentido da operação criadora da divindade.<sup>45</sup> Tomás sustenta essa via paralelamente à sustentação de outra, a saber, a via de geração, cuja ênfase se dá na precedência temporal da potência sobre o ato e tem a operação das causas naturais como referência.

Em ambas as vias são recorrentes a articulação das noções de ato segundo, a operação e, de ato primeiro, a atualidade, com a noção de potência. No que se refere à noção de operação, esta é dita de dois tipos:

[...] a operação da coisa é de dois tipos: um que permanece no próprio agente e que é sua perfeição, como sentir, entender e querer; outro que passa (*transit*) à coisa exterior e que é a perfeição disto que o agente faz como aquecer, cortar e construir. O primeiro tipo de operação é a perfeição do agente, enquanto que o segundo é a perfeição do que é feito. Como o agente é naturalmente anterior ao que é feito, e lhe é causa, é preciso que o primeiro tipo seja a razão do segundo, como a causa o é do efeito. Isso se torna manifesto nas coisas humanas: assim, a consideração (*consideratio*) e a vontade do artífice são o princípio (*principium*) e a razão (*ratio*) da edificação (*aedificationis*) [...]. O primeiro tipo de operação que é simplesmente a perfeição do agente se denomina de operação, ou também de ação, mas o segundo, que é a perfeição da coisa feita, se denomina de feitura (*factionis*), donde serem ditas artefatos (*manufacta*) as coisas que por meio dessa operação são realizadas pelo artífice.<sup>46</sup>

O primeiro tipo de operação, a imanente, é a própria perfeição do agente, ou seja, ela é um princípio potencial intrínseco que, além de permanecer no agente, é capaz de conduzi-lo a atualizar potencialidades próprias. Nesse contexto, perfeição significa acabamento e tem o agente operando sobre si como referencial. O segundo tipo de operação, a operação transitiva (*transit*), por sua vez, é tida como a perfeição do que é feito. A referência, nesse caso, é algo externo ao agente. Nessa medida, o agente aperfeiçoa aquilo que lhe é externo,

---

<sup>45</sup> Aqui considerarei, sucintamente, a operação criadora da divindade com o intuito de explicitar a via de perfeição. Esta operação é tratada com mais detalhes no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>46</sup> SCG, II, 1, 853-855.

o conduzindo ao acabamento, razão pela qual se diz “feitura” ou “eficiente”<sup>47</sup> propriamente da operação transitiva.<sup>48</sup>

Os dois tipos de operação elencados acima, dizem respeito a dois tipos de agentes, o divino<sup>49</sup> e os não divinos, notadamente, os compostos de matéria e forma, ou seja, os naturais. Essas operações, ditas para os agentes naturais, significam a atualização de potências, tanto na causa quanto no efeito,<sup>50</sup> uma vez que a operação imanente é a razão da operação transitiva, se configurando, portanto, como movimento:

Movente e movido, produtor e produto, devem ser simultâneos, como é provado em *Física* VII. Assim, o corpo que opera não pode estar no seu efeito senão por contato, pelo qual os extremos das tangentes tornam-se simultâneas. Portanto, é impossível a um corpo operar senão tocando em outro.<sup>51</sup>

Conforme essa passagem, o agente natural está diretamente envolvido na atualização de potências no efeito, sendo a operação, portanto, compreendida como movimento: a passagem da potência ao ato. Nessa medida, os agentes naturais simultaneamente

---

<sup>47</sup> “Deve-se notar que, no que se refere a essa espécie de causa, há quatro tipos de causa eficiente: a perfectiva, a preparativa, a auxiliar e a assistente. A causa perfectiva é aquela que dá o acabamento ao movimento ou mudança, como aquilo que introduz a forma substancial na geração. A causa preparativa ou dispositiva é aquela que prepara a matéria ou o sujeito convenientemente para seu último acabamento. A causa auxiliar é aquela que opera nas coisas por causa de algo proposto para ela. A causa assistente é aquela que opera pelo propósito, aquela que dá ao agente a forma pela qual opera”. (In Phys., I, II, lec. 5, n. 180).

<sup>48</sup> Isso não significa que a coisa que se conduz à perfeição seja causa eficiente de sua própria existência: “[...] se denomina causa aquelas coisas das quais outras dependem segundo seu ser ou seu vir a ser; portanto, o que é externo a coisa, ou nela está, mas não a constitui, pode ser denominado de causa”. (In Phys., I, I, lec. 1, n. 5).

<sup>49</sup> Todavia, a operação imanente na divindade não se configura como aperfeiçoamento ou acabamento, pois, isso só pode ser dito para um ente que possui potência passiva. Como a divindade é puro ato, ou só atualidade, a operação imanente a ela não a aperfeiçoa. Sobre a operação imanente da divindade, ver SCG, I, 44-102; ver também ST, Ia, qq. 14-43. O proêmio da q. 14 da ST que abre a discussão da operação imanente na divindade, resume bem o assunto abordado: “Depois de termos considerado o que pertence à substância divina, resta considerarmos o que lhe pertence à operação. E como há duas espécies de operações, uma imanente no agente, e outra, que produz um efeito exterior, trataremos, primeiro, da ciência e da vontade, pois, o ato de entender é imanente no sujeito que entende e o de querer, no sujeito que quer. E, em segundo lugar, trataremos do poder divino considerado como princípio de operação divina que produz um efeito exterior. Como, porém, entender é viver, depois de considerarmos a divina essência, trataremos da vida divina. E, como a ciência diz respeito à verdade, trataremos da verdade e da falsidade. Enfim, como todo conhecido está no que conhece; e como as razões das coisas, enquanto existentes em Deus, que as conhece, chamam-se ideias, quando tratarmos da ciência também, conjuntamente, trataremos das ideias”.

<sup>50</sup> “Ele [Aristóteles] diz que as causas propriamente ditas, isto é, as causas por si e as causas por acidente, algumas são ditas causas em potência, quando são capazes de operar, enquanto outras são atualmente causas operantes. Assim, o construtor em potência ou o construtor em ato pode ser denominado a causa da casa construída”. (In Phys., I, II, lec. 6, 191).

<sup>51</sup> SCG, II, 20, 967.

aperfeiçoam e são aperfeiçoados quando ocorre o contato<sup>52</sup> entre os extremos das tangentes, isto é, das superfícies das partes que se tocam, pois é o contato que viabiliza a atualização das potências.

Cumprido enfatizar que nesse contexto a noção de “contato” diz respeito à duas situações. Na primeira, o contato tem um sentido geral dizendo respeito ao cotidiano, sendo facilmente percebido pelos sentidos. Dito de outro modo, quando a referência é o cotidiano, o contato designa reciprocidade, por exemplo, quando um corpo “S” mediante o toque, atualiza potências num corpo “P”, o corpo “P” também toca o corpo “S” e, assim, há atualização de potências nos dois corpos.

Todavia, há na natureza contato entre corpos distintos sem nenhuma reciprocidade do corpo tocado em relação ao corpo tocante, isto é, o corpo tocante não é tocado pelo corpo tocado, a segunda situação. Nesse sentido, o contato não ocorre entre as extremidades das superfícies, pois tudo o que constitui o corpo tocado é envolvido pelo toque do corpo tocante. Esse é o caso da relação entre os corpos celestes e os elementos fogo, ar, água e terra. Sendo assim, os corpos celestes, mediante a luz, tocam tudo o que constitui os elementos, não sendo tocados por estes.<sup>53</sup>

Quanto à operação transitiva divina, esta possui, dentre outras características<sup>54</sup> a seguinte, a saber, não se configura como atualização de potências, pois, além da divindade ser pura atualidade, sua operação não ocorre a partir de um substrato, isto é, uma potência material ou imaterial,<sup>55</sup> que neste contexto específico significa passividade, uma disposição para receber a operação.

Do exposto, segue-se que potência se diz ativa e passiva, sendo ambas atribuídas aos agentes naturais. Porém, apenas a primeira é atribuída à divindade:

A potência ativa é o princípio da operação em outro, enquanto é outro. É conveniente que Deus seja o princípio do ser para outros. Logo, é conveniente que seja potente.

---

<sup>52</sup> Além do contato dito para os corpos, Tomás sustenta uma noção de contato virtual que ocorre entre um ente imaterial e um material, cf. quarto capítulo, seção segunda desta dissertação.

<sup>53</sup> Cf. SCG, II, 56, 1317. Sobre essa discussão cf. o quarto capítulo, seção segunda desta dissertação.

<sup>54</sup> As outras características da operação divina são tratadas no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>55</sup> O substrato pode ser dito material ou imaterial. Quando a referência são os entes naturais, ele é compreendido como a matéria prima, seja da mudança substancial dos entes sublunares, seja do vir à existência sem mudança substancial dos corpos celestes (cf. quarto capítulo, seção segunda desta dissertação). Quando a referência são as substâncias separadas ele é compreendido como potência passiva. Neste último sentido, Tomás nega que haja um substrato a partir do qual a divindade cria as substâncias separadas, cf. DAM, p. 85.

Ademais, assim como da potência passiva segue-se o ente em potência, da potência ativa segue-se o ente em ato, pois cada coisa opera por estar em ato, é passiva por ser em potência. Mas é conveniente a Deus ser ato. Portanto, Ihe é conveniente ser potência ativa.<sup>56</sup>

A divindade é tida como princípio de operação “em outro enquanto é outro” (*in aliud secundum quod est aliud*). Isso significa que essa operação é compreendida como a criação das espécies, diferentemente da operação da natureza que, produzindo a mudança substancial, gera os particulares.<sup>57</sup> Por conseguinte, a natureza produz a mudança substancial, mas não produz a espécie por esta razão: a causa da espécie deve criar tanto o substrato, a matéria prima, a partir do qual a mudança substancial torna-se possível, quanto a atualidade da substância, introduzida na etapa final do processo de geração.<sup>58</sup>

A criação da espécie, portanto, só pode ser atribuída a um agente que opera essencialmente, razão pela qual toda operação da natureza a pressupõe:

Tudo o que é por meio de outro reduz-se ao que é por si mesmo, como a seu princípio.  
Todos os outros agentes reduzem-se a Deus que é o primeiro agente, pois ele opera por

---

<sup>56</sup> SCG, II, 7, 887-888.

<sup>57</sup> Tratando-se das espécies que são comunicadas pelo sêmen, Tomás sustenta que a divindade criou diretamente os dois primeiros indivíduos, o macho e a fêmea, dispostos para a procriação. Ele nomeia duas espécies como exemplo: o homem e o leão. (Cf. In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 4). No que se refere à questão sobre se todas as espécies foram criadas simultaneamente ou não, esta se configura como uma questão de segunda ordem, pois o foco é a demonstração de sua criação. (Cf. QDP, q. 4, a. 2). Segundo Maurer, as concepções sobre a origem das espécies de Tomás e de Darwin são distintas quando consideradas a partir da noção de “mutabilidade”. Isso porque para aquele as espécies, notadamente, as espécies comunicadas pelo sêmen, quando consideradas nelas mesmas, são imutáveis porque se referem diretamente à essência divina que as cria. Quanto a este, as espécies são essencialmente mutáveis, pois estão sujeitas à seleção natural e a evolução. Mesmo havendo essa diferença, Maurer mostra de modo contundente que há certas similaridades entre os dois autores no que se refere ao sentido da noção de criação, e, sobretudo, de seu vínculo com as causas naturais. Cf. MAURER, 2004, pp. 491-514. Sobre a criação das espécies, ver também a segunda seção do terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>58</sup> “Como o agente e o seu efeito devem ser semelhantes, não pode ser produtor de toda a substância da coisa aquilo que não age por toda a sua substância [...]. Nenhum corpo opera com toda a sua substância, ainda que opere todo ele, porque, embora todo agente opere pela forma que o põe em ato, só pode operar por toda a sua substância aquele cuja forma identifica-se com toda a sua substância. Mas isto não pode ser atribuído a corpo algum, porque todo corpo tem matéria e, todo corpo é mutável. Logo, nenhum corpo pode produzir efeito segundo toda a sua substância, o que é da natureza da criação (*ratione creationis*). Além disso, criar não pertence senão a uma potência infinita. Com efeito, tanto maior é a potencialidade de um agente, tanto mais ele pode reduzir a ato uma potência distante de ato; assim, por exemplo, tem maior poder o que faz da água o fogo que o que o faz do ar. Por isso, onde for excluída toda potência preexistente, ultrapassa-se toda proporção de distância determinada e, assim, necessariamente a potência do agente que produz algo, não havendo potência preexistente alguma, excede toda proporção que se possa considerar de um agente que faça algo supondo a matéria [...]. Portanto, nenhum corpo pode criar coisa alguma, porque criar é tirar uma coisa do nada”. (SCG, II, 20, 965-966).

si. O que opera por si mesmo opera por sua essência. Com efeito, aquilo pelo qual uma coisa opera é a sua potência ativa. Portanto, a própria essência de Deus é a sua potência ativa.<sup>59</sup>

Assim, mediante um processo de redução,<sup>60</sup> na passagem acima é dito que a divindade opera de acordo com tudo o que lhe constitui, isto é, essencialmente, não podendo haver nela potência passiva, pois a operação é um atributo da forma que, no caso específico da divindade, é a própria atualidade. Nessa medida, como a potência passiva, por si mesma, não opera, segue-se que uma substância que possui potência passiva em sua constituição não opera segundo toda a substância, mas só parcialmente, pela parte constituinte da essência que possui, por si mesma, a atualidade, a saber, a forma.<sup>61</sup> Portanto, sendo, o substrato, potência passiva, não pode ser efeito de uma substância que possui potência passiva em sua constituição. Como o único ser que não a possui é o agente divino, somente ele pode ser a causa do substrato. Entretanto, como o substrato não é um efeito que se dá a partir de outro substrato, pois se esse fosse o caso, haveria um regresso ao infinito e, a operação divina equivaleria a uma operação natural, o substrato é efeito da divindade que se dá sem substrato.

Ademais, mediante o processo de redução, Tomás afirma que a operação divina se dá a partir do não ser, o nada, porque ocorre sem substrato prévio.<sup>62</sup> Logo, a noção de privação enquanto não ser permanente não se aplica a essa operação. Nesse sentido, diferentemente do agente divino, o agente natural necessita do substrato para sua operação, razão pela qual quando a referência é um agente natural, o substrato é compreendido como este não ser, a privação.<sup>63</sup>

Essa necessidade de haver um substrato se dá devido à própria constituição do agente natural, pois este possui potência. Isso tem como implicação que o agente natural depende da operação do agente divino. Dito de outro modo, há um vínculo, necessário por parte do agente natural, mas não do agente divino, entre a operação divina e a operação

---

<sup>59</sup> SCG, II, 8, 897.

<sup>60</sup> Sobre o processo de redução, ver a segunda seção do terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>61</sup> “Além disso, a coisa age enquanto está em ato. Por conseguinte, aquilo que não está totalmente em ato age não pelo todo, mas por uma parte”. (SCG, I, 16, 5).

<sup>62</sup> Cf. SCG, II, 16.

<sup>63</sup> “[...] a geração não é um vir a ser (*fieri*) a partir do não ser simplesmente, mas a partir do não ser que está em algum substrato (*subiecto*), e não em qualquer um, mas um determinado, assim como não é a partir de qualquer não fogo que vem a ser (*fit*) o fogo, mas a partir deste não fogo [...]”. (DPN, p. 40).

natural. Para que esse vínculo torne-se compreensível é preciso primeiro considerar duas instâncias da operação divina para posteriormente considerar a operação natural. Numa primeira instância o agente divino cria o substrato. Isso torna possível a operação dos agentes naturais que produzem o movimento e as mudanças. Quando o substrato recebe a forma substancial, na geração, tem-se a segunda instância da operação divina: introduzir a atualidade da forma substancial. Por conseguinte, o agente divino não produz o movimento e as mudanças, porém, ele doa a condição para essa produção ao criar o substrato e a atualidade.

## 1.2 Dupla via de investigação: a via de geração

No que se refere à operação natural, sobretudo a mudança substancial e, ademais, seu vínculo com a operação divina, essa pode ser explicitada mediante a análise das duas vias de investigação da noção de substância estabelecidas pelo próprio Tomás:

Algo é dito anterior a outro na geração e no tempo e, novamente, na substância e no complemento. Como, portanto, a operação da natureza procede do imperfeito para o perfeito e do incompleto para o completo, o imperfeito é anterior ao perfeito na geração e no tempo, porém o perfeito é anterior ao imperfeito na substância. Assim como pode ser dito que o homem é anterior ao menino na substância e no complemento, enquanto o menino é anterior ao homem na geração e no tempo. Porém, embora nas coisas geráveis o imperfeito seja anterior ao perfeito e a potência seja anterior ao ato – considerando que na mesma coisa haja anterioridade do imperfeito sobre o perfeito, e da potência sobre o ato – dizendo de modo simples, convém que o ato e o perfeito sejam anteriores; porque o que reduz a potência ao ato, é, em si mesmo, ato, e o que reduz o imperfeito ao perfeito, é, em si mesmo, perfeito. A matéria, com efeito, é anterior à forma na geração e no tempo; aquilo do que algo se torna é anterior ao que se torna. Porém, a forma é anterior à matéria na substância e no ser completo (*completo esse*), porque a matéria não possui ser completo senão pela forma.<sup>64</sup>

No intuito de explicitar essa passagem e as duas vias nela exposta, é preciso considerar as noções de natureza e geração. A noção de natureza é caracterizada por Tomás, dentre outros modos,<sup>65</sup> como causa da mudança substancial. A explicação, tanto da natureza como causa da geração, quanto da própria geração, é feita por Tomás a partir de

---

<sup>64</sup> DPN, p. 44.

<sup>65</sup> Cf. In Phys., I, II, lec. 1, n. 141-147.

três termos: “[...] para haver geração, são requeridas três coisas, a saber, ser em potência, que é a matéria; o não ser em ato, que é a privação; e aquilo pelo qual (*id per quod*) a potência é reduzida a ato, isto é, a forma”.<sup>66</sup> Nessa passagem, a noção de matéria, enquanto ser em potência, significa o substrato permanente que torna possível a geração e a corrupção. A privação, o não ser em ato, refere-se ao substrato que está em potência para qualquer forma, pois, estando sob uma determinada forma (*per hoc forma*), está privado de qualquer outra, não obstante seja capaz de adquiri-la. A noção de forma, por sua vez, refere-se à forma do agente natural que é dita o aquilo pelo qual (*id per quod*) a operação dá início à geração de uma determinada substância. Todavia, a forma também é dita o término da geração quando é atribuída ao efeito da operação do agente natural.<sup>67</sup> Nos dois casos, a potência deve preceder o ato temporalmente, ou seja, a matéria precede temporalmente a causa eficiente e a forma adquirida no término da geração. Isso porque, quando a causa eficiente dá início à redução da potência ao ato, ela assim o procede a partir do ser em potência, que é a matéria, sendo a forma do efeito adquirida no término da geração. Portanto, pela via de geração, é dito que a potência precede temporalmente o ato e, ademais, a matéria precede a forma, e o incompleto ao completo.

Entretanto, as noções de início e término, bem como de redução, carecem de precisão, pois é dito por Tomás que a geração ocorre a partir de uma via,<sup>68</sup> e que ela é um movimento (*motus*),<sup>69</sup> não obstante também poder ser dita que é instantânea, uma vez que ela ocorre a partir de contraditórios e não de contrários.<sup>70</sup> Todavia, como o movimento é medido pelo

---

<sup>66</sup> DPN, p. 40.

<sup>67</sup> “O que está em potência não pode reduzir a si mesmo ao ato, como o cobre que é ídolo em potência, não se reduz a si mesmo a ídolo, mas necessita do agente, que reduz a forma do ídolo da potência para o ato. A forma não pode reduzir a si mesma da potência para o ato. E digo da forma gerada que dissemos ser o término da geração”. (DPN, p. 41-42). Anteriormente Tomás havia afirmado: “São, portanto, três princípios da natureza, a saber, matéria, forma e privação; o segundo, isto é, a forma, é o aquilo para o que é a geração (*est id ad quod est generatio*)”. (DPN, p. 40).

<sup>68</sup> “Ademais, toda forma substancial requer uma própria disposição na matéria, sem a qual ela não poderá ser [existir]; donde a alteração ser a via para a geração e a corrupção”. (DME, p. 155).

<sup>69</sup> “E porque a geração é um movimento para a forma (*et quia generatio est motus ad formam*), a duplicidade da forma corresponde à duplicidade da geração: a forma substancial corresponde à geração simples; a forma accidental à geração relativa. Quando a forma substancial é introduzida, é dito que algo é feito simplesmente, assim como dizemos: homem feito ou homem gerado. Entretanto, quando é introduzida uma forma accidental, não é dito que algo simplesmente é feito, mas que é feito isto; como quando o homem é feito branco, não dizemos que o homem é feito simplesmente ou gerado, mas que é feito ou gerado branco”. (DPN, p. 39).

<sup>70</sup> “Portanto, se as formas dos elementos fossem passíveis de mais e de menos, tanto a geração quanto a corrupção seriam movimentos contínuos. É impossível que isso ocorra, pois o movimento contínuo não diz respeito senão a três gêneros, a saber, a quantidade, a qualidade e ao lugar, como é provado no quinto livro da *Física*”. (DME, p. 156).

tempo,<sup>71</sup> há início meio e fim para o movimento, ou seja, ele é sucessivo. Isso parece incompatível com a afirmação segundo a qual a geração é instantânea, pois não há uma medida para o instante, além de não haver um intermediário entre o ser e o não ser.

Para lidar com essa dificuldade, Tomás estabelece que há dois tipos de geração: a relativa e a simples. A relativa é a alteração, ou seja, a introdução, medida pelo tempo, de formas acidentais em um substrato. Assim sendo, quando se diz que há um início para a geração, isto diz respeito à geração relativa, isto é, às séries de movimentos, sejam quantitativos, qualitativos e de lugar, iniciados por causas eficientes. Quando essas séries culminam no engendramento de uma forma substancial na matéria, ocorre a geração simples. Esta só pode ocorrer no derradeiro instante da última série de movimentos, donde ser dito, a partir da percepção, que a geração simples é instantânea, pois, embora a forma substancial, por si mesma, não seja passível de percepção,<sup>72</sup> baseado na percepção dos acidentes é possível afirmar o aparecimento de novas substâncias. Como o exato sentido da passagem do não ser ao ser, que culmina na geração simples, não é acessível à razão humana, muito embora ela ocorra, Tomás afirma que a geração simples é alguma mudança (*quaedam mutatio*) do não ser ao ser.<sup>73</sup>

A partir desses dois sentidos da noção de geração, a afirmação de Tomás segundo a qual a operação da natureza procede do incompleto para o completo é explicitada desta maneira: quando causa a mudança substancial, a natureza opera a partir dos movimentos acidentais, incompletos e imperfeitos, culminando no surgimento de novas substâncias. Dito de outro modo, além de ser uma passagem da potência ao ato, o movimento é sucessivo e se dá a partir de contrários nas outras categorias, em direção à mudança substancial na categoria da substância, completa e perfeita, porque não possui contrários.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Cf. SCG, II, 19, 959; ST, Ia, q. 46, a.1, ad 7.

<sup>72</sup> “[...] *nulla forma substantialis est per se sensibilis: quia quod quid est est obiectum intellectus [...]*”. “nenhuma forma substancial é sensível em si mesma, uma vez que a quiddidade é o objeto do intelecto”. (ST, Ia, q. 67, a. 3, resp.).

<sup>73</sup> “A geração e a corrupção simples não estão senão no gênero da substância, mas a geração e a corrupção relativa estão em todos os outros gêneros. E, como a geração é alguma mudança (*quaedam mutatio*) do não ser para o ser, e inversamente, a corrupção também é a mudança do ser para o não ser, não de qualquer não ser que se faz a geração, mas do não ser que é o ser em potência; como o ídolo é feito a partir do cobre que é ídolo em potência, não em ato”. (DPN, p. 40).

<sup>74</sup> “[...] os ditos do Filósofo, que afirma nas *Categorias* que nada é contrário à substância e que ela não é suscetível de mais e de menos”. (DME, p. 157). “Contrárias são as coisas que mutuamente se repelem”. (SCG, II, 55, 1303).

### 1.3 A via de perfeição

A noção de perfeição atribuída à substância diz respeito à outra via de investigação, a via de perfeição, pela qual é dito que o ato precede por natureza a potência, assim como o completo e a forma precedem por natureza o incompleto e a matéria. Isso se justifica a partir da noção de dependência do ser, a qual pode ser exposta mediante a análise da afirmação de que a forma é anterior à matéria na substância e no ser completo (*completo esse*), uma vez que a matéria não possui ser completo senão pela forma.

Como já foi dito, as noções de forma, matéria e ser completo são compreendidas por Tomás como os constituintes da substância. A noção de ser completo é atribuída propriamente à forma e significa o ato primeiro, a atualidade que a forma possui por si mesma e não por um mediador. Nessa medida, a forma comunica o ato primeiro à matéria que depende da forma para possuir atualidade, dado que, por si mesma, ela não possui ato, pois é pura potência. Como a matéria depende da forma para possuir atualidade na substância, é dito pela via de perfeição que a forma é anterior em natureza à matéria. Ademais, a atualidade precede por natureza a forma, uma vez que, na substância, a atualidade não se identifica com a forma, pois a forma é compreendida como potência quando relacionada com a atualidade. Sendo assim, os constituintes da substância possuem uma ordem de dependência e uma anterioridade: a forma depende da atualidade e a matéria depende da forma e da atualidade, e a atualidade, por sua vez, depende da divindade.

Do exposto segue-se que as duas vias de investigação estabelecidas por Tomás devem ser mantidas separadas, pois são modos distintos de investigação. A via da perfeição aplica-se à metafísica, cuja investigação se dá na categoria da substância. A via de geração aplica-se à física e nas demais ciências que de algum modo investigam a substância nas outras categorias. Nessa medida, quando Tomás trata da substância, é necessário estabelecer qual a via preponderante naquele contexto. Se a via preponderante é a via da perfeição, isso significa que o tratamento da substância tem como referência a operação do criador, a qual transcende o tempo e o movimento.<sup>75</sup> Portanto, pela via de perfeição, a substância é considerada como acabada, perfeita, sem referência ao que ocorre na geração, isto é, a

---

<sup>75</sup> A noção de criação compreendida como operação é tratada no terceiro capítulo desta dissertação.

temporalidade e as circunstâncias que acarretam a geração da substância. Por outro lado, se a via preponderante é a de geração, a referência é a operação das causas naturais, sendo a substância considerada em processo de constituição, no qual tanto o tempo quanto o movimento são elementos importantes.

Como ilustração da separação entre essas duas vias de investigação, Tomás oferece o exemplo do menino e do homem ao sustentar que o homem é anterior ao menino na substância e no complemento, enquanto o menino é anterior ao homem na geração e no tempo.

Nesse exemplo, menino e homem dizem respeito à mesma coisa em perspectivas diferentes. Numa, é dito que o menino, ser em potência, é anterior ao homem, ser em ato, na medida em que está ocorrendo as séries de movimentos acidentais. Quando esses movimentos cessam, ou seja, quando a matéria está devidamente disposta há o engendramento da forma substancial na matéria. Nessa medida, partindo da consideração desse engendramento, é possível afirmar, noutra perspectiva, que não há mais menino, ser em potência, somente homem em ato, a razão do ser em potência do menino, e que, portanto, o precede na substância.

Porém, é dito que o homem não somente precede o menino na substância, mas também no complemento. Essa noção refere-se à forma substancial que, embora não possua um mediador, não se identifica com seu ato primeiro, sendo, portanto, compreendida como incompleta, isto é, como ser em potência. Assim sendo, o ato primeiro da forma substancial é o complemento da substância, uma vez que é o ato primeiro da substância que a completa, tornando possível que o ser (*esse*) lhe seja atribuído.

## 2 A composição da substância na SCG, II, 53-55: a substância natural

Estabelecida as duas vias de investigação da noção de substância, convém analisar o vínculo entre as noções de ato primeiro e ser, pois é mediante essas noções que Tomás compreende o complemento da substância:

Com efeito, em tudo em que há duas coisas das quais uma é complemento da outra, a proporção deles entre si é como a proporção do ato pela potência, porque nada se completa senão pelo seu ato próprio [...]. O ser é complemento da substância que existe

(*esse est complementum substantiae existentis*), porque cada coisa está em ato porque tem ser.<sup>76</sup>

A noção de ato próprio, na passagem supracitada, equivale à noção de ato primeiro, uma vez que Tomás não está tratando do ato enquanto operação. Quanto à noção de proporção, esta não possui sentido quantitativo e temporal, uma vez que não se trata de uma relação passível de mensuração e sucessão. Esta relação é estabelecida entre a noção de ser, enquanto ato, e a noção de substância, enquanto potência. Ademais, a noção de ser, nesta passagem específica, é justificada pela afirmação segundo a qual a substância possui ato.

Tomás afirma, em outra passagem, que noção de ser é compreendida a partir da noção de ato:<sup>77</sup> “O ser é inerente às substâncias causadas como um certo ato delas”.<sup>78</sup> A expressão “um certo” diz respeito à noção de ato primeiro.<sup>79</sup> Deste modo, o ser (*esse*) enquanto ato primeiro é tido como ato de ser (*actus essendi*)<sup>80</sup>. Todavia, esta noção é tomada indistintamente como ser (*esse*) quando Tomás trata da substância pela via de perfeição, ou seja, quando trata da substância considerando-a como já constituída. Ao explicitar o sentido dessa noção, Tomás afirma que o ato de ser é: “[...] ato de todos os atos, perfeição de todas as perfeições”.<sup>81</sup> Nesta passagem, a expressão “todos os atos” refere-se à

---

<sup>76</sup> SCG, II, 53, 1283.

<sup>77</sup> A respeito da referência à noção de ato para compreender a noção de ser, Aertsen e Gilson tem explicações parecidas. Para aquele: “Tomás introduz um novo elemento nesta compreensão do ser: ele relaciona a ideia de ser com a de atualidade. Ser (*esse*) é o mais perfeito porque é ato. Toda forma é ato de um sujeito, não há dúvida, mas somente é ato na medida em que é ser”. (AERTSEN, 1998, p. 116). “O ser (*esse*) é o ato por excelência, ele é a atualidade de toda substância” (Idem, p. 220). “O ‘*esse*’ é a ‘atualidade de todo ato’”. (Ibidem, p. 275.). Quanto a este: “Não há noção mais ampla e mais fundamental do que a noção de ser. O primeiro princípio é ser, e não ato. Não se pode, pois, reduzir a noção de ser a noção de ato; é, antes, esta que se deve reduzir àquela. Que é ato? Ato é ser”. (GILSON, 1962, p. 46).

<sup>78</sup> SCG, II, 53, 1284.

<sup>79</sup> “Além disso, o termo ‘ser’ designa um ato. Uma coisa não é designada pelo termo ‘ser’ por estar em potência, senão por estar em ato”. (SCG, I, 22, 208).

<sup>80</sup> “[...] *quod cum dicitur: diversum est esse, et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit*”. “[...] quando se diz: o ser difere daquilo que é, distingue-se o ato de ser daquilo ao qual tal ato convém”. (QDV, q. 1, a. 1, ad 3). Para uma análise dessa passagem, cf. AERTSEN, 1996, p. 180; 187-193.

<sup>81</sup> QDP, q. 7, a. 2, ad 9. Comentando essa passagem, Elders observa: “Tomás atribui uma certa prioridade para a *actualitas* do ser em relação à perfeição (*et propter hoc*), com o resultado que, de acordo com nossa maneira de pensar, aquilo que tinha sido denominado o significado intensivo do ser, parece que é dado com o fato de que ser é a realidade de todas as coisas. ‘Ser’ em sentido absoluto (*esse simpliciter*) é mais fundamental do que cada uma de suas formas particulares, tal como ser um corpo, um animal ou um homem”. (ELDERS, 1993, p. 202).

noção de ato segundo. A expressão “todas as perfeições”, por sua vez, refere-se aos constituintes da essência, a saber, matéria e forma.

No que diz respeito à substância já constituída, o ato de ser é tido como o recebido pela substância que é, neste sentido específico, o recipiente:

O ser em si [ato de ser] é o mais perfeito de todos por atualizar a todos; pois, nenhum ente está em ato senão enquanto existente. Por onde o ser em si é o que atualiza todos os outros e, mesmo, as próprias formas. Por isso, não está para outros como o recipiente para o recebido, mas, antes, como o recebido para o recipiente.<sup>82</sup>

De acordo com a passagem citada, o ato de ser não pode ser recipiente porque o recipiente pressupõe o recebido. Nessa medida, se fosse dito do ato de ser que ele é recipiente, haveria um pressuposto para ele. Assim, seria preciso estabelecer o recebido para o ato de ser. Isso, no entanto, torna-se desnecessário se “recebido” for tido como ato primeiro e “recipiente” como potência, uma vez que na relação entre potência e ato primeiro, é a potência que pressupõe o ato primeiro. Neste sentido, Tomás afirma que: “[...]”

---

<sup>82</sup> (ST, Ia, q. 4, a. 1, ad 3). Na continuação da passagem, Tomás acrescenta: “Assim, quando designo o ser do homem, do cavalo, ou de qualquer outro ente, considero o ser mesmo como princípio formal e como recebido; e não como um sujeito a que sobrevém a existência”. Em outro texto Tomás insiste, o ato de ser “[...] é o princípio formal com respeito a tudo aquilo que há numa coisa, conforme do sobredito se colhe”. (ST, Ia, q. 8, a. 1, resp.). Para compreender porque o ser é dito “princípio formal”, é preciso fazer referência a duas características do conhecimento humano para Tomás, quais sejam, a dependência da experiência sensível e a discursividade. Quanto à primeira, para Tomás, o conhecimento humano inicia-se pela experiência sensível, a qual ocorre com coisas particulares. Dos particulares não há conhecimento, uma vez que estes, por se multiplicarem ao infinito, são desordenados para a razão humana (cf. In BDT, q. 5, a. 2, obj. 1). Como conhecer consiste em ordenar (cf. In *Metaphys.*, proêmio), a razão obtém conhecimento quando ordena o que para ela está desordenado. Esta ordenação ocorre quando a razão produz, depois de sucessivas percepções, uma noção denominada “forma”, que é o meio pelo qual a razão conhece as coisas classificando-as em gênero e espécie (cf. DEE, 2, 11). A segunda característica do conhecimento humano, a discursividade, decorre da primeira, isto é, tendo elaborado e estabelecido uma ou mais formas o homem passa a discursar inicialmente sobre as coisas passíveis de percepção e posteriormente sobre coisas não perceptíveis, dentre as quais se destacam, segundo Tomás, a divindade e as substâncias separadas (cf. DEE, 1, n. 8-9). Essa é, segundo Tomás, a maneira natural do homem proceder, já que ele nasce ignorante, isto é, que o que lhe é desconhecido seja evidenciado para ele a partir do que já é conhecido (cf. AERSTEN, 2003, p. 256; MAC-DONALD, 1996, pp. 161-162 e 175-176). A partir dessas considerações compreende-se porque o *actus essendi* é dito um princípio formal da seguinte maneira: princípio é aquilo a partir do que algo procede (cf. ST, Ia, q. 33, a. 1, resp.). Esse é estabelecido pela razão que, ao investigar algo desconhecido, parte do previamente conhecido e outrora estabelecido. O que é previamente conhecido e estabelecido é a forma. Essa, por ser elaborada a partir da experiência sensível, sempre guarda alguma referência às coisas exteriores à razão (cf. In BDT, q. 5, a. 1, ad 4) motivo pelo qual Tomás afirma que é impossível ao homem pensar sem imagens (cf. ST, Ia, q. 84, a. 7, ad 3). Por conseguinte, embora não designe uma ou mais formas determinadas (cf. GILSON, 1962, p. 46), apenas guarda referência a elas, o ser é dito um princípio formal porque tudo que é passível de experiência sensível existe em ato e porque toda noção usada pelo discurso, pressupõe a noção de ser (cf. GILSON, 1962, p. 24).

a substância completa é o recipiente próprio do ser”.<sup>83</sup> Assim, todos os componentes que constituem a substância, inclusive aquilo que está nela, mas não a constitui, a saber, os acidentes, encontram-se em relação com o ato de ser.

Esses componentes, sobretudo os constituintes, fazem da substância um composto, e, além disso, ela é denominada como “o que é”. Ademais, Tomás estabelece que há dois níveis de composição: “A composição de matéria e forma e a de substância e ser” que “não são da mesma natureza, embora haja em ambas potência e ato”.<sup>84</sup> Essas duas composições são aplicadas para o estabelecimento de dois tipos de substâncias, a saber, a natural e a separada.

A respeito da substância natural, Tomás escreve:

Além disso, o ser é como o ato para a forma, por essa razão nos compostos de matéria e forma, a forma é dita princípio do ser, porque é complemento da substância, cujo ato é o ser, como, por exemplo, a transparência é o princípio da luminosidade para o ar, porque faz do ar o sujeito (*subiectum*) próprio da luz. Nessa medida, nos compostos de matéria e forma, nem a matéria, nem a forma podem ser ditas o que é, nem ser. Todavia, a forma pode ser dita pelo qual é (*quo est*) a coisa, enquanto princípio do ser; mas a substância toda (*totā substantia*) é o que é (*quod est*), e o ser é aquilo que faz a substância denominar-se ente (*ens*).<sup>85</sup>

A partir desse texto, compreende-se o novo sentido da noção de substância diferente da concepção de Aristóteles. Isso pode ser manifesto deste modo: a substância, para Tomás, é uma unidade composta de três componentes, quais sejam, matéria, forma e ato de ser.

---

<sup>83</sup> “[...] *substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse*”. (SCG, II, 55, 1301).

<sup>84</sup> (SCG, II, 54, 1287). Embora seja dita uma composição, não é possível formar uma imagem do que seja a composição de ser e substância (e de ser e essência): “Uma composição é em um sentido uma estrutura fácil de imaginar, especialmente a composição de um sujeito e uma propriedade ou entre matéria e forma. No entanto, Tomás nos alerta que com relação à composição metafísica de essência e ser temos que transcender a imaginação. Mesmo quando ele fala de um modo realista sobre a diferença encontrada nas coisas, essa de nenhum modo é uma composição empírica ou material como a pedra e a madeira são compostas em uma casa”. (te VELDE, 2006, p. 146). A afirmação segundo a qual “temos que transcender a imaginação para obter a compreensão” da “composição metafísica de essência e *esse*” é justificada por te Velde a partir da afirmação da diferença entre raciocínio (onde pode haver referência a imagens) e intelecto (onde não há referência a imagens): “Pode-se dizer, portanto, que as diferentes fases correspondem aos diferentes modos pelos quais o intelecto se relaciona com o objeto, segundo o *sensus*, *ratio* e *intellectus*. Cada modo de relação com o objeto corresponde a certa relação interna com o ser. Assim, vemos que no nível da percepção sensível o ser é concebido segundo a relação de substância (matéria) e acidente; no nível da razão o ser é concebido segundo a relação essencial de forma e matéria; e finalmente no nível do intelecto o ser é concebido segundo a relação de essência e *esse*, uma relação que é constitutiva de um ente enquanto tal”. (te VELDE, 2006, p. 137).

<sup>85</sup> SCG, II, 54, 1291.

Como a matéria é ser em potência,<sup>86</sup> a forma é dita ato e perfeição da matéria.<sup>87</sup> Enquanto componentes desta composição, matéria e forma relacionam-se. Unidas pelo ato de ser, matéria e forma constituem a essência da substância, ou seja, da relação do ato de ser com a forma, mediado pela matéria, tem-se a substância natural.

Porém, a substância também possui acidentes, os quais estão na substância, mas não em sua essência, razão pela qual Tomás afirma que a substância toda (*tota substantia*) é o que é (*quod est*). O termo “toda” inclui na substância os acidentes na medida em que a expressão “substância toda” refere-se à afirmação segundo a qual o acidente tem função, a saber, caracterizar uma substância. Portanto, “substância toda” designa a consequência da relação entre o ato de ser e a essência somada à caracterização do acidente, sendo, assim, sustentada por Tomás como “o que é”.

Todavia, ao sustentar o sentido da substância natural mediante a expressão “o que é”, Tomás pressupõe a noção de sujeito. Isso porque o sujeito tido como recipiente é a condição necessária para que haja relação. Esta se dá entre os componentes de um composto no qual o recipiente está disposto para o recebido:

[...] nas substâncias compostas de matéria e forma há dupla composição de ato e potência; uma é a da própria substância que se compõe de matéria e forma; outra, da mesma substância que já é composta e ser, composição que também pode ser exposta assim: o que é e ser, ou o que é e pelo qual é (*ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est*).<sup>88</sup>

Na passagem citada, há duas instâncias da mesma relação na constituição<sup>89</sup> da substância, uma vez que Tomás afirma haver dupla composição de ato e potência nessa constituição.<sup>90</sup> Nessa relação, é necessário um sujeito, todavia, não há multiplicidade de sujeitos na mesma relação, dada a unidade substancial. Portanto, tem-se a primeira instância da relação que diz respeito à expressão: “uma é a da própria substância que se compõe de matéria e forma”. Nessa primeira instância, na ordem por natureza, relacionam-

---

<sup>86</sup> SCG, II, 16, 942.

<sup>87</sup> “A forma é mais nobre que a matéria, porque é a perfeição e o ato dela”. (SCG, II, 41, 1172).

<sup>88</sup> SCG, II, 54, 1295.

<sup>89</sup> A noção de “constituição” nesse contexto não pode fazer referência à temporalidade e ao movimento, pois esta é considerada pela via de perfeição. Um sinônimo, nesse contexto, para “constituição” é “estrutura”.

<sup>90</sup> Em outro texto, Tomás faz afirmações similares, ou seja, compreende essência e substância como sujeito: “‘Outro’ significa a diversidade da substância. No entanto, não somente a natureza [essência], mas também o sujeito é denominado de substância [...]”. (ST, IIIa, q. 17, a. 1, ad 17).

se o ato de ser e a forma, mediado pela matéria, ou seja, a relação do ato de ser com a essência. Nessa instância, o sujeito da relação é a própria essência, pois ela é o recipiente do ato de ser. Conseqüentemente, na ordem por natureza dessa primeira instância da relação tem-se a substância. Partindo disso, tem-se o sentido desta outra expressão: “outra, da mesma substância que já é composta e ser”. Assim, numa segunda instância da relação, a substância recebe o ser enquanto sujeito. Por conseguinte, subsumido na expressão “o que é”, a qual é compreendida mediante a noção de potência, estão as noções de essência e substância entendidas como sujeito nas duas instâncias, as quais, estando em relação com o ato de ser, formam uma dupla composição na substância natural.

## 2.1 A composição da substância separada

No que diz respeito ao estabelecimento da substância separada, apenas o segundo tipo de composição, de substância e ser, é aplicado por Tomás:

No entanto, nas substâncias intelectuais que não são compostas de matéria e forma, como acima foi demonstrado (c. 50-51), nelas a forma é substância subsistente e é o que é (*est quod est*); o ser, porém, é o ato pelo qual é. Por este motivo, há uma só composição nas substâncias intelectuais, a de ato e potência, composição denominada por alguns de o que é e ser (*quod est et esse*), ou o que é e pelo qual é (*quod est et quo est*).<sup>91</sup>

Conforme a passagem acima, uma substância separada (intelectual) é dita forma subsistente, onde “forma” é compreendida como potência<sup>92</sup> e “subsistente” a partir da negação da presença da matéria que mediará a relação do ser com a forma, donde ela ser dita “intelectual” por esse caráter de imaterialidade.<sup>93</sup> Assim sendo, a forma de uma

---

<sup>91</sup> SCG, II, 54, 1293-94.

<sup>92</sup> “Em sua relação com o ser, a forma é um princípio determinante na medida em que ela é uma potência determinante para o ser. Esta potência determinante não quer dizer que haja algo pertencente à forma antes de sua relação com o ser. A potência determinante da forma nada é em um sentido: ela é a própria determinação que o ser adquire naquilo em que ele é recebido. [...] penso que seja importante enfatizar nessa relação que a determinação de uma forma não é anterior ao *esse* recebido, uma vez que nesse caso o *esse* não pode ser a mera atualização de uma forma preexistente”. (te VELDE, 1995, p. 150. Grifo do autor).

<sup>93</sup> “Intelectual” tem o mesmo sentido de “separada”: “[...] de maneira que caiba à noção da própria coisa que é chamada de separada não pode ser de maneira nenhuma na matéria e no movimento, assim como Deus e os anjos são denominados separados da matéria e do movimento [...]”. (In BDT, q. 5, a. 4, resp.).

substância separada é o próprio sujeito<sup>94</sup> da relação com o ato de ser.<sup>95</sup> Ademais, só há duas possibilidades de dizer da essência dessas substâncias. Primeira, a essência é a própria forma, o que resulta na afirmação segundo a qual as noções de substância, essência, forma e sujeito são sinônimas quando usadas para discursar sobre as substâncias separadas.<sup>96</sup> Segunda, a essência seria tida como diferente da substância, todavia, não acessível ao conhecimento humano. Numa ou noutra alternativa a forma é compreendida como a substância e “o que é”, como consta na passagem supracitada: “*forma est substantia subsistens, forma est quod est*”. Por conseguinte, numa primeira leitura, poderia se concluir que a expressão “o que é” não pode ser tratada num mesmo contexto para referir aos dois tipos de substância, uma vez que na substância natural ela é compreendida a partir da não equivalência entre estes termos: substância, essência e sujeito. Quanto ao discurso sobre o “o que é” das substâncias separadas, ao menos os termos substância, forma e sujeito são sinônimos quando usados para compreendê-lo. Todavia, numa segunda leitura, pode-se afirmar ser possível tratar da expressão “o que é” no mesmo contexto para referir aos dois tipos de substâncias.<sup>97</sup> Isso pode ser feito mediante a introdução, na compreensão desse

---

<sup>94</sup> “[...] o suposto [sujeito] é *aquilo que* subsiste em sua natureza e em sua existência, ou aquilo que *tem* a natureza e *tem* a existência: ele é o subsistente enquanto tal constituído desses dois princípios”. (TOMARCHIO, 2006, p. 5. Grifo do autor).

<sup>95</sup> “A forma é o princípio do ser (*principium essendi*). Ela determina a matéria para um ser atual de um certo tipo, um *hoc ens*. Isso significa que a relação da forma com o ser é mediada pela matéria, como diz Tomás, a forma substancial tem ser *na* matéria exatamente como uma forma accidental tem ser *no* sujeito (*esse in subiecto*). Mas, e se uma forma subsistir em si mesma? Nesse caso a forma é a substância que é o sujeito imediato do ser. Uma forma subsistente tem ser em si mesma estando inseparavelmente unida ao ser. Uma forma subsistente tem ser e unidade consigo mesma, não externamente mediada pela matéria. Mas essa unidade intrínseca de forma e ser não é imediata, dado que a forma não é ser por si mesma. Essa unidade depende de uma causa que produz o todo de um ente”. (te VELDE, 1995, p. 150. Grifo do autor).

<sup>96</sup> “Ora, acontece que o relacionamento da matéria e da forma é tal que a forma dá ser à matéria e, deste modo, é impossível que haja matéria sem alguma forma; no entanto, não é impossível haver alguma forma sem matéria. De fato, a forma, por ser forma, não tem dependência para com a matéria. Mas se se encontram algumas formas, que não podem ser senão na matéria, isto lhes advém na medida em que estão distanciadas do primeiro princípio que é ato primeiro e puro. Donde, aquelas formas, que estão próximas ao máximo do primeiro princípio, serem formas subsistentes por si, sem matéria. De fato, a forma, de acordo com a totalidade de seu gênero, não necessita de matéria, como foi dito. Tais formas são inteligências e, por isso, não é preciso que as essências ou quiddidade destas substâncias sejam algo de outro que a própria forma”. (DEE, 4, n. 48). “A essência da coisa simples, que é sua forma, não pode ser significada senão como todo, uma vez que nada há aí, além da forma, à maneira de recipiente da forma. Deste modo, de qualquer maneira que se tomar a essência da substância simples, predica-se desta”. (DEE, 4, 50).

<sup>97</sup> “Fica, assim, esclarecido que a composição de ato e potência é mais ampla do que a composição de matéria e forma. Por isso, a matéria e a forma dividem a substância natural; a potência e o ato dividem o ente comum (*ens commune*). Por esse motivo, tudo o que provém de potência e ato como tais é comum às substâncias materiais e imateriais criadas, como receber e ser recebido, aperfeiçoar e ser aperfeiçoado. Mas tudo o que é próprio da matéria e da forma, enquanto tais, como ser gerado, corromper-se e coisas semelhantes, é próprio das substâncias materiais e de nenhum modo convém às substâncias imateriais criadas”. (SCG, II, 54, 1296).

termo, da noção de potência. Nessa medida, compreendendo “o que é” como estando em potência para o ato de ser, ele pode referir-se tanto à substância natural quanto à separada. Todavia, como a substância separada, bem como seus acidentes, não são passíveis de percepção, Tomás enfatiza a investigação da substância natural.<sup>98</sup>

### 2.3 Relação entre ser e “o que é”

Na substância natural há instâncias na relação entre o ato de ser, a essência e a substância, conforme afirmado acima. Por conseguinte, uma vez que as noções de essência, substância e sujeito estão subsumidas na expressão “o que é”, as instâncias da relação se dão entre ato de ser e “o que é”. Nessa relação, a essência é compreendida como o “pelo qual” (*id quo*) a substância possui o ato de ser: “O ser pertence à hipóstase [substância] e à natureza [essência]; à hipóstase como aquilo que (*id quod*) possui o ser; a natureza como aquilo pelo qual (*id quo*) se possui o ser”.<sup>99</sup>

Tomás, nessa passagem, afirma que embora a substância possua o ato de ser, a essência não o possui. Porém, o que significa dizer que o ato de ser pertence à substância, mas não à essência? Se fosse afirmado que o ato de ser pertence à essência, não haveria distinção entre a divindade e as criaturas. Ademais, haveria negação de acidentalidade nas criaturas, pois a divindade não possui acidentes.<sup>100</sup> Por conseguinte, as criaturas possuiriam o ato de ser essencialmente, isto é, ato de ser e essência seriam idênticos. Todavia, este não pode ser o caso, pois somente na divindade ato de ser e essência se identificam.

Desta relação de não identidade entre ato de ser e “o que é”, Tomás extrai três importantes implicações para sua metafísica: (I) ato de ser e “o que é” são realmente distintos nas substâncias; (II) ato de ser e “o que é” são idênticos na divindade;<sup>101</sup> (III) sendo distintos na criatura, ato de ser e “o que é” são efeitos de uma causa eficiente.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> “Algumas das substâncias, porém, são simples e algumas compostas e em ambas há essência, mas nas simples de um modo mais verdadeiro e nobre, de acordo com o que tem também um ser mais nobre; são, com efeito, causas das que são compostas, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus. Mas, como a essência daquelas substâncias nos são mais ocultas, daí devemos começar pelas essências das substâncias compostas, a fim de que, principiando pelo mais fácil, processe-se um aprendizado mais adequado”. (DEE, I, n. 8-9.)

<sup>99</sup> ST, IIIa, q. 17, a. 2, resp.

<sup>100</sup> Cf. SCG, I, 23.

<sup>101</sup> Essas duas implicações são tratadas no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>102</sup> Cf. terceiro capítulo desta dissertação.

Ademais, a operação desta causa eficiente cujo efeito é a substância toda (*tota substantia*) é denominada de criação.<sup>103</sup> Portanto, tendo estabelecido um novo sentido para a noção de substância, é possível a Tomás afirmar, a partir desses três pontos que, além da geração, a criação da substância é passível de demonstração filosófica.

---

<sup>103</sup> Cf. quarto capítulo desta dissertação.

## SEGUNDO CAPÍTULO

### Distinção real entre ser e essência

Este capítulo tem por objetivo expor a teoria da distinção real entre ser e essência estabelecida por Tomás na SCG, II, 52. Com essa exposição, explicitarei a segunda razão pela qual Tomás sustenta que a criação é passível de demonstração filosófica, qual seja, a distinção real entre o ser e a essência, que são ditos como os constituintes da substância, conforme explicitado no primeiro capítulo desta dissertação. Para tanto, exporei que Tomás, na SCG, II, 52, tem por propósito mostrar que em tudo o que não pode ser denominado de Deus “diferenciam-se o ser e o que é” (*differt esse et quod est*), ou seja, que não há relação de identidade entre o ser e “o que é”. Essa relação é real na medida em que é dita ser externa à razão humana. Assim, embora não seja denominada por Tomás deste modo,<sup>104</sup> a teoria que estabelece que há essa relação de não identidade entre ser e “o que é” é designada de distinção real.<sup>105</sup> Todavia, é importante perceber que, além da teoria da distinção real estar vinculada à teoria da simplicidade divina, isto é, à teoria que afirma que o ser e a essência são idênticos na divindade, ambas as teorias encontram-se em diversas partes da SCG, embora a ênfase no tratamento sobre a simplicidade divina seja dada no livro I e a ênfase no tratamento da distinção real seja dada no livro II. Ademais, não há harmonia entre os comentadores sobre qual teoria deve preceder a outra nesta discussão,<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Como afirmado acima, Tomás não nomeia essa investigação de teoria da distinção real. No que se refere à SCG, II, 52, Tomás não usa os termos “distinção”, “real”, tampouco usa a expressão “distinção real”. Ele usa o termo “*differt*”. Em outro texto, ele usa a expressão “diferem realmente” quando trata do que se designa por “distinção real”: “Assim como o ser e aquilo que é diferem na ordem das intenções, nas entidades compostas eles diferem realmente”. (In BDH, lec. 2). E noutro texto ele usa “*distinguitur*”: “[...] quando se diz: o ser difere daquilo que é, distingue-se o ato de ser daquilo a que tal ato convém. (QDV, q. 1, a. 1, resp.). Para compor a expressão “distinção real” uso os termos “distinto” e “diferente” como sinônimos.

<sup>105</sup> Landim afirma que há uma “[...] distinção lógica (que não é ainda uma distinção real) entre essência e ser”. (LANDIM, 2006, p. 46-47). Essa distinção lógica, além de ser afirmada a partir das noções de abstração e juízo, postula que “[...] a noção de *ser* ainda não tem o seu significado metafísico de ‘ato de todos os atos, perfeição de todas as perfeições’”. (Idem, grifo do autor). Nessa perspectiva, quando se estabelece noções com conteúdos próprios diz-se que são “noções distintas”. Da relação interna entre elas, no raciocínio humano, diz-se que é lógica, daí o dizer “distinção lógica”. Além disso, de acordo com Vaz (VAZ, 2002, p. 150) a distinção lógica remete a Aristóteles e, de maneira direta, a Agostinho e indireta, a Boécio. Nessa medida, trato somente da distinção real, pelo fato desta dissertação compreender a tese da criação em Tomás, a qual se vincula com a teoria da distinção real, mediada por uma teoria da causalidade.

<sup>106</sup> Cf. a segunda seção deste capítulo.

uma vez que Tomás sempre trata de uma fazendo referência à outra. Nesse sentido, Tomás trata da distinção real na SCG, II, 52<sup>107</sup> pressupondo a simplicidade divina e trata da simplicidade divina na SCG, I, 18, 21-22 pressupondo a distinção real. Tendo em vista o objetivo acima mencionado, este capítulo consta de duas seções. Na primeira, explicitarei o sentido da distinção real mediante a teoria da simplicidade divina. Ainda nesta seção, apresentarei uma hipótese de leitura da distinção real a partir das duas vias de investigação da substância, a saber, da geração e da perfeição. O objetivo desta hipótese é sustentar a consistência da teoria da distinção real, uma vez que Tomás aparentemente cometeu uma contradição ao formular essa teoria. Na segunda seção, apresentarei, por sua vez, três propostas de leitura dessa possível contradição que se diferenciam da hipótese estabelecida por esta dissertação.

## 1. A distinção real

### 1.1 A simplicidade divina

Ao formular a teoria da distinção real na SCG, II, 52, Tomás pressupõe que já está estabelecida a teoria da simplicidade divina. Para bem compreender a teoria da distinção real, faz-se necessário apresentar sucintamente a teoria da simplicidade divina.

Tomás ao tratar da simplicidade divina formula o seguinte argumento:

[...] há algo que necessariamente e por si mesmo é ser, que é Deus. Se, então, este ser que é necessário pertence a uma quiddidade que não seja o que ele é, ou está em dissonância com esta quiddidade, repugnando-a, como repugna existir por si a quiddidade da brancura, ou está em consonância com ela, como a brancura ser em outro. Se a primeira alternativa, o ser que é necessário por si não será conveniente (*conveniet*) àquela quiddidade, como não é conveniente à brancura existir por si. Se a segunda alternativa, convém ou que este ser dependa da essência ou que ambos dependam de outra causa, ou ainda que a essência dependa do ser. As duas primeiras alternativas contradizem a natureza (*rationem*) daquilo que por si é necessariamente ser, porquanto dependendo de outro já não é necessariamente ser. Disso, segue a terceira alternativa, a quiddidade é adicionada acidentalmente (*accidentaliter adveniat*) à coisa que por si é necessariamente ser, porque tudo que vem à coisa após o ser é acidental, logo, não será a sua quiddidade. Deus, portanto, não tem uma essência que não seja o seu ser.<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Assim como em DEE, c. 4.

<sup>108</sup> SCG, I, 22, 203.

A noção de necessidade atribuída à divindade por Tomás no texto citado, diz respeito tanto ao fato da divindade não depender de uma causa para existir, quanto de sua unidade não depender de algo distinto de seu ser. Nessa medida, ao usar o termo necessidade para referir-se à divindade, Tomás compreende que a divindade não é causada e, ademais, que nela ser e essência são idênticos.

Para sustentar isso, Tomás afirma que se o ser da divindade é distinto de sua quididade, tem-se como implicação uma destas duas possibilidades: (I) seu ser é dissonante (*dissonum*) com sua quididade (essência); (II) seu ser é consoante (*consonum*) com sua quididade. A primeira possibilidade é rapidamente rejeitada porque se numa substância há uma dissonância, ou seja, uma repugnância ou repulsão entre os componentes que a constitui, ou a substância não poderia existir, uma vez que sua unidade é consequência da união dos componentes constituintes, ou se afirmaria o absurdo de haver uma substancialidade que não diz respeito à substância, como no exemplo da hipotética brancura existente fora de um sujeito. A segunda possibilidade, por sua vez, afirmaria que o ser e a essência da divindade, embora distintos, seriam consoantes, constituindo uma união. Tomás subdivide esta possibilidade: (II.a) o ser é distinto da essência e depende dela na constituição da unidade divina; (II.b) o ser e a essência são distintos e dependentes de uma causa que os une; (II.c) a essência é distinta do ser e depende dele na constituição da unidade divina.

Tanto (II.a) quanto (II.b) não podem ser aplicadas à divindade porque contradizem o sentido da noção de ser necessário por si, *per se necesse esse*. Em (II.a) essa contradição ocorreria porque como o sentido da noção de ser necessário por si consiste na independência de algo distinto, em (II.a) se está afirmando exatamente o contrário, a dependência. Em (II.b), por sua vez, a contradição se dá porque, mesmo o ser e a essência sendo distintos, são unidos numa composição. Isso se dá mediante uma causa que, embora não seja dita explicitamente nessa passagem, é externa à união. Portanto, ser e essência são dependentes de uma causa. Todavia, como fora mostrado por Tomás na SCG, I, 13, a

divindade não é causada, pois se fosse causada seria preciso afirmar sua causa e, depois, a causa desta causa, e assim *ad infinitum*.<sup>109</sup>

Resta (II.c), isto é, a essência é distinta do ser e depende dele na constituição da unidade divina, a qual, entretanto, é rejeitada por Tomás mediante a noção de acidente pela seguinte razão: considerando a divindade como já constituída, completa, o que lhe for acrescentado não será constituinte, mas accidental. Todavia, a quiddidade não pode ser um acréscimo à divindade, pois perderia o sentido de quiddidade.

Das três alternativas, Tomás extrai uma conclusão negativa, pois ele está aplicando o que estabeleceu a respeito da investigação sobre a divindade, a saber, a via da remoção, isto é, como a razão humana não pode conhecer a respeito da divindade “o que é”, investiga-se “o que não é”.<sup>110</sup> Portanto, conclui Tomás: a divindade não tem uma essência que não seja o seu ser.

## 1.2 Relação de não identidade entre ser e “o que é” (SCG, II, 52).

Tomás também expressa o sentido dessa conclusão de outro modo, afirmando que a divindade é por si mesmo subsistente, *esse per se subsistens*. Dos sete argumentos formulados para sustentar a distinção real na SCG, II, 52, os quatro primeiros são baseados

---

<sup>109</sup> “Tudo que convém a uma coisa que não seja a sua essência lhe advém de alguma causa, porque coisas diversas constitutivas de unidade são unidas necessariamente por uma causa. O ser, por conseguinte, une-se àquela quiddidade devido a uma causa. Tal se dá ou por meio de algo que é essencial à coisa, seja até a própria essência, ou por algo distinto. Se, conforme a primeira opção, sendo a essência referente somente àquele ser, resulta que algo é causa de seu próprio ser. Mas isto é impossível, porque de acordo com o intelecto a causa é anterior ao efeito. Portanto, se uma coisa fosse por si mesma causa do próprio ser, seria ela conhecida antes de ser o próprio ser, o que é impossível, a não ser que se entenda ser ela por si mesma a causa do próprio ser segundo o ser accidental, o qual só é ser em certo sentido. [...]. Se, porém, o ser lhe convém por uma causa distinta, conforme a segunda opção dar-se-ia o seguinte: toda coisa que recebe o ser de uma causa distinta é causado, e não é, conseqüentemente, causa primeira; como demonstramos acima (I,13). Deus é a primeira causa não causada. Donde a quiddidade que recebesse a causa de outro não ser a quiddidade de Deus”. (SCG, I, 22, 207).

<sup>110</sup> “Após ter demonstrado haver um primeiro ente que denominamos de Deus, convém investigar as suas propriedades. Porém, na consideração da substância divina, deve-se usar, sobretudo, da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la apreendendo dela o que é. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que não é, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhe os atributos”. (SCG, I, 14, 116-117).

no sentido dessa expressão.<sup>111</sup> Destes, um possui especial relevância para esta dissertação, o argumento 1274, pois está vinculado ao problema da limitação dos seres que pretendo expor. Esse problema diz respeito ao sentido e a função do ato de ser e da essência na constituição da substância.<sup>112</sup>

No argumento 1274, Tomás procede da seguinte maneira: (I) há unidade substancial nos seres. Essa afirmação é feita sem referência à noção de distinção. Como consequência de (I), Tomás afirma que (II) a divindade é seu próprio ser subsistente. Isso significa que nela há identidade entre ser e essência. (III) Só pode haver um ser subsistente por si, conseqüentemente na unidade substancial dos seres (IV) há distinção entre substância e ser.

Para bem compreender o argumento, o divido em duas partes. Quanto à primeira, é dito:

[...] se o ser é subsistente, nada afora o ser se lhe acrescenta. Pois também nas coisas cujo ser não é subsistente, o que é inerente ao ente, além do ser dele, é certamente unido ao ente, mas não constitui unidade com o seu ser, a não ser acidentalmente, enquanto é um só sujeito (*subiectum*) que tem o ser e que tem aquilo que é além do ser. Assim, é manifesto que a Sócrates, além de seu ser substancial, é inerente nele a brancura, que na realidade é diversa do seu ser substancial, porque não se identificam o ser Sócrates e o ser branco, senão acidentalmente.<sup>113</sup>

A noção de unidade, presente na passagem acima, se refere à unidade da substância tida como resultado da relação entre ser e essência que a constitui, motivo pelo qual não se pode dizer que haja acidente nela, isto é, um acréscimo que não faz parte de sua constituição, podendo ser removido ou modificado sem prejuízos para a unidade. No caso do exemplo de Sócrates, a brancura poderia não haver, se fosse removida, sem prejuízos para a unidade de Sócrates, ou seja, seu ser substancial. Esse ser substancial, diz Tomás, “não é subsistente”. Isso porque no texto citado “ser subsistente” se refere à relação de identidade entre o ser e a essência que constitui a unidade divina,<sup>114</sup> razão pela qual Tomás diz que “nada afora o ser se lhe acrescenta”. Convém notar que essa expressão não diz

---

<sup>111</sup> Cf. SCG, II, 52, 1274, 1275, 1276, 1277. Os outros três argumentos são baseados nas noções de causalidade (1278), perfeição (1279) e participação (1280).

<sup>112</sup> Cf. a segunda seção deste capítulo.

<sup>113</sup> SCG, II, 52, 1274.

<sup>114</sup> Mostrado por Tomás na SCG I, 21 e 22.

respeito somente ao acidente, uma vez que “acréscimo” pode ser tomado como acidental. Ela é usada por Tomás no começo da passagem supracitada para referir-se à relação de identidade entre o ser e a essência divina,<sup>115</sup> pois é evidente a afirmação segundo a qual se há uma divindade não há acidente nela, uma vez que na passagem citada o acidente é atribuído a uma substância natural. Portanto, Tomás não usaria aquela expressão para afirmar que não há acidente na divindade. Ademais, Tomás não conclui da asserção segundo a qual há acidente na substância que há identidade entre ser e essência na divindade.

A partir do exposto dá-se que o procedimento de Tomás é outro, isto é, se numa substância natural, como no exemplo de Sócrates, há uma unidade substancial, razão pela qual o acidente não faz parte da constituição dessa unidade, segue-se que na divindade “nada afora o ser se lhe acrescenta”, isto é, o ser e a essência são idênticos:

Por conseguinte, aquilo que é subsistente não pode ser senão um só. Foi demonstrado (I. I, c. 22) que Deus é o seu próprio ser subsistente. Portanto, nenhuma coisa, exceto Deus, pode identificar-se com o seu próprio ser. Assim sendo, é necessário que em toda substância, exceto Deus, uma seja a substância e outro o seu ser.<sup>116</sup>

Portanto, é a partir da noção de subsistência atribuída à divindade e, ademais, da afirmação segundo a qual só pode haver um ser que seja seu próprio ser subsistente, que Tomás afirma a distinção entre o ser e a substância. Afirmar a distinção entre ser e substância equivale a afirmar a distinção entre ser e “o que é”,<sup>117</sup> pois a distinção deve ser compreendida nas instâncias da relação que constitui a substância.

Essas instâncias da relação devem ser compreendidas na SCG, II, 52, pela via de perfeição e não pela via de geração. Pela via de perfeição, a substância é considerada já

---

<sup>115</sup> Nesse sentido o ser pode ser dito “extrínseco” sem conotação acidental, dado que “extrínseco” pode ser lido como “não-idêntico”: “Em todo ente que não seja sua essência, quiddidade ou natureza é necessário haver composição. Como há em cada ente a sua essência, se em algum nada houvesse a não ser a essência, o ser todo seria a sua essência. Por conseguinte, se algum ente não fosse a própria essência, haveria nele necessariamente algo extrínseco à essência. Haveria, também, composição. Daí ser a essência, nos compostos, significada como parte, por exemplo: a humanidade no homem”. (SCG, I, 21, 197).

<sup>116</sup> SCG, II, 52, 1274.

<sup>117</sup> “Não se deve pensar que as substâncias intelectuais, embora não sejam corpóreas, nem compostas de matéria, nem existam na matéria como formas materiais, equiparam-se, por isso, à simplicidade divina; pois há nelas alguma composição, porque não se identificam o ser e o que é”. (SCG, II, 52, 1273).

constituída, perfeita, sendo o foco da investigação o sentido da constituição. Pela via de geração, por sua vez, a substância é considerada em processo de constituição, sendo o tempo um elemento preponderante da investigação, cujo foco é como ocorre a constituição. Nessa medida, na SCG, II, 52, a ênfase de Tomás é o sentido da relação e da distinção em algo que é considerado como já constituído, perfeito, isto é, a substância. Portanto, a distinção real tal como exposta na SCG, II, 52, não pode ser lida pela via de geração, pois, se isso ocorresse, se afirmaria que Tomás atribui temporalidade à relação entre ser e substância, o que conduziria a duas falsas implicações à metafísica de Tomás. Na primeira, se afirmaria que Tomás se compromete com este absurdo: há em algum instante do tempo ser sem substância e substância existencialmente neutra. Quanto à segunda implicação absurda, estaria implícito que a investigação sobre a distinção real entre ser e essência na constituição da substância é desnecessária ou supérflua para a razão humana, pois, havendo relação temporal entre os constituintes e, como isso é inacessível à razão humana, restaria o silêncio. Nessa medida, as vias de investigação devem ser mantidas separadamente, pois a tentativa de vincular essas vias conduz à interpretação a postular que o tratamento da distinção real entre ser e essência produz um dilema insolúvel.

Esse dilema diz respeito ao vínculo entre duas proposições admitidas por Tomás no estabelecimento da distinção real: (I) a essência, compreendida como potência, é limitada; (II) o ser, compreendido como ato, é ilimitado. Antes de explicitar o problema envolvendo o vínculo entre essas proposições, faz-se necessário expor os possíveis sentidos da proposição (I) em Tomás, uma vez que é devido ao sentido que se assume para esta proposição que a distinção real torna-se problemática.<sup>118</sup>

A proposição (I) pode possuir dois sentidos. Quanto ao primeiro, significa que a essência dita sem referência ao ser, isto é, a essência por si mesma, possui alguma determinação antes de sua relação com o ser. No que se refere ao segundo sentido, este é obtido mediante a negação do primeiro, ou seja, como a essência não pode possuir

---

<sup>118</sup> Phelan foi o primeiro historicamente a perceber o problema decorrente desses sentidos: “Assim há dois grupos de textos aparentemente contraditórios em Tomás de Aquino. Há aqueles textos nos quais ele diz da essência como possuindo de alguma maneira, em si mesma, uma atualidade, como aquilo que recebe o *ser*, como aquilo que limita o *ser*. Há outro grupo de textos nos quais Tomás diz da essência como não ser”. (PHELAN, 1957, p. 124. Grifo do autor). Posteriormente Carlo faz a mesma constatação: “O constrangedor fato de haver uma aparente contradição nos textos de Tomás sobre a noção de essência [...]”. (CARLO, 1966, p. 105).

determinação antes de sua relação com o ser, uma vez que não há essência externa à substância, então a essência é dita como não ser distinto da privação, o nada.

Tomás admite este segundo sentido para a proposição (I), pois se a essência possui alguma determinação antes da relação com o ser, não há criação a partir do nada (*ex nihilo*) tal como sustenta o autor.<sup>119</sup> Portanto, não teria consistência a afirmação de Tomás segundo a qual a criação a partir do nada é passível de demonstração racional. Porém, é notório que Tomás acredita ter demonstrado a criação a partir do nada em seus textos,<sup>120</sup> bem como acredita na consistência dessa demonstração, o que é ponto pacífico entre os comentadores.<sup>121</sup>

O vínculo entre as duas proposições apresentadas é problemático porque a admissão de uma das proposições parece requerer a exclusão da outra. Quanto à proposição (II) segundo a qual o ser, por si mesmo, é ilimitado, para que esta seja admitida por Tomás parece necessário postular que haja aquilo que o limita, uma vez que também não há ser sem essência e, ademais, sem substância. Portanto, a função de limitar o ser deve ser atribuída à essência, a qual para cumprir sua função precisa ter, por si mesma, a capacidade de limitar o ser, isto é, ela deve possuir alguma determinação antes de sua relação com o ser. Por outro lado, para que Tomás admita que a essência não possui determinação antes de sua relação com o ser, parece necessário que o ser, por si mesmo, seja limitado, visto que, nesse caso, o recebimento do ser pela essência não implicaria em limitação, uma vez que ela não teria essa função, pois não o precederia, sendo compreendida, portanto, como não ser. Todavia, Tomás admite que é função da essência limitar o ser, muito embora não possua determinação antes de sua relação com o ser, pois ela é não ser. Nessa medida, afirmar essa função, não obstante dizer que a essência é um não ser distinto da privação, isto é, o nada, possui implicações manifestas. Como o não ser pode exercer uma função na constituição da substância se ele é desprovido de ser? Vale ressaltar que também não é o caso de se afirmar que, nesse contexto, o não ser possui um sentido metafórico.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Cf. QDP, q. 3, a. 1, ad 17. Ver também: ST, Ia, q. 45, a. 1. ST, Ia, q. 15, aa. 1-2; CARLO, 1966, p. 103-105; WIPPEL, 1998, p. 558-560; te VELDE, 2006, p. 145-147.

<sup>120</sup> SCG, II, 16-21; QDP, q. 3, aa. 1-19; ST, Ia, qq. 44-46. In Sent., II, d. 1, q. 1 aa. 1-4.

<sup>121</sup> Cf. GRABMANN, 1928, p. 110-121; AERTSEN, 1988, p. 119-140; te VELDE, 1995, p. 134-154; KRETZMANN, 1999, p. 70-100; WIPPEL, 2007, p. 218-239.

<sup>122</sup> “Dizer algo mediante metáforas pertence aos poetas, [...] dizer algo assim não é suficiente para conhecer a natureza da coisa, porque a realidade natural que recebe por metáfora não fica esclarecida”. (In Met., L. 2, c. 5, n. 4).

Todavia, esse dilema se configura como aparente se houver o discernimento das duas vias de investigação na consideração da proposição (I). O primeiro sentido da proposição (I), a essência possui alguma determinação antes da relação com o ser, é admitido pela via de geração, pois o vir a ser substancial se dá a partir de um substrato. O segundo sentido da proposição (I), a essência é não ser, é admitido pela via de perfeição, pois como a operação divina se dá sem substrato prévio, a essência só pode ser considerada como não ser. Nesse sentido, há uma diferença entre tomar um caso como dado, e demonstrar um caso, ou seja, Tomás toma a limitação como um caso dado, e não como um caso a ser demonstrado. Sendo assim, nos textos nos quais Tomás trata da limitação dos seres, ele não visa demonstrar como ocorre a limitação. Fosse assim, ele estaria confundindo as duas vias de investigação, ao invés de explicar que há limitação. Do mesmo modo seria um erro tratar do ser como ilimitado, pois é claro que, para Tomás, somente a divindade é ilimitada e, o uso dessa noção, quando se refere a algo distinto da divindade, é apenas ilustrativo ou hipotético. Um texto no qual esse uso enfático ocorre é uma passagem contida no interior do argumento analisado da SCG, II, 52, 1274:

Se, portanto, um sujeito não tem ser, não restará modo algum segundo o qual se lhe possa unir o que está além (*est praeter*) do ser. O ser, enquanto é ser, não pode ser diverso, mas pode diversificar-se por algo que está além (*est praeter*) do ser, como por exemplo, o ser da pedra, que é outro que o ser do homem. Por conseguinte, aquilo que é subsistente não pode ser senão um só.<sup>123</sup>

Nessa passagem, a expressão “o ser enquanto é ser” significa o ser dito sem referência ao recipiente, isto é, o ser considerado nele mesmo como não diverso. Tal consideração, entretanto, é por suposição. Não há instâncias reais desse ser, pois ou ele diz respeito à divindade, ou ele é hipotético. Ele não pode dizer respeito à divindade porque ela é ontologicamente distinta e, portanto, separada dos demais entes e, ele não pode dizer respeito à um ser real distinto da divindade, porque não pode haver ser externo à substância. Ademais, na passagem citada, Tomás usa os exemplos da “pedra” e do “homem” compreendidos como os recipientes do ser. É importante perceber que Tomás oferece exemplos de dois recipientes e não apenas de um para tratar da diversificação.

---

<sup>123</sup> SCG, II, 52, 1274.

Procedimento diferente, quanto ao uso de exemplos, é feito por Tomás quando trata da limitação e não limitação, no qual oferece apenas um exemplo, a brancura ou a quentura.

Caso ele oferecesse apenas um recipiente como exemplo no tratamento da diversificação, estaria se comprometendo com a afirmação de um ser real que não é a divindade e que é não diverso, ou seja, que não possui uma essência distinta. Entretanto, Tomás oferece dois exemplos. Isso se justifica porque a diversificação só pode ser compreendida pela referência mútua de pelo menos dois recipientes. Nessa medida, tomando duas essências e referenciando-as, é possível dizer que a essência desta pedra diversifica o ser para esta pedra, assim como a essência deste homem diversifica o ser para este homem, enquanto o ser, por si mesmo, ou seja, dito sem referência a essas duas essências é dito não diverso hipoteticamente.

Entretanto, Tomás, quando trata da limitação e não limitação do ser, oferece apenas um exemplo. Esse modo de proceder permite reafirmar que a limitação e a não limitação é um dado para Tomás, e não um caso a ser demonstrado. Portanto, do fato de haver uma função limitante por parte da essência não se segue que em algum momento o ser seja ilimitado realmente. Limitação significa a diversificação que a essência exerce sobre o ser na constituição da substância. Nessa medida, a ênfase de Tomás diz respeito à função que a essência, que é distinta do ser, exerce na diversificação das substâncias:

Todo ato inerente em outro recebe a limitação daquilo no qual ele está inerente, uma vez que está em outro de acordo com o modo do recebedor. Por isso, um ato que existe em nada, é limitado por nada; por exemplo, se a brancura existisse por si mesma, a sua perfeição não teria limite, mas possuiria tudo aquilo que é exigido pela perfeição da brancura. Deus, porém, é ato que de nenhum modo existe em outro, pois não é forma na matéria, como foi mostrado, nem seu ser é inerente em alguma forma ou natureza, como foi mostrado acima. Resta, pois, que seu ser mesmo seja infinito.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> (SCG, I, 43, 360). Tomás oferece exemplos semelhantes em outros textos: “[...] tudo o que é através de outro deve ser reduzido ao que é por si mesmo. Nessa medida, se houvesse uma quentura por si, ela seria a causa de todas as coisas quentes, que seriam quentes por participação. Disso, segue-se que, há um ser que é seu próprio ser, isto decorre do fato de que é necessário existir um ser primeiro que seja puro ato, no qual não haja nenhuma composição. Portanto, é necessário que a partir daquele único ser existam todos os outros, os quais não são seu ser, porém têm o ser por modo de participação”. (QDP, 3, 5. resp.). “[...] o ser subsistente não pode ser mais de um; assim, se fosse subsistente, a brancura não podia ser mais de uma, pois as brancuras se multiplicam pelos seres que as contem. Donde se conclui que todos os seres, exceto Deus, não tem o ser por si mesmo, mas por participação”. (ST, Ia, q. 44, a. 1, resp.).

Tomás, nesse texto, afirma que a limitação decorre da capacidade do recipiente de tornar o ato que ele recebe de acordo com seu modo de receber,<sup>125</sup> isto é, se o recipiente é limitado, ele torna o ato que recebe limitado. Essa limitação possui um significado específico, ou seja, se dá no contexto da geração quando é dito que a matéria limita a forma e,<sup>126</sup> que a forma limita a matéria.<sup>127</sup> Também, possui um significado mais geral, isto é, se dá no contexto do ato criador. Nesse último sentido, a natureza ou essência,<sup>128</sup> é uma potência que limita o ser, sendo ambos efeitos instantâneos da operação divina. A limitação, seja no âmbito da geração, seja da operação divina, se dá porque o ato é recebido por outro, por uma potência que não é idêntica ao ato.

O uso do exemplo da hipotética brancura separada serve para enfatizar que somente a divindade é infinita, pois nela ser e essência se identificam. Em um texto semelhante Tomás escreve:

É manifesto que o primeiro ser, que é Deus, é ato infinito, enquanto tem em si a plenitude total do ser, não limitado para qualquer natureza genérica ou espécie. Portanto, o ser da coisa não é idêntico com ela, mas é posto em alguma natureza que não é seu ser de modo que ele é limitado para aquela natureza. Daí dizermos que Deus é seu próprio ser. Todavia, isso não pode ser dito de qualquer outro. Por exemplo, é impossível se afirmar que haja mais de uma brancura separada, pois se houvesse uma brancura separada de qualquer sujeito e recipiente, haveria apenas uma, assim é impossível haver mais de um ser por si mesmo subsistente.<sup>129</sup>

Nessa passagem, a noção de Deus é dita ato infinito porque não há para esse ato um recipiente, ou seja, uma essência que o tornasse limitada no interior de um gênero e de uma

---

<sup>125</sup> Sobre a noção de “modo”, ver: TOMARCHIO, 2001, p. 585-613.

<sup>126</sup> “Não se encontra nenhum ato limitado, a não ser que a potência que o receba o limite: as formas, por esse motivo, são limitadas pela potência da matéria”. (CT, c. 18).

<sup>127</sup> “Deve-se, porém, considerar que a matéria é limitada, pela forma, a uma determinada espécie; assim como a substância de uma espécie é limitada, por acidente superveniente, a um determinado modo de ser, como por exemplo o homem é limitado pelo branco”. (ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.).

<sup>128</sup> Tomás usa em alguns textos natureza e essência como equivalentes. É o caso da passagem citada da SCG, I, 43, 360. “E como o fim da geração natural naquele que é gerado é a essência da espécie significada pela definição, assim essa essência da espécie se chama também de natureza. Deste modo Boécio define a natureza, no livro sobre as duas naturezas, a natureza é a diferença específica que informa cada coisa, ou seja, que completa a definição da espécie. Deste modo, falamos agora de natureza enquanto a natureza significa a essência, ou o que é a coisa, a saber, a quiddidade da espécie”. (ST, IIIa, q. 2, a. 1, resp). Cf. DEE, c. 1; ST, IIIa, q. 17, a. 2, resp.

<sup>129</sup> (DSC, a. 1, resp.). Isso também é afirmado em outro texto: “Cada criatura tem ser finito. Todavia, um ser que não é recebido em algo, não é infinito, nem é absoluto. Por conseguinte, cada criatura tem um ser que é recebido em algo, e assim, deve ter estes dois ao menos, a saber, o ser e aquilo que recebe o ser”. (In Sent., I, d. 8, q. 5, a. 1, *sed contra*).

espécie. Nessa medida, esse ato é dito independente de um recipiente não idêntico que o limitaria. Disso, segue-se que a caracterização do ser de qualquer outro ente é a limitação para sua essência. Para tornar essas considerações mais claras, Tomás usa o exemplo da hipotética brancura separada. Supondo que haja uma brancura, dita separada porque não pertenceria a um gênero e espécie, ela não seria limitada por um recipiente não idêntico com ela. Por conseguinte, ela seria dita única.

Nesse exemplo, Tomás realça que toda substância, exceto a divindade, pertence a um gênero e uma espécie, razão pela qual o ser de toda substância é limitado. Ademais, essa limitação também é explicada por Tomás mediante a noção de participação, a qual, nessa discussão, é dita de dois modos, a saber, para as substâncias naturais e para as separadas. Para o primeiro caso, Tomás discorre:

Consequentemente, tudo que é, além do primeiro ente, como não é seu ser, tem um ser que é recebido em outro, pelo qual o ser mesmo é limitado; e assim, em qualquer coisa criada, a natureza da coisa que participa do ser é uma e, o ser mesmo participado, é outra [...] é necessário que o ser participado em cada caso seja comparado à natureza mesma participante, como o ato para a potência. Por conseguinte, na natureza, a matéria das coisas corpóreas não participa por si do ser mesmo (*ipsum esse*), mas pela forma; pois, a forma advinda à matéria faz dela mesma um ser em ato, como a alma para o corpo.<sup>130</sup>

O ser da substância natural é limitado, conforme o texto supracitado, porque a essência não sendo idêntica ao ser recebe-o e torna-se participante dele. Nessa medida, na essência da substância natural que é composta de matéria e forma, a matéria participa do ser por intermédio da forma. Isso porque, tanto a matéria quanto a forma são consideradas em potência para o ser. Como a forma é o ato da matéria, o ser atualiza a forma. Nessa atualização, a forma torna-se ato da matéria que, pela forma, possui ato e, assim, participa do ser.<sup>131</sup>

Quanto à participação dita para as substâncias separadas, isso é feito a partir da consideração das substâncias naturais:

---

<sup>130</sup> DSC, a. 1, resp.

<sup>131</sup> “Encontra-se, portanto, nas substâncias compostas de matéria e forma, uma dupla ordem. Uma é a ordem da própria matéria à forma; a outra é a ordem da própria coisa já composta ao ser participado. Pois, o ser da coisa não é sua forma nem sua matéria, mas algo que sobrevém à coisa através da forma”. (DSS, c. 8.).

Assim, nas coisas compostas é considerado um duplo ato, e uma dupla potência. Em primeiro lugar, a matéria está em potência dizendo respeito à forma, sendo a forma seu ato e, em segundo lugar, a natureza constituída de matéria e forma está em potência no que diz respeito ao ser mesmo, na medida em que é capaz de recebê-lo. Por conseguinte, removendo o fundamento material, se permanece qualquer forma de natureza determinada por si subsistente, não na matéria, ainda será comparada com seu ser como a potência para o ato: não digo que a potência seja separável do ato, mas que ela sempre está acompanhada de seu ato. E, desse modo, a natureza da substância intelectual, que não é composta de matéria e forma, está em potência no que diz respeito ao seu ser; e, portanto, a substância intelectual é composta de potência e ato [...].<sup>132</sup>

Como as substâncias separadas são imateriais, para elas é dito que somente a forma, sem mediação da matéria, participa do ser. Nesse caso, a própria forma é considerada como estando em potência para o ser, seu ato, razão pela qual é dito que ela é por si subsistente. Todavia, essa expressão não significa que a forma se equipara à simplicidade divina, pois nesse contexto essa expressão nega apenas a matéria, mas não a potência, donde ser dito que a substância separada é composta de potência e ato.

## 2. Diferentes interpretações

Além dessa hipótese de leitura, mediante as duas vias de investigação, há três grupos que postulam interpretações, os quais doravante serão designados como o grupo (A), aqueles que postulam a limitação intrínseca do ser, o grupo (B), aqueles que afirmam a função limitante da essência e, por fim, o grupo (C), aqueles que sustentam que o ser e a essência são limitados por uma causa externa.

### 2.1 Interpretação da limitação intrínseca do ser, o grupo (A)

O grupo (A) enfatiza a noção de não ser atribuída à essência. Esse grupo tem Carlo como seu principal representante:

[...] as essências são modos de ser, elas são modificações intrínsecas do *ser*. Porém, o que ocorre quando essa doutrina é associada com aquela do não ser da essência? A essência é *não ser* porque ela é distinta do *ser por si* que ela recebe

---

<sup>132</sup> DSC, a. 1, resp.

a partir de outro [...]. A essência é a modificação intrínseca do dinamismo do exercício atual do ato de ser. Porque, então, não descrever a essência como o lugar no qual o *ser* para devido à fronteira com o nada? Essa doutrina do não ser da essência e a redutibilidade última da essência para o *ser* é uma consequência lógica da interpretação da essência como um modo de ser.<sup>133</sup>

Conforme esse texto, a negação da identidade<sup>134</sup> na relação entre o ser por si, o ato de ser, e a essência, é o que dá sentido ao não ser da essência: ela é compreendida como não ser porque, como potência, ela é distinta do ato de ser. Assim compreendido, o não ser da essência é a negação total de qualquer conteúdo que a essência possua, por si mesma, em sua relação com o ato de ser,<sup>135</sup> sendo, portanto, impossível que, por si mesma, a essência preceda e, ademais, limite o ato de ser. Nessa medida, a essência não pode ser dita extrínseca<sup>136</sup> ao ato de ser. Ela só pode ser compreendida como um modo de ser, ou seja, a própria limitação do ato de ser,<sup>137</sup> uma vez que a razão humana é incapaz de compreender o sentido exato da relação entre a essência e o ato de ser na constituição da substância.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> CARLO, 1966, p. 126-127. Grifo do autor.

<sup>134</sup> “[...] para Tomás, na criatura, sua essência não é simplesmente a existência, sua essência não é simplesmente existir como é o caso do *ser* divino”. (CARLO, 1966, p. 104. Grifo do autor).

<sup>135</sup> “[...] nas *Sententiis*, no *De Potentia*, no *De Aeternitate Mundi*, no *De Substantiis Separatis*, Tomás repetidamente estabelece que a essência, em si mesma, é nada. É pelo *ser* que a essência é; assim, é pelo *ser* que a essência é uma essência. O que tem uma criatura de modo que possa denominar propriamente como sua? Sua identidade: seu eu, sua natureza, seu poder? Nada. Como no *De Potentia* estabelece: antes de ter o *ser*, uma criatura é nada, exceto talvez no pensamento do criador, no qual ela não é uma criatura, mas uma essência criativa”. (THIBAUT, 1970, p. 51. Grifo do autor).

<sup>136</sup> Se a essência for dita extrínseca ao ato de ser, a relação, afirma Carlo: “[...] entre essência e existência [ato de ser] põe em risco a doutrina da criação, e particularmente a unidade da criação. Entretanto, se a essência é concebida como o princípio intrínseco de determinação do *ser*, então a diversificação, a pluralidade e multiplicidade, podem ser explicadas sem posicionar uma essência pré-existente ou eterna, ou pondo em risco a distinção entre Deus e as criaturas, entre o *ser por si mesmo subsistente* e o *ser finito*”. (CARLO, 1966, p. 110-111. Grifo do autor). Thibault concorda com Carlo: “Nesta perspectiva existencial, a essência é menos o que recebe ou tem o *ser*, como o que limita e diversifica o *ser*. A essência não tem realidade ou status existencial fora do *ser*. O *ser* é o ato primeiro; e a essência em um existente finito é o princípio intrínseco limitante de seu *ser*. Pois, qualquer determinação do *ser* é uma limitação do *ser*”. (THIBAUT, 1970, p. 23. Grifo do autor). Anteriormente a Carlo e Thibault, Phelan já havia afirmado: “É o modo de existência que limita e restringe o *ser*. Isso pode ser denominado de ‘essência’ desde que essência não se refira a alguma coisa positiva, mas simplesmente o ‘pelo qual’ (*quo*), ou o modo, a medida ou a maneira na qual o ato, o *ser*, é exercido [...]”. (PHELAN, 1957, p. 124. Grifo do autor).

<sup>137</sup> “[...] em função do papel de *limitação intrínseca* da essência. (CARLO, 1966, p. 90). “A essência é a limitação primeira, um modo do *ser*, a essência como o *ser* imperfeito”. (CARLO, 1966, p. 130. Grifo do autor).

<sup>138</sup> “Por causa da hierarquia na qual está situado o conhecimento humano, ele necessita de noções, que são insuficientes, para compreender e expressar a inteligibilidade complexa do que é, em última análise, um único ato de ser, um existente”. (CARLO, 1966, p. 90-91). “A relação do ser com a essência é muito difícil de expressar. [...] visto que os termos que usamos para designar princípios metafísicos, tais como ato e potência,

Disso resulta que é preciso usar metáforas na tentativa de compreender essa relação.<sup>139</sup> Por conseguinte, mediante esse procedimento, confirma-se ser apenas aparente a contradição anteriormente exposta.<sup>140</sup>

## 2.2 Crítica a interpretação do grupo (A)

A interpretação do grupo (A), notadamente a interpretação de Carlo, é criticada por Wippel em três ocasiões. Suas críticas se dão a partir de três pontos: (I) a preexistência da essência; (II) conteúdo e função da essência; (III) o não ser absoluto da essência.<sup>141</sup>

No que diz respeito ao primeiro ponto, Wippel escreve:

Existe a defesa de algum tipo de sujeito preexistente ou essência que possa ser independente de Deus e que, assim, possa esperar a existência ser criada e adicionada em algum ponto do tempo. Tal leitura de Tomás pode, é claro, ser uma caricatura, embora tal compreensão da essência não esteja longe de uma interpretação efetivamente imposta pelo tomismo mais tradicional, tal como por William Carlo.<sup>142</sup>

Wippel afirma que é possível encontrar no texto de Carlo,<sup>143</sup> indícios de que ele interpreta Tomás como se fosse possível haver a preexistência da essência. Essa preexistência consistiria, de acordo com Wippel, nisto: a essência seria independente

---

existência e essência, são substantivos gramaticais e enquanto tais é difícil não pensar que o que eles significam são coisas”. (THIBAUT, 1970, p. 23, nota 25).

<sup>139</sup> “Exemplos e ilustrações são de usos na metafísica, não tanto por seu poder de direção e iluminação intuitiva, mas por sua capacidade de comunicar essas inteligibilidades que frequentemente permanecem incompreensíveis em formulações técnicas e abstratas. Dizemos que a essência não é aquilo que limita a existência extrinsecamente, que ela não é um *pelo qual*, mas que ela é a limitação intrínseca do *ser*, o ponto em que a existência para, a fronteira com o nada. Uma compreensão exata não pode ser oferecida”. (CARLO, 1966, p. 103. Grifo do autor).

<sup>140</sup> “Se reconhecemos que a essência é um modo de *ser*, que ela flui do *ser* na causalidade eficiente do ato criador, que ela e todas as suas perfeições são reduzidas ao *ser* pela análise metafísica, então não há dilema da real distinção no vocabulário de Tomás de Aquino, quando a podemos e isolamos, para explicar, (isso e não mais). A essência é realmente distinta do *ser* precisamente porque ela é a *limitação do ser*, a limitação intrínseca do *ser*. Na criatura, sua essência não é seu *ser* porque o *ser* enquanto *ser* não é idêntico com a limitação. Considerado sem limitação, ele é a totalidade da perfeição, o *ser por si*. A fórmula: ‘na criatura sua essência é distinta de sua existência’, não é realmente um problema e não apresenta dificuldade para a doutrina da redutibilidade última da essência para a existência. Isso, simplesmente significa, a criatura é limitada e, é *ser* finito quando comparada com o criador, que é *ser* infinito”. (CARLO, 1966, p. 112. Grifo do autor).

<sup>141</sup> O mesmo é feito por Elders, cf. ELDERS, 1993, p. 168-217.

<sup>142</sup> WIPPEL, 1984, p. 156.

<sup>143</sup> Sobretudo nas páginas 103-105. Cf. WIPPEL, 1984, p. 156, nota 94.

ontologicamente da divindade, isto é, não criada. Se assim fosse, haveria a seguinte incongruência: uma essência existencialmente neutra, uma vez que ela estaria “esperando” pela existência, isto é, haveria intervalos de tempo para a essência antes da criação, não obstante a essência não existir.

Embora esta dissertação não tenha como propósito defender a interpretação do grupo (A), sobretudo Carlo, não pode passar despercebido que, nesse ponto, a crítica de Wipfel é inconsistente. Isso porque, ao verificar o texto de Carlo referido por Wipfel, é possível constatar que aquele não dá espaço para tal interpretação,<sup>144</sup> como é o caso da seguinte passagem:

Se tomarmos literalmente a expressão *possuir ser (habens esse)* então a implicação é que *algo* tem *ser* como o *ente* ou a *essência*, mas a doutrina da criação demanda que a essência seja constituída simultaneamente com a comunicação do *ser* no ato criador. Isso é precisamente o que Tomás está indicando quando ele diz: “Deus simultaneamente ao dar o ser produz aquilo que recebe o ser, e, portanto, não opera a partir de algo preexistente” (QDP, q. 3, a. 1, ad 17).<sup>145</sup>

Carlo seria demasiado ingênuo se citasse o texto que Tomás nega a preexistência de algo e, ainda assim, afirmasse, como quer Wipfel, a preexistência da essência.

Quanto ao segundo e terceiro pontos, sobre os quais a crítica de Wipfel, de fato, é consistente, esta postula que a noção de limitação intrínseca enquanto função da essência só pode ser atribuída a ela caso possua algum conteúdo:

Se encontramos instâncias finitas de ente e, por conseguinte, de existência, isso ocorre porque em toda substância finita seu princípio existencial é recebido e limitado por seu princípio essencial correlato. Quando difere do ser, portanto, a essência deve desfrutar de algum conteúdo positivo, se ela recebe e limita o ser. A essência será incapaz de cumprir sua função se ela é reduzida ao não ser absoluto ou se ela é considerada como um nada e um modo de existência.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Por exemplo, referindo-se a uma maneira, que julga incorreta, de compreender a essência: “[...] não como uma forma platônica última, pairando como uma determinação fantasmagórica no céu platônico” . (CARLO, 1966, p. 105).

<sup>145</sup> CARLO, 1966, p. 105. Grifo do autor.

<sup>146</sup> WIPPEL, 1985, p. 588-589.

Wippel introduz um termo para caracterizar como Carlo compreende a noção de essência em Tomás, a saber, não ser “absoluto”, ou seja, a negação total de qualquer conteúdo que a essência possua, por si mesma, em sua relação com o ser.<sup>147</sup> Ao compreender a essência como não ser absoluto, Carlo não teria percebido que a função da essência perde sentido, pois desprovida de conteúdo, isto é, considerada como um “nada”, ela estaria impossibilitada de ser a limitação do ser.<sup>148</sup> Ademais, argumenta Wippel, como sustentar que seja função da essência, ao limitar o ser, especificar uma substância a ser de um tipo, por exemplo, homem ou cão, se ela é desprovida de todo conteúdo? Afinal, a essência desprovida de conteúdo não pode engendrar diferença entre os tipos de substâncias. Porém, é por causa de sua essência que um homem é diferente de um cão.<sup>149</sup> Nessa medida, é preciso estabelecer outra maneira de se compreender a noção de essência, bem como sua função, em Tomás.

### 3.1 A função limitante da essência, o grupo (B)

---

<sup>147</sup> Elders tem posição similar a de Wippel, pois afirma que se a essência é a limitação intrínseca do ser, como interpreta Carlo, ela é reduzida a uma potência vazia: “Porque Tomás denomina o ser como o ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições, alguns tomistas consideram a essência como um princípio do ser sem qualquer conteúdo próprio. Em suas opiniões, a essência é somente um fator limitante, um ser ‘contraído’, por meio do qual o ser mesmo dá um conteúdo limitado ao ente. Nessa visão a essência é reduzida a um tipo de potência vazia. W. E. Carlo sustenta que a essência não recebe o ser, mas é sua limitação e especificação intrínseca”. (ELDERS, 1993, p. 216). A consequência dessa interpretação seria a impossibilidade de explicar a multiplicidade dos entes: “Uma redução total da essência para uma potência sem conteúdo é insustentável: se isso ocorresse, a multiplicidade e a ordem das coisas nunca seriam explicadas, mas fariam os entes dependerem, para a sua realização, de um impulso (cego)”. (ELDERS, 1993, p. 216).

<sup>148</sup> Nesse sentido, Tomarchio concorda explicitamente com Wippel: “Em sua discussão sobre o não ser relativo, John F. Wippel critica intérpretes de Tomás que reduziram a essência a um modo de existência entendido como uma limitação desprovida de conteúdo. O primeiro dentre estes é W. E. Carlo. Concordo com Wippel sobre a necessidade de um princípio definido ou específico de recepção da existência, ou seja, uma essência distinta. Eu concordo com ele contra Carlo, que uma essência não pode ser reduzida a limitação ou especificação mesma de um ato de existência, e que a limitação ou especificação da existência não pode ser efetivada sem uma essência realmente diversa. No entanto, posso conceder a Carlo que Tomás tematiza a limitação ou especificação como tal de um ato de existência, irreduzível a essência mesma, ou até ao modo da essência. Em suma eu digo que a essência não é redutível a limitação da existência, tampouco é a limitação da existência idêntica com a essência. Em vez disso, o modo do ato de existir de uma coisa ou está de acordo ou é proporcional com o modo de sua essência. O modo da coisa mesma é essa proporção ou relação entre sua essência e seu ato de existência”. (TOMARCHIO, 2001, p. 602-603).

<sup>149</sup> “[...] é para a essência de qualquer entidade dada que Tomás se volta a fim de explicar a determinação ou especificação do tipo de ente que a desfruta. É porque a essência recebe e especifica seu princípio existencial que uma dada substância é deste tipo, diferente de qualquer outro tipo, por exemplo, o tipo de ser humano é diferente do tipo de ser canino. A extensão que podemos conectar com a estrutura de uma dada entidade substancial e com a determinação de seu tipo de ser, também é conferida aquela substância por sua essência. Isso, segue-se porque, no interior de uma dada substância, seu princípio essencial recebe, determina e especifica seu princípio existencial correlato. Se a essência é igualada ao não ser absoluto ou mesmo se ela é pensada como nada, porém dando modo de existência, então essa maneira tomista de explicar a estrutura essencial dos seres particulares estará seriamente comprometida, parece-me”. (WIPPEL, 1985, p. 588).

Wippel propõe que a essência seja compreendida como não ser relativo, ao invés de não ser absoluto, e, ademais, propõe que a função da essência seja tida, não como a limitação, mas como aquilo que limita o ser. No que se refere ao não ser relativo:

Explicitar o princípio essencial de uma substância particular como não ser relativo não implica que ela desfruta de uma não formalidade ou de um conteúdo positivo em si mesmo [...]. Como eu vejo, reduzir a essência a um modo de ser pode ser um roubo ao princípio essencial de uma dada substância, de qualquer conteúdo positivo na distinção do princípio existencial. Isso pode estar, como parece, seriamente comprometido com o significado e até a eliminação da necessidade de uma das posições mais centrais da metafísica de Tomás – a diferença meramente conceitual ou dependente do pensamento e a real composição e distinção de essência e existência (*esse*) nas substâncias finitas.<sup>150</sup>

No início dessa passagem, Wippel expõe como ele compreende o não ser relativo atribuído a essência: (I) ele não desfruta de uma não formalidade, isto é, o princípio essencial relativo não é uma indeterminação; (II) ele não possui um conteúdo positivo em si mesmo, ou seja, independente da relação com o ser ou temporalmente anterior ao ser, pois ele é constituinte e não constituído.<sup>151</sup> Entretanto, o não ser relativo deve possuir algum conteúdo positivo enquanto se encontra em relação com o ser, uma vez que é esse conteúdo que torna possível a garantia da distinção entre ser e essência. Esta é a razão pela qual o não ser relativo é dito real.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> WIPPEL, 1985, p. 586-587.

<sup>151</sup> Elders tem explicação similar a de Wippel: “A essência somente não é um ente, visto que ela não existe, tampouco é o ato de ser (*esse*) aquilo que existe, donde discursarmos sobre essência e existência como dois componentes do ente, os quais estão relacionados assim como o ato e a potência. Desse modo, eles são capazes de formar um ente. Como a matéria é determinada pela forma, a essência vem a ser pelo ato de ser. A grande diferença, no entanto, é que a matéria não determina a forma substancial (salvo na medida em que ela é o limite do sujeito individual), mas a essência determina a natureza do ato de ser (ao menos neste sentido: o ser é regulado por ela). Sua realização é neste concreto, a coisa existente. O ato de ser é recebido, limitado e determinado pela essência. Um ser (*esse*) que não é ordenado e recebido em uma essência não tem limitação e possui a plenitude do ser. Aqui descobrimos a mais profunda diferença entre Deus e as criaturas: Deus [...] é ser completamente em sua grande intensidade e extensão. As criaturas, por outro lado, são seres determinados e limitados devido à diferença na essência, a qual não possui o ser por si mesma [...]”. (ELDERS, p. 180-181).

<sup>152</sup> “Em toda entidade completa criada ou substância, há uma composição de ser e essência. Mais do que isso, porque o ser não é dividido por si mesmo, ele só pode ser dividido por algo que seja distinto dele, o que significa dizer, pela essência ou pelo não ser real. Por conseguinte, em toda criatura – cada criatura que desfruta de ser completa em si mesma – há uma composição e uma oposição entre não ser real, por um lado, e o ser ou ato de ser, por outro. Pensada, portanto, a partir da criatura, essa composição de ser e essência, de não ser real e ser, é requerido se Tomás está explicando a distinção entre qualquer criatura e Deus, de uma e outra criatura, e de suas não simplicidades”. (WIPPEL, 1985, p. 580-581).

A introdução do termo “real”, nesse contexto, serve para enfatizar a função limitante da essência na constituição da substância. A substância é compreendida a partir da permanente<sup>153</sup> divisão ou oposição interna a ela entre ser e não ser,<sup>154</sup> sendo o não ser real da substância a negação da simplicidade ou da identidade nela entre o ser e a essência.<sup>155</sup> Por conseguinte, essência e ser, são tidos como componentes distintos, que ao serem postos em relação, pela operação divina, formam a composição substancial.

Essa relação de não identidade que constitui a composição substancial deve ser compreendida a partir de dois axiomas, que seriam sustentados pelo próprio Tomás:<sup>156</sup> o ser, compreendido sem referência à essência ou recipiente, isto é, o ser, por si mesmo, é ilimitado e, a essência ou recipiente tem, por si mesma, a capacidade de limitar o ser quando ocorre sua recepção.<sup>157</sup>

Ao explicar os dois axiomas, Wipfel escreve:

Todo ato inerente em algo recebe sua limitação daquilo no qual ele está presente. O que está em outro, está nele de acordo com o modo disso que o recebe. Agora, portanto, podemos concluir, a partir disso, não somente que o ato não recebido é ilimitado, mas também, que quando ele é recebido, ele é limitado por aquilo no qual ele é recebido. Tomás tinha apoiado essa afirmação por esta observação, o que está presente em algo,

---

<sup>153</sup> “Além disso, cada efeito, imediatamente criado, pode ser descrito como não ser em outro sentido, na medida em que não pode ser idêntico com qualquer outro efeito imediatamente criado. Isso, por si mesmo, é suficiente, parece-me, para Tomás crer que ele tenha explicado a multiplicidade dos seres. E se podemos nos referir à pluralidade e multiplicidade de cada coisa primeira e simples – efeitos produzidos imediatamente por Deus – isso é assim, porque o poder da oposição original entre ser e não ser é preservado em cada uma delas”. (WIPPEL, 1985, p. 571).

<sup>154</sup> “Devemos perguntar se o não ser para o qual Tomás tinha apelado ao descrever a essência é o não ser absoluto (nada). Em nossa primeira aplicação dessa expressão [ou seja, referindo-se à constituição da substância], ele não aponta para o não ser absoluto ou o nada. É bastante significativo que no interior de um ente a essência não é idêntica ao princípio existencial (*esse*) daquele mesmo ente. Portanto, podemos nos referir à essência como não ser relativo. Mas, com isso, queremos dizer que ela não é o princípio existente de uma substância concreta, muito embora ela desfrute da realidade ou do ser em algum sentido na medida em que ele é um constituinte intrínseco de uma entidade existente”. (WIPPEL, 1985, p. 585-586).

<sup>155</sup> “Não ser quando usado assim, pode não significar o nada absoluto, é claro, mas o não ser em sentido relativo – a negação do ser”. (WIPPEL, 1985, p. 579).

<sup>156</sup> “[...] encontramos Tomás claramente afirmando que o ser não recebido é ilimitado, ou posto de outra maneira, que se o ato de ser não é recebido em outro, ele não é limitado. Devemos concluir, a partir disso, que se o ato de ser é limitado, isto é, não ilimitado, ele deve ser recebido. [...]. Se o ser é limitado porque ele é recebido, ele também é limitado *por* aquilo que o recebe”. (WIPPEL, 1998, p. 539. Grifo do autor). Posição similar em: “[...] o ato enquanto tal não é por si mesmo limitado. Se encontramos instâncias limitadas de ato, especialmente do ato de ser, isso só pode ocorrer porque em tal caso o princípio atual (*esse*) é recebido e limitado pelo princípio potencial que é realmente distinto. Daí a composição com a essência ser necessária se alguém tenta explicar a limitação do ser em dadas entidades”. (WIPPEL, 2000, p. 128. Ver também: WIPPEL, 1984a, p. 155-156).

<sup>157</sup> “[...] porque ele é recebido ele é limitado pela capacidade da natureza que o recebe”. (WIPPEL, 1998, p. 537).

está de acordo com o modo daquilo que o recebe (*per modum recipientis*). Isso sugere que há uma conexão fechada entre nosso axioma ou princípio, e outro empregado com mais frequência nos textos por Tomás: aquilo que é recebido, é recebido de acordo com o modo do recebedor.<sup>158</sup>

Wipfel argumenta que na relação entre ser e essência, compreendida a partir dos dois axiomas, a saber, “o ato por si mesmo é ilimitado” e “aquilo que é recebido, é recebido de acordo com o modo do recebedor (*modum recipientis*)”, o ser é tido como a atualidade e, a essência, como o modo recebedor dessa atualidade. A noção de modo do recebedor, por seu turno, é caracterizada como potencialidade<sup>159</sup> e, ademais, como um efeito limitado da operação divina.<sup>160</sup> Nesse sentido, a limitação ocorre na medida em que o ser, a atualidade, atualiza a essência,<sup>161</sup> a potencialidade, que por sua vez, limita o ser a um determinado modo de ser.<sup>162</sup> Isso ocorre de acordo com a própria potencialidade da essência que é distinta da atualidade. Portanto, a substância é constituída de ser e não ser.<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> (WIPPEL, 1998, p. 542-543). Na continuação da passagem citada, Wipfel escreve: “Portanto, ele [Tomás] continua, um ato que existe em nada também é limitado por nada. Além disso, ele oferece novamente aquele que tinha se tornado seu exemplo favorito para ilustrar isso. Suponhamos que a brancura possa existir por si mesma. Nesse caso, a perfeição da brancura não pode ser limitada de tal modo que se venha impedir aquilo que seja a perfeição da brancura, de ser completamente realizada por ela. [...]. Nesse texto é muito interessante o uso de Tomás da ilustração para o princípio ou axioma segundo o qual um ato que existe em nada também não é limitado por nada, ou em outras palavras, que o ato não recebido é ilimitado”. (WIPPEL, 1998, p. 543).

<sup>159</sup> “Para Tomás, é claro, o ato de ser e o princípio que o recebe e limita devem estar relacionados um ao outro como atualidade e potencialidade”. (WIPPEL, 1998, p. 559).

<sup>160</sup> “Tomás conclui [referência a DSC, 1, 1] que tudo o que vem a ser, além do primeiro ser, porque não é idêntico com seu ato de ser (*esse*), tem um ato de ser que é recebido em algo, pelo qual (*per quod*) aquele ato de ser é contraído ou limitado. (Daí, portanto, ele está nos dizendo explicitamente que o ato de ser recebido é limitado por aquilo que o recebe. Assim, Tomás volta-se para explicar porque o ato de ser também é limitado para aquela natureza, a saber, porque a natureza que recebe é também limitada). Nessa mesma passagem, ele aplicará isso em sua teoria da participação. Em toda coisa criada, a natureza que participa do ser é uma, e o ser participado é outro. Além disso, porque cada criatura participa por imitação no ato primeiro na medida em que ela tem ser, em cada coisa o ato de ser participado está relacionado à natureza que participa como o ato para a potência. Portanto, no caso das entidades materiais, há composição de matéria-forma e outra composição da natureza constituída de matéria e forma, tomada como potência, e o ato de ser. No caso da forma subsistente criada, a natureza mesma está relacionada com o ato de ser como a potência para o ato, não no sentido de que ela pode ser separada de seu ato, mas como a potência que sempre acompanha seu ato. Portanto, não pode haver justificação em concluir desse texto que Tomás pensa a essência, em si mesma, como desfrutando de algum tipo de ser atual, antes que ela receba e limite seu respectivo ato de ser”. (WIPPEL, 1998, p. 550). Ver também, WIPPEL, 1984b, p. 146.

<sup>161</sup> De acordo com Elders, nesse contexto situa-se a causalidade própria do ser sobre a essência: “Aparentemente a causalidade do ser em relação à essência é exclusiva e está situada entre os quatro tipos de causalidade na ordem física. Parece melhor, ao menos em nossa opinião, falar aqui de uma causalidade metafísica que suporta em si mesma tanto a causalidade eficiente quanto a formal”. (ELDERS, 1993, p. 181).

<sup>162</sup> Posição similar é sustentada por Elders: “[...] é difícil falar da essência como um princípio real dos entes. A essência só tem sua realidade no interior de um ente. Ela depende do poder de realização do ser que,

### 2.3 Crítica ao grupo (B)

O modo de compreender a relação entre ser e essência na constituição da substância, como exposto acima, é criticado por te Velde:

Wipfel lê o texto [de Tomás] como dizendo que a forma ou essência de uma dada entidade, no caso de sua existência atual ser removida é, num certo sentido, ‘não ser’. Em minha opinião, no entanto, o que Tomás quer expressar é que a forma, considerada em si mesma, sem seu ato de ser, não é vazia de todo ser (ao contrário da superfície que é em si mesma vazia de toda cor); embora ela não seja um ente (ao invés de ‘ela é um não ser’), ela é intrinsecamente participante do ser. O ‘que’ de uma coisa é constituída por certa participação no ser [...]. Todavia, este ‘modo’ da essência não pode ser formulado, eu penso, designando para a essência ‘um conteúdo formal ou positivo, dela mesma, distinto de seu ato de ser’.<sup>164</sup>

A crítica de te Velde a Wipfel, na passagem citada, diz respeito a Wipfel interpretar o não ser da essência possuindo conteúdo, por si mesmo, de modo que lhe seja possível exercer uma função, como uma causa eficiente. Para te Velde, essa compreensão de Wipfel do “por si mesmo”, ou seja, do não ser dito sem referência ao ser, é injustificável. Nesse sentido, a relação entre essência e ser não pode ser tomada como a relação da superfície, por si mesma vazia de qualquer cor, que no exemplo seria a essência, e a cor, o ser, na qual a cor é dita externa à superfície e ambas estão vinculadas pela participação. Se isso fosse dito da relação entre ser e essência, eles seriam ontologicamente independentes e separáveis, o que não pode ser o caso, dado que são componentes, não compostos. Nessa medida, a essência pensada como não ser relativo, de acordo com te Velde, não tem

---

quando considerado absolutamente, a precede como ‘a primeira criatura de Deus’. No entanto, porque o ser e a essência são simultâneos nos entes concretos, a essência também exerce sua própria causalidade sobre o ser: por um lado a essência é realizada, tornando-se uma essência atualmente existente e recebe o ser como a potência recebe seu ato. Além dessa causalidade básica da essência (reduzível à causalidade material) a essência também tem uma especificação, uma função determinante, até o ponto em que o ato de ser que ela recebe seja ordenado em direção a realização precisamente dessa essência e, por essa razão, é o modo particular do ente”. (ELDERS, 1993, p. 216-217).

<sup>163</sup> “Finalmente, essa interpretação do pensamento de Tomás é confirmada quando nos voltamos para seu último *Tratado sobre as Substâncias Separadas*. Ali, ele nota que a expressão ‘não ser’ pode ser empregada em diferentes maneiras. Usando essa expressão podemos não somente negar, mas também afirmar um dado (finito) para o ato de ser da substância (*esse in actu*). Caso seja assim, o que permanente no interior da estrutura de tal ente, pode, então, ser descrito como não ser (*non ens*), escreve Tomás. Isso pode ser sua forma, e no caso das substâncias separadas, sua essência. Daí a essência poder ser descrita como não ser (*non ens*)”. (Wipfel, 2000, p. 188).

<sup>164</sup> te Velde, 2006, p. 146, nota 48.

consistência, isto é, “não pode ser formulada”. Ademais, não somente é inconsistente sustentar a essência como não ser relativo, crítica direta a Wippel, como também é inconsistente sustentar que a essência é reduzida a um modo de existência, crítica indireta a Carlo<sup>165</sup>.

Em contraposição aos grupos analisados acima, pode-se usar o argumento de te Velde segundo o qual não é a noção de essência que explica a limitação do ser. Ele apresenta duas justificativas para essa negação.<sup>166</sup> A primeira é dada pela predominância do uso feito por Tomás da preposição “*ad*” ao invés de “*per*”.<sup>167</sup> O uso da preposição “*ad*” pressupõe a noção de causa, uma vez que o ser é limitado para a essência. A essência é uma consequência do fato da divindade criar o ser limitado. Nessa medida, é a criação do ser como limitado que explica o conteúdo da essência.<sup>168</sup> Sendo assim, é possível usar o termo

---

<sup>165</sup> Em nenhum dos dois textos de te Velde (1995, 2006) há referência a Carlo. Todavia, ao menos por intermédio de Wippel, te Velde conhece a posição de Carlo. Isso porque na página 190 do texto de Wippel (WIPPEL, 2000) ao qual te Velde faz referência, Wippel nomeia explicitamente Carlo como um dos defensores da compreensão do não ser absoluto ou modo de existência da essência. Além disso, te Velde escreve: “Eu concordo com Wippel que a essência não pode ser simplesmente identificada ou reduzida como modo ou grau de ser que uma coisa desfruta”. (te Velde, 2006, p. 146, nota 48). Diferentemente de te Velde, Tomarchio, outro membro do grupo (C), critica Carlo de modo explícito, inclusive citando passagens do texto deste (Cf. TOMARCHIO, 2001, notas 54, 55, 66). Todavia, ele não critica explicitamente Wippel, apenas promete fazê-lo no futuro: “O leitor pode inferir a partir de minhas formulações que, embora eu sustente a necessidade de uma diversidade real entre essência e existência, mesmo assim eu tenho problemas com a formulação comum segundo a qual a essência limita a existência. Tomás, ao contrário, quase sempre faz esta afirmação na voz passiva: a existência é limitada de acordo com a essência. Wippel defende a formulação comum em “*Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited*”. Meu desacordo com suas leituras estão fora do escopo deste artigo, sendo assunto para um artigo futuro”. (TOMARCHIO, 2001, p. 603, nota 55).

<sup>166</sup> “[...] Wippel, que se baseia numa cuidadosa análise de textos relevantes, defende uma opinião segundo a qual, de acordo com Tomás, em cada coisa o ser é recebido por um princípio distinto – a essência ou natureza – que limita aquele ser. [...]. Eu tenho duas razões para hesitar sobre esse ponto”. (te VELDE, 2006, p. 145, nota 47).

<sup>167</sup> “Em primeiro lugar Tomás, usa mais a preposição *ad* do que *per*: o ser é limitado ou contraído para a natureza de um tipo determinado (ver, por exemplo, DSC, a. 1). Isso sugere que a natureza resulta da contração ao invés de explicá-la”. (te VELDE, 2006, p. 145, nota 47).

<sup>168</sup> “Tomás era muito receoso e preciso no modo de explicar a finitude dos seres criados. É significativo que ele quase nunca diz que o ser das criaturas é limitado *pela* essência. Na maior parte do tempo a formulação é usada dizendo respeito ao ser que é contraído *para* uma determinada natureza. Em minha opinião, o uso da preposição ‘*ad*’ ao invés de ‘*per*’ diz muito. O uso de ‘*ad*’ enfatiza que uma natureza não preexiste num sujeito que já é determinado em si mesmo, mas que a natureza específica é a determinação que o ser adquire naquilo em que ele é recebido. O ser é contraído para o ser de um cavalo; ‘cavalo’ significando uma natureza que tem ser de maneira determinada. Nas criaturas, o ser é sempre encontrado contraído ou adaptado para o ser de um cavalo ou de uma pedra, i.e., para uma natureza específica”. (te VELDE, 1995, p. 152. Grifo do autor).

“real” para a distinção entre ser e essência sem afirmar, portanto, que a essência tem a função de limitar o ser.<sup>169</sup>

No que se refere à segunda justificativa é afirmado:

A segunda razão diz respeito à questão em si mesma: se o princípio essencial pode servir para explicar a limitação do ser recebido na essência, então, me parece, que a essência já deve ser compreendida como algo em si mesmo determinado, um ‘isto’, que limita o ser recebido para esta coisa particular. A consequência é que, para explicar como o ser se torna limitado para ‘este ente’, já se pressupõe um ‘isto’ limitado na essência. Assim, o que deve ser explicado já é pressuposto pela explicação.<sup>170</sup>

A segunda justificativa versa sobre a pressuposição do conteúdo da essência, isto é, que se a essência limita o ser, ela deve, necessariamente, possuir um conteúdo antes de sua relação com o ser, pois ela deve possuir, por si mesma, um conteúdo limitado, um “isto”, que recebe o ser e o limita de acordo com seu modo. Nessa medida, a argumentação de Wipfel é inconsistente porque é o conteúdo da essência que precisa ser explicado pelo ser limitado, e não o conteúdo da essência que explica a limitação do ser. Ademais, se a essência limita ou contrai o ser, ela deve precedê-lo temporalmente,<sup>171</sup> ou seja, a essência deve preexistir à união com o ser. Todavia, se a essência preexiste à união com o ser, a distinção entre ambos é pressuposta.<sup>172</sup> Por conseguinte, os componentes precedem temporalmente a contração e a composição. Se esse é o caso, há esta inconsistência: é impossível precisar em que consistem os componentes que só tem sentido estando numa composição, se eles são tomados como precedendo temporalmente a composição.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> “Embora Tomás raramente fale de uma distinção ‘real’ em contraste com uma distinção feita pela razão, muitos interpretes põem uma ênfase particular sobre o caráter da distinção real porque, em suas opiniões, ela somente é uma distinção real porque o ser é recebido pelo princípio essencial que pode explicar a limitação do ser em cada coisa particular”. (te VELDE, 2006, p. 145, nota 47). Em outro texto é afirmado: “Simultaneamente a diferença é real e intencional, uma diferença na realidade mesma entre aquilo que é e seu ser. Quando algo é concebido como um ente, esse modo de concepção admite uma diferença naquela coisa, uma diferença que deve ser assumida no caso das coisas compostas. Por que, no caso das coisas compostas, o *esse* (ser) é diferente do *id quod est?* (o que é) [...]. ele (*ipsum esse*/ser por si) não pode ser reduzido a algo mais universal, nem pode ser misturado com algo externo no sentido de ser composto com um acidente. O ser por si é, portanto, não composto. Ele é logicamente simples e puro. Disso, deve-se concluir que, uma coisa composta não pode ser seu ser, caso contrário, ela não poderia ser composta”. (te VELDE, 1995, p. 80).

<sup>170</sup> te VELDE, 2006, p. 145, nota 47.

<sup>171</sup> “Não pode haver uma questão de um quase-sujeito que em certo sentido já ‘é’ antes de ter recebido o ser”. (te VELDE, 1995, p. 154).

<sup>172</sup> “O ser não é contraído *por* uma natureza já em si mesma determinada. Isso implicaria que a distinção de natureza e ser é pressuposta para a contração”. (te VELDE, 1995, p. 154. Grifo do autor).

<sup>173</sup> Cf. te VELDE, 1995, p. 140-141.

A crítica de te Velde à preexistência dos componentes o conduz a criticar a afirmação segundo a qual o ser é ilimitado. Para te Velde, a noção de ilimitado tem sempre a noção de Deus como referência, razão pela qual o ser, em si mesmo, não pode ser dito ilimitado.<sup>174</sup> Nessa medida, quando Tomás sustenta que o ser não recebido é ilimitado, isso é feito sempre no contexto em que Tomás trata da infinitude da divindade. Dito de outro modo, que Tomás admitira a não limitação do ser na divindade, uma vez que o ser é idêntico à essência. Portanto, devido à noção de ilimitado ter sempre a divindade como referência e não o ser dito sem referência à essência, é inconsistente afirmar que o ser, por si mesmo, é ilimitado e que sua limitação ocorre quando ele é recebido pela essência.<sup>175</sup>

#### 2.4 A interpretação do ser e essência limitados (C)

Como contraponto às posições de Wippel e Carlo, te Velde propõe que a essência, em si mesma, isto é, sem seu ato de ser, seja compreendida como “não vazia de todo ser”,<sup>176</sup> o que se justifica por meio da noção de participação: embora a essência não seja um ente, um composto, ela é participante intrinsecamente do ser, uma vez que ela nem é idêntica ao ser, nem externa a ele, como a cor é externa à superfície; e acrescenta-se que tampouco é um modo do ser.

A participação, para te Velde, garante que, embora a essência em si mesma, considerada sem sua atualidade, participa do ser na medida em que é pensada pela divindade,<sup>177</sup> não sendo, portanto, vazia de todo ser. Assim sendo, a noção de participação

---

<sup>174</sup> te VELDE, 1995, p. 151-152.

<sup>175</sup> “É claro, pode-se encontrar declarações de Tomás que sugerem que o ser (*esse*) é limitado pela essência na qual ele é recebido. Essas declarações ocorrem em geral no contexto da infinitude de Deus. O ser divino deve ser infinito porque, em Deus, o ser subsistente por si não é recebido em outro. Seu ser não é limitado por alguma natureza determinada de modo a poder dizer que Ele é *isto* e *não aquilo*. Mas, essa argumentação em prol da infinitude de Deus não pode ser invertida e usada para argumentar que onde o ser é encontrado de um modo finito ele deve ser limitado *por outro algo*. O ser não pode ser um ato por si mesmo ilimitado, pois ele não pode ser limitado por outro algo que seja pressuposto em sua diversidade”. (te VELDE, 1995, p. 151-152. Grifo do autor).

<sup>176</sup> “Não se pode dizer em um sentido simplesmente e sem mais que aquilo que participa no ser é, considerado em si mesmo, não ser. [...]. O ponto que Tomás quer enfatizar é que a forma/essência (a causa formal do ser de uma coisa) não é como a superfície, participando apenas externamente na cor; ela é em si mesma, como ato determinado, certa participação no ato último que é o ser”. (te VELDE, 2006, p. 146, nota 48).

<sup>177</sup> A noção de ser, nesse contexto, é tomado fazendo referência não só ao ato de ser da substância, mas também a noção de Deus tido como causa formal. Cf. te VELDE, 1995, p. 153-154.

permite que se compreenda o não ser que Tomás atribui à essência sem se comprometer com um não ser absoluto ou com a preexistência de um conteúdo na essência.<sup>178</sup>

Não havendo a função limitante da essência, pois ela não precede o ser, e não sendo ela um modo de ser, te Velde sustenta outro sentido para o recebimento do ser pela essência:

Uma coisa distinta de Deus não pode ser concebida como um ente a menos que o ser seja recebido em algo e, portanto, contraído. Este ‘receber’ pode ser compreendido em um sentido estritamente formal. [...] em cada ente, além do primeiro, o ser deve estar relacionado com ‘outro algo’ que recebe o ser como um resultado da contração do ser. Este ‘algo’ é diferente do ente precisamente na medida em que está relacionado de maneira determinada com seu ser; ele nada é fora dessa relação com o ser, enquanto ele é ‘aquilo que é’ [...]. Contração é uma negação *determinada*: em cada coisa além de Deus o ser é determinado como um resultado de uma negação determinada com respeito à identidade do ser em Deus. Se Deus, enquanto primeiro ser, é determinado pela identidade com seu ser, cada criatura, por contraste, deve ser determinada em seu ser diferentemente do ser em si mesmo (como *este* ser ou *aquela* ser).<sup>179</sup>

A contração do ser se dá para a essência e não pela essência. Isso é sustentado a partir da afirmação segundo a qual somente a divindade é ser por si mesmo, ou seja, somente nela há identidade entre seu ser e sua essência. Nessa medida, somente porque a divindade é ser por si mesmo, que é possível explicar a distinção e a contração do ser para a essência. Enfatize-se que, sendo assim, é negada a identidade entre o ser e a essência, razão pela qual se compreende a distinção e a contração do seguinte modo: se ambos não são idênticos, são distintos, sendo a distinção o motivo pelo qual o ser é contraído para essência e não pela essência.

A interpretação que te Velde faz do uso feito por Tomás da preposição “*ad*” torna evidente que ele está pressupondo a operação divina, ou seja, que o ser é criado contraído, daí o dizer “para a essência”. Portanto, se o ser é criado contraído, não tem sentido dizer que é a essência que o contrai, sendo o ser, por si mesmo, ilimitado.<sup>180</sup>

---

<sup>178</sup> “A expressão ‘não ser’, Tomás explica, pode ser empregada em dois sentidos diferentes. Primeiro, podemos usar removendo a existência atual de certa coisa. Quando o ser no sentido de ‘ser em ato’ é negado, o que sobra é a forma ou essência, que embora não seja atual, é ainda algo que participa no ser (*non ens sed esse participans*). De outro modo, a expressão ‘não ser’ pode ser usada para negar a existência atual juntamente com a forma; nesse sentido a matéria pode ser denominada ‘não ser’”. (te VELDE, 2006, p. 146, nota 48).

<sup>179</sup> te VELDE, 1995, p. 153-154. Grifo do autor.

<sup>180</sup> A compreensão da limitação do ser e da essência a partir da noção de Deus como causa, é compartilhada por Tomarchio que interpreta a relação entre o ser e a essência de modo semelhante a interpretação de te

Não sendo função da essência limitar o ser, te Velde sugere que não somente o ser, mas também a essência seja limitada quando colocada em relação com o ser pela divindade.<sup>181</sup> Ademais, a essência possui uma determinação positiva, um conteúdo. Todavia, a essência não possui esse conteúdo antes de estar numa relação com o ser. Quando postos numa relação, ambos já são limitados, pois pelo fato de serem criados, tem-se a implicação de serem limitados,<sup>182</sup> sendo o ser determinado na essência a ser deste ou daquele modo.<sup>183</sup> Nessa medida, há distinção real entre ser e essência, porém essa distinção

---

Velde: “Definindo o sujeito da metafísica, Tomás estabelece que a metafísica considera a emanção do ser universal a partir do primeiro princípio, a produção da existência absolutamente, e a existência enquanto tal é o efeito mais universal da causa primeira e mais universal. Assim formulado, os objetos em consideração, aparentemente, são abstrações. Contudo, para uma objeção que argumenta que a criação não é propriamente do composto subsistente e cita a afirmação do *De causis* às vezes invocada pelo próprio Tomás, a saber, que a primeira de todas as coisas criadas é a existência, Tomás replica como segue: ‘quando é dito que a primeira das coisas criadas é a existência, ‘existência’ não significa o sujeito criado, mas significa a *ratio* própria do objeto da criação. Pois, algo é dito criado do fato segundo o qual ele é um ente, e não do fato segundo o qual ele é este ente.’ [ST, Ia, q. 45, a. 1, ad 1]. É nesse sentido preciso, posso argumentar, que devemos compreender a afirmação da prioridade do ser na criação, na ordem criada e na criatura: o ser é criado primeiro na intenção, e, por isso, a intenção produtiva é limitada para a composição com a essência. A criação é a partir do nada e não do criador, e a distinção, a multiplicidade e a desigualdade formal das coisas não possui causa anterior ou concomitante com a intenção divina. Essa verdade metafísica emerge quando a existência das coisas é primeiro considerada em si mesma, e a necessidade é vista como um infinito e como uma existência subsistente, necessariamente única em si mesma, para explicar todos os outros existentes e modos de existência”. (TOMARCHIO, 1998, p. 3). Ver também: TOMARCHIO, 2001, p. 595. Tomarchio, na passagem citada, explica a relação entre ser e essência em Tomás a partir da noção de Deus tido como causa formal e eficiente. Ele afirma que há uma ordem na maneira de se considerar o ser como efeito de Deus enquanto causa, a saber, na criação, o que quer dizer no ato criador, na ordem criada, isto é, no universo tido como o conjunto de todas as substâncias, e na criatura, ou seja, em cada substância particular. Nessa ordem há uma prioridade, isto é, uma antecedência. Embora não seja dito explicitamente por Tomarchio, essa antecedência não pode ser temporal, ela só pode ser por natureza. Considerando a causalidade divina, nela mesma, sem referência à ordem criada e a criatura, Tomarchio afirma que, para Tomás, o ser é criado primeiro na intenção. Ele não precisa o sentido desse termo, todavia sugiro que esse termo tenha como referência à noção de Deus como causa formal. Isso porque Tomarchio interpreta o termo *ratio* como “exemplar” que também pode ser tomado por “forma” ou “ideia”, ou seja, o conhecimento divino daquilo que pode ser criado e que antecede por natureza o ato criador. Portanto, para Tomarchio, primeiro Deus enquanto causa formal cria os exemplares, motivo pelo qual ele diz o “ser é criado primeiro na intenção”. Dado que Deus não pode criar outro Deus, sendo ele ilimitado, ele só pode criar o limitado. Por esse motivo, o autor afirma que “a intenção produtiva é limitada para a composição com a essência”. A respeito desse último ponto, ver também: TOMARCHIO, 2001, p. 599-605.

<sup>181</sup> “Se a essência é dita ser ‘composta’ com o ser que ela recebe a partir da causa primeira, estamos inclinados a pensar nela como um tipo de sujeito que, ao menos em nossa imaginação, tem uma independência no estatuto ontológico e na origem. No entanto, a unidade do ser criado compreendida desse modo permanece quase accidental. Se a participação é realmente bem sucedida como uma explicação metafísica do ser criado, a ‘alteridade’ da essência com respeito ao ser deve ser compreendida a partir de sua unidade original e prévia. A unidade do ser e a unidade da origem do ser são anteriores a distinção inerente no ser criado”. (te VELDE, 1995, p. 82-83).

<sup>182</sup> “A criatura recebe o ser de Deus de acordo com graus e medidas determinados e, assim, constitui seu próprio ser”. (te VELDE, 2006, p. 142)

<sup>183</sup> Também nessa discussão, Tomarchio concorda com te Velde. Para Tomarchio, a essência considerada na relação com o ser não tem função limitante, pois o ser é limitado pela causalidade divina: “Sugiro que o ato de

não é amparada pela temporalidade, ou seja, não é a temporalidade que dá o caráter distinto para o ser e a para a essência, mas o fato de serem criados.<sup>184</sup>

## 2.5 Réplica do grupo (B)

Deve-se, agora, analisar a resposta de Wippel às críticas de te Velde, especificamente sobre a afirmação segundo a qual se a essência limita ou contrai o ser, ela deve, necessariamente, precedê-lo temporalmente. Eis o argumento:

---

existir deve ser compreendido como sendo limitado *pela* vontade divina eficientemente e pela essência divina formalmente; ele é limitado através de uma essência de *para a recepção e composição com* aquela essência, i.e., a existência é limitada *para* a essência, não enquanto um sujeito existente, mas para a constituição de um sujeito. Exceto quanto a propiciar existência, uma essência é uma pura exigência ou uma mera possibilidade. Este deve ser o significado de criação *ex nihilo*, i.e., a produção de toda a substância do real, as entidades individuais, em uma metafísica na qual a prioridade absoluta da existência é afirmada nestes pontos: na criação, na intenção criadora, nas criaturas e no criador. Tomás não diz que a essência limita a existência. Ele diz que *a existência é limitada para a essência, de acordo com a essência, para a essência enquanto uma potência receptiva*". (TOMARCHIO, 1998, nota 15. Grifo do autor). A essência não limita o ser, embora o receba, de acordo com essa passagem, porque ela preexistiria à sua relação com o ser. Todavia, esse não pode ser o caso, visto que considerada fora da relação com o ser a essência é "uma pura exigência" ou "uma mera possibilidade". Assim compreendida, a essência não possui um conteúdo que a torne capaz de limitar o ser de acordo com seu modo e, a noção de potência atribuída à essência não deve ser entendida como se a essência possuísse por si mesma, a capacidade de limitar o ser. De acordo com Tomarchio, se isso ocorresse a essência seria um pressuposto a partir do qual a causa divina agiria. Portanto, a limitação do ser só pode ocorrer exclusivamente pela causalidade divina: "Eu estou argumentando que o modo de existir é a determinação específica de um ato de existir, necessário para sua composição com uma essência particular. Eu sustento que Tomás usa o termo *modus* para nomear a especificação mesma que um ato de existir tem enquanto constituído na relação com a essência individual, ambos adequados para o ente finito do qual eles são os princípios. A medida ou proporção de uma essência e de sua existência é anterior, não no tempo, mas na ordem da intenção do criador, constituindo a possibilidade do ser finito. A existência participada e sua essência proporcionada não são, nem podem ser limitadas antes [temporalmente] de estarem unidas. Pelo contrário, sua proporção é anterior a sua composição na intenção do agente criador que as ordena uma para a outra e proporcionalmente limita uma para a outra na criação do ente do qual elas são os princípios. Esta co-limitação é o pré-requisito dos princípios componentes de um ente completo. O ente finito é o que o criador cria; sua essência individual e sua existência determinada são co-criadas e determinadas para ele em sua criação". (TOMARCHIO, 2001, p. 603-604).

<sup>184</sup> "Se a determinação positiva da essência/forma não é anterior à sua relação com o ser, mas é justamente a determinação que o ser adquire naquilo em que ele é recebido, a opinião segundo a qual o ato de ser é limitado por um princípio essencial realmente distinto é no mínimo problemática. A esse respeito é estranho observar que muitos acadêmicos declaram o assim denominado princípio de limitação '*actus non limitatur nisi per potentiam propriam*', ser um princípio genuinamente tomásico. Aplicar ao ser esse princípio é dizer que onde uma instância de ser é encontrada, a limitação deve ser explicada por um princípio realmente distinto que recebe aquele ser. Em certo sentido, isso pode ser verdadeiro. Por exemplo, se alguém fala de *ser um cavalo*, o caráter limitado desse ser não pode ser explicado pelo *ser* enquanto tal de um cavalo, mas somente pelo fato de que ele é o ser de um *cavalo*; o que explica a limitação de um ser presente em um cavalo é o fato de que ele é adaptado para a natureza específica de um cavalo. Porém, isso significa que o ser é limitado *pela* natureza realmente distinta do cavalo? Wippel é muito positivo sobre esse ponto". (te VELDE, 1995, p. 150-151. Grifo do autor).

[...] de acordo com Tomás, o princípio essencial e o ato de ser (*actus essendi*) de qualquer criatura são criados por Deus simultaneamente, dado que todo o ente é criado incluindo ambos. [...] algum mal entendido parece ter conduzido te Velde a errônea opinião segundo a qual se alguém sustenta que a essência recebe e limita seu correspondente ato de ser (*esse*), ela deve ser produzida por Deus antes de seu ato de ser e só subsequentemente atualizada por seu ato de ser, também produzido por Deus. Tal interpretação pode conduzir à consequência absurda segundo a qual a essência pode preexistir (tomada temporalmente) antes de receber seu ato de ser, algo que Tomás não pôde, é claro, nunca ter admitido. Parece-me, no entanto, que [...], te Velde, falha ao ver (1) que ali Tomás está aplicando, de um modo apropriadamente adaptado, o adágio de que as causas podem ser causas umas das outras simultaneamente, de acordo com diferentes linhas causais ou, nesse caso, que os princípios podem ser mutuamente dependentes um do outro de acordo com diferentes linhas de dependência, e (2) que a prioridade na ordem de natureza não necessariamente implica prioridade na ordem do tempo. Assim, quando o ato de ser atualiza o correspondente princípio essencial de uma dada entidade, faz com que a entidade exista atualmente, simultaneamente o princípio essencial recebe e limita o ato de ser. Não preexistem, enquanto tais, fora um do outro, e cada um desfruta sua prioridade apropriada na ordem de natureza (não na ordem do tempo) com relação à sua função ontológica no interior de uma dada entidade.<sup>185</sup>

Para explicitar essa resposta de Wippel a te Velde é preciso compreender as noções de prioridade temporal e prioridade por natureza aplicada a uma relação de causa e efeito em Tomás, pois Wippel as usa, mas não precisa seus sentidos. A primeira diz respeito à noção de prioridade em um sentido linear, ou seja, segundo a qual um agente, ao preceder necessariamente seu efeito em duração, age movimentando-se e, somente no término de sua ação, isto é, após sucessivos intervalos de tempo, obtém o efeito esperado. Nesse sentido, tem-se uma relação temporal entre um agente e seu efeito. A segunda se refere a um agente que não precede em duração seu efeito, ou seja, um agente que no instante em que começa a existir produz instantaneamente seu efeito. Por exemplo, é no próprio instante em que começa a existir, que o fogo produz aquecimento.<sup>186</sup> Nesse exemplo, o agente, o fogo, não precede em duração seu efeito, o aquecimento, pois dada à existência do fogo, dá-se instantaneamente a existência do aquecimento. Assim, temos uma relação de precedência por natureza entre um agente e seu efeito.

Segundo Wippel, a má interpretação que te Velde faz de sua posição diz respeito a ele tomar a relação entre ser e essência a partir da noção de prioridade temporal. Todavia,

---

<sup>185</sup> WIPPEL, 2000, p. 128-130.

<sup>186</sup> “Em qualquer instante em que se estabelece que uma coisa existe, pode afirmar o início de sua ação, como é manifesto em todas as coisas passíveis de geração, pois é no próprio instante em que começa a existir que o fogo produz aquecimento”. (DAM, p. 86).

isso não está correto, considerando que a referência é a noção de prioridade por natureza. Aplicando essa noção para compreender a relação entre ser e essência, tem-se o ser, a atualidade, e a essência, a potencialidade. Entretanto, quando criados pela divindade, ser e essência são simultâneos e postos numa relação. Nessa relação o ser, precedendo por natureza a essência, como o fogo precede o aquecimento, atualiza a essência, e esta, por sua vez, limita o ser, pois a essência possui conteúdo, uma vez que se encontra numa relação de precedência por natureza.

No que diz respeito à crítica de te Velde sobre a noção de ilimitado ter a noção de Deus como referência, motivo pelo qual o ser, em si mesmo, não pode ser dito ilimitado, Wipfel não somente responde a te Velde como também lhe retorna a crítica.<sup>187</sup> Essa crítica consiste no seguinte: para te Velde o ser já é criado limitado.<sup>188</sup> Nesse sentido, a explicação da limitação do ser é feita por um apelo a uma causa eficiente extrínseca. Entretanto, isso, embora necessário, não é suficiente. É necessário, porque, para Tomás, segundo Wipfel, a divindade é a causa eficiente extrínseca do ser e da essência.<sup>189</sup> Não é suficiente porque Tomás designa função para a essência,<sup>190</sup> ao afirmar que o ser, mesmo sendo efeito da divindade, por si mesmo é ilimitado.<sup>191</sup>

Wipfel esforça-se para interpretar Tomás de maneira que o conhecimento da noção de ser não exija a pressuposição do conhecimento da noção de Deus, mesmo que o conhecimento de tais noções estejam relacionados. Nesse sentido, o conhecimento da noção de ser, bem como da relação de não identidade entre ser e essência, se obtém sem o conhecimento prévio da relação de identidade entre o ser e a essência divina.<sup>192</sup> Portanto, precisamente porque o conhecimento da relação entre ser e essência precede o

---

<sup>187</sup> “Se concordamos com Tomás que o que ele denomina de ser, o ato de ser, é na verdade, a atualidade de todo ato e a perfeição de toda perfeição, onde quer que o encontramos realizado de maneira limitada, a explicação para essa realização atual, tenho certeza, deve também explicar sua limitação, o fato de que ele não é realizado de acordo com todo o seu poder ou plenitude nesta instância particular. Para Tomás, apelar para uma causa extrínseca é necessário, mas não suficiente para explicar isso. Ele estava convencido que um princípio limitante intrínseco e distinto também é requerido a fim de explicar a limitação daquilo que não é por si mesmo limitado”. (WIPPEL, 1998, p. 564).

<sup>188</sup> Referindo-se a DEE, c. 5, Wipfel escreve: “[...] quando o ato de ser é recebido, ele é limitado *pela* natureza ou essência que o recebe? Ou ele [Tomás] simplesmente afirma que o ato de ser é criado somente em graus finitos de acordo com a natureza receptiva, mas sem ser limitado por aquela natureza, como alguns interpretes sustentam? Ele aqui tem escrito que o ser de qualquer substância, porque é recebido é limitado e restrito pela capacidade da natureza que o recebe”. (WIPPEL, 1998, p. 537. Grifo do autor).

<sup>189</sup> Cf. WIPPEL, 1998, p. 544.

<sup>190</sup> Cf. WIPPEL, 1998, p. 538, nota 8.

<sup>191</sup> WIPPEL, 1998, p. 558-559.

<sup>192</sup> WIPPEL, 1984b, p. 159-161.

conhecimento da noção de Deus, é possível afirmar que a essência possui um conteúdo positivo, motivo pelo qual ela tem a função de limitar o ser. Ademais, é o conhecimento dessa função que garante o caráter de real, e não meramente conceitual, para a distinção entre ser e essência.<sup>193</sup>

## 2.6 Considerações finais do capítulo

Os três grupos recaem em pressuposições. O grupo (A), além de apelar para metáforas, procedimento que não é característico de Tomás,<sup>194</sup> não precisa sobre o sentido da relação entre a operação divina e a função da essência no âmbito da natureza. Além disso, nega que haja uma teoria da distinção real em Tomás,<sup>195</sup> e também é acusada pelo grupo (B) de afirmar a preexistência da essência.

Porém, o grupo (C) faz a mesma acusação ao grupo (B). Nessa medida, o grupo (B) recai na própria acusação. Ademais, concordo com te Velde, pois nem mesmo a introdução das noções de não ser relativo e precedência por natureza, resolvem o possível dilema criado com a admissão das duas proposições elencadas anteriormente.<sup>196</sup> Isso porque, mesmo sendo por natureza, a potencialidade da essência, para exercer sua função de limitar o ato de ser, deve possuir um conteúdo, por si mesma, antes da relação com o ato de ser, uma vez que ela já deve ser limitada, pois só assim poderia tornar o ato de ser de acordo com seu modo, isto é, limitado. Nessa medida, a partir do que se dá a limitação da essência enquanto potência? E, acrescento: sendo essa discussão do contexto da metafísica, não dizendo respeito, portanto, à mudança substancial, razão pela qual o não ser da essência não pode ser compreendido como privação, qual o sentido da noção de não ser que não é privação, tampouco nada? Sendo a potência, por si mesma, ausência de ato, uma vez que ela não é privação, qual o critério para se afirmar que a potência é limitada se ela é a ausência de ato? Se há sentido em perguntar pela limitação ou não para a ausência de ato, qual o critério mediante o qual se postula que a ausência de ato é limitada e não ilimitada? Parece não haver critério.

---

<sup>193</sup> Cf. WIPPEL, 1985, p. 587.

<sup>194</sup> Cf. In Met., l. 2, c. 5, n. 4.

<sup>195</sup> CARLO, 1966, p. 112. Ver também: TOMARCHIO, 2001, p. 609, nota 66

<sup>196</sup> (I) A essência, compreendida como potência, é limitada; (II) o ser, compreendido como ato, é ilimitado.

Quanto ao grupo (C), Wippel acusa este de apelar para uma causa extrínseca quando tenta explicar a relação entre ser e essência. Concordo com Wippel, pois o grupo (C) desloca a explicação para a mente divina. Todavia, não precisa em que medida, de fato, há ação da natureza na constituição da substância. Afinal, a natureza é princípio e causa de movimento e mudança, não podendo, portanto, ter sua operação neutralizada. Nessa medida, torna-se ambígua a relação entre a operação divina, a criação das espécies, e a operação da natureza, o movimento e as mudanças das substâncias particulares. Além disso, simplesmente pressupõem e não explicam uma operação divina que causa noções de substâncias antes de causar instâncias de substâncias, ou seja, não precisam o sentido do verbo “causar” para as duas afirmações.

Mesmo havendo divergências de interpretações sobre a distinção real em Tomás, essa teoria possui consistência nos textos de Tomás e sua implicação direta é a teoria da causalidade divina. Essa consistência pode ser percebida mediante o uso das duas vias de investigação, a de perfeição e a de geração, as quais devem ser mantidas separadas, pois são modos distintos de investigação. Isso significa que quando Tomás está tratando da distinção real na constituição da substância, como exposto anteriormente, a interpretação deve discernir se ele usa as duas vias e, nesse caso, qual a preponderante naquele contexto. Pois, pela via da perfeição busca-se o sentido da distinção real na constituição da substância mediante uma análise na qual se faz sem referência ao como ocorre a geração, isto é, a temporalidade e as circunstâncias que acarretam na geração da substância. Pela via da geração, por sua vez, a substância é considerada em processo de constituição, seu foco é como ocorre a constituição da substância. Portanto, Tomás, quando trata da limitação dos seres pela via da perfeição, não visa demonstrar como ocorre a limitação, mas apenas explicar que há limitação e dizer qual é, seu sentido. Do mesmo modo, quando Tomás trata do ser ilimitado, entende que somente a divindade é ilimitada, sendo o uso dessa noção quando se refere a algo distinto da divindade apenas hipotético, cujo propósito é realçar que Deus é ilimitado e que há limitação nos outros seres. Portanto, mediante esse discernimento a admissão das proposições (I) e (II) não faz Tomás recair em dilema quando trata da distinção real na constituição da substância. Nessa medida, como a teoria da causalidade divina tal como exposta na SCG, II, 6 e 15 é precedida pela teoria da distinção

real na SCG, II, 52 e,<sup>197</sup> como esta possui consistência, posso, a partir disso, investigar, no terceiro capítulo desta dissertação, a teoria da causalidade divina sustentada por Tomás na SCG, II, 6 e 15.

---

<sup>197</sup> Isso pode ser verificado no seguinte texto: “Toda composição necessita de um compositor. Se há composição, há também pluralidade e as coisas que constituem pluralidade não formariam unidade, a não ser que um compositor as unisse”. (SCG, I, 17, 4). “[...] o compositor é a causa eficiente da composição”. (Idem)

## TERCEIRO CAPÍTULO

### Causalidade eficiente divina

Este capítulo investiga o sentido da causalidade eficiente divina sustentada por Tomás na SCG, II, 6 e 15. Para tanto, este capítulo possui duas seções. Na primeira, apresentarei que o modo pelo qual Tomás compreende a causalidade eficiente divina e outras noções vinculadas, tais como, eternidade<sup>198</sup> e criação,<sup>199</sup> é objeto de controvérsia entre os comentadores. A divergência diz respeito aos possíveis sentidos destas noções decorrentes da influência que outros filósofos exerceram sobre Tomás. Classificarei estes comentadores em dois grupos, os quais sustentam posições contrárias no que diz respeito ao modo como Tomás lida com os textos de Aristóteles sobre a relação entre o motor imóvel e o mundo. O grupo (A)<sup>200</sup> postula que Tomás atribui a tese segundo a qual a relação do primeiro motor com o mundo em Aristóteles é uma relação de causalidade eficiente entendida como operação criadora. O grupo (B),<sup>201</sup> por sua vez, sustenta que Tomás tinha conhecimento que Aristóteles não sustentou essa tese e que assume sua autoria. O grupo (A) afirma que Tomás interpreta Aristóteles como criacionista porque não há incompatibilidade entre ser criado e ser eterno para a cosmologia de Aristóteles, sendo possível encontrar nos textos de Aristóteles, de acordo com Tomás, a tese segundo a qual o primeiro motor é causa eficiente da existência eterna do mundo.<sup>202</sup> Nessa medida, o grupo (A) sustenta que Tomás tem pleno

---

<sup>198</sup> Cumpre enfatizar que a noção de eternidade é atribuída propriamente à divindade. Cf. ST, Ia, q. 10.

<sup>199</sup> A noção de criação pode referir-se tanto à causa quanto ao efeito. Neste capítulo, tratarei dessa noção referenciando-a à operação divina, a causa. No quarto capítulo tratarei dessa noção dizendo respeito ao efeito, o mundo.

<sup>200</sup> Representado por: SORABJI, 1983, p. 282-283, 314-317; SORABJI, 1990, p. 181; BALDNER, 1979, p. 6-20; JOHNSON, 1989, p. 129-155; DEWAN, 1994, p. 363-387; DEWAN, 1991, p. 81-90; ISKENDEROGU, 2002, p. 160.

<sup>201</sup> Representado por: PEGIS, 1946, p. 159-168; PEGIS, 1961, p. 52-64; 1973, PEGIS, p. 67-117; HAUSER, 2000, p. 1-36; AERTSEN, 1996, p. 12- 37; GILSON, 2006, p. 85-113; GILSON, 1960, p. 32-40; GILSON, 1972, p. 150-157; OWENS, 1963, p. 466-469; STEENBERGHEN, 1974, p. 554-568; STORCK, 2006, p. 59-83; te VELDE, 2006, p. 124-137.

<sup>202</sup> A discussão sobre uma possível “criação eterna” em Aristóteles não se restringe a Tomás e a tradição ocidental. Essa discussão também está presente na tradição oriental representada por al-Farabi, Avicena e Averróis. Para os dois primeiros é afirmado: “[...] al-Farabi e Avicena reconstruíram a noção tradicional de criação *ex nihilo* em termos da metafísica plotiniana, esta compatível com a física de Aristóteles. Eles a atribuíram ou leram no interior da metafísica de Aristóteles. Portanto, para al-Farabi e Avicena a teoria da criação eterna é a teoria de Aristóteles, embora desenvolvida historicamente por Plotino e Proclo seus reais

conhecimento de que o mundo, para Aristóteles, não tem um início temporal e não terá fim, ou seja, a duração do mundo é ilimitada, pois sua existência não teve um primeiro instante e não terá um último, o que não implica que não haja a necessidade de uma causa eficiente que faz o mundo existir, pois, nesse sentido, o mundo é eternamente criado. Como contraponto, o grupo (B) sustenta que essa noção de eternidade atribuída ao mundo, qual seja, duração ilimitada de algo criado, é um sentido formulado propriamente por Tomás, não se encontrando nos textos de Aristóteles, sendo que Tomás tinha pleno conhecimento disso. Por conseguinte, eternidade atribuída ao mundo, em Aristóteles, de acordo com Tomás, para o grupo (B), significa que este é não criado. Nesse sentido, o mundo para Aristóteles, de acordo com Tomás, é auto-suficiente, ontologicamente independente de uma causa externa que o faz existir, sendo esta constatação uma das razões pelas quais Tomás não somente desenvolve um sentido para a possibilidade de uma duração ilimitada para o mundo, mas também estabelece o sentido transcendente da causalidade divina. Esse sentido será explicitado na segunda seção deste capítulo, a qual mostrará como Tomás estabelece que a divindade é causa eficiente de existência na SCG, II, 6 e 15.

## 1. Interpretação do grupo (A)

### 1.1. O caso de Sorabji

Dos comentadores do grupo (A), Sorabji possui uma peculiaridade, qual seja, a ênfase dada na afirmação de um “platonismo” a partir do qual Tomás atribuiria a tese da criação a Aristóteles:

---

progenitores (*real progenitors*)”. (FELDMAN, 1980, p. 293. Grifo do autor). No que se refere à Averróis é dito: “Averróis nota que um mundo eterno no primeiro sentido de eternidade, isto é, duração ilimitada, pode ainda precisar de um agente externo que o faça existir. Ou seja, que faça o mundo ser eterno – no primeiro sentido de eternidade [...]. Por outro lado, pode haver um mundo eterno não somente no sentido de duração ilimitada, mas também no sentido de ser completamente auto-suficiente, sendo completamente independente de qualquer causa externa. Uma existência eterna pode basear-se somente naquilo que é, ou seja, podendo existir necessariamente, sem causa. Averróis afirma que os filósofos, como Aristóteles, estão comprometidos com a eternidade do mundo somente no sentido de duração ilimitada e não no sentido do mundo ser totalmente auto-suficiente”. (CARROLL & BALDNER 1997, p. 18.). É interessante perceber que o próprio Tomás afirma que Averróis atribui uma criação eterna ao primeiro motor de Aristóteles, cf. In Sent., II, d. 1. q. 1. a. 5, ad1.

Aristóteles nega qualquer *início* [temporal] para o universo, e também nega uma criação que envolva qualquer sentido de início. Porém, tinha sido perguntado [p. 280-281] se Aristóteles não permite uma criação no sentido fraco, ou seja, que não envolva início. Aqui há uma influência platônica na interpretação de Aristóteles, pois temos visto [pp. 268-276] que os últimos platônicos davam um sentido à ideia de um início da criação. Tomás de Aquino lia Aristóteles deste modo, isto é, vendo [em Aristóteles] um início da criação do universo a partir de Deus [...].<sup>203</sup>

Nesse texto, as expressões “início da criação” e “criação com início” possuem sentidos distintos. Aquela diz respeito à transição, numa relação dita por natureza, do não ser ao ser, razão pela qual não há referência à noção de tempo. Esta, por sua vez, diz respeito ao mundo ter um primeiro instante de sua criação, ou seja, que o tempo é finito. Esse último sentido, afirma Sorabji, é negado por Aristóteles. Porém, o primeiro pode ter sido “permitido” por Aristóteles, isto é, ele pode ter deixado espaço em seus textos para esse tipo de leitura, mas ele próprio não sustentou.<sup>204</sup>

Nessa discussão, Sorabji não precisa as possíveis razões pelas quais Tomás atribuiria a tese da criação a Aristóteles. Ademais, também não precisa se isso se daria de modo intencional ou não, ou seja, (a) se Tomás ingenuamente interpreta Aristóteles como criacionista; (b) se Tomás propositadamente força o texto aristotélico no intuito deste ser lido em contexto criacionista;<sup>205</sup> (c) ou se Tomás de fato percebe uma lacuna no texto de Aristóteles e o desenvolve como autoria própria, mesmo não se autodenominando.<sup>206</sup>

Independente da alternativa que se assuma, constata-se ser textual a introdução de termos ditos “platônicos”<sup>207</sup> em alguns contextos nos quais Tomás está interpretando

---

<sup>203</sup> SORABJI, 1983, p. 282. Grifo do autor.

<sup>204</sup> Isso também é sustentado em outro texto: “No século treze, Bacon, Boaventura e Tomás de Aquino pensavam, num ou noutro sentido, que Deus, em Aristóteles, é um criador e sustentador do universo. Uns pensam que ele era criador no sentido de ser o responsável causal pelo início da existência do universo, enquanto outros no sentido de dar ao mundo um início [temporal]”. (SORABJI, 1990, p. 181).

<sup>205</sup> Como sustenta Ross, cf. nota 218.

<sup>206</sup> Não era comum aos filósofos do século XIII a autodenominação. Cf. AERTSEN, 1996, p. 17.

<sup>207</sup> Não faz parte do objeto desta dissertação caracterizar cada um dos “platônicos”, assim como os “neoplatônicos” que possivelmente influenciaram Tomás em sua leitura de Aristóteles. Interessa apenas os argumentos nos quais Tomás usa o termo “platônico” se filiando a um modo próprio de se compreender a causalidade eficiente divina cuja noção central é emanção. Nesse sentido, Sorabji faz referência a In Phys. I. VIII, lec. 2, n. 974, como um texto no qual haveria essa platonização de Aristóteles por parte de Tomás. Sorabji ainda nomeia e caracteriza vários platônicos e neoplatônicos, inclusive oferecendo uma lista com nomes, (cf. p. 422-424). Todavia, ele não precisa de modo detalhado quais possivelmente teriam influenciado Tomás, apenas dá uma breve indicação de alguns, por exemplo: Agostinho, Filo de Alexandria, Orígenes, Dionísio de Alexandria, Atanásio, Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa, Ambrósio, Gregório Nazianzeno. Cf. SORABJI, 1983, p. 310, nota 16.

Aristóteles.<sup>208</sup> Porém, sustento a alternativa (c), pois como mostrado no primeiro capítulo desta dissertação, a noção de substância em Tomás e em Aristóteles diferem, sendo essa a razão que antecede as outras<sup>209</sup> na demonstração da criação. Portanto, tomando por base o estabelecimento dessa diferença, torna-se inconsistente sustentar filosoficamente que Tomás atribui a tese da criação a Aristóteles. Por conseguinte, o que se efetiva é um desenvolvimento por parte de Tomás que percebe essa lacuna no texto de Aristóteles e o desenvolve como parte de seu próprio pensamento, não se configurando, nesse contexto, como um “aristotélico”.<sup>210</sup>

Do exposto seguem-se que há dois procedimentos cujo objetivo é investigar essa atribuição a Aristóteles, quais sejam, um “externo”, a concepção histórica, e outro “interno”, pela análise dos textos. Caracterizo Sorabji como o representante do primeiro tipo. Justifico isso, na medida em que o adjetivo “histórico” denota o intuito de Sorabji, a saber, situar Tomás no interior de uma temática que se inicia com Aristóteles e segue até o século XIII. Essa perspectiva “histórica” busca ver em Tomás um aristotelismo na noção de primeiro motor imóvel, porém essa busca não é bem sucedida, pois o único modo de se estabelecer eficiência ao primeiro motor presente em Tomás fora dado por Avicena.<sup>211</sup> Quanto ao segundo procedimento, por sua vez, este se dá pela análise dos textos.

---

<sup>208</sup> O exemplo mais enfático é o uso da noção de “emanação” no In Phys. I. VIII, lec. 2, n. 974. Em um artigo dedicado à noção de emanação em Plotino, Gerson faz uma comparação entre a concepção de emanação de Plotino e a concepção de criação de Tomás. Embora ele não mostre as possíveis influências que Plotino exerceu sobre Tomás, sua comparação permite perceber que a concepção de criação em Tomás é muito próxima da concepção de emanação de Plotino. Vide: GERSON, 1993, p. 559-574. A influência de Plotino na noção de criação de Tomás é mostrada de modo consistente por Taylor, cf. TAYLOR, 1998, p. 217-239. Ainda sobre a relação entre “criação eterna” e “emanação”, Tomás, segundo Acar, também foi muito influenciado por Avicena, cf. ACAR, 2005. Quanto à noção de emanação vinculada à teoria aviceniana da causalidade eficiente, ver: VERZA, 2010, p. 27-43. No que diz respeito à crítica de Averróis a noção de emanação, ver: BELO, 2005, p. 215-228.

<sup>209</sup> Ou seja, a teoria da distinção real explicitada no segundo capítulo desta dissertação e a teoria da causalidade explicitada na segunda seção deste capítulo e no quarto capítulo.

<sup>210</sup> Isso se mostra não somente na discussão da causalidade eficiente divina, mas também em sua causalidade formal. De acordo com Grabmann, a referência de Tomás ao afirmar o exemplarismo divino é Agostinho: “Tomás, portanto, admite a teoria das ideias divinas em sua teodiceia [...]. Ele concorda com a crítica de Aristóteles à teoria das ideias de Platão, mas aceita a teoria das ideias corrigida e desenvolvida por Agostinho”. (GRABMANN, 1928, p. 114). De fato, Tomás no *sed contra* do artigo 3 da questão 44 diz: “[...] o exemplar é idêntico à ideia. Ora, as ideias, como diz Agostinho, são as formas principais contidas na inteligência divina. Logo, os exemplares das coisas não existem fora de Deus”. (ST, Ia, q. 44, a. 3, *sed contra*). Nessa medida, ao assumir o exemplarismo divino para explicar como se dá a causalidade formal das coisas, Tomás não tem mais como referência a teoria das quatro causas de Aristóteles. Portanto, não somente quando assume o exemplarismo divino, mas também quando atribui à divindade a noção de causa eficiente, Tomás sai do âmbito da causalidade concebida por Aristóteles.

<sup>211</sup> Como mostro na segunda seção deste capítulo.

## 1.2 Outros interpretes do grupo (A)

Dentre os textos<sup>212</sup> nos quais se torna manifesta a ambiguidade da posição de Tomás com relação à tese da criação em Aristóteles, estão duas passagens presentes no In DCM e no In Sent.:

[...] deve-se observar que Aristóteles põe Deus aqui produzindo os corpos celestes e não apenas enquanto uma causa que age para um fim, como sustentaram alguns.<sup>213</sup>

[...] Aristóteles nunca pretende [afirmar] que Deus seja apenas a causa do movimento dos céus, mas que ele também seja a causa de sua substância, dando ser a eles.<sup>214</sup>

Nesses textos é explícita a atribuição de causalidade eficiente ao primeiro motor de Aristóteles, ou seja, ele produz os corpos celestes. Todavia, Tomás não precisa o sentido dessa produção, isto é, se ela se dá a partir do nada ou a partir da matéria que para Aristóteles é eterna,<sup>215</sup> seja no sentido de não gerada, como sustentam os comentadores do grupo (A), seja no sentido de não criada como asseguram os comentadores do grupo (B).

Os comentadores do grupo (A) sustentam que, de acordo com Tomás, essa produção do primeiro motor de Aristóteles ocorre a partir do nada, razão pela qual, no que se refere à operação divina, a noção de causalidade eficiente ou universal equivale à causalidade criadora.<sup>216</sup> Isso é sustentado mediante as noções de perfeição e participação e,<sup>217</sup> ademais, pela noção de eternidade.

---

<sup>212</sup> Cf. ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.; QDP, q. 3, a. 5, resp.; DSS, c. 9.

<sup>213</sup> “*Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt*”. (In DCM, I, I, lec. 8).

<sup>214</sup> “*Aristoteles numquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae eius dans sibi esse*”. (In Sent., II, d. 1.q. 1. a. 5, ad1.)

<sup>215</sup> “[...] se a matéria veio a ser, tem que haver algum substrato, como elemento primário a partir do qual veio a ser e continua subsistindo. E isto é a natureza mesma, de modo que ela teria existência antes de chegar a ser – pois denomino “matéria” o que subjaz como fator primário a cada coisa; a partir disto, que segue subsistindo, algo chega a ser não por acidente. E, se perece, chegará a este como elemento último, de modo que haverá perecido antes de perecer”. (ARISTOTELIS LATINUS, *Physica*, I, 9, 192a 25-34). Para o comentário de Tomás, vide: In Physc., I, I, lec. 15, 134-140.

<sup>216</sup> “O que Tomás quer dizer ao afirmar que Aristóteles sustenta uma doutrina da criação *ex nihilo*? Como Tomás compreende que Aristóteles prova que o mundo é criado?”. (BALDNER, 1979, p. 7). “[...] Tomás atribui uma doutrina da criação a Aristóteles? A formulação da questão é importante aqui, pois não estou preocupado se o próprio Aristóteles sustenta uma doutrina da criação. Isso pode ser feito pelos estudantes de Aristóteles. O que provavelmente está dividindo os estudiosos de Tomás diz respeito ao papel de Aristóteles no pensamento de Tomás. Minha preocupação aqui é se Tomás *pensava* que Aristóteles tinha uma doutrina da

Quanto às noções de perfeição e participação Baldner afirma:

A prova aristotélica da criação, segundo Tomás, depende, portanto, de duas proposições fundamentais: (1) que existe um primeiro e mais perfeito ente; (2) que existem diferentes graus de perfeição compartilhados por diferentes tipos de entes. Se os diferentes graus de perfeição não são causados pela primeira e mais perfeita instância da perfeição, então não pode haver explicação para o fato de haver diferentes graus de perfeição. Se a perfeição é intrínseca a duas coisas diferentes não pode haver razão para uma das duas coisas ser mais perfeita do que a outra. Dado o fato de que há diferentes graus de perfeição, deve haver alguma causa extrínseca para tais diferenças. O primeiro ente, que é o mais perfeito, deve ser a causa da perfeição de todos os entes menos perfeitos. Isso significa dizer que o primeiro ente deve ser o criador de todos os entes. Como Tomás diz em muitos lugares: *omne quod est per participationem, causatur ab eo quod per essentiam*.<sup>218</sup>

No argumento citado, Baldner sustenta que existe um primeiro ente e que o modo pelo qual ele existe é único, uma vez que ele é o mais perfeito. Nessa medida, tudo aquilo que é diferente desse primeiro ente e que se atribui existência, a possui de acordo com graus de perfeições determinados. Esses graus são compreendidos pela comparação dos modos de existência dos entes. Dito de outro modo, há entes mais e menos perfeitos segundo a espécie (essência) de um e de outro. Ao comparar as espécies, levando-se em consideração que a comparação pressupõe que haja algo em comum entre elas, constata-se que há espécies mais perfeitas do que outras. Essa perfeição não pode ter as próprias espécies como critérios de determinação, pois se requer uma causa eficiente externa que dá o critério para os graus de perfeição quando cria as espécies. Portanto, como a causalidade

---

criação [...]”. (JOHNSON, 1989, p. 129. Grifo do autor). “Eu sugiro que encontremos uma metafísica dos seres criados [...]. Uma metafísica que não seja incompatível com aquela encontrada em Aristóteles e que, portanto, sirva para vermos porque Tomás, em si mesmo, pode ter interpretado Aristóteles num sentido criacionista”. (DEWAN, 1991, p. 86). “[...] Tomás admite que Aristóteles acreditava ter demonstrado a eternidade do mundo. Como um aristotélico, Tomás tentou reduzir esse conflito argumentando que embora Aristóteles sustente a opinião segundo a qual o mundo é eterno, ele pensa que Deus é a causa da existência eterna”. (ISKENDEROGU, 2002, p. 160).

<sup>217</sup> “Se o argumento do movimento tinha provado a existência de uma substância separada, como primeiro motor, o argumento da participação muda a direção: do movimento e da física para o ser e a metafísica. Se aquele é visto como o argumento do movimento que diz respeito somente ao movimento físico, este se refere ao fato de que o primeiro ser é um ser criador. Mas o argumento da participação demanda que vejamos o primeiro ente não somente como a causa do movimento, mas também, e especialmente, como a causa do ser. Pois, se existe um primeiro ente, um fato provado pelo argumento do movimento, e se existem diferenças entre os entes quanto aos graus de ser, então o primeiro ente deve ser a causa dos diferentes graus de ser em todos os entes secundários. A essência em si mesma dos entes secundários não pode explicar os diferentes graus de ser, pois o ser não é intrínseco [não é idêntico] à essência de todas as coisas, exceto do primeiro ente”. (BALDNER, 1979, p. 17).

<sup>218</sup> BALDNER, 1979, p. 19.

eficiente equivale à causalidade criadora, Tomás sustenta que há criação no sistema cosmológico de Aristóteles.<sup>219</sup>

No que se refere à noção de eternidade Johnson postula o seguinte:

Posso apontar que nem nesse texto [Referência a In Phys. Lib. VIII, l. 2, 974], nem em qualquer outro, Tomás afirma em muitas palavras que Aristóteles ensinou sobre a criação. Ele não diz *Aristoteles docuit omnia praeter Deum creata esse*. Afirmando novamente, Tomás não usa o verbo *creare* ou qualquer outro modo nessa *lectio*. Ele sempre fala de um *productio rerum* ou *productio universalis totius esse*. Tomás diz que Aristóteles discursa sobre uma produção das coisas por Deus, embora seja eternamente...*‘si intelligamus rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit...’*. Dado que Tomás pensa que Aristóteles chegou ao conhecimento da fonte de todos os seres (*principium totius esse*) para mim, parece difícil ler essa passagem de outro modo senão como afirmando que Aristóteles tinha uma produção eterna a partir de Deus: a doutrina da eterna criação.<sup>220</sup>

Nesse texto, Johnson sustenta que a noção de eternidade atribuída a algo distinto da divindade não significa que este algo seja não criado, mas sim não gerado quando se refere àquilo que não é passível de mudança substancial. Isso significa que na cosmologia de

---

<sup>219</sup> A explicação, feita por Pegis, da noção de perfeição lida por Tomás em Aristóteles, é semelhante à explicação de Baldner. Todavia, a conclusão de Pegis é oposta: “Segundo esse argumento aristotélico, portanto, podemos dizer que uma perfeição pode ser encontrada mais em uma coisa e menos em outra, somente se localizarmos ambas as coisas próximas e distantes em relação a alguma medida comum. Sem a procura por esta medida comum, não pode haver razão pela qual a perfeição em questão possa ser mais perfeita em uma coisa do que em outra. Assim sendo, vemos que o fogo, que é quente ao máximo, é o princípio da quentura de todas as coisas quentes. Portanto, há um ser que é o mais perfeito e verdadeiro ser. A prova disso, é que existe uma causa movente que é absolutamente imóvel e mais perfeita, como os filósofos tem provado. Logo, é necessário que os seres menos perfeitos recebam seu ser dela. Este, conclui Tomás, é o argumento de Aristóteles, e pode ser encontrado no segundo Livro da *Metafísica*. Novamente podemos observar que Tomás está aqui atribuindo a Aristóteles *alguma contribuição* com a doutrina da criação”. (PEGIS, 1946, p. 161. Grifo meu). Aertsen também interpreta a leitura de Tomás da noção de perfeição em Aristóteles. Sua conclusão é mais moderada na medida em que afirma que os entes menos perfeitos recebem o ser do ente mais perfeito. Todavia, nesse contexto específico, Aertsen não precisa o sentido desse “recebimento”: “O *segundo* argumento [QDP, q. 3, a. 5, resp.] sustenta que sempre que algo é encontrado como sendo participado por muitas coisas de diferentes maneiras, então esse algo deve ser conferido por um ser no qual é encontrado mais perfeitamente do que nos outros onde aquele algo é encontrado imperfeitamente. Pois, quando algo é dito positivamente das coisas segundo o grau de perfeição, então isso se dá devido à medida de sua aproximação com a coisa. Daí se a propriedade pertencer a cada coisa em si mesma não pode haver razão para ela ser encontrada mais perfeitamente em um do que em outro. Por conseguinte, é necessário estabelecer um ser que seja o mais perfeito e o mais verdadeiro (*est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens*). Isso é comprovado a partir do fato de que há um motor completamente imóvel e absolutamente perfeito. Portanto, todas as outras coisas menos perfeitas devem receber o ser dele. E isso é ‘a prova do *Filósofo* no segundo livro da *Metafísica*’”. (AERTSEN, 1998, p. 132. Grifo do autor).

<sup>220</sup> JOHNSON, 1989, p.150.

Aristóteles, para Tomás, a matéria embora seja eterna, é criada.<sup>221</sup> Embora Tomás não use o verbo “criar” para afirmar que há criação no sistema cosmológico de Aristóteles, o verbo “produzir” cumpre esse papel. Dito de outro modo, no contexto da discussão sobre a origem da existência de todas as coisas, a causalidade eficiente que produz todas as coisas equivale à causalidade que as cria, pois todas as coisas dependem ontologicamente dessa causa eficiente.<sup>222</sup>

### 1.3 Interpretação do grupo (B)

Os comentadores do grupo (B) sustentam que, embora Tomás dê indícios de que interpretava Aristóteles como criacionista,<sup>223</sup> ele assim não procedeu, pois tinha conhecimento de que ser causa eficiente não implica em ser causa criadora. São oferecidas três justificativas para sustentar essa posição, quais sejam, (I) em Aristóteles a matéria é eterna no sentido de não criada; (II) não há em Aristóteles a noção de existência no sentido de ato de ser, tampouco (III) a teoria da distinção real.

---

<sup>221</sup> “[...] o círculo elíptico de Aristóteles é citado aqui por Tomás como um exemplo do tipo de causa mais universal que fora apontada pelos filósofos do segundo grupo [pré-socráticos], nomeadamente aqueles que falaram das transmutações essenciais dos corpos provocados pelas formas substanciais. Mas os filósofos que sustentaram essa doutrina, afirma Tomás, também pensaram que a matéria era não criada: *‘Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam’* [ST, Ia, q. 44, a. 2]. Como já temos visto, Tomás teve muitas oportunidades de afirmar que Aristóteles sustentou que a matéria era não criada, mas ele nunca fez tal afirmação. Na verdade, ele constantemente faz o oposto”. (JOHNSON, 1989, p. 145-146).

<sup>222</sup> “Como Tomás vê o fato de Aristóteles ensinar que o mundo é eterno não o compromete com a opinião segundo a qual o ser das coisas (*esse omnium*) não dependa de um princípio singular”. (JOHNSON, 1989, p. 134). “Os primeiros filósofos [pré-socráticos] trataram dos particulares, as coisas sensíveis, de modo a não os permitirem transcender a individualidade das coisas. Eles não puderam transcender as formas acidentais que tornam as coisas sensíveis individuais. Um segundo grupo de filósofos transcendeu a consideração das formas acidentais, considerando as formas que são mais amplas em extensão do que as formas acidentais, nomeadamente as formas substanciais, formas estas que eles começaram a estudar de alguma maneira (*aliquatenus*). Mas, apesar disso, eles não chegaram a consideração das coisas universais. Platão e Aristóteles, portanto, chegaram a tal consideração, pois eles chegaram a considerar o ser em si universal e, por causa disso (*et ideio*), eles situaram a dependência de todas as coisas de uma causa universal do ser”. (JOHNSON, 1989, p.142-143).

<sup>223</sup> “Entre a ST e o In DCM, ambos os quais negam a ideia de criação a Aristóteles, devemos localizar o DSS que parece afirmar a ideia de criação em Aristóteles. Ainda assim o texto não afirma: não diz que Platão e Aristóteles tenham uma doutrina da criação; diz que, muito embora eles creiam em um mundo eterno, isso não os leva a *negar* a criação. A questão é: eles afirmam? O ponto do DSS não é que Platão e Aristóteles tenham sustentado a doutrina da criação, mas que eles poderiam oferecer os princípios a partir dos quais tal doutrina poderia ser alcançada – e foi alcançada por Tomás de Aquino no decorrer do mesmo texto”. (PEGIS, 1973, p. 115, nota 143. Grifo do autor). Ver também: PEGIS, 1961, p. 52-53; STEENBERGHEN, 1974, p. 559-560; OWENS, 1963, p. 467-468.

No que diz respeito à justificativa (I), essa toma como referência o texto anteriormente citado do In Sent., II, d. 1. q. 1. a. 5, como o faz Hauser:

Para Aristóteles, a matéria só existe como um princípio intrínseco aos seres, nunca como um ser em seu próprio direito, separada da forma. Tomás compreende isso e diz que Aristóteles também necessitou de uma matéria ‘não criada’, independente de Deus. Tomás rejeitou a interpretação de acordo com a qual Aristóteles pensou Deus somente como causa final; e diz que Deus é também uma causa eficiente. Mas que tipo de causa eficiente? [...] como causa eficiente, Deus é ou meramente a causa do movimento ou a causa do ser das coisas [...]. Esse importante texto [In Sent. II, d. 1, q. 1, a. 5, ad1] pode não ser claro. Deus não é meramente causa do movimento, mas também causa do ser. Mas o que significa, na interpretação de Aristóteles, dizer que Deus é ‘causa do *ser*’ para os corpos celestes? Tomás aqui mostra sua genialidade: significa que ‘Deus é a causa de sua *substância*’. Os corpos celestes têm o poder limitado simplesmente porque eles são corpos. Para serem eternos eles requerem Deus, um ‘agente de poder infinito’ acima de suas formas ‘pelas quais eles tem eternidade de movimento e eternidade de ser’. Consequentemente, Deus é o ‘produtor dos corpos celestes (*factorem caelestium corporum*)’. Enquanto causa eficiente, até mesmo como causa eficiente do ser, esse ‘produtor’ não é um criador pela simples razão de que produz sempre pressupondo a matéria a partir da qual algo é feito.<sup>224</sup>

Segundo o texto citado de Hauser, o primeiro motor de Aristóteles, na leitura de Tomás, é uma causa eficiente e em certo sentido universal, uma vez que Tomás afirma que ele produz os corpos celestes. Porém, essa produção não é uma operação de criação, pois o primeiro motor de Aristóteles produz tão somente os corpos celestes a partir da matéria que é eterna no sentido de não criada, logo, ele não produz o mundo a partir do nada o que se configuraria propriamente como criação.<sup>225</sup> Portanto, esse sentido de produção dos corpos

---

<sup>224</sup> HAUSER, 2000, p. 25. Grifo do autor. Tese semelhante é comentada por Storck: “De maneira explícita, Tomás atribui a Aristóteles a tese de Deus como causa eficiente dos corpos celestes, ou seja, não apenas como causa final, mas também como causa eficiente”. (STORCK, 2006, p. 82.). Todavia, anteriormente Storck havia afirmado: “Sabia [Tomás], portanto, que a causalidade eficiente não basta para tornar a primeira causa criadora do universo e não pretendia afirmar que Aristóteles era criacionista”. (Idem, p. 77). Ver também: PEGIS, 1946, p. 161.

<sup>225</sup> De acordo com Hauser, Tomás só alcançou o sentido pleno de criação mediante sua leitura de Avicena: “Na leitura de Tomás, Platão, Aristóteles e Avicena, todos reconheceram que Deus é causa universal. Isso significa que todos reconheceram que Deus é uma causa criadora? Alguns modernos [Johnson e Dewan] reduziram a noção de causa criadora à noção de causa universal, mas elas não tem o mesmo significado, e Tomás sabia disso. Ser causa universal significa simplesmente que Deus ocupa um papel de causa em tudo o que é, não significa que Deus cria ‘a partir do nada’. Os argumentos platônicos e aristotélicos que Tomás apresenta no QDP são compatíveis com dois tipos distintos de visão de criação: Deus causando todos os seres faz uso da matéria tida como um co-princípio eterno, e Deus cria até mesmo a matéria ‘a partir do nada’. Em resumo, os argumentos platônicos e aristotélicos concluem que existe um Deus criador sem provar qual é o sentido dele ser criador. Tomás percebe que esses argumentos conduzem o problema da criação sem o resolver e, por conseguinte, adiciona o argumento aviceniano que clarifica e fortalece o sentido segundo o

celestes por parte do primeiro motor, tal como explicitado acima por Hauser, manifesta que não há diferenças significativas na leitura de Tomás do primeiro motor de Aristóteles presente no In DCM, I, I, lec. 8 e no In Sent., II, d. 1. q. 1. a. 5, ou seja, ser somente causa final ou mesmo que produza os corpos celestes, esta “produção” se dá a partir da matéria. Sendo assim, evidencia-se um sentido de primeiro motor que mais se aproxima do sentido de uma causa natural do que de uma causa transcendente.<sup>226</sup> Nessa medida, o sentido da noção de criação é desenvolvido pelo próprio Tomás,<sup>227</sup> que assim procede fazendo

---

qual Deus é criador, isto é, a causa eficiente, não da essência, mas do ser, sem o qual a criatura nada é”. (HAUSER, 2000, p. 18).

<sup>226</sup> “Tomás aqui [ST, Ia, q. 44, a. 2] nota dois pontos sobre o modo das formas – se acidental ou substancial – o ato como causa das essências. Primeiro, enquanto causa, a forma é o princípio da *limitação* restringindo as criaturas dentro dos limites definidos de suas essências: ‘contraindo’ a coisa. Segundo, o que a forma limita é a potencialidade da matéria, seu princípio correlato, o que significa que uma causa eficiente concedendo forma à matéria deve assim proceder a partir da pré-existência da matéria. Sobre essa base, Tomás caracteriza o problema como uma das *particularidades*. Embora os filósofos gregos estivessem bem equipados para investigar as essências a partir dos limites das espécies em direção a universalidade do gênero, quando investigaram o ente (e os outros transcendentais) Platão e Aristóteles tentaram considerá-lo como eles consideravam as essências, com resultados misturados. Eles certamente compreenderam que o ente e a unidade são as noções mais gerais, e até as aplicaram a Deus. Mas suas últimas palavras foram uma confissão de ignorância. Aristóteles tinha um dito famoso ‘o ser não é um gênero’, isto é, o ser não é outra noção essencial ampla além das noções categóricas. Então o que é? Para essa questão os gregos não tinham resposta. E há mais consequências, uma vez que as causas eficientes para Platão e Aristóteles eram não mais do que agentes provedores de essências, eles deveriam estar limitados ao que eles produziam – essências particulares. Desde que tais agentes são agentes *particulares* e não podem ser agentes *universais* causando o mais universal dos efeitos – o ser. A noção de uma causa universal do ser, a causa de algo mais universal do que qualquer essência estava simplesmente fora do alcance da filosofia platônica e aristotélica. Consequentemente, enquanto eles poderiam muito bem descrever o que significa para uma criatura individual ser uma criatura de certo *tipo*, ainda assim, Platão e Aristóteles podem não ter compreendido o que significa ser uma *criatura*. Em sua descrição de Platão e Aristóteles na *Summa*, Tomás cuidadosamente evita qualquer menção a noção de Deus. Assim procedeu, não porque eles fossem totalmente ignorantes da ideia de um Deus criador, mas simplesmente sublinha que Tomás julga que eles fracassaram ao tentarem alcançar a noção plena de Deus como causa criativa e universal”. (HAUSER, 2000, p. 26-27. Grifo do autor).

<sup>227</sup> Nesse ponto, a leitura que Ross faz do *Comentário* de Tomás à *Metafísica* de Aristóteles é descabida, pois fica evidente que Tomás, para Ross, força o texto aristotélico no intuito deste poder ser lido em contexto criacionista. Ross não discerniu entre as posturas de Tomás como intérprete e como filósofo no próprio *Comentário*. Como é sabido, o primeiro motor de Aristóteles não é causa formal do mundo e Tomás sabia disso. Segundo Ross, Tomás interpreta essa questão tentando contorná-la: “Mas o que Aristóteles atribui a Deus é o conhecimento que *apenas* tem a si-próprio por seu objeto. Tentou-se tornar a concepção de Aristóteles acerca do conhecimento divino mais tolerável afirmando que este conhecimento é, ao contrário do ordinário, um conhecimento direto de si próprio e indiretamente do mundo. *Nec tamen sequitur*, diz S. Tomás, *quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia* [In Met., XII, lec. XI]. (ROSS, 1987, p. 188. Grifo do autor). Mas à frente ainda é afirmado: “S. Tomás e Duns Escoto, apesar de se expressarem cautelosamente, tenderam a interpretar o Deus de Aristóteles segundo um sentido teísta”. (Idem, p. 189). Ross não levou adiante sua própria observação, pois é exatamente esta “cautela” que não permite Tomás atribuir a Aristóteles teses que não se encontram neste, tais como a de Deus como criador. Ademais, o que conduz Tomás a postular a criação é sua concepção de substância, essência e ser, uma necessidade interna da razão, não uma necessidade externa a esta, ou seja, adequar Aristóteles com a fé, o que se configura, dado os avanços nos estudos de Tomás, como uma interpretação ingênua: “[...] uma segunda característica notável da investigação de Tomás é que a noção de criação aparece como o resultado do desenvolvimento interno do

referência a Aristóteles, seja porque este é ambíguo nesse assunto,<sup>228</sup> seja porque ele o ignorou.<sup>229</sup>

Quanto à justificativa (II), essa afirma que Aristóteles identifica a noção de forma com a noção de ato e, ademais, restringe a investigação metafísica sobre o ser à consideração da matéria e da forma, não havendo, portanto, um tratamento sobre a noção de existência entendida como ato de ser, como é afirmado por Owens:

O que pode ser conhecido e contemplado para o Estagirita é a *forma*, muito embora compreendida como ato. Determinação, necessidade e finitude são requeridas. A contingência e o infinito não tem lugar nessa contemplação. O que não é forma ou redutível à forma não tinha interesse para a filosofia primeira. Consequentemente, no tratamento dos princípios de contradição, no estudo da causalidade eficiente, e na relação do sensível com a entidade separada, de nenhuma maneira é mencionado qualquer problema existencial. A elevada instância do ser é a forma: é a forma que é estudada pela filosofia primeira em todas as suas instâncias. Um ato, como o da existência, que é irredutível à forma, não tinha lugar na filosofia primeira ou em qualquer outra ciência.<sup>230</sup>

---

pensamento, independente do auxílio externo da revelação. Que o mundo é criado não é somente um dado da fé, mas também um discernimento filosófico”. (AERTSEN, 1996, p. 30).

<sup>228</sup> “Essa passagem de seu *Comentário* [In *Metaphy.*, I, II, lec. 2, 296.] é uma típica instância onde Tomás tira proveito de uma certa ambiguidade no texto de Aristóteles, quando considerado isoladamente (sem pensar na relação com todo o seu sistema). O apreço de Tomás por Aristóteles é tão grande que ele encontra dificuldades em crer que o maior dos filósofos não estava consciente de uma das mais fundamentais verdades metafísicas, a causalidade criadora. Ainda mais porque, no clima cultural do século XIII, a existência de Deus como o único criador do universo era, aos olhos de todos, uma verdade facilmente encontrada e universalmente reconhecida. [...]. Era um absurdo pensar que o Filósofo tinha caído em tal erro grosseiro. Tomás está, portanto, observando uma pequena indicação que o possa levar a descobrir a presença da ideia de criação em Aristóteles”. (STEENBERGHEN, 1974, p. 563).

<sup>229</sup> “Algo tão surpreendente que Tomás e tantos outros depois dele se recusaram a crer nesse formidável ilogismo. E, no entanto, ele existe: nenhum texto formal, nem mesmo uma fugidia alusão concernente ao ato criador. Aristóteles ignorou a criação”. (JOLIVET, 1955, p. 233).

<sup>230</sup> (OWENS, 1963, pp. 466-467. Grifo do autor). Dewan elabora uma crítica a Owens: “Sobre o que repousa a irredutibilidade da existência a forma que Owens apresenta (dando ênfase na forma aristotélica) cujo resultado é uma exclusão da existência do campo de investigação da metafísica em Aristóteles? Tomás de Aquino trata a existência como ‘irredutível’ à forma? Se isso significa simplesmente: Tomás ensina que não é possível identificar a forma da criatura com sua existência atual, então a resposta é ‘sim’. Se, portanto, estamos perguntando sobre as naturezas dos vários objetivos da atenção metafísica, p.ex., matéria e forma, o composto ou a coisa subsistente, o ser atual ou a existência (*esse*) da coisa, etc., então a resposta não é tão simples. De modo breve posso pensar somente na argumentação de Tomás sobre a questão: Deus é uma substância infinita? Ele ensina que há um tipo de infinito que contrai a forma como tal. Ele continua: a existência (*esse*) é a *mais formal de tudo*. Prosseguindo: Deus é um ato de ser (*esse*) que subsiste por si mesmo não recebido por outra coisa. Portanto, Deus é infinito. Ou seja, a argumentação depende de como é vista a existência que constitui a forma como forma no mais alto grau. Isso não pode ser descartado como reduzindo a existência à forma. Portanto, Tomás está nos ensinando uma opinião sobre a existência como aquilo que é totalmente primeira na perspectiva da forma. Se as formas das coisas criadas não podem ser identificadas com sua existência, deve ser por causa de sua inferioridade com aquilo que é ser forma”. (DEWAN, 1991, p. 85. Grifo do autor). Essa crítica de Dewan a Owens é inconsistente, pois a noção de

A existência é irreduzível à forma, segundo o texto de Owens, porque não há identidade entre ato e forma, uma vez que a forma enquanto constituinte da essência possui o ato. É a respeito da negação da identidade entre ato e forma que se pode compreender a noção de contingência ausente dos escritos de Aristóteles, isto é, a relação de desigualdade entre ato e forma. A implicação desse sentido de contingência é a finitude e a determinação da forma que para possuir ato necessita da operação de um ato infinito cuja forma e existência se identificam.<sup>231</sup>

Como consequência da ausência de um tratamento da noção de existência em Aristóteles, infere-se que este não tratou da teoria da distinção real, a segunda razão pela qual Tomás não atribui a ele a noção de criação.<sup>232</sup> Com efeito, essa teoria antecede a teoria da causalidade na demonstração filosófica da criação.

Ocorre que esse modo de compreender a teoria da criação, sendo precedida pela teoria da distinção real e, por uma teoria da causalidade, já está presente em Avicena de acordo com os comentadores do grupo (B).<sup>233</sup> O próprio Tomás teria reconhecido isso quando na resposta da ST, Ia, q, 44, a. 2, refere-se a ele como “*aliqui*”. Essa resposta é dividida por Tomás em três etapas, de acordo com a história do pensamento filosófico entendida por ele. Na primeira etapa Tomás se refere aos pré-socráticos. Estes ao se perguntarem pelas causas dos entes, não conseguiram obter um conhecimento preciso sobre sua origem porque ficaram presos aos sentidos, considerando somente as causas sensíveis do movimento.<sup>234</sup>

---

existência tratada por Owens diz respeito tanto à divindade quanto a qualquer outro ente que lhe possa ter como predicado. Na divindade, existência e forma se identificam, nos outros entes, por sua vez, não. Portanto, o postulado segundo o qual a existência é redutível à forma na divindade, não pode ser usado para justificar, como quer Dewan, que é possível encontrar a noção de existência em Aristóteles. Caso isso ocorresse à noção de substância teria o mesmo sentido em Tomás e em Aristóteles, o que não pode ser o caso, como mostrei no primeiro capítulo desta dissertação. A ausência da noção de existência diz respeito não somente ao *Aristoteles Latinus*, mas também ao Aristóteles grego: “Pode parecer uma surpresa que Aristóteles, quando estende os dois principais sentidos da copula ‘é’ – estas nas quais ela indica respectivamente ser essencial e ser accidental – nada pode dizer do ‘é’ existencial, que é pressuposto em sua explicação do ser accidental. O motivo para isso, é que, embora logicamente o ‘é’ existencial possa ser distinto da cópula, metafisicamente não pode. Ser ou é ser uma substância ou ser uma qualidade, ou ser em alguma das outras categorias, pois nada pode ser ao menos que seja considerado como ser de algum tipo” (ROSS, 1958, p. 308).

<sup>231</sup> Cf. GILSON, 1960, pp. 38-39; GILSON, 2006, p. 93-94; GILSON, 1972, p. 155; PEGIS, 1946, p. 165.

<sup>232</sup> A primeira razão refere-se à distinção entre a noção de substância em Tomás e em Aristóteles. Cf. o primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>233</sup> Cf. AERTSEN, 1996, p. 185-193; PEGIS, 1961, p. 59-60.

<sup>234</sup> “Os antigos filósofos aos poucos, e como pé por pé, entraram no conhecimento da verdade. Assim, a princípio, como que, mais grosseiros de existência, não reputavam entes senão os corpos sensíveis. E dentre eles os que em tais corpos admitiam o movimento, consideravam-no a este somente segundo certos acidentes,

Filósofos posteriores aos pré-socráticos conseguiram progredir em suas investigações sobre as causas, a saber, Platão e Aristóteles. Nesse sentido, Tomás afirma que Platão e Aristóteles descobriram as causas mais universais do processo de geração e corrupção dos seres sublunares. Para Platão, eram as ideias situadas acima dos corpos celestes. Para Aristóteles, por sua vez, era o círculo oblíquo, ou seja, o círculo do zodíaco, que é o caminho do movimento anual do Sol, que ao causar as estações do ano causa o processo de geração e corrupção na natureza.<sup>235</sup> Todavia, essas causas podem ser ditas “mais universais” quando a referência é a mudança substancial, mas elas ainda são causas particulares, uma vez que operam pressupondo a matéria que, para Platão e Aristóteles é não criada:

Uns e outros filósofos, portanto, consideraram o ser por certa consideração particular, seja enquanto este ser, seja enquanto tal ser. E, por isso, atribuíram às coisas causas agentes particulares. Mas ulteriormente alguns (*aliqui*) se dispuseram a considerar o ser enquanto ser e consideraram a causa das coisas não só enquanto estas ou tais, mas enquanto entes. A causa das coisas enquanto entes, deve sê-lo não somente enquanto são tais coisas, pelas formas acidentais, nem somente enquanto são estas coisas, pelas formas substanciais; mas segundo tudo o que lhes pertence ao ser de qualquer modo. Assim, é necessário também admitir a matéria prima causada pela causa universal dos seres.<sup>236</sup>

---

p. ex., segundo a raridade e a densidade, por congregação e segregação. E supondo sem causa a substância mesma dos corpos, buscavam certas causas a certas transmutações acidentais, como a amizade, a luta, a inteligência e coisas semelhantes”. (ST, Ia, q. 44, a. 2, resp.).

<sup>235</sup> “Tomás considerou o ‘círculo oblíquo’ de Aristóteles como meio pelo qual se explica a geração e a corrupção. A causa material da geração é entendida como potencialidade – o que pode ser e não ser – e seu fim Aristóteles reduziu à forma da coisa gerada, uma forma intrínseca, distintas das ideias de Platão. O ‘círculo oblíquo’ é o eclíptico ou o grande círculo do zodíaco, o caminho do movimento anual do Sol que causa as estações do ano e, é um tipo de causa eficiente do ciclo de nascimento e morte na natureza. O movimento do sol pelo zodíaco é o ‘mais universal’ [...]. As estações afetam toda a vida universalmente na terra; e o movimento do Sol é ontologicamente separado de seus efeitos sobre a terra. É uma causa separada de muitos efeitos, e, além disso, é uma causa eficiente”. (HAUSER, 2000, p. 25.)

<sup>236</sup> ST, Ia, q. 44, a. 2, resp. A respeito dessa passagem e do “*aliqui*” há um longo debate entre os dois grupos elencados acima. Para alguns membros do grupo (B), esse pronome diz respeito somente a Avicena: “Tomás atribui, portanto, a Platão, Aristóteles e seus sucessores a posição de causa universal das coisas, mas não diz que todos tenham alcançado a noção de uma causa criadora. Como ele se refere ao texto de Agostinho, cumpre entender sua conclusão em função desse texto, o que nos leva à doutrina da *Suma*: não há criação em Platão, nem em Aristóteles; criação, *fortassis*, diz Agostinho, em certos neoplatônicos. Tomás suprime o *fortassis*, porque escrevendo no século XIII, pensa em Avicena [...]. É somente então que se chega à noção de criação propriamente dita, que se vincula diretamente à distinção entre a essência e a existência no que não é Deus”. (GILSON, 2006, p. 93. Grifo do autor). “Tomás introduz a questão no artigo 1 [ST, Ia, q. 44] de duas diferentes maneiras. Uma enfatiza Deus como causa *criadora*: ‘é necessário que todos os seres sejam *criados* por Deus?’ enquanto a outra enfatiza Deus como causa *eficiente*: ‘Deus é a causa eficiente de todos os seres?’ Ele pode assim proceder porque uma causa criadora é um tipo de causa eficiente, a causa eficiente da

Causa universal ou eficiente e causa criadora coincidem, de acordo com essa passagem, quando o efeito da operação dessa causa é o ser enquanto ser, isto é, a existência. Produzir a existência compete à causa cujo predicado universal lhe é próprio. Isso só pode ocorrer para a causa cuja operação se identifica com sua substância, razão pela qual seu poder é infinito, logo, não pode haver pressuposto em sua operação. Nesse sentido, qualquer outra causa se configura como particular. Essa particularidade lhe advém de sua própria condição de efeito, ou seja, a existência e a essência por serem distintas requerem a operação de outro. Portanto, embora a teoria da distinção real não seja evocada explicitamente por Tomás na ST, Ia, q. 44, a. 2, ela está presente na medida em que é por meio dela que se compreende a classificação das causas em particular e universal, o que

---

*existência (esse)* das criaturas: ‘todo ser que existe de qualquer modo, existe a partir de Deus’. Por si mesma, a noção de causalidade eficiente não conduz inevitavelmente à ontologia da essência e existência (*esse*); assim, Tomás procede de outra maneira, argumentando a partir dessa ontologia para concluir que todas as criaturas requerem Deus como causa eficiente de sua existência”. (HAUSER, 2000, p. 19-20. Grifo do autor). Mais à frente é afirmado: “Foi Avicena, e não Aristóteles, quem tinha percebido que a existência (*esse*) é um princípio ontológico distinto da essência (*res*) de tal modo que torna o ser (*esse*) a característica mais universal e a causa do *esse* a mais universal das causas. A metafísica de Avicena transmite a Tomás a ideia de uma ciência completamente universal, o que não pode ser dito de Platão e Aristóteles, pela simples razão de que ele tinha a metafísica de Avicena em mente quando escreveu aquelas linhas [ST, Ia, q. 44, a. 2]”. (HAUSER, 2000, p. 29). Para outros, o *aliqui* pode referir-se a outros filósofos: “Talvez uma alusão a Agostinho. Todavia, parece certo que Tomás compreende o *aliqui* em um sentido estrito aqui, e tinha em mente aqueles pensadores cristãos que seguiram mais o *Gênesis* do que o platonismo ou o aristotelismo”. (PEGIS, 1946, p. 162, nota 9.) Posição aproximada de Pegis é sustentada por Barrenechea, pois afirma que o *aliqui* diz respeito aos cristãos neoplatônicos, cf. BARRENECHEA, 2001, p. 428. “A identidade histórica dos filósofos que Tomás está se referindo nesta última etapa [ST, Ia, q. 44, a. 2] permanece obscura. Todavia, é provável que ele esteja pensando em Avicena, porque no pensamento escolástico do século treze, a frase ‘*ens in quantum est ens*’ era sem dúvida associada à *Metafísica* de Avicena. E foi Avicena quem introduziu a noção de criação na metafísica quando distinguiu entre a essência possível das coisas finitas e sua existência atual, a qual elas recebem da causa primeira”. (te VELDE, 2006, p. 136). Todavia, ao considerar outras passagens do texto de te Velde tem-se a impressão que este deixa em aberto a possibilidade do *aliqui* referir-se a Aristóteles: “Tomás nunca usa o termo criação quando discute a opinião dos filósofos pagãos sobre a origem de todas as coisas”. (te VELDE, 2006, p. 124). Em nota, te Velde complementa: “Isso não significa que concordo com Gilson quando sustenta que a criação seja uma doutrina peculiar à filosofia cristã. Tomás pensa que a criação está presente, ao menos implicitamente, nos textos de Aristóteles e Platão. Não no sentido de criação no tempo, mas criação compreendida como dependência causal, ou em termos platônicos de participação. Meu ponto, portanto, é que Tomás nunca atribui o vocabulário cristão aos filósofos pagãos”. (te VELDE, 2006, p. 124, nota 4). O mesmo pode ser dito de Aertsen: “A quem Tomás realmente está se referindo com este *aliqui*? [...] E. Gilson sustenta que Tomás refere-se ao filósofo Avicena. Esta posição parece-me ter alguma plausibilidade, embora não seja pelas razões dadas por Gilson. Pois ele refere-se ao ser criatura para a realidade. Todavia, Platão e Aristóteles também podem pelas mesmas razões serem numerados no interior do ‘*aliqui*’, dado que Tomás refere-se a eles com *expressis verbis* nos primeiros dois argumentos. [...] Ainda há um último texto [In Sent., III, d. 25, q. 1, a. 2, obj. 2] no qual Tomás diz que *quidam philosophi*, tal como Avicena que tem reconhecido sobre a base de demonstração que Deus é o criador das coisas”. (AERTSEN, 1998, p. 200, nota 27). Baldner, Johnson e Dewan julgam que o *aliqui* refere-se também a Aristóteles, cf. as referências na nota 200.

corroborar com a interpretação dos comentadores do grupo (B), qual seja, que a leitura que Tomás faz de Avicena é fundamental para que ele possa estabelecer sua tese da criação.<sup>237</sup> No intuito de explicitar como Tomás estabelece essa tese na SCG, II, faz-se necessário primeiro considerar a criação como operação na SCG, II, 6 e 15, e posteriormente investigar a criação como efeito na SCG, II, 16-22.<sup>238</sup>

## 2. Causalidade eficiente divina: motor imóvel e redução (SCG, II, 6 e 15)

Tomás estabelece o sentido da causalidade eficiente divina na SCG, II, 6 e 15.<sup>239</sup> Ele assim procede retomando o que fora estabelecido na SCG, I, 13: a existência da divindade. No intuito de explicitar esse sentido, assim inicia o capítulo 6 da SCG, II:

Pressupondo, pois, o que foi anteriormente mostrado, mostraremos agora que a Deus compete ser o princípio e a causa do ser de todas as coisas. Mostramos [...] que existe uma primeira causa eficiente que denominamos de Deus. A causa eficiente conduz os seus efeitos ao ser. Portanto, Deus existe como causa do ser das coisas.<sup>240</sup>

Ser a causa eficiente da existência das coisas, conforme o texto supracitado, é uma consequência do fato da divindade existir. Nessa medida, tendo mostrado na SCG, I, 13, que a divindade existe, Tomás visa mostrar na SCG, II, 6 e 15, que a divindade é a causa

---

<sup>237</sup> “[...] havia um homem que Tomás considerava especificamente como seu predecessor na doutrina da criação [...]. Sobre o problema da criação, e com particular referência ao significado da ideia de criação, Tomás sabia desde o início de sua carreira [...] que Avicena havia formulado o correto significado da ideia em si mesma. Quando Tomás lê em Avicena que *omne creatum est ens post non ens posterioritate essentiae* e que *creatio* é definida como *dare rei esse post non esse absolute*, ele certamente tinha em suas mãos a chave da doutrina filosófica da criação e através de Avicena ele pode isolar o significado filosófico da doutrina, da ideia teológica mais complexa de criação no tempo. Mais do que isso, quando Tomás vê o ensinamento aviceniano sobre a criação à luz de sua própria metafísica do ser, toda a questão sobre a criação que os teólogos tinham resolvido em termos de duração, ele foi capaz de ver como instâncias ontológicas na estrutura da criatura como tal. A criatura é *ens post non ens* por essência e absolutamente [...]. O pleno significado da real distinção entre essência e existência nas criaturas é, por fim, fundamentada nesta tensão ontológica entre o *nada* e o *concedido* na criatura”. (PEGIS, 1961, p. 59-60. Grifo do autor). Ver também: HAUSER, 2000, p. 15-16.

<sup>238</sup> Cf. quarto capítulo desta dissertação.

<sup>239</sup> Dado a generalidade dos assuntos, pode-se dizer que Tomás também estabelece o sentido da causalidade eficiente divina na SCG, II, 16-22. Assim como também se pode dizer que há um sentido implícito da noção de criação não somente referindo à operação divina, mas também tida como efeito na SCG, II, 6 e 15. Todavia, no intuito de analisar a causalidade eficiente divina neste capítulo da dissertação e o efeito no próximo capítulo, buscarei na medida do possível separar os assuntos.

<sup>240</sup> SCG, II, 6, 878-879.

eficiente da existência das coisas. Como a existência da divindade é dita atualidade, e como a causalidade segue o ente em ato, Tomás afirma que compete à divindade ser causa eficiente de existência.<sup>241</sup> Dito de outro modo, como há dois tipos de operação na divindade, a imanente e a transitiva, a causalidade eficiente se configura como operação transitiva, pela qual ela é dita a causa da existência das coisas.<sup>242</sup>

Dizer que há operação transitiva da divindade, implica em dizer que ela, mesmo sendo motor imóvel, é eficiente:

Mostrou-se no primeiro livro pelas razões de Aristóteles, que há um primeiro movente imóvel (*primum movens immobile*) que denominamos de Deus. O primeiro movente em toda ordem de movimentos é a causa de todos os movimentos de cada ordem. Por isso, como muitas coisas são produzidas no ser pelo movimento dos céus, de cujas ordens Deus é primeiro movente, como se mostrou, é necessário que Deus seja a causa do ser das coisas.<sup>243</sup>

Nessa passagem, Tomás afirma que no livro I (c.13) estabeleceu pelas razões extraídas de sua leitura de Aristóteles que a divindade é dita o primeiro motor imóvel e,<sup>244</sup> ademais, que ele é causa eficiente. Porém, não foi explicitado o sentido dessa causalidade eficiente, pois se esse fosse o caso, seria desnecessário a Tomás repetir na SCG, II, 6 e 15 o que já estabelecera na SCG, I, 13. Nesse sentido, Tomás procede do seguinte modo: (I) estabelece que a divindade é o primeiro motor (SCG, I, 13); (II) a divindade é causa eficiente (SCG, I, 13); (III) a divindade é causa eficiente de existência (SCG, II, 6 e 15); a divindade é causa eficiente de existência (criação) como criador (SCG, II, 16-22). Como

---

<sup>241</sup> “O que por si mesmo convém a alguma coisa, realiza-se nela necessária e totalmente, como o racional no homem; o subir, no fogo. Produzir por si mesmo algum efeito convém ao ente em ato, porque todo agente opera enquanto está em ato. Portanto, todo ente em ato produz por natureza algo existente em ato. Deus é ente em ato como foi mostrado. Logo, compete-lhe produzir algum ente em ato, do qual seja a causa do ser”. (SCG, II, 6, 881).

<sup>242</sup> “Quanto mais perfeito for o princípio de operação de uma coisa, tanto mais poderá ela estender a sua operação a muitas coisas distantes. O fogo, por exemplo, se for fraco, aquece só o que está perto dele; sendo mais forte, aquecerá o que está distante. O ato puro, que é Deus, é mais perfeito que o ato com mistura de potência, como é o nosso. O ato, com efeito, é o princípio da operação. Pelo ato que possuímos, temos poder não só sobre as operações que permanecem em nós, como são o inteligir e o querer, mas também sobre as operações que tendem para o exterior, pelas quais produzimos alguns efeitos. Portanto, a Deus, que é ato, compete muito mais não só inteligir e querer, como também produzir algum efeito. E assim Deus pode ser a causa do ser das coisas”. (SCG, II, 6, 884).

<sup>243</sup> SCG, II, 6, 880.

<sup>244</sup> Da seguinte maneira Tomás estabelece pelas razões de Aristóteles que há um primeiro motor imóvel: via do movimento, via da perfeição, via da causa eficiente e via da causa final, cf. SCG, I, 13.

fica evidente por esse esquema, Tomás não emprega a noção de criação na SCG, II, 6 e 15. Isso se justifica porque a noção de criação se diz para a operação da causa e para a o surgimento do efeito. Nessa medida, como só se estabelece o sentido da operação da causa pelo sentido do efeito, Tomás omite essa noção na SCG, II, 6 e 15.<sup>245</sup>

Embora essa omissão seja justificada, empregarei o termo “criação” na leitura da SCG, II, 6 e 15, para enfatizar que tratando da produção de existência, a operação eficiente do motor imóvel é compreendida por Tomás como criação. Isso diferencia a concepção de Tomás da concepção de Aristóteles, pois não há criação em Aristóteles. Nesse sentido, o primeiro motor concebido por Aristóteles, como se pode extrair pelo modo como Tomás manifesta em seus textos, é caracterizado, sobremaneira, pela causalidade final. Essa caracterização afirma que a divindade é dita “motor” na medida em que atrai as coisas como objeto de desejo, razão pela qual dizer “imóvel” não provoca dificuldades na caracterização da divindade. Porém, o mesmo não pode ser afirmado de Tomás, pois este ao tentar estabelecer que a divindade enquanto motor imóvel é a causa eficiente da existência das coisas encontra dificuldades, pois, como sustentar que a divindade, sendo imóvel e ontologicamente separada, não só da matéria, mas também de todo e qualquer ente, uma vez que não possui gênero e espécie, pode mover? E, sendo o contato um pressuposto do movimento, como a divindade pode provocar movimento sem contato?

Essa dificuldade torna-se ainda mais evidente quando se percebe que Tomás tem conhecimento de que Platão admitira formas imateriais, exteriores à região supralunar, que se configuram como as causas mais universais do processo de geração e corrupção na natureza.<sup>246</sup> Também tem conhecimento de que Aristóteles critica Platão, sustentando que formas separadas não podem, propriamente, causar o processo de geração e corrupção na natureza, pois, causa e efeito necessariamente precisam pertencer, no mínimo, ao mesmo gênero,<sup>247</sup> uma vez que o movimento pressupõe contato, isto é, a causa eficiente deve se envolver com a atualização da potência no efeito.

Sabendo dessas dificuldades, Tomás estabelece na SCG, II, 15, o termo a partir do qual ele compreende a eficiência do motor imóvel, a saber, redução:

---

<sup>245</sup> O termo “criação” é empregado na SCG, II, 17. Porém, pode-se dizer que este termo com ênfase no efeito esteja implícito na SCG, II, 16, na medida em que no cabeçalho do capítulo Tomás escreve: “*Quod Deus ex nihilo produxit res in esse*” (Deus, a partir do nada, produziu as coisas no ser).

<sup>246</sup> Cf. In Phys., I, II, lec. 5, n. 179; In Metapys., I, 7, lec. 1, n. 1264.

<sup>247</sup> Cf. In GC, I, I, lec. 3, n. 2. Ver também, QDP, q. 3, a. 9, obj. 6

Conforme a ordem dos efeitos deve ser a ordem das causas, porque os efeitos são proporcionados às causas. Donde ser necessário que como os efeitos próprios reduzem-se às causas próprias, também àquilo que é comum nos efeitos próprios seja reduzido a uma causa comum. Assim, por exemplo, acima das causas particulares da geração disto ou daquilo está o Sol como causa universal da geração; e o rei é a causa do governo do reino, acima dos governantes do reino e das cidades. O ser é comum a todas as coisas. Por isso, é necessário que acima de todas as causas haja uma causa à qual compete dar o ser. A primeira causa é Deus como acima foi mostrado. Portanto, tudo que é, é a partir de Deus.<sup>248</sup>

Tomás afirma, na passagem supracitada, que todas as coisas possuem em comum o ser, ou seja, elas existem. Isto que é comum, o ser, só compete à divindade causar.<sup>249</sup> Nessa medida, todos os outros agentes se restringem a produzir movimento ou mudança, se configurando como causas particulares, tanto porque necessitam de um substrato para poder operar, quanto porque não operam segundo toda a sua substância. Isso é afirmado mesmo para a causa eficiente mais universal da mudança substancial, o Sol, o qual se configura como causa particular se comparado com a divindade que não necessita de um substrato para operar.<sup>250</sup> Por conseguinte, a operação de todos os entes é reduzida à operação divina.

Ademais, não somente a operação dos entes é reduzida à divindade, também o ser desses mesmos entes é reduzido à divindade, pois o fato de serem gerados indica que eles pertencem a uma espécie. Pertencer a uma espécie torna os entes particulares dependentes da espécie e, como a espécie é efeito da divindade, os entes particulares são reduzidos à causalidade divina que produz as espécies.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> SCG, II, 15, 927.

<sup>249</sup> Em outro texto Tomás sustenta a mesma posição: “[...] se uma coisa convém a outras duas, não convém a essas duas em razão do seu próprio ser. Por isso, é impossível que uma coisa se predique de duas a não ser como causa de ambas, pois é necessário ou que uma seja causa da outra, como, por exemplo, o fogo é a causa do calor do corpo misto, sendo ambos chamados de quente, ou que uma terceira coisa seja causa de ambas, como, por exemplo, o fogo que é a causa da luz de duas velas. O ser atribui-se a tudo que é. Portanto, é impossível que haja duas coisas das quais nenhuma tenha causa do ser, mas é necessário que ambas tenham uma só causa do ser, ou que uma seja causa do ser da outra. Por conseguinte, é necessário que tudo aquilo que de algum modo é, seja a partir daquilo que não tem causa do ser. Já mostramos que Deus é este ente que não tem causa do ser. Logo, tudo aquilo que de algum modo é, é a partir dele”. (SCG, II, 15, 923).

<sup>250</sup> “Nas coisas que se fazem a partir da mudança ou movimento, pressupõe-se um sujeito para este fazer. Já no modo supremo, que se dá pelo influxo do ser, nenhum sujeito é pressuposto, pois isto mesmo que é o sujeito ser feito, segundo este modo de fazer, é o sujeito participar do ser através do influxo de um ente superior”. (DSS, c. 9).

<sup>251</sup> “O que por sua natureza e não por outra razão convém a uma coisa, nela não pode estar subtraído ou com deficiência. Se, pois, acrescenta-se ou se subtrai algo de essencial à natureza, já ela será outra natureza, assim como acontece nos números, nos quais uma unidade acrescentada ou subtraída varia-lhe a espécie. Se, pois,

A produção das espécies, notadamente das espécies cujos indivíduos são passíveis de mudança substancial, é uma operação que Tomás denomina como “intelecção divina”.<sup>252</sup> Quando trata da intelecção divina na SCG, I, 44-102, Tomás assim procede comparando-a com a intelecção humana. A intelecção humana, por sua vez, é um assunto que faz parte da teoria da abstração.<sup>253</sup> Nessa medida, embora fuja do escopo desta dissertação tratar da teoria da abstração, menciono brevemente uma característica da intelecção humana que serve para se compreender a intelecção divina que produz as espécies. A característica é a seguinte: o intelecto humano necessita, na elaboração do conhecimento, de uma espécie inteligível<sup>254</sup> que medeia a relação entre o intelecto humano e a coisa que lhe é externa.<sup>255</sup> Diferentemente da intelecção humana, a divina não se dá por abstração, ou seja, por etapas sucessivas de intelecção, pois é apenas intuição,<sup>256</sup> isto é, intelecção simultânea de todas as

---

permanecendo íntegra a natureza ou quiddidade da coisa, houver nela subtração, é manifesto que isso não depende simplesmente daquela natureza, mas de outra coisa cuja natureza causa a subtração. Portanto, o que convém menos a uma coisa que a outras não lhe convém só por sua natureza, mas por outra causa. Por isso, será causa de tudo em determinado gênero aquilo que de modo máximo convém a predicação deste gênero, assim como o que é quente ao máximo é causa do calor de todas as coisas quentes, e o que é luminoso ao máximo é causa de tudo o que é iluminado. Deus é o máximo ente, como foi demonstrado. Logo, Deus é a causa de todas as coisas das quais o ente se predica”. (SCG, II, 15, 924).

<sup>252</sup> Uma das características da intelecção divina diz respeito ao conhecimento divino de si mesmo como causa: “Quem conhece perfeitamente uma coisa, conhece tudo que verdadeiramente pode-se afirmar e, ainda, tudo o que lhe convém segundo a natureza. Assim, segundo a sua natureza, convém a Deus ser causa das coisas. Por isso, como conhece perfeitamente a si mesmo, conhece-se como causa”. SCG, I, 49, 414.

<sup>253</sup> Cf. SCG, II, 57-78.

<sup>254</sup> “[...] a espécie inteligível é o princípio formal da operação intelectual, como também a forma de qualquer agente é o princípio da sua operação”. (SCG, I, 46, 389).

<sup>255</sup> “Para passarmos de nosso intelecto para o conhecimento do intelecto divino, na medida do possível, deve-se considerar que a coisa exterior que nos é conhecida não existe no nosso intelecto segundo a sua própria natureza, mas a sua espécie deve estar em nosso intelecto, pois por ela este faz-se em ato. Ora, estando o intelecto em ato por meio dessa espécie, como por sua própria forma, tem ele intelecção da própria coisa. Não, porém, como se a intelecção fosse uma ação transitiva para uma coisa, como, por exemplo, o aquecimento transita para o aquecido, *mas como uma ação que permanece no inteligente e que tem relação com a coisa conhecida*. Isso porque a dita espécie que, como forma, é o princípio da ação intelectual também é semelhante à coisa. Importa considerar, após, que o intelecto, *informado pela espécie da coisa*, forma em si mesmo, pela intelecção, uma certa intenção da coisa entendida que é a razão (*ratio*) mesma significada pela definição. E isso é necessário porque o intelecto tem indiferentemente a intelecção da coisa ausente ou presente, no que o intelecto e a imaginação convém. Mas o intelecto tem algo a mais, porque conhece a coisa enquanto separada das condições materiais, sem as quais ela não existe na natureza. Isso não seria possível se o intelecto não formasse para si a referida intenção. Porém, essa intenção intelectualizada, por ser como o termo da operação inteligível, é diversa da espécie inteligível, que põe o intelecto em ato e que deve ser considerada como o princípio da operação inteligente, embora ambas sejam semelhança da coisa passível de intelecção. Pelo fato que a espécie inteligível, forma do intelecto e princípio da intelecção, é semelhança da coisa exterior, resulta que o intelecto forma uma intenção semelhante àquela coisa, porque cada coisa opera segundo aquilo que é. E porque a intenção intelectual é semelhante a alguma coisa, resulta que o intelecto, ao formar essa intenção, tem intelecção daquela coisa”. (SCG, I, 53, 442-444. Grifo meu).

<sup>256</sup> “As coisas que são compostas e divisíveis pelo intelecto, por natureza são por ele consideradas de *per si*, pois não haveria necessidade de serem compostas ou divididas, se naquilo mesmo em que é apreendido o que

coisas,<sup>257</sup> não há, portanto, mediador entre a espécie inteligível contida no intelecto divino que é sua essência<sup>258</sup> e as espécies enquanto efeito,<sup>259</sup> pois a mediação se dá para o intelecto que necessita da abstração para inteligir. Portanto, a relação entre o intelecto divino, a causa eficiente, e as espécies, o efeito, é um relação direta de causalidade que se configura como criação.<sup>260</sup>

A afirmação da causalidade eficiente divina na SCG, II, 6 e 15, é compreendida por Tomás como criação. Nessa medida, a noção de causalidade eficiente atribuída à divindade, somada ao que se designa como efeito próprio dessa causalidade, a saber, a existência e as espécies, quando investigadas partir da noção de redução, manifestam o sentido da eficiência divina. Sendo assim, Tomás não só difere, como também se distancia da concepção de motor imóvel de Aristóteles. No intuito de justificar essa interpretação da SCG, II, 6 e 15, recorrerei a outros textos de Tomás a partir dos quais ela estabelece o modo de proceder por redução empregado no estabelecimento de que a divindade é motor imóvel eficiente.

## 2.1 Procedimento para compreender SCG, II, 6 e 15

A noção de redução, quando é empregada por Tomás na discussão sobre a causalidade eficiente divina, denota um modo de proceder que pressupõe que se encontre estabelecida quatro teorias: (I) a teoria da substância;<sup>261</sup> (II) a teoria da distinção real entre

---

é da coisa já estivesse o que lhe é intrínseco. Por isso, se Deus tivesse intelecção como o intelecto que compõe e divide, seguir-se-ia que não considera todas as coisas numa só intuição, mas cada uma de per si. Ora, já se demonstrou o contrário disso (c. 55)". (SCG, I, 58, 487. Grifo meu).

<sup>257</sup> "É impossível haver uma só operação do intelecto ao considerar simultaneamente muitas coisas, pois, sendo as operações diversificadas pelos objetos (*secundum obiecta differant*), será necessário haver diversidade no intelecto entre a operação que considera o primeiro e a que considera o segundo. Ora, há no intelecto divino uma só operação, que se identifica com a essência divina, como acima foi demonstrado (c. 45). Logo, Deus não considera sucessiva, mas simultaneamente, as coisas que conhece". (SCG, I, 55, 460).

<sup>258</sup> "Todas as coisas que Deus conhece, conhece-as por uma só espécie, que é sua essência. Logo, pode ter intelecção simultânea de todas as coisas". (SCG, I, 54, 457).

<sup>259</sup> "O intelecto divino, porém, não conhece mediante alguma outra espécie, mas só pela sua essência, como acima foi mostrado (c. 46), embora sua essência seja semelhante a todas as coisas (cap. 29)". (SCG, I, 53, 445).

<sup>260</sup> "Como tudo que existe além da essência divina é causado por Deus, conforme será visto adiante (I. II, cap. 15), é necessário que as sobreditas formas, se estão fora de Deus, sejam por ele causadas. Deus é causa das coisas por meio do seu intelecto, como será visto adiante (I. II, capp. 23-24). Logo, pela ordem da natureza requer-se que Deus conheça estes inteligíveis para que eles existam". (SCG, I, 51, 433).

<sup>261</sup> Cf. o primeiro capítulo desta dissertação.

os constituintes da substância;<sup>262</sup> (III) a teoria da transcendência divina;<sup>263</sup> (IV) a teoria da limitação do conhecimento humano.<sup>264</sup>

O modo de proceder consiste no seguinte: como não se tem acesso à forma da causa, uma vez que a divindade transcendendo o tempo transcende o aparato cognitivo humano, busca-se conhecer mais precisamente possível a constituição da substância. Nessa investigação, constata-se que a substância é constituída de essência e ser (*esse*) e, ademais, que estes constituintes são distintos, embora estejam unidos formando a substância. Isso significa que a análise aponta para a operação de uma causa eficiente para a qual se diz “criadora”, mas cujo conhecimento se dá pela apreensão e representação do constituinte mais excelente da substância, qual seja, o ser. Nessa medida, o ser da substância, nesse contexto, é representado como o vestígio (*repraesentatio vestigii*) da operação da causalidade divina.<sup>265</sup>

Por esse procedimento de redução se estabelece que “criação” se diz para a causa, a divindade, e para o efeito, o mundo. Sendo assim, “criação” possui sentido ativo e passivo, sendo compreendida pela referência mútua destes sentidos.<sup>266</sup> Nessa medida, embora a ênfase se dê num ou noutro sentido, a referência mútua permanece, uma vez que designa uma relação entre a causa e o efeito. No contexto da investigação sobre a causalidade divina, a ênfase se dá no sentido passivo, pois só mediante a este que se pode apontar para a causalidade divina. Isso se justifica porque, embora a substância tenha o ser, ela não se identifica com ele. Portanto, o ser é dito “efeito” de uma causa que necessariamente o possui de modo essencial.

Esse sentido de redução é atribuído a Avicena pelo próprio Tomás:

---

<sup>262</sup> Cf. o segundo capítulo desta dissertação.

<sup>263</sup> Não faz parte do escopo desta dissertação explicitar como Tomás estabelece a teoria dos transcendentais que tem como uma de suas implicações a denominação da causalidade divina como “transcendente”. Cf. AERTSEN, 1996, p. 372-378.

<sup>264</sup> Cf. a nota 82 desta dissertação.

<sup>265</sup> “Todo efeito representa de alguma maneira sua causa, mas diversamente. Pois, um efeito representa somente a causalidade da causa, não sua forma, como a fumaça representa o fogo, e essa representação é designada de representação de vestígio (*repraesentatio vestigii*), uma vez que o vestígio mostra o movimento de alguém que passou, mas não qual seja”. (ST, Ia, q. 45, a. 7, resp.).

<sup>266</sup> “A criação, em sentido ativo, significa a ação divina, que é a sua essência, em relação à criatura. Mas, em Deus, a relação com a criatura não é real, senão somente racional. Porém, a relação da criatura com Deus é real, como já antes se disse quando se tratou dos nomes divinos”. (ST, Ia, q. 45, a. 3, ad1). “[...] a criação, em sentido passivo, está na criatura e é criatura. O que não implica que seja preciso que esta seja criada por outra criação; porque as relações, referindo-se a outra coisa, pelo fato mesmo de consistirem numa referência a outra coisa, referem-se por si mesmas, e não por alguma outra relação, como já antes se disse, quando se tratou da igualdade das pessoas”. (ST, Ia, q. 45, a. 3, ad3).

O terceiro argumento está baseado no princípio segundo o qual tudo o que é através de outro deve ser reduzido ao que é por si mesmo. Nessa medida, se houvesse uma quentura *per se*, ela seria a causa de todas as coisas quentes, que seriam quentes por participação. Disso, se segue que, há um ente que é seu próprio ser, o que decorre do fato de que é necessário existir um ente primeiro que seja puro ato, no qual não haja nenhuma composição. Portanto, é necessário que, a partir daquele único ente, existam todos os outros, os quais não são seu ser, porém tem o ser por modo de participação. Esse é o argumento de Avicena.<sup>267</sup>

Nessa passagem, Tomás atribui a Avicena o argumento que mostra, por um processo de redução, que o ser da substância é causado, ou seja, “é através de outro”. Isso se justifica porque, no processo de redução, constata-se que a substância é composta de constituintes distintos que nela estão unidos como consequência da operação de uma causa para a qual a composição é negada, donde a causa ser denominada de “ato puro”, ou seja, o ente “que é por si mesmo”.

Ademais, a noção de “distinção” não diz respeito apenas aos constituintes da substância, pois ela também se refere à consideração dos estados de existência, isto é, da separação absoluta entre qualquer substância e a divindade. Isso se manifesta pelas expressões “através de outro” se referindo à substância e, “por si mesmo” se referindo à divindade. Tais expressões demarcam uma distinção ontológica radical. Porém, como o efeito necessita da causa, se estabelece uma relação entre ambos através do sentido da noção de participação, que nesse contexto, o sentido é empregado para resguardar esse vínculo entre a causa e o efeito.

Anteriormente a Tomás, Avicena havia estabelecido esse vínculo quando afirma que “causa” e “princípio” não se diz apenas designando “natureza” entendida como “princípio de movimento”. Com efeito, a natureza enquanto princípio de movimento pressupõe a existência, razão pela qual a investigação da origem do mundo pela metafísica, estabelece que da divindade se diz causa eficiente. Nessa medida, de acordo com Tomás,<sup>268</sup> como a causalidade eficiente divina é obtida a partir das coisas naturais, há um sentido para se dizer da divindade como “causa” e “princípio”, a saber, a doação da existência à coisa móvel.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> QDP, q. 3, a. 5, resp.

<sup>268</sup> Cf. In Sent., l. I, d. 37, q. 1, a. 1, resp.

<sup>269</sup> “*Postquam tratavimus [...] de convenientia definitionum cum definitis, et de universalibus et particularibus, oportet nunc ut loquamur de causa et causato: haec enim sunt etiam de consequentibus esse inquantum est esse. Causae autem, sicut iam nosti, sunt forma et materia et agens et finis. Dico igitur nos non*

Tomás recepciona a concepção aviceniana de causalidade divina não somente na SCG, II,<sup>270</sup> mas, inclusive, no In Phys. Ao comentar uma passagem da *Física* de Aristóteles na qual este estaria explicitando as noções de “natureza” e de “movimento” a partir da noção de causa eficiente, Tomás escreve: “*Ulterius autem dicit quod alio modo dicitur causa a quo est principium motus vel quietis*”.<sup>271</sup> A primeira parte dessa passagem, *ulterius autem dicit quod alio modo dicitur*, não envolve dificuldade para a tradução. Porém, o mesmo não pode ser afirmado para a segunda parte, *a quo est principium motus vel quietis*. A dificuldade repousa no pronome “*quo*”, pois este pode ser entendido de dois modos. Um mais literal, sua função sintática é retomar um termo que se encontra na mesma oração ou retomar orações inteiras. Sendo esse o caso, o pronome “*quo*” está simplesmente retomando as discussões precedentes sobre as causas material e formal, sendo traduzido como “a partir disso”, e a passagem pode ser traduzida assim: “A seguir, ele diz que de algum modo causa, a partir disso, é princípio de movimento e de repouso”.<sup>272</sup> Nessa tradução, fica implícito o zelo pelo literal, o que conduz o leitor a pensar Tomás como comentador em sentido estrito.

---

*intelligimus esse causam formalem, nisi causam quae est pars essentiae rei per quam est res id quod est in effectum. Materiam vero intelligimus esse causam quae est pars essentiae rei in qua est id per quod res est in effectum et in qua requiescit potentia esse eius. Agens vero est causa quae acquirit rei esse discretum a seipso, scilicet ut essentia agentis secundum primam intentionem non sit subiectum illius esse quod acquiritur ab eo nec informetur per illud, sed ita ut in seipso sit potentia illius esse non accidentaliter. Et cum hoc etiam oportet ut illud esse non sit ab ipso in quantum ipse est agens, sed, si fuerit, fit secundum alium respectum, scilicet quoniam divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut creator mundi; causa vero agens naturalis non acquirit esse rei nisi motionem aliquam ex modis motionum; igitur acquirens esse naturalibus est principium motus”.* “Após termos tratado [...] da conformidade da definição com aquilo que é definido, assim como dos universais e particulares, é necessário agora que tratemos da causa e do causado: pois isto também diz respeito às conseqüências do ser enquanto ser. As causas são, como já sabeis, forma, matéria, agente e fim. Afirmando, portanto, que não entendemos haver uma causa formal, a não ser a causa que é parte da essência da coisa mediante a qual a coisa é aquilo que é afetivamente. Mas entendemos que a matéria é a causa que é aparte da essência da coisa em que está aquilo que faz com que a coisa exista efetivamente e em que se situa a potência de seu ser. O agente é a causa que faz com que o ser da coisa seja distinto dele mesmo, isto é, que a essência do agente segundo a primeira intenção não seja sujeito do ser que é causado por ele ou informado por ele mas que seja em si mesmo, não acidentalmente, potência daquele ser. E com isso, é também necessário que esse ser não exista por si enquanto agente, mas se fosse sê-lo-ia segundo outro ponto de vista, uma vez que os filósofos divinos não entendem por agente somente o princípio de movimento, tal como o entendem os filósofos naturais, mas como princípio de ser e doador dele, enquanto criador do mundo. De fato, a causa agente, quando natural, não produz o ser da coisa a não ser movendo algo segundo os modos dos movimentos. Portanto, nas ciências naturais, o que confere ser é um princípio de movimento”. (AVICENNA LATINUS. *Liber de philosophia prima*, 6, 1, A 257-8).

<sup>270</sup> Esta recepção pode ser manifestada pelo próprio modo como Tomás inicia a SCG, II, 6: “Supondo o que foi anteriormente mostrado, mostraremos agora que a Deus compete ser o princípio e a causa da existência de todas as coisas”. (SCG, II, 6, 878).

<sup>271</sup> In Phys., I, II, lec. 5, n. 180.

<sup>272</sup> Como faz Mendoza: “*Además dice que de otro modo se llama causa, ‘aquello que es principio del movimiento o del reposo’*”. (MENDOZA, 2001, p. 62).

Porém, se o ‘*quo*’ é traduzido como ‘a partir disso’ é necessário esclarecer o antecedente ‘de algum modo’, pois estar-se-ia deslocando o sentido do ‘*quo*’ para essa expressão. Nessa medida, permanece o seguinte problema: este ‘de algum modo’ pode estar evocando uma causa do princípio do movimento. Se esse é o caso, a explicação de “natureza” e de “movimento” estabelecida por Aristóteles é incompleta para Tomás.<sup>273</sup>

A segunda possibilidade de tradução é mais interpretativa: “Além disso, ele diz que de outro modo se denomina causa aquilo a partir do que é o princípio de movimento e de repouso”.<sup>274</sup> Nessa tradução, fica mais explícita a evocação de uma causa para o princípio do movimento. Ademais, poder-se-ia recorrer a um elemento externo ao texto, pois como essa parte pode ser uma citação de Aristóteles utilizada por Tomás no interior de seu *In Phys.*, poder-se-ia investigar em que medida de fato ela está em Aristóteles comparando-a com alguma edição crítica da *Física* de Aristóteles, ou se ela já é uma interpretação de Tomás. Porém, esse procedimento é muito improvável, porque como demonstrou Bourke, não se tem acesso ao texto da *Física* de Aristóteles lido por Tomás.<sup>275</sup> Portanto, numa ou noutra alternativa o problema permanece, ou seja, na leitura de Tomás, Aristóteles é incompleto nesse assunto específico.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> Cf. OWENS, 1978, p. XIII-XIV.

<sup>274</sup> Como é feito por alguns tradutores de língua inglesa: “*Next he says that that from which there is beginning of motion or rest in some way called a cause*”. (BLACKWELL, SPATH, THIRLKE, 1999, p. 95).

<sup>275</sup> Conforme Bourke há cinco possíveis versões ou revisões latinas, das quais umas e/ou outras poderiam ter sido usadas por Tomás ou, ainda, que todas elas poderiam ter sido unificadas por Moerbeke (cf. BOURKE, 1999, p. xviii), sendo a conclusão de Bourke: “Disso, torna-se evidente que no presente estado dos estudos não se pode precisamente identificar o manuscrito latino da *Física* que Tomás de Aquino usou para seus comentários”. (BOURKE, 1999, p. xix).

<sup>276</sup> Sorabji (1980) traduz do grego como: “[...] ‘...donde vem a origem do movimento ou estabilidade’ (*that whence comes the origin of change or stability*). (SORABJI, 1980, p. 42). Cf. SORABJI, 1983, p. 307. Particularmente as páginas 40-44 (1980) são dedicadas a explicitar os possíveis sentidos desse pequeno texto em questão. Após a tradução, Sorabji comenta: “A frase simples ‘a origem da mudança’, *arche tes kineseos*, pode ser aplicada para as outras ‘causas’ além da eficiente; quanto a variante, donde vem a mudança, *hothen he kinesis*, parece ser usada para a causa eficiente”. (SORABJI, 1980, p. 42). Sendo a referência de Sorabji a teoria das quatro causas na física, as outras causas para a ‘origem da mudança’ dizem respeito à formal, a material e a final. Quanto à causa eficiente, parece que esta deve estar envolvida diretamente no processo da mudança, logo, necessariamente dita “natureza”. Todavia, em 1983, Sorabji retoma a discussão, pois julga que em 1980 tenha discutido de modo superficial: “[...] uma causa, em si mesma, tem que estar envolvida na mudança, ou até mesmo fazer alguma coisa? A opinião de Aristóteles é mais ambígua, todavia, ele pode ser compreendido como antecipando os estóicos na medida em que ele se posiciona contra Platão e as formas platônicas, as quais não podem causar nada, uma vez que elas não se envolvem com as atividades”. (SORABJI, 1983, p. 308). A partir da constatação dessa ambiguidade, Sorabji afirma que não é necessário que a causa eficiente no Aristóteles grego deva estar envolvida diretamente com o processo de mudança. Nessa medida, poderia haver um sentido de “causa” em Aristóteles que não designa “natureza”. Essa pode ser dita “arte”, mas também pode ser dita “separada” como é o caso das substâncias separadas que movem os corpos celestes sustentado por Aristóteles no livro 12 da *Metafísica*, (ver também: SORABJI, 1983, p. 307,

Nesse sentido, a incompletude de Aristóteles é superada por Avicena, quando este estabelece o sentido da noção de emanção empregada para estabelecer a causalidade divina: operação sem movimento. Emanção dita desse modo significa, para Tomás, a condição da natureza, ou seja, a doação da atualidade pertencente ao móvel<sup>277</sup> e da potencialidade para o movimento. Portanto, é somente através de sua leitura de Avicena que Tomás obtém o discernimento segundo o qual “causa” não se diz apenas para “natureza”.

A partir da leitura de outro texto, embora nele Tomás não se refira explicitamente a Avicena, é possível perceber a recepção da noção de emanção:

[...] Aristóteles prova em *Metafísica*, II, 1, que aquilo que é mais verdadeiro e que é ente por excelência é a causa do ser de todas as coisas que existem. Disso, segue-se que, mesmo o ser em potência, a matéria prima, é derivada do primeiro princípio do ser, que é mais ser. Portanto, não é necessário, para sua operação, pressupor algo que não tenha sido produzido por ele. Como todo movimento requer um sujeito – como Aristóteles tinha provado, e que é verdadeiro – segue-se, pois, que a produção universal do ser por Deus, não é movimento, nem mudança, mas uma certa emanção simples. Assim, fazer ou ser feito se diz equivocadamente para a produção universal das coisas e para as outras produções. Da mesma maneira se compreendermos que a produção das coisas por Deus é desde a eternidade, como afirmou Aristóteles e muitos platônicos, mesmo assim isso não é necessário, na verdade, é impossível que esta produção universal se dê a partir de algum sujeito não produzido.<sup>278</sup>

O contexto que antecede a discussão dessa passagem é o seguinte: de acordo com Tomás, Averróis baseando-se no princípio do nada, nada se faz, afirmava que toda

---

nota 4). A este respeito, Sorabji escreve: “[...] Aristóteles [...] diz que a causa eficiente é ‘donde vem a origem da mudança ou do repouso’. Um exemplo, [...] a presença do navegador (o que sem dúvida envolve muitas atividades e mudanças) é a causa da segurança do navio (isto é, do seu *não* sofrer certa mudança). Por outro lado, a ausência do navegador (a qual não envolve atividade particular ou mudança – ele pode estar dormindo) é a causa de certa mudança, a saber, do naufrágio. Muito embora o naufrágio seja um novo estado de coisas (*a new state of affairs*), a segurança não é. E, posso acrescentar que, há outras partes da teoria de Aristóteles na qual causalidade eficiente não parece envolver um novo estado de coisas”. (SORABJI, 1983, p. 307, grifo do autor). Mais à frente, conclui: “O exemplo de Aristóteles fornece uma resposta para algumas das questões sobre o papel da mudança na causalidade. A primeira questão é se o efeito precisa ser uma mudança ou um novo estado de coisas. Posso me concentrar em causas e efeitos particulares (seu hábito de fumar causou seu câncer, em vez de fumar causa câncer). O exemplo da segurança do navio demonstra que um efeito particular não é necessariamente uma mudança ou um novo estado de coisas”. (SORABJI, 1983, p. 308. Grifo do autor).

<sup>277</sup> Ou seja, do ato de ser da forma substancial.

<sup>278</sup> In *Phys.*, I. VIII, lec. 2, n. 974. Sobre a afirmação segundo a qual a criação não é movimento, nem mudança, bem como a produção da matéria prima, ver o quarto capítulo desta dissertação.

operação requer necessariamente um substrato, razão pela qual a criação a partir do nada é impossível, o que seria, segundo Averróis, provado por Aristóteles.

A respeito dessa discussão envolvendo Averróis e sua interpretação de Aristóteles, sabe-se que ele se opunha à noção de emanção, empregando enorme esforço para eliminá-la das interpretações de Aristóteles.<sup>279</sup> Porém, como a noção de emanção denota uma operação sem movimento, Tomás no intuito de atribuir eficiência ao motor imóvel emprega essa noção no *In Phys.* O resultado desse emprego, todavia, não pode ser dito “aristotélico”. Nesse sentido, pode-se questionar: o que justifica essa atitude de Tomás? Certamente porque Tomás percebeu que o único meio pelo qual se pode afirmar filosoficamente a demonstração da criação fora estabelecido por Avicena, a saber, pelas teorias da distinção real e da causalidade divina vinculadas ao sentido da noção de emanção, que por sua vez, é alcançado pelo processo de redução. Lidas nessa perspectiva, estas passagens contidas no texto citado: (a) “[para Aristóteles] aquilo que é mais verdadeiro e que é ente por excelência é a causa do ser de todas as coisas que existem”; (b) “se compreendermos que a produção das coisas por Deus é desde a eternidade, como afirmou Aristóteles”, podem possuir dois sentidos, um externo ao texto, e outro interno ao texto. Quanto ao primeiro, significa uma atitude retórica de Tomás de não se autodenominar, associada a uma tentativa de mostrar que Aristóteles não se pronunciou afirmativa ou negativamente sobre a criação. No segundo, referem-se ao primeiro motor tido tão somente como causa final, isto é, como o objeto de atração do mundo. Nesse caso a noção de “causa” da passagem (a), bem como a noção de “produção” da passagem (b), referem-se à inclinação natural dos entes que pelo fato de possuírem o princípio de movimento buscam a perfeição, ou seja, a atualização de suas potencialidades. Nessa medida, ao se auto-aperfeiçoarem estariam se movimentando em direção ao primeiro motor dito perfeito porque todas as suas potencialidades estão atualizadas.<sup>280</sup>

Num ou noutro sentido, essas passagens não significam um “aristotelismo de Tomás” muito menos um “criacionismo de Aristóteles”, pois as noções de “causa” e “produção” só denotam “criação”, na passagem supracitada, quando a referência é a noção de emanção. Ademais, isso também pode ser manifestado do seguinte modo: ou o primeiro motor é

---

<sup>279</sup> Cf. BELO, 2005, p. 215-228.

<sup>280</sup> OWENS, 1978, p. XXI-XXII.

causa eficiente em sentido pleno, o criador,<sup>281</sup> ou é só causa final, pois é inconsistente com a demonstração da criação que o primeiro motor seja eficiente em sentido fraco, como Sorabji pretende que seja o caso no “aristotelismo de Tomás”,<sup>282</sup> ou seja, que o primeiro motor produza apenas um efeito particular pressupondo outros efeitos.

Pelo exposto anteriormente, explicitarei que a causalidade divina em Tomás se caracteriza pela universalidade. Nesse sentido, Tomás é devedor de Avicena, muito embora deste se diferencie no emprego do termo *emanação*. Dito de outro modo, quando diz respeito à operação criadora, Tomás sustenta que “*emanação*” aplica-se exclusivamente à divindade, o que não seria caso de Avicena, segundo Tomás. Para sublinhar que quando a referência é o ato criador “*emanação*” se diz apenas para a divindade, Tomás emprega o adjetivo “simples” no texto supracitado.<sup>283</sup> Nesse sentido, Tomás afirma que Avicena sustenta uma posição que é impossível, a saber, que o primeiro efeito da divindade, a primeira substância separada, cria outro efeito, e assim, sucessivamente, até a criação da matéria.<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> Nesse sentido, o primeiro motor também será, necessariamente, causa formal e causa final, cf. ST, Ia, q. 44, aa.3-4.

<sup>282</sup> Nesse contexto específico, concordo com Sorabji que Tomás emprega termos ditos “platônicos”, como afirmei anteriormente, porém não concordo com sua conclusão, pois Tomás empregaria esses termos para tornar-se “aristotélico”, uma vez que atribuiria a Aristóteles a tese da criação. Bem verdade que esses adjetivos não são pura e simplesmente instrumentos de análise, todavia, caso seja possível usá-los para esse fim, seria mais conveniente dizer “aviceniano”, na primeira etapa da investigação, para adjetivar a posição de Tomás (Cf. HAUSER, 2000, p. 1-36). A respeito do “platonismo” Sorabji escreve: “O segundo aspecto no qual platônicos e cristãos [da patrística] fizeram inovações diz respeito à relação da criação e da causa para o *tempo*. Eu falei no capítulo 17 sobre o reconhecimento platônico, logo no começo com Crantor – duas gerações após Platão – que podemos dar sentido à ideia de criação sem início temporal. Todavia, eu não explicitarei totalmente a enorme influência dessa ideia. Essa influência aparece surpreendentemente em Tomás, o qual afirma que um início [temporal] do universo não se segue do fato de haver criação; nem mesmo se segue do fato da criação ocorrer a partir do nada. O início [temporal] do universo é simplesmente um artigo da fé cristã. Nesse ínterim, a visão platônica foi registrada por Agostinho, o qual comenta que os platônicos falam do mundo como feito (*factum*) e como tendo uma origem (*initium*), sem que isso signifique atribuir qualquer início temporal. No Islã, encontramos Avicena, em uma passagem referida mais de uma vez [*de philosophia prima*, 6, 1 A 257, 15-20] dizendo que o movimento teve uma origem (*initium*), no sentido de proceder do criador (*creatoris*), mas não um início temporal”. (SORABJI, 1983, p. 31. Grifo do autor).

<sup>283</sup> O que também é feito no DSS, c. 9.

<sup>284</sup> “Assim, alguns opinaram que, embora a criação seja ação própria da causa universal, algumas das causas inferiores, agindo pela virtude da causa primeira, poderia criar. Dessa forma, Avicena afirmou que a primeira substância separada, criada por Deus, cria outra depois de si, tanto a substância do orbe como sua alma; e que a substância do orbe cria a matéria dos corpos inferiores. [...]. Porém, isso é impossível. Porque uma causa segunda instrumental não participa da ação da causa superior senão quando, por algo que lhe é próprio, age como disposição para produzir o efeito do agente principal. Se, portanto, nesse caso nada fizesse do que lhe é próprio, seria inútil utilizá-lo para agir. Não haveria, pois, necessidade de existir determinados instrumentos para produzir determinadas ações. [...]. O efeito próprio da criação divina é o ser absoluto, o qual é pressuposto por todos os outros efeitos. Assim, nenhum outro agente pode operar dispositiva e instrumentalmente em vista desse efeito, pois a criação não se dá a partir de algo pressuposto que poderia

## 2.2 O sentido de emanação ou influxo: procedimento de redução

O sentido de emanação empregado para afirmar que há uma operação divina é estabelecido por Tomás<sup>285</sup> pelo procedimento de redução. Por esse procedimento chega-se aos seguintes postulados: (I) na operação da causa eficiente divina o efeito é simultâneo, permanecendo a divindade imóvel; (II) a operação da causa eficiente divina de criação não envolve mudança, nem na causa nem no efeito.<sup>286</sup> Tomando por base esses dois postulados,

---

dispor-se pela ação de um agente instrumental. Por conseguinte, é impossível que a alguma criatura convenha criar, nem por virtude própria, nem instrumentalmente ou por delegação”. (ST, Ia, q. 45, a.5, resp.).

<sup>285</sup> O sentido da noção de emanação, mas não a noção propriamente, remonta ao *Timeu* de Platão (Cf. 37D-40C) o qual foi lido por Tomás. O sentido de emanação foi aperfeiçoado por uma tradição de platônicos (ou neoplatônicos) dentre os quais os *scholars* destacam estes que influenciaram Tomás: Proclo, Plotino (Cf. TAYLOR, 1998, p. 229) e ao *Liber de Causis* e o Pseudo-Dionísio. Ademais, Avicena que elabora uma teoria da causalidade divina, é a principal fonte a partir da qual Tomás se inspirou em sua utilização dessa noção para sustentar a causalidade eficiente divina: “No que se refere à causalidade eficiente, Avicena orgulhava-se de ter deslocado e reduzido à referência a mudança, pois define a causa eficiente aristotélica como a origem do *ser*, não da mudança”. (SORABJI, 1983, p. 398. Grifo do autor). O texto de Avicena referido por Sorabji nesta passagem é o *Liber De Philosophia prima*, 6, 1, do *Avicenna Latinus*. De acordo com Sorabji, em sua elaboração da tese segundo a qual a divindade é causa eficiente, Avicena sofreu influência das *Enéadas* de Plotino que ele leu sob o título de *A Teologia de Aristóteles*: “Essa concepção neoplatônica da criação sem matéria pode ser descrita como um tipo de criação *a partir do nada*, embora sem início [temporal]. Mas Porfírio prefere dizer que Deus gera as coisas ‘de si mesmo’, ao invés de a partir do nada, e Plotino também diz do vir a ser *a partir do Um*. [...] Gilson parece ignorar os platônicos quando ele argumenta que os gregos não tem a concepção de um criador cuja existência independe de qualquer coisa. Ele baseia suas afirmações apontando que a noção de demiurgo concebido por Platão não cria a matéria, mas somente reorganiza a matéria já existente, assim como a noção de Deus em Aristóteles é somente o motor e não o criador das coisas. Gilson sustenta que Tomás encontra a ideia de um criador que genuinamente explica a existência, sem depender de qualquer coisa existente, em Avicena. Isso fora tomado por Alberto, o grande, e por Pedro de Auverne, respectivamente o professor de Tomás de Aquino e o reitor de sua universidade, e ademais, também aparece no próprio Tomás. Mas em justiça aos platônicos, pode ser salientado que Avicena foi inspirado pela epítome árabe das *Enéadas* de Plotino que foi transmitida com o nome de *Teologia de Aristóteles*. Além disso, a visão de Avicena estava mais próxima do neoplatonismo do que a posição dos cristãos, visto que considerou que o mundo foi produzido pelo criador sem qualquer início temporal”. (SORABJI, 1983, p. 314-315, grifo do autor). No que se refere à *Teologia de Aristóteles* ai é afirmado um tipo de operação que não envolve movimento: “O nosso propósito neste livro é discorrer primeiro sobre a divindade, e explicá-la na medida em que é a causa primeira, e em que a eternidade e o tempo lhe estão sujeitas, e que é a causa das causas e as gera através de um tipo de causalidade. Igualmente, o poder luminoso dá-se a partir dela para o intelecto, e dela através do intelecto para a alma universal celeste, e do intelecto através da alma para a natureza, e da alma através da natureza para as coisas que nascem e morrem, e esse ato advém do intelecto, sem movimento. O movimento de todas as coisas dá-se a partir dele e por sua causa, e as coisas movem-se em sua direção, por desejo e atração”. (*Teologia de Aristóteles*, p. 63). Embora Tomás não tenha tido acesso ao livro *Teologia de Aristóteles*, pois “[...] não estava disponível para Tomás em tradução latina [...]” (TAYLOR, 1998, p. 223), a influência das concepções presentes nesse texto chegou a Tomás mediante Avicena, como afirmou Sorabji acima, o que também é afirmado por Taylor (p. 228; p. 233), e a partir da *Plotiniana arabica* representada, sobretudo pelo *Liber de causis*, como sustenta Taylor, (TAYLOR, 1998, p. 222-223; p. 228).

<sup>286</sup> Como consequência desses dois postulados, encontra-se um terceiro nos textos de Tomás: (III) a operação da causa eficiente divina se dá sem substrato prévio. Esse postulado é tratado no primeiro e no quarto capítulo desta dissertação.

a causalidade divina é dita por criação (*per creationem*) e se distingue de qualquer outra causalidade, por sua vez, é tida como por informação (*per informationem*).<sup>287</sup>

Antes de tratar desses postulados, convém tratar da noção de redução:

Quando, no entanto, algo não é causado por movimento, tal produção é da própria natureza segundo ela mesma. Portanto, é preciso que se reduza àquilo que é por si causa dessa natureza, e não aquilo que participe particularmente dessa natureza. Pois, tal produção se assimila à processão ou causalidade que encontramos nas coisas inteligíveis, pelas quais [se estabelece que] a natureza da coisa segundo ela mesma depende somente do primeiro [...]. Logo, quando o ser de algo é causado sem movimento, sua causalidade não pode ser atribuída a nenhum dos entes particulares que participam do ser; é necessário, isto sim, que ela seja reduzida à própria causa universal e primeira do ser, isto é, Deus, que é o próprio ser.<sup>288</sup>

Nesse texto, Tomás explicita o procedimento de redução pela comparação de uma relação hipotética de causalidade entre noções presentes no intelecto humano designada como “coisas inteligíveis”. Essa relação de causalidade consistiria no seguinte: dado o sentido geral de uma proposição, esse sentido geral seria obtido pelos sentidos de cada termo que compõe a proposição. Nessa medida, cada termo seria dito “causa” do sentido geral, uma vez que o sentido geral depende dos sentidos dos termos, ou seja, da relação que se pode estabelecer entre sentidos de noções. Sendo assim, o sentido geral da proposição é reduzido aos sentidos de seus termos e a redução estabeleceria uma relação de causalidade sem movimento.

A compreensão da relação de causalidade entre as coisas inteligíveis é empregada por Tomás como o modo de redução pelo qual se compreende a operação eficiente divina. Nesse sentido, pelo modo de redução se estabelece que a divindade não possui princípio de movimento, o que é alcançado pela impossibilidade do regresso ao infinito nas causas móveis.<sup>289</sup> Sendo a divindade imóvel, sua operação só pode ser dita sem movimento. Essa operação sem movimento é estabelecida porque a natureza não produz as espécies, uma vez que não há universais na natureza. Nessa medida, se diz que a natureza opera na medida em

---

<sup>287</sup> “Há, a saber, um duplo modo de causalidade. No primeiro, algo é feito a partir de algo pressuposto; e dizemos que deste modo algo é feito por informação (*per informationem*), porque o que é feito está relacionado com o que era pressuposto de acordo com a forma. No outro modo, algo é causado sem pressupostos, e deste modo é dito que algo é feito por criação (*per creationem*)”. (SDC, lec. 18).

<sup>288</sup> DSS, c. 9.

<sup>289</sup> Cf. SCG, I, 13.

que o indivíduo opera. Como todo indivíduo pertence a uma espécie, que o precede por natureza, o indivíduo não pode ser causa primeira de sua espécie. Portanto, os indivíduos se reduzem às espécies, as espécies, por sua vez, são reduzidas à operação divina, razão pela qual da divindade se diz eficiente, ou seja, a produção das espécies: “tal produção é da própria natureza segundo ela mesma”. Sendo assim, pelo processo de redução se estabelece que a divindade é a causa universal e primeira, pois sua operação, além de se estender à existência de todos os indivíduos, uma vez que todo indivíduo pertence a alguma espécie, isto é, “participa particularmente dessa natureza”, é pressuposta pela operação desses mesmos indivíduos.

No que diz respeito ao primeiro postulado, qual seja, (I) na operação da causa eficiente divina o efeito é simultâneo, permanecendo a divindade imóvel, esse pode ser explicitado a partir de dois textos nos quais Tomás trata da possibilidade da eternidade do mundo: ST, Ia, q. 46, a. 2, e DAM<sup>290</sup>. No que se refere à ST, Tomás escreve:

Como diz Agostinho, são duas as opiniões dos filósofos que ensinaram a eternidade do mundo. Pois admitiam que a substância do mundo não provém de Deus; o erro destes filósofos é intolerável e, portanto, por si mesmo refutado. Outros admitiam o mundo eterno, mas diziam que foi feito por Deus. Pois não queriam que o mundo tivesse início no tempo, mas apenas início na sua criação; assim que, de um modo apenas inteligível, ele sempre seja feito. E, como diz o mesmo autor, encontraram um meio para explicar o seu pensamento. Pois assim como, dizem, um pé calcando desde toda a eternidade na poeira, sempre estaria por baixo o vestígio (*vestigii*), que ninguém duvidaria ter sido causado pelo pé, assim também o mundo sempre existiu, se sempre existiu quem o fez. Mas, para o entendermos devemos considerar que a causa eficiente, que opera por movimento, necessariamente precede no tempo o seu efeito, pois este existe no termo da operação e é necessário que seja todo agente princípio da operação. Se a operação, porém, for instantânea e não sucessiva, não é necessário que a causa eficiente seja anterior ao que é feito, como é patente na iluminação. Por onde dizem que, de ser Deus a causa operante do mundo, não se segue necessariamente que seja anterior ao mundo

---

<sup>290</sup> “Assim, torna-se manifesto, ao dizer-se algo ter sido feito por Deus e nunca ter deixado de existir, não há qualquer incompatibilidade para o entendimento. [...]. Pelo contrário, parece admitir que não haja nisto incompatibilidade lógica, e, por isso, no livro X, capítulo 31 da *Cidade de Deus*, [Agostinho] diz falando dos platônicos: ‘encontraram maneira de entender que não existe isto, ou seja, o início do tempo, mas da substituição. Assim, dizem, se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual, no entanto, ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro, embora um deles fosse produzido pelo outro. Assim, dizem, quer o mundo quer os deuses nele criados existiram sempre, existindo desde sempre aquele que os produziu e, no entanto, foram feitos’. De novo diz Agostinho no livro XI, capítulo 4: ‘aqueles que afirmam que o mundo foi feito por Deus e, no entanto, pretendem que o mesmo não tem princípio de tempo, mas [apenas] tem um princípio de sua criação, de forma que foi produzido sempre de modo dificilmente inteligível [...]’. A causa pela qual é dificilmente inteligível foi abordada no primeiro argumento” (DAM, p. 88).

em duração, porque a criação que produziu o mundo não é uma mudança sucessiva, como já antes se disse.<sup>291</sup>

Conforme esse texto da ST, há dois tipos de causa eficiente quando se considera as causas naturais, ou seja, as causas *per informationem*. Um para o qual se diz haver intervalos de tempo entre o início da operação e o surgimento do efeito, ou seja, a causa que precede o efeito temporalmente. Outro, para o qual se diz que o início da operação é simultâneo ao surgimento do efeito, isto é, a causa que não precede o efeito temporalmente. Como o primeiro tipo é mais fácil de compreender, Tomás afirma não na ST, mas no DAM decorrer disso a formação de um mau hábito nos homens no que diz respeito à consideração da causalidade eficiente.<sup>292</sup> Esse mau hábito consiste no seguinte: exclusivamente amparado pela percepção se diz que causalidade eficiente necessariamente ocorre com intervalos de tempo, ou seja, que o efeito só se dá depois de ter passado alguns intervalos de tempo do início da operação da causa eficiente, como, de fato, ocorre no cotidiano, sendo facilmente percebido pelos sentidos. Todavia, há outro tipo de causalidade eficiente, a qual não é percebida pelos sentidos. Neste, causa e efeito são simultâneos, pois o início da operação da causa coincide com o surgimento da forma do efeito, não havendo, portanto, intervalos de tempo entre o início da operação e o efeito produzido. No intuito de esclarecer esse tipo de causalidade eficiente, tanto na ST quanto no DAM, Tomás cita o exemplo do

---

<sup>291</sup> ST, Ia, q. 46, a. 2, ad 2. “Assim, torna-se manifesto, ao dizer-se algo ter sido feito por Deus e nunca ter deixado de existir, não há qualquer incompatibilidade para o entendimento. [...]. Pelo contrário, parece admitir que não haja nisso incompatibilidade lógica, e, por isso, no livro X, capítulo 31 da *Cidade de Deus*, [Agostinho] diz falando dos platônicos: ‘encontraram maneira de entender que não existe isto, ou seja, o início do tempo, mas da substituição. Assim, dizem, se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual, no entanto, ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro, embora um deles fosse produzido pelo outro. Assim, dizem, quer o mundo quer os deuses nele criados existiram sempre, existindo desde sempre aquele que os produziu e, no entanto, foram feitos’. De novo diz Agostinho no livro XI, capítulo 4: ‘aqueles que afirmam que o mundo foi feito por Deus e, no entanto, pretendem que o mesmo não tem princípio de tempo, mas [apenas] tem um princípio de sua criação, de forma que foi produzido sempre de modo dificilmente inteligível [...]’. A causa pela qual é dificilmente inteligível foi abordada no primeiro argumento”. (DAM, p. 88).

<sup>292</sup> “[...] na operação instantânea, o princípio é simultâneo ao fim da mesma, ou melhor são o mesmo, tal como em todos os indivisíveis. Portanto, em qualquer instante que se considere o agente produzindo o seu efeito repentinamente, pode considerar-se o término de sua operação. Assim, o término da operação é simultâneo ao próprio efeito produzido. Portanto, não há repugnância para o entendimento se se afirmar que a causa que produz seu efeito repentinamente não precede o causado em duração. Tal repugnância existe porém nas causas que produzem os seus efeitos por meio do movimento, pois nesse caso impõe-se que o princípio do movimento preceda o fim deste. E, como os homens se habituaram a considerar apenas esse tipo de produções que se dão por meio de movimentos, por isso mesmo não se apercebem facilmente que uma causa atuante não preceda o seu efeito em duração; e assim se explica a ligeireza que se pronunciam aqueles que, desconhecendo muitas coisas, a poucas prestam atenção”. (DAM, p. 86).

pé e da pegada: se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada. Embora tenha sentido indagar pelo início da ação do pé em si mesmo, considera-se que esse início já ocorreu, isto é, parte-se do estado atual da relação entre o pé e a pegada. Considerando esse estado atual de relação, o que é denotado pelo termo “eternidade”, poderia se afirmar que pé e pegada são simultâneos, não obstante haver uma distinção entre a causa, o pé, e o efeito, a pegada. Nesse sentido, pode-se afirmar: desde que ocorreu a operação do pé o surgimento da forma do efeito foi simultâneo com o início desta operação.

A distinção entre os dois tipos de causa eficiente, contribui no esclarecimento das expressões “início no tempo” e “início na criação” presentes na passagem supracitada. Aquela tem como referência o cotidiano dos homens, ou seja, as relações temporais de causa e efeito, razão pela qual ela não é atribuída à compreensão da causalidade eficiente divina. Esta, por sua vez, tem como referência a simultaneidade de causa e efeito, motivo pelo qual, em certa medida, contribui para a compreensão da causalidade eficiente divina. Ademais, deve-se empregar a expressão “em certa medida” por duas razões. Primeira, porque como a divindade não possui princípio de movimento, não se diz propriamente que sua operação tenha um início, assim como se diz que a iluminação tem um início. Segunda, porque não se diz propriamente que sua operação seja instantânea ao surgimento de seu efeito, uma vez que instantaneidade se diz para aquilo que possui princípio de movimento. Portanto, somente por um processo de redução se diz que o surgimento do efeito, o mundo, é simultâneo à operação divina e a seu estado de imobilidade. Nesse sentido, a operação divina pode ser compreendida como “início na criação”, ou seja, desde que houve divindade, houve seu efeito, o qual, entretanto, é distinto dela.

Quanto ao segundo postulado, qual seja, (II) a operação da causa eficiente divina não envolve mudança, nem na causa nem no efeito, este é explicitado por Tomás ao sustentar que a divindade não produz movimento, nem mudança, seja a alteração ou a substancial:<sup>293</sup>

[...] em tais coisas que são feitas, sem mudança ou movimento, através de uma emanção simples ou influxo, pode-se entender que algo foi feito independentemente do fato de que, em dado tempo, este algo não tenha sido. Pois, estando suprimida a mudança ou o movimento, não se encontra na operação do princípio influente uma sucessão de anterior e posterior. Donde é necessário que o efeito causado pelo influxo, enquanto opera a causa influente, esteja relacionado a ela da mesma maneira como as

---

<sup>293</sup> No que se refere à mudança substancial vinculada a operação divina, há o problema sobre a geração dos indivíduos da espécie humana, qual seja, a criação da alma. Cf. BAZÁN, 2011, p. 515-569.

coisas que se fazem por movimento estão relacionadas à sua causa agente quando do término da operação que se dá através do movimento; nesse instante, o efeito já é. Assim, no caso das coisas que são feitas sem movimento, é necessário que o próprio efeito produzido seja simultâneo ao influxo da causa agente. Se, porém, a operação da [causa] influente ocorre sem movimento, então não chega ao agente nenhuma disposição que o permita operar em seguida, visto que antes não poderia [fazê-lo], pois tal disposição já seria uma mudança. Pôde ele, portanto, operar sempre por influxo; donde se pode compreender que o efeito produzido sempre existiu.<sup>294</sup>

De acordo com esse texto, a noção de emanção ou influxo significa a operação sem movimento e sem mudança, tanto na causa, quanto no efeito.<sup>295</sup> Esse sentido é alcançado pelo procedimento de redução a partir da consideração da mudança substancial como consta neste trecho: “como as coisas que se fazem por movimento estão relacionadas à sua causa agente quando do término da operação que se dá através do movimento; nesse instante, o efeito já é”. Nesse trecho Tomás está considerando a geração relativa e a geração simples. Porém, sua ênfase se dá na geração simples. Nela é dito que o término da operação do gerador que introduz a forma substancial na matéria coincide com o surgimento da substância, ou seja, são simultâneos. Nessa medida, não há intervalos de tempo entre o fim da operação do gerador e o surgimento da substância. Todavia, há uma relação entre o fim da operação do gerador e o início da existência da substância, o que é assegurado pelo termo “influxo”, isto é, uma relação entre causa e efeito na qual não há intervalos de tempo.<sup>296</sup>

Uma vez obtido esse sentido de influxo, Tomás, pelo processo de redução, exclui a noção de simultaneidade da operação da causa ao afirmar, na passagem supracitada: “Assim, no caso das coisas que são feitas sem movimento, é necessário que o próprio efeito produzido seja simultâneo ao influxo da causa agente”. Nessa medida, não havendo simultaneidade na operação da causa, Tomás também exclui a noção de término. Sendo

---

<sup>294</sup> DSS, c. 9.

<sup>295</sup> Isso também é afirmado por Tomás em outro texto: “Estabelecido que Deus produz as coisas no ser pela vontade [cf. CT, c. 96], deve-se concluir que ele, sem sofrer mudança no próprio ser, pode produzir outra coisa no ser. A diferença entre o agente natural e o agente voluntário consiste em que o agente natural opera sempre do mesmo modo, enquanto permanece no mesmo modo de ser, porque conforme a qualidade de uma coisa assim ela opera, ao passo que o agente voluntário produz, pelo seu querer, coisas diferentes. Pode também acontecer que, sem sofrer mudança, queira agora operar, mas antes não quis. Nada proíbe, com efeito, que alguém tenha vontade de operar no futuro, sem sofrer mudança no próprio ser no presente. Por isso, pode acontecer que Deus, sem mudança no ser, tenha produzido as coisas no ser, não desde a eternidade, embora seja eterno”. (CT, c. 97).

<sup>296</sup> Outro exemplo empregado por Tomás, inclusive usando o termo “influxo”, diz respeito à iluminação do Sol e sua recepção pelo ar. Cf. ST, Ia, q. 104, a. 1, ad4.

assim, excluída as noções de simultaneidade e de término, a operação da causa não é dita movimento, e a novidade do efeito não é dito mudança, donde Tomás concluir que: “Pôde ele, portanto, operar sempre por influxo; donde se pode compreender que o efeito produzido sempre existiu”. Portanto, pelo sentido da noção de emanção ou influxo, obtido pelo processo de redução, Tomás sustenta a eficiência do primeiro motor, mesmo este sendo imóvel.

Do exposto segue-se que é a partir do sentido de emanção ou influxo que se deve ler a SCG, II, 6 e 15. Sendo assim, somente por meio de um processo de redução na SCG, II, 15, no qual parte-se do efeito<sup>297</sup> que aponta para uma causa e para sua operação, que Tomás assegura o sentido para a asserção segundo a qual a divindade é, eficientemente, o primeiro movente imóvel na SCG, II, 6.

Ademais, é por esse mesmo procedimento que Tomás sustenta que a divindade dá a condição do movimento, qual seja, a existência e a potencialidade para o movimento. Essa condição é dada na medida em que há entes que são criados pela divindade com instrumentos<sup>298</sup> e outros sem instrumentos, isto é, diretamente.<sup>299</sup> Ser criado com ou sem instrumentos depende da natureza do ente produzido, ou seja, os entes que não são passíveis de mudança substancial não podem ser criados mediante o movimento, quais sejam, as substâncias separadas, os corpos celestes<sup>300</sup> e a matéria prima.<sup>301</sup> Por sua vez, os entes passíveis à mudança substancial, só podem ser criados mediante o movimento, uma vez que por definição possuem princípio de movimento.<sup>302</sup> Portanto, para estes é dito que a divindade os move não como o produtor do movimento, mas enquanto o doador da

---

<sup>297</sup> Nesse contexto “efeito” também pode ser dito “vestígio”.

<sup>298</sup> A instrumentalidade dos entes é tratada com mais detalhes no quarto capítulo desta dissertação.

<sup>299</sup> “Podem certas coisas, através de mudança ou movimento, ser trazidas ao ser pelo primeiro princípio mediante causas segundas; mas no modo de produção que ocorre sem movimento, o qual denominamos de criação, um efeito se remete unicamente a Deus como autor”. (DSS, c. 10).

<sup>300</sup> A divindade não move diretamente os corpos celestes, embora os crie sem instrumento. O movimento dos corpos celestes tem as substâncias separadas como causas eficientes, cf. a seção segunda do quarto capítulo desta dissertação.

<sup>301</sup> “[...] só o poder do agente primeiro pode produzir um efeito sem que nenhuma potência esteja pressuposta. E assim deve ser a produção de todas as coisas não geráveis e incorruptíveis, as quais são produzidas sem movimento. Assim sendo, todas as coisas deste tipo tem de haver sidos produzidas somente por Deus”. (DSS, c. 10). A este respeito, ver a seção segunda do quarto capítulo desta dissertação.

<sup>302</sup> Todavia, conforme Tomás, isso não se configura como carência na divindade, uma vez que um de seus atributos é a onipotência. Tomás sustenta que a carência está na própria natureza do efeito, o qual necessita do movimento para existir. Ademais, a necessidade do movimento manifesta, não uma carência na divindade, mas sim a ordem pela qual ela instituiu o mundo, qual seja, que os entes inferiores necessitem dos superiores. Cf. ST, Ia, q. 105.

condição para o movimento, pois movimento requer que causa e efeito sejam semelhantes, em grau máximo, pela semelhança específica, ou em grau mínimo, pela semelhança genérica,<sup>303</sup> o que possibilita que haja algum contato entre ambos. Essa discussão também pertence ao tratamento da criação como efeito conferido por Tomás na SCG, II, 16-22. Nessa medida, tendo enfatizado, neste capítulo, a criação como operação divina, enfatizarei, no próximo capítulo, a criação como efeito.

---

<sup>303</sup> A respeito da semelhança específica e genérica, ver a segunda seção do quarto capítulo desta dissertação.



## QUARTO CAPÍTULO

### Criação e natureza

Este capítulo explicita a articulação entre as noções de criação e natureza na SCG, II, 16-22. Conforme ficou estabelecido no capítulo anterior desta dissertação, a noção de criação se diz para a causa, a divindade, e para o efeito, o mundo. Porém, a ênfase se deu na operação dessa causa. Neste capítulo, cumpre enfatizar, portanto, a criação como efeito da operação divina, isto é, o surgimento do mundo. Isso será feito pela consideração da operação dos instrumentos, sobretudo os naturais e, ademais, seu vínculo com a operação divina que conserva o ato criador. É justamente esse vínculo entre a conservação e a operação dos instrumentos que a cosmologia de Tomás pode ser caracterizada. No intuito de explicitar como isso se dá, o texto possui duas seções. Primeiramente, explicito o sentido metafísico da constituição do mundo caracterizada pela dependência ontológica com relação à operação divina de criação. Além disso, como a noção de natureza entendida como operação na SCG, II, 16-22,<sup>304</sup> pertence ao tratamento sobre o governo divino, e como nesses capítulos da SCG não há um tratado próprio sobre o governo divino, recorrerei, nessa seção, a outros textos de Tomás, sobretudo da SCG, III<sup>305</sup> e da ST<sup>306</sup> para, assim, explicitar a articulação das noções de criação e natureza na SCG, II, 16-22. Posteriormente, na segunda seção, exponho os sentidos da noção de relação. Isso porque a relação entre a divindade e o mundo designa-se como relação racional. Por sua vez, a relação entre o mundo e a divindade, bem como entre as coisas que constituem o mundo, designa-se como relação real.

#### 1 A constituição metafísica do mundo

---

<sup>304</sup> Esclareço que o capítulo 22 da SCG trata do poder divino, o que se evidencia pelo próprio cabeçalho: “*Quod Deus omnia possit*” (Deus tudo pode). Todavia, inclui esse capítulo no tratamento sobre a criação com ênfase no efeito, porque seus argumentos, embora concluam apontado para a divindade, são formulados pela análise das criaturas.

<sup>305</sup> O Tratado sobre o governo divino encontra-se na SCG, III, 64-89.

<sup>306</sup> CF. ST, Ia, qq. 103-117.

A noção de criação, por ser compreendida pela noção de relação, refere-se à causa e ao efeito. Dita tendo como referência o efeito, a noção de criação tem o mesmo sentido da noção de mundo: o conjunto de todas as coisas. Nesse sentido, o que se investiga é a constituição do efeito, isto é, a coisa mesma que se caracteriza pela dependência ontológica ao seu princípio.<sup>307</sup>

Essa dependência é explicitada a partir de duas características pertencentes à constituição do efeito:

Criação, na medida em que diz respeito ao efeito, implica duas coisas. Primeiro, que a criatura não provenha de qualquer matéria preexistente; e, desse modo, criação difere completamente de todo tipo de mudança ou movimento que sempre envolve um substrato [...]. Segundo, criação implica na criatura ser após não ser; não, porém, de acordo com qualquer sucessão temporal, como se a criatura em algum momento não existisse e, então, passasse a existir, mas de acordo com a prioridade por natureza ou por essência, uma vez que tem existência somente por meio do criador. Pois, o que um ente tem por si mesmo, por natureza lhe pertence antes daquilo que lhe é doado por uma causa extrínseca [...]. De acordo com essas duas considerações, se diz que a criação se dá a partir do nada (*ex nihilo*).<sup>308</sup>

A primeira característica mencionada, qual seja, não provir de matéria preexistente, diferencia o vir à existência do efeito, da mudança que o efeito pode sofrer, seja a substancial, seja a alteração.<sup>309</sup> Essa diferença se dá porque a mudança envolve necessariamente um substrato material, como é atestado mediante a percepção.<sup>310</sup> Esta é a razão pela qual na SCG, II, 17, Tomás escreve: “[...] vê-se que a criação é uma certa mudança somente segundo nosso modo de entender, isto é, enquanto o nosso intelecto concebe uma só e mesma coisa como não existindo antes, mas existindo depois”.<sup>311</sup>

---

<sup>307</sup> Criação enquanto efeito, Tomás escreve: “[...] é a própria dependência do ser criado em relação ao princípio pelo qual é feito. Desse modo, pertence ao gênero da relação”. (SCG, II, 17, 952).

<sup>308</sup> In Sent., II, d. I, q. 1, a. 2, resp.

<sup>309</sup> Não somente o “vir à existência” do efeito não é mudança, mas também a própria operação criadora não se configura como mudança: “Demonstrado o que precede, é manifesto que a operação de Deus, que se realiza sem matéria preexistente e que se denomina de criação, não é, propriamente falando, nem movimento nem mudança. Com efeito, todo movimento ou mudança é ato que existe em potência, enquanto tal. Nesta operação não preexiste algo em potência que a receba, como foi demonstrado. Logo, a criação não é movimento, nem mudança”. (SCG, II, 16, 947).

<sup>310</sup> “Em toda mudança ou movimento convém haver algo diferentemente se apresentando agora e antes, pois o próprio nome mudança o manifesta. Ora, onde toda a substância da coisa é causada no ser, não pode haver a mesma coisa mostrando-se de modos diversos, porque, então, não seria causado, mas pressuposto da causalidade. Logo, a criação não é mudança”. (SCG, II, 17, 949).

<sup>311</sup> SGC, II, 17, 953.

Portanto, conforme esse texto, a concepção da mudança, por referir-se ao antes e ao depois, só pode ser atestada mediante a percepção, uma vez que a concepção da mudança faz referência à percepção, isto é, ao antes e ao depois. Nessa medida, ela, por captar o antes e o depois dos eventos, não capta o instante que, nesse contexto, significa a parte indeterminada do tempo. Portanto, o “vir à existência do efeito”, embora concebível, não é representado precisamente pelo intelecto humano.<sup>312</sup> Por conseguinte, sua representação é imprecisa e se dá como mudança.<sup>313</sup>

A segunda característica afirma que o não ser antecede o ser nos entes. Como a referência para essa antecendência não é a privação, ou seja, este ou aquele não ser, Tomás nega que haja temporalidade entre o não ser e o ser, pois se esse fosse o caso, nesse contexto, Tomás afirmaria um tipo de não ser real que é distinto da privação. Nessa medida, a antecendência do não ser ao ser é dita por natureza, isto é, aquilo que pertence a um ente, por ele mesmo, lhe é mais basilar do que o recebido de um outro.<sup>314</sup> Nesse sentido, tratando-se da existência, um ente distinto da divindade não possui, por si mesmo, a existência. Logo, o que lhe pertence, por si mesmo, é a não existência, o não ser.<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> “Nas coisas que vem a ser, sem movimento, simultâneos são o virem a ser e o serem feitas; quer tal feitura seja o termo do movimento, como a iluminação, pois simultaneamente uma coisa é iluminada e está iluminada; quer não seja termo do movimento, como simultaneamente se forma o verbo na mente e está formado. Assim, em tais casos, o quem vem a ser é; mas, quando se diz vir a ser, quer-se significar que alguma coisa provém de outra e antes não existia. Donde, realizando-se a criação sem movimento, simultaneamente alguma coisa é criada e está criada”. (ST, Ia, q. 45, a. 2, ad 3).

<sup>313</sup> Gilson, tratando desse assunto, faz a seguinte consideração: “[...] embora concebível, o ato criador não é representável. Nunca criamos, somos incapazes de criar, por isso somos incapazes de nos representar uma ação verdadeiramente criadora. Para seres que sempre fazem alguma coisa com alguma outra coisa, é impossível conceber um ato cujo resultado seria o próprio ser do efeito produzido. Nada mais fácil do que repetir que Deus criou e cria coisas *ex nihilo*; mas como não imaginar, no momento mesmo em que se nega, que esse nada é uma espécie de matéria de que o ato criador tira seus efeitos? Não pensamos senão a mudança, a transmutação, a alteração; para pensar a criação, teríamos de poder transcender, ao mesmo tempo que nosso grau de ser, nosso grau de causalidade”. (GILSON, 2006, p. 123.) Tese semelhante é afirmada por Gay, cf. GAY, 1963, p. 243.

<sup>314</sup> A este respeito Baldner comenta: “[...] há um sentido no qual a expressão *ex nihilo* indica positivamente um tipo de ordem entre a criatura e o nada. Neste sentido, consideramos a criatura enquanto o que ela é nela mesma, por assim dizer, sem a influência da causa do seu ser. Por si mesma, a criatura é precisamente [aquilo] a partir do que é feita, isto é, nada. A natureza da criatura, ou seja, a criatura considerada sem referência ao criador é nada. Isso significa que há uma prioridade natural do não ser ao ser na criatura. Mas dizer que o nada é por natureza anterior a existência (ao *esse*) na criatura é dizer, não mais, que a criatura é completamente dependente, para ser, do criador. Nós não estamos aqui tratando o nada como um algo por afirmar a relação entre a criatura e o nada; tratamos a criatura como algo que ela é propriamente e naturalmente: nada sem a ação criadora de Deus”. (BALDNER, 1979, p. 28-29.)

<sup>315</sup> “Com efeito, aquilo que é próprio de cada coisa em si mesma é-lhe por natureza mais prioritariamente intrínseco do que aquilo que tem apenas de outro. Ora, a criatura não tem ser senão a partir de outro. Uma vez deixada a si própria, considerada em si mesma é nada, pelo que o nada é-lhe mais intrínseco do que o ser. Também não é preciso que seja ao mesmo tempo nada e ser, só porque não há nenhuma precedência em

Esse não ser intrínseco não é entendido como efeito da divindade, isto é, não é uma condição dada pela divindade. Tampouco é uma condição dada pela natureza:

[...] é preciso dizer que aquela mutabilidade que cabe a toda criatura não se dá de acordo com algum movimento natural, mas de acordo com a dependência para com Deus, pelo qual, se fosse abandonada a si, ficaria desprovida daquilo que é. Ora, esta dependência cabe antes à consideração do metafísico do que à do estudioso da natureza.<sup>316</sup>

A mutabilidade afirmada nesse texto diz respeito ao não ser intrínseco à criatura, tornado-a dependente da operação da divindade para existir. Além disso, por caber à criatura essa mutabilidade, a ela, permanentemente precede, por natureza, o não ser e a divindade, razão que conduz Tomás a sustentar dois postulados. Primeiro, que a noção de criação deve ser tratada primariamente pela metafísica na categoria da relação. Segundo, que a noção de criação entendida como efeito pertence ao tratamento sobre o governo divino, cujas noções centrais são estas: conservação, instrumento e natureza.

No primeiro postulado, Tomás sustenta que, pelo fato da categoria da relação ser tratada tanto na metafísica, quanto na filosofia da natureza, as considerações da filosofia da natureza auxiliam no tratamento metafísico da relação entre a divindade e o mundo.<sup>317</sup>

Esse auxílio se dá na medida em que a filosofia da natureza estabelece que há relação real entre causa e efeito, isto é, que há influência mútua nas operações das causas naturais do mundo sublunar, uma vez que essas operações se configuram como atualização de potências, na causa e no efeito.

Todavia, embora auxilie a metafísica, o tratamento da filosofia da natureza sobre a relação real entre causa e efeito pressupõe o tratamento da metafísica sobre a constituição mesma do mundo, uma vez que a relação real entre as causas naturais pressupõe a relação real entre o mundo e a divindade.

---

duração. Com efeito, não se afirma que o nada existe em algum tempo, se a criatura existiu sempre, mas estabelece-se que a natureza dela seria tal que se tornaria nada se fosse abandonada a si mesma”. (DAM, p. 88).

<sup>316</sup> “[...] *dicendum quod mutabilitas illa, quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si sibi deserentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependentia autem ista pertinet ad considerationem metaphysici potius quam naturalis*”. (In BDT, q. 5, a. 2, ad7).

<sup>317</sup> Sobre o vínculo entre a metafísica e a filosofia da natureza, vide: In BDT, qq. 5-6.

Como a expressão “relação real” pode ser tratada tanto pela metafísica, quanto pela filosofia da natureza, Tomás tem o cuidado de precisar o sentido dessa afirmação quando trata da operação divina, pois, nesse contexto, não há influência do efeito sobre a causa, uma vez que:

[...] seria necessário que a substância de Deus, quanto ao seu ser, se referisse à outra coisa. Ora, o que se diz ser ordenado para outrem depende, de certo modo, de outrem, porque não pode ser, nem ser entendido, sem o outro. Sendo assim, seria necessário que a substância de Deus dependesse de algo extrínseco. E, assim, não seria por si mesmo necessariamente ser, como foi demonstrado (SCG, I, 13). Logo, essas relações não estão realmente em Deus.<sup>318</sup>

Portanto, a relação real se dá apenas do efeito, o mundo, para a causa, a divindade. A justificativa para essa afirmação é dada a partir do que fora estabelecido no livro I da SCG, a saber, a divindade é o ser por si mesmo subsistente. Disso, tem-se esta implicação: a relação da divindade com o efeito é uma “relação racional”<sup>319</sup>, a qual é explicitada a partir da relação entre o intelecto humano e a coisa cognoscível. Nessa relação entre o intelecto e a coisa cognoscível, o intelecto é realmente afetado pela coisa cognoscível, pois não possuindo conhecimento a respeito dessa coisa, uma vez estabelecida a relação, posteriormente possuirá. Porém, a coisa cognoscível não é afetada quando é inteligida pelo intelecto, pois nenhum processo nela se realiza.<sup>320</sup> Nessa medida, partindo da relação entre

---

<sup>318</sup> SCG, II, 12, 913.

<sup>319</sup> Cf. SCG, II, 12; ST, Ia, q. 45, a. 2, ad 2.

<sup>320</sup> “Além disso, foi demonstrado (SCG, I, 13) que Deus é a primeira medida de todos os entes. Por isso, Deus é comparado com os outros entes como a coisa cognoscível com o nosso conhecimento, do qual ela é a medida, pois, conforme diz o Filósofo, conforme a coisa é ou não é, a opinião e proposição é verdadeira ou falsa. Assim, embora a coisa cognoscível seja dita em relação ao conhecimento, todavia não há relação real nela, mas só no conhecimento. Por isso, conforme afirma o Filósofo, a coisa cognoscível é dita relativamente não porque ela se refira a alguma coisa, mas porque algo a ela se refere”. (SCG, II, 12, 914). Carroll tratando desse assunto discorre: “A criação é a causalidade completa de toda a realidade. Criar é dar existência, e Tomás localiza a criação na categoria da relação, não qualquer relação, mas um tipo peculiar de relação. A criatura está realmente relacionada com o criador, mas o criador não está realmente relacionado com a criatura. Se a relação fosse realmente recíproca, as mudanças em um implicariam mudanças no outro. Todavia, Tomás estava sempre atento para afirmar que Deus é absolutamente imutável. Ele explica que a relação do criador com a criatura é semelhante à relação de quem conhece com a coisa conhecida, ou seja, a relação não é recíproca. Quem conhece está realmente relacionado, e realmente dependente (para o conhecimento) da coisa cognoscível, mas a coisa cognoscível não é de forma alguma afetada por quem conhece. A coisa cognoscível pode ter uma relação de razão (*relatio rationis*) com quem conhece, mas não está realmente relacionada com quem conhece. Do mesmo modo, Deus não está realmente relacionado com a criatura, ou seja, Deus não depende da criatura, de nenhuma maneira, nem é afetado pela criatura, mas a criatura é totalmente e constantemente dependente do criador”. (CARROLL, 1998).

o intelecto e a coisa cognoscível, Tomás sustenta que a relação entre a divindade e o mundo é racional. Por sua vez, a relação entre o mundo e a divindade é real.

No segundo postulado, por sua vez, Tomás estabelece que, como a criação em sentido ativo é atribuída exclusivamente à divindade, nessa operação não há, em hipótese alguma, cooperação de causas segundas, os instrumentos.

A discussão sobre o vínculo entre a operação divina de criação e a operação dos instrumentos pertence ao tratamento sobre o governo divino,<sup>321</sup> inserindo-se no contexto da distinção entre criação em sentido ativo e conservação. Para distinguir a operação que essas duas noções significam, Tomás emprega as expressões “primeira instituição do mundo”<sup>322</sup> e “primeira instituição da natureza”<sup>323</sup> para designar o sentido da operação divina de criação. Quanto à conservação, ele emprega a expressão “contínua influência”:<sup>324</sup> “O modo pelo qual [a divindade] conserva as coisas no ser é pela contínua influência do ser, como se disse”.<sup>325</sup>

O termo “primeira” atribuído à instituição do mundo e da natureza denota o estado de ambos antes de qualquer processo e aperfeiçoamento realizado por eles mesmos. Nesse caso, emprega-se o termo “criação”. Uma vez que eles mesmos iniciam algum processo e aperfeiçoamento, não se emprega “criação”, mas sim o termo “conservação”. Nessa medida, a conservação refere-se ao efeito já instituído:

---

<sup>321</sup> Tomás resume da seguinte maneira a discussão sobre o governo divino: “Alguns filósofos antigos negaram que o mundo seja governado, dizendo que todas as coisas agiam ao acaso. Esta posição mostra-se impossível por duas razões. Primeiro, em razão daquilo que se manifesta nas próprias coisas. Vemos, com efeito, nas coisas naturais suceder o que é melhor, sempre ou na maioria das vezes. Isso não aconteceria, a não ser que as coisas naturais fossem conduzidas por uma providência a um fim bom. Isto é governar. Donde se vê que a própria ordem exata das coisas demonstra, de maneira certa, que o mundo é governado. [...]. Em segundo lugar, o mesmo fica evidente pela consideração da bondade divina pela qual as coisas foram produzidas no ser, como dito acima. Dado que é próprio do excelente produzir coisas excelentes, não convém a bondade soberana de Deus não conduzir à perfeição as coisas por ele produzidas. Ora, a perfeição última de qualquer coisa consiste na consecução do fim. Portanto, cabe à divina bondade assim como produzir as coisas no ser, também conduzi-las ao fim. Isto é governar”. (ST, Ia, q. 103, a. 1, resp.).

<sup>322</sup> “[...] *primae institutioni mundi* [...]”. (ST, Ia, q. 74, a. 1, *sed contra*).

<sup>323</sup> “[...] *prima institutione naturae* [...]”. (ST, Ia, q. 67, a. 4, ad3).

<sup>324</sup> “É necessário que aquilo que é causa da coisa também a conserve, porque a conservação de uma coisa nada mais é que sua continuação mesma no ser (*continuatio esse ipsius*)”. (SCG, III, 65, 2399).

<sup>325</sup> “*Nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse, ut dictum est*”. (ST, Ia, q. 104, a. 3, resp.). A expressão “como se disse” está retomando a seguinte passagem: “[...] a conservação das coisas por Deus não se dá por uma nova ação (*novam actionem*), mas pela continuação da ação que dá o ser (*sed per continuationem actionis qua dat esse*), a qual ocorre sem tempo e movimento. Assim como a conservação da luz no ar se faz pelo contínuo influxo (*influxum*) do Sol”. (ST, Ia, q. 104, a. 1, ad4).

[...] Deus é causa primeira de todas as coisas. Logo, é necessário que Deus esteja para as espécies das coisas como, na natureza, o gerador está para a geração, da qual ele é causa por si (*per se*). Cessa a geração ao cessar a operação do gerador. Portanto, cessariam todas as espécies das coisas, se a operação divina cessasse. Logo, Deus, por sua operação, conserva as coisas no ser.<sup>326</sup>

Tomás compara a operação de conservação com a operação de geração. Primeiramente, é dito que a divindade, porque cria as espécies, as conserva como causa primeira. Nesse sentido, conservação pressupõe criação. Posteriormente, Tomás afirma que a operação de geração possui sucessão, pois esta se dá no tempo, ou seja, uma vez que o gerador gera seu efeito, cessa a operação de geração. Ademais, o efeito gerado só depende temporalmente do gerador, isto é, enquanto ocorre a operação geradora. Uma vez terminada esta operação, o efeito é independente dela. Todavia, o mesmo não pode ser dito para as espécies, porque mesmo depois de criadas no ser, elas permanecem dependentes da operação divina de conservação.

Ao tratar da noção de conservação, Tomás diz:

Como já se disse, conserva-se uma coisa no ser de dois modos [...]. De um e outro modo uma coisa criada pode conservar uma outra [...]. Como são muitas as causas ordenadas, é necessário que o efeito dependa, em primeiro lugar e principalmente, da causa primeira; depois e secundariamente, de todas as causas intermediárias. Portanto, a causa primeira é principalmente o que conserva o efeito, secundariamente todas as causas intermediárias e tanto mais quanto mais elevada for a causa e mais próxima da primeira causa. Por essa razão atribuem-se às causas superiores, mesmo entre as coisas corporais, a conservação e permanência das coisas, como o filósofo diz no livro XII da *Metafísica* que o primeiro movimento diurno é causa da continuidade da geração; o segundo movimento, isto é, o movimento zodiacal, causa da diversidade quanto à geração e à corrupção. Da mesma forma os astrônomos atribuem a Saturno, o planeta supremo, as coisas fixas e permanentes. Portanto, deve-se dizer que Deus conserva certas coisas no ser por meio de outras causas.<sup>327</sup>

A conservação do efeito pela divindade se dá sem e com instrumentos. Sem instrumentos na medida em que o efeito não tem o princípio de movimento, a saber, as substâncias separadas. Com instrumentos, por sua vez, quando o efeito tem o princípio do movimento. É devido ao fato da conservação ocorrer com e sem instrumentos que Tomás afirma que a divindade “conserva certas coisas no ser por meio de outras causas”, ou seja,

---

<sup>326</sup> SCG, III, 65, 2400.

<sup>327</sup> ST, Ia, q. 104, a. 2, resp.

“certas coisas” excluem as substâncias separadas de possuírem intermediários entre elas e a divindade.

Ademais, é por causa da própria constituição do efeito, na qual ser e essência são distintos, razão pela qual Tomás assegura a mutabilidade do efeito, que deve ser conservado pela divindade, pois não tem a disposição de, por si mesmo, se manter na existência depois da operação de criação. Portanto, ele sempre necessita, para se manter na existência, ou só da divindade ou dela e também de outro efeito.

Para esclarecer a distinção entre criação e conservação, Tomás emprega o sentido da causalidade do Sol e a recepção do efeito pelo ar. É dito que o Sol ilumina o ar. Primeiramente a ênfase se dá no início da operação do Sol que é iluminar. Secundariamente, ou seja, depois do primeiro instante que ocorre a operação iluminadora do Sol, a ênfase se dá no ar iluminado. Este necessita que o Sol mantenha sua operação após o primeiro instante, porque ele não tem a disposição, seja para receber do Sol o princípio da luz, tal como este se encontra no Sol, seja para manter a luz, por si mesmo, após recebê-la do Sol. Sendo assim, o ar só permanecerá iluminado enquanto o Sol mantiver sua operação.<sup>328</sup>

---

<sup>328</sup> “[...] as criaturas são conservadas no ser por Deus. Para prová-lo, deve-se considerar que uma coisa é conservada por outra de duas maneiras. Primeiro, indiretamente, e por acidente, quando se diz que algo conserva uma coisa porque remove o agente corruptor. [...]. Por esse aspecto pode-se dizer que Deus conserva certas coisas, mas não todas, pois algumas coisas não tem em si nenhum elemento de corrupção, que necessite ser removido para que a coisa seja conservada. Segundo, diretamente e por si, quando aquilo que é conservado depende do agente conservador de tal modo que sem ele não poderia existir. Nesse modo, todas as criaturas tem necessidade da conservação divina. O ser de toda criatura depende a tal ponto de Deus que ela não poderia subsistir um instante sequer, e seria reduzida ao nada, se não fosse conservada no ser pela operação do poder divino [...]. O vir a ser de algumas coisas não pode permanecer depois de terminada a ação do agente que é causa do efeito enquanto vir a ser. Do mesmo modo, o ser de uma coisa não pode permanecer depois de terminada a ação do agente que é causa não apenas do efeito, enquanto vir a ser, mas também do ser. Razão pela qual a água aquecida retém o calor mesmo depois de terminada a ação do fogo; porém o ar não permanece iluminado, nem por um instante, depois de terminada a ação do Sol. Com efeito, a matéria da água é capaz de receber o calor do fogo tal como ele se encontra no fogo, e se fosse levada a assumir com perfeição a forma do fogo reteria o calor permanentemente; porém se participa imperfeitamente de algo da forma do fogo, de modo incoativo, o calor nele permanecerá apenas durante certo tempo, por causa da pouca participação no princípio do calor. O ar, pelo contrário, não é de modo algum apto, por natureza, a receber a luz tal como se encontra no Sol, qual seja, de modo a receber a forma do Sol, que é o princípio da luz. Assim, por não encontrar nenhuma raiz no ar, cessada a ação do Sol, a luz cessa imediatamente. Todas as criaturas se referem a Deus, assim como o ar ao Sol que ilumina. O Sol, por sua própria natureza, é luminoso; a atmosfera, porém, só se torna luminosa participando da luz do Sol, mas não participando de sua natureza; da mesma forma só Deus é ente por sua essência, porque sua essência é seu ser; ao passo que toda criatura é ente por participação, uma vez que sua essência não é seu ser”. (ST, Ia, q. 104, a. 1, resp.).

## 2 Criação e natureza

Enquanto a criação se dá sem instrumentos, a conservação do efeito, exceto no caso das substâncias separadas, ocorre pela operação dos instrumentos. Tomás enfatiza, na passagem supracitada, a conservação daquilo que é passível de movimento e mudança, a saber, os entes da região sublunar, a qual se dá pelos corpos celestes que realizam o movimento diurno e o zodiacal. Portanto, os corpos celestes medeiam a operação divina que conserva seu ato criador e a recepção do efeito na região sublunar. Nessa medida, pode-se apontar que, a partir da compreensão da relação de causalidade entre a região supralunar e a região sublunar se compreende o vínculo entre as noções de criação e natureza presente na SCG, II, 16-22. Para tanto, é preciso considerar como Tomás nomeia o efeito da operação divina, a saber, de três modos: (I) quanto ao ser; (II) quanto às espécies; (III) quanto aos entes subsistentes.

### 2.1 O ser criado

Quanto ao ser criado, Tomás escreve:

Os efeitos são proporcionais às suas causas, de modo que atribuímos aos efeitos atuais causas atuais, e aos efeitos em potência, causas em potência. Semelhantemente, os efeitos particulares, às causas particulares e os universais, às causas universais, como ensina o filósofo. Ora, o ser é a primeira coisa causada, o que é evidente, devido à sua natureza universal. Por conseguinte, a causa própria do ser é o primeiro agente universal, que é Deus. Os outros agentes não são simplesmente causa do ser, mas de ser determinado; como a causa de um homem, ou a causa de uma coisa branca. O ser é simplesmente causado por criação, que não pressupõe coisa alguma, porque uma coisa que esteja fora do ser não pode simplesmente preexistir. Por outras operações faz-se este ou aquele ente.<sup>329</sup>

Na criação do ser, a divindade é dita a causa eficiente primeira. O ser é tido como a primeira das coisas criadas porque em seu caráter de universalidade, antecede por natureza a espécie, isto é, não a pressupõe. A espécie, que por sua vez, antecede por natureza ao indivíduo, pressupõe o ser. Portanto, em seu caráter de universalidade o ser é criado pela

---

<sup>329</sup> SCG, II, 21, 972.

divindade sem instrumentos, uma vez que o efeito mais universal é atribuído à causa mais universal.<sup>330</sup>

Ademais, é mediante a noção de universalidade atribuída ao ser, bem como de sua precedência por natureza à espécie e ao indivíduo, que não se pode afirmar que Tomás, ao sustentar que a divindade é causa do ser e não das determinações do ser, é causa do indeterminado. Este não é o caso, porque Tomás não está afirmando que haja instância real do ser universal, está sim, afirmando que, enquanto efeito da divindade, o ser é mais universal do que a espécie e o indivíduo, razão pela qual ele é dito o primeiro produzido. Isso corrobora com o que fora afirmado anteriormente: qualquer outra causa, quando comparada à divindade, se configura como causa particular, porque pressupõe o efeito universal da divindade, qual seja, o ser.<sup>331</sup> Nessa medida, as causas particulares funcionam como instrumentos que a divindade se utiliza para comunicar o ser.

Na discussão da instrumentalidade das causas, Tomás assinala que:

Para qualquer agente deve-se considerar duas observações: a coisa que age [sua natureza] e a virtude pela qual age [sua operação], como o fogo que aquece pelo calor. Assim, a virtude do agente inferior depende da virtude do agente superior, enquanto este dá àquele a virtude mediante a qual age, ou a conserva, ou também a aplica na operação. É o caso do artífice que aplica o instrumento para o efeito próprio, do qual, no entanto, não dá a forma, segundo a qual o instrumento opera, nem a conserva, mas apenas lhe dá o movimento. É, pois, necessário que a ação do agente inferior não proceda só de si mesmo por virtude própria, mas também proceda da virtude de todos os agentes superiores. Opera, pois, em virtude de todos eles. E como se verifica que o mais inferior dos agentes é imediatamente operativo, também a virtude do primeiro agente é imediatamente produtiva do efeito, uma vez que a virtude do agente inferior não tem donde produzir o efeito por si mesma, mas o produz pela virtude do agente imediatamente superior. E, assim, a virtude do agente superior manifesta-se produtiva por si mesma do efeito como causa imediata.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> “Aquilo que é propriamente criado é a substância e, naturalmente, a substância toda é criada de uma só vez. Ainda assim, se pudéssemos distinguir, dentro da própria substância, um ponto que possa considerar-se como o primeiro a pertencer ao ato criador de Deus, devemos dizer que é o ato mesmo de ser da substância, isto é, seu *esse*. Tomando ao *De causis* a fórmula a que dá significado inteiramente novo, Tomás de Aquino repete frequentemente: *a primeira das coisas criadas é o ser* (*De causis*, IV, pg. 164). Com isso quer ele dizer que desde que outros efeitos de Deus pressupõem o ser, enquanto que o próprio ser não pressupõe nenhum efeito, o ato pelo qual as coisas são pode considerar-se o efeito de Deus”. (GILSON, 1962, p. 79. Grifo do autor).

<sup>331</sup> Posição similar na ST, Ia, q. 45, a. 4, ad1: “Quando se diz que a primeira das coisas criadas é o ser, a palavra ser não importa esta substância criada, mas a razão própria da criação. Pois, uma coisa se diz criada porque é ser, e não porque é tal ser; porquanto a criação é o emanar o ser total do ser universal, como já se disse (a. 1). Um modo semelhante de falar seria dizer que o primeiro visível é a cor, embora o que propriamente é visto seja uma coisa colorida”.

<sup>332</sup> SCG, III, 70, 2464.

Conforme esse texto, o instrumento pode ser compreendido de três modos, ou seja, de três modos se dá a relação entre um agente superior, um agente inferior e a produção do efeito. O agente superior é o agente em virtude de si, isto é, o produtor propriamente do efeito. O agente inferior é o agente em virtude de outro, o propagador ou comunicador.

O primeiro diz respeito ao agente cuja operação própria, isto é, essencial, é causar, por si mesmo, um efeito. Caso a operação se dê no âmbito da espécie, o agente em virtude de si produzirá um efeito semelhante a ele, como no caso do fogo que, sendo por si mesmo quente, produz algo quente. Nesse sentido, o fogo possui essencialmente a virtude, isto é, a potência ativa, para produzir o aquecimento.<sup>333</sup>

O segundo, por sua vez, refere-se ao agente inferior que: (I) recebe do agente superior o princípio para operar por si mesmo; (II) recebe parcialmente o princípio da operação; (III) não recebe o princípio da operação. No primeiro caso a atualidade da forma do agente inferior depende do agente superior. Isso se dá para todos os agentes, os quais dependem permanentemente da divindade. Quanto ao segundo caso, embora o agente inferior não produza propriamente um determinado efeito, pois não possui, por si mesmo, a virtude para produzi-lo, pode comunicá-lo, na medida em que o agente superior conserva em si o princípio da operação, enquanto ocorre a produção do efeito. Nesse sentido, Tomás emprega o exemplo do ar que, quando aquecido, comunica o aquecimento. A respeito desse segundo caso, a seguinte observação deve ser feita: embora não possua a virtude de produzir o efeito, não é contrária a natureza do agente, comunicá-lo, pois o comunica a partir de uma operação que lhe é essencial. No exemplo do ar, não lhe é contrário aquecer, uma vez que possui, por si mesmo, o princípio do movimento e, como o aquecimento é um movimento, o ar, mediante o fogo, comunica o aquecimento. Portanto, realizando uma operação que lhe é essencial, o ar coopera com o fogo ao comunicar o aquecimento que este produz.<sup>334</sup> Enfim, no terceiro caso, o agente inferior é apenas movido para produzir o

---

<sup>333</sup> Cf. nota 339.

<sup>334</sup> “Pode ser, porém, que uma coisa participe da ação peculiar a outra, não por virtude própria, mas instrumentalmente, enquanto age por virtude dessa outra; assim o ar, por virtude do fogo, pode aquecer e queimar. [...] Esta causa instrumental não participa da ação da causa superior, senão enquanto, por alguma causa que lhe é própria, coopera para o efeito do agente principal. Pois, se assim não agisse, segundo o que lhe for próprio, em vão se esforçaria para agir; e nem seria necessário haver instrumentos determinados de determinadas ações”. (ST, Ia, q. 45, a. 5, resp.).

efeito, isto é, ele não recebe o princípio do movimento, como ocorre nas operações da técnica.<sup>335</sup>

## 2.2 As espécies criadas e sua comunicação

A partir do exposto, pode-se, então, investigar a relação entre a criação e a comunicação das espécies:

Tudo o que é causado segundo determinada natureza não pode ser a primeira causa desta natureza, mas é causa segunda ou instrumental. Com efeito, Sócrates, porque tem uma causa de sua humanidade, não pode ser causa primeira da humanidade. Caso contrário, sendo a sua humanidade causada por outrem, dever-se-ia afirmar que ele é causa de sua própria humanidade. Por isso, é preciso que o gerador unívoco seja agente instrumental em relação àquilo que é causa primeira de toda a espécie. E daí também ser preciso que todas as causas agentes inferiores sejam reduzidas às causas superiores como as causas instrumentais o são às causas primeiras. Toda outra substância que não seja Deus tem o ser causado por outrem [...]. Logo, é impossível que ela seja causa do ser, a não ser como causa instrumental e agente em virtude de outrem. Mas o instrumento nunca é usado senão para causar uma coisa por meio de movimento, visto ser da natureza do instrumento ser um movente movido.<sup>336</sup>

Nesse texto, Tomás, mediante a noção de causa instrumental, expõe a relação entre a operação divina, a espécie e o indivíduo. Nele é dito que o indivíduo é gerado numa determinada natureza, ou seja, numa espécie. Esta possui característica material e formal, o que é assegurado pela expressão “toda a espécie” (*totius speciei*).<sup>337</sup> A característica material, por dizer respeito à matéria prima compete apenas à divindade produzir.<sup>338</sup> Quanto à característica formal, quando causa e efeito pertencem à mesma espécie, ela não pode ser produzida por essa causa, pois se esse fosse o caso, a causa produziria sua própria forma. Nesse sentido, a carência está na causa, não no efeito, pois o efeito possui a disposição necessária para essa produção, porém, a causa não possui a virtude para tanto. Por outro lado, quando causa e efeito são dessemelhantes especificamente, nesse mesmo contexto, a causa possui a virtude para produzir a característica formal no efeito, todavia, o

---

<sup>335</sup> “[...] vemos que o machado, cortando a madeira, fabrica um escabelo, efeito próprio do agente principal”. (ST, Ia, q. 45, a. 5, resp.).

<sup>336</sup> SCG, II, 21, 973.

<sup>337</sup> “A essência ou natureza não é a forma subsistente, mas uma característica da coisa natural, que é indicada pela definição”. (AERTSEN, 1996, p. 373).

<sup>338</sup> Cf. a seção 2.3.1 deste capítulo.

efeito é carente, pois não possui a disposição para receber essa operação, como é o caso da operação dos corpos celestes na geração dos entes naturais.<sup>339</sup> Nessa medida, a operação da causa dessemelhante especificamente, porém semelhante genericamente,<sup>340</sup> a geradora equívoca, se configura como a preparação ou disposição do efeito para receber a forma específica,<sup>341</sup> a qual é introduzida pelo gerador unívoco, isto é, a causa eficiente mais diretamente envolvida na geração. Esta possui o máximo grau de semelhança com o efeito, qual seja, a semelhança específica que se dá na matéria e na forma. Portanto, causado numa espécie, conforme o texto supracitado, o indivíduo, como no exemplo de Sócrates, não pode ser causa primeira da espécie. Todavia, ele é causa segunda da mesma, isto é, comunica a espécie, como gerador unívoco, ao introduzir a forma substancial na matéria devidamente disposta pelos corpos celestes,<sup>342</sup> na geração de outros indivíduos, donde ser dito por Tomás que o Sol e o homem (Sócrates) geram outro homem.<sup>343</sup>

---

<sup>339</sup> “É manifesto que, quando duas coisas quanto ao vir a ser são da mesma espécie, uma não pode ser, por si, causa da forma enquanto forma [da característica formal] da outra, pois seria assim, causa de sua própria forma, uma vez que as duas são da mesma natureza. Mas pode ser causa de tal forma enquanto esta forma está em uma matéria, isto é, é causa de que esta matéria adquira esta forma. E isto é ser causa do vir a ser. Assim o homem gera homem e o fogo gera fogo. Desse modo, todas as vezes que um efeito natural for disposto a receber a ação de seu agente, segundo a mesma razão pela qual está no agente, então o vir a ser do efeito depende do agente, mas não o ser mesmo (*ipsius esse*). Porém, às vezes um efeito não é disposto a receber a ação do agente segundo a mesma razão pela qual está no agente, como no caso de todos os agentes que produzem efeitos dessemelhantes segundo a espécie, como os corpos celestes são causa da geração de corpos inferiores especificamente diferentes. Neste caso, o agente pode ser causa da forma segundo a razão de tal forma, e não somente enquanto é adquirida nesta matéria”. (ST, Ia, q. 104, a. 1, resp.).

<sup>340</sup> “[...] todas as criaturas corpóreas são unificadas pela matéria”. (ST, Ia, q. 61, a. 4, ad3). “[...] o gênero é tomado da matéria [...]”. (ST, Ia, q. 50, *praeterea* 1).

<sup>341</sup> Nesse sentido Tomás afirma que: “[...] a geração é o termo da modificação da matéria”. (ST, Ia, q. 53, a. 3, resp.).

<sup>342</sup> A presença do gerador unívoco não é requerida pelos corpos celestes em toda a geração, mas apenas para os animais que são gerados pelo sêmen. Em outros casos, os corpos celestes geram diretamente os animais: “Nos animais gerados da putrefação, a forma substancial é causada por agente corpóreo, a saber, pelo corpo celeste, que é o primeiro alterador, donde ser necessário que toda a disposição para a forma destes corpos inferiores opere em virtude daquele corpo. Por isso, para a produção das formas imperfeitas é suficiente a virtude do corpo celeste, sem agente unívoco. Porém, para a produção das formas mais perfeitas, como são as almas dos animais superiores, é exigido, juntamente com o agente celeste, o agente unívoco, pois estes animais não são gerados senão do sêmen, razão por que Aristóteles, em *Física* II, disse que o Sol e o homem geram o homem”. (SCG, III, 69, 2454).

<sup>343</sup> “[...] a potência ativa que está no sêmen, derivada da alma do que gera, é quase um motor dessa mesma alma. Não é alma nem uma parte dela, a não ser em potência, assim como na serra ou no machado, não há a forma de um leito, mas certo movimento para essa forma. Por isso essa potência ativa não precisa ter algum órgão em ato, porquanto se funda no próprio espírito incluído no sêmen (*spiritu incluso in semine*), que é espumoso, como sua brancura atesta. E nesse espírito há também um calor que provém da potência dos corpos celestes, por cujo poder os agentes inferiores tendem a sua espécie, como fora dito. E porque nesse espírito coincide a potência da alma com a potência celeste, diz-se que quem gera o homem é o homem e o Sol”. (ST, Ia, q. 118, a. 2, ad3).

Nessa discussão, Tomás emprega o exemplo de Sócrates, o indivíduo, e a humanidade, a espécie. Sócrates não pode ser causa primeira da humanidade, porém, ele pode comunicá-la como causa instrumental da divindade “que é causa primeira de toda a espécie”. Assim, Sócrates operando de acordo com o que lhe é próprio, isto é, essencialmente, coopera para o efeito da divindade. Ademais, não sendo próprio a Sócrates produzir a espécie, ou seja, ele não tem a virtude para tanto, lhe é próprio possuir a disposição para comunicá-la. Desse modo, como gerador unívoco, Sócrates opera participando da virtude divina,<sup>344</sup> e, assim, comunica a espécie como causa instrumental, sendo, portanto, um “movente movido”, como consta na SCG, II, 21, 973.

### 2.3 Os entes subsistentes

Os instrumentos, como afirmado anteriormente, só são intermediários entre a divindade e o efeito quando a natureza do efeito requer sua operação. Este requerimento é dito de dois modos, a saber, só no movimento ou no movimento e na existência. No primeiro modo o efeito não depende de instrumento para existir, mas apenas para se mover. Nesse sentido, a divindade cria o efeito e o conserva mediante instrumentos, como é o caso dos corpos celestes e da matéria prima sublunar. Os corpos celestes tem o movimento conservado pelas substâncias separadas. A matéria prima, por sua vez, tem o movimento conservado pelos corpos celestes. Como consequência dessa independência de instrumentos para existir, esses entes são ditos subsistentes, pois são criados pela divindade:<sup>345</sup>

Se criar só a Deus pertence, é preciso que tudo tenha sido produzido imediatamente por Deus e que não possa ter sido senão por criação. Tais entes são as substâncias

---

<sup>344</sup> “O gerador opera visando à forma do gerado; e o gerado não é mais digno que o gerador, embora, como agente unívoco, tenha a mesma espécie. A razão é que o gerador visa à forma do gerado, a qual é o fim da geração, não o fim último, porque, para ele, o fim último é assemelhar-se ao ser divino na perpetuação da espécie e na difusão da sua bondade, ao dar aos outros a forma de sua espécie, e sendo causa dos outros. [...]. É preciso, porém, considerar que cada coisa enquanto participa da semelhança da bondade divina, que é o objeto de sua vontade, participa também da semelhança da vontade divina, pela qual as coisas são produzidas e conservadas no ser”. (SCG, III, 22, 2028).

<sup>345</sup> “Uma coisa simples e subsistente não pode ser feita a não ser por criação”. (ST, Ia, q. 118, a. 1, resp.).

separadas, que por ora supõe-se<sup>346</sup> existirem e que não são compostas de matéria e forma, e semelhantemente, toda matéria corpórea.<sup>347</sup>

Nessa passagem, a expressão “toda matéria corpórea” refere-se à matéria constitutiva das regiões supralunar e sublunar, qual seja, a matéria prima. Convém esclarecer que Tomás às vezes emprega indistintamente “matéria” e “matéria prima”, uma vez que, tratando-se do efeito da operação divina de criação,<sup>348</sup> ambas possuem o mesmo sentido, qual seja, ente em potência.<sup>349</sup> Todavia, quando se referem à região sublunar, denotam estados diferentes. Dizendo respeito à região supralunar, por sua vez, denotam o mesmo estado.<sup>350</sup>

### 2.3.1 Matéria prima e movimento sublunar: geração e conservação

Os sentidos dos estados diferentes na região sublunar dependem do referencial, qual seja, antes ou depois da mistura dos elementos.<sup>351</sup> Se o referencial for “antes” da mistura,

---

<sup>346</sup> Esta “suposição” é somente didática, ou seja, Tomás está considerando a ordem de exposição da SCG, II, na qual a demonstração da existência das substâncias separadas ocorre no capítulo 47.

<sup>347</sup> (SCG, II, 22, 982). Em outro texto é afirmado: “Outros, por fim, disseram que os seres corpóreos foram criados por Deus, mediante as criaturas espirituais. E, para excluir este erro constrói-se: no princípio criou Deus o céu e a terra, isto é, antes de todas as coisas. Pois quatro seres se admitem como simultaneamente criados, a saber: o céu empíreo, a matéria corpórea chamada terra, o tempo e a natureza angélica”. (ST, Ia, q. 46, a. 3, resp.). “Em cada coisa há algo causado por criação; nas coisas corpóreas, a matéria prima; nas incorpóreas, a essência simples”. (SCG, III, 68, 2427).

<sup>348</sup> “A matéria prima de algum modo é, porque é ente em potência. Porém, Deus é a causa de todas as coisas, como acima está dito. Logo, Deus é a causa da matéria prima, à qual nenhuma coisa preexiste”. (SCG, II, 16, 943).

<sup>349</sup> “[...] a matéria prima de algum modo é, porque é ente em potência”. (SCG, II, 16, 943). “A matéria é ente em potência”. (SCG, II, 16, 942).

<sup>350</sup> Cf. seção 2.3.2 deste capítulo.

<sup>351</sup> Há quatro elementos, quais sejam, fogo, ar, água e terra. Esses elementos possuem o princípio de movimento retilíneo e um lugar natural que é sua região. Cada um dos elementos tenderá a esse lugar caso não seja impedido por uma força exterior que os movam em direção oposta, pois todo elemento possui um contrário que o faz afastar-se de seu lugar natural. Nessa medida, o lugar natural do elemento terra, que é absolutamente pesado, é o centro tendo como referência o mundo, sendo seu movimento natural retilíneo para baixo. O lugar natural do elemento água, menos pesada do que a terra, é a região próxima daquela do elemento terra, sendo seu movimento natural retilíneo para baixo. O lugar natural do elemento fogo, que é leve, é a região próxima à esfera da lua. Seu movimento natural é o retilíneo para cima. O lugar natural do elemento ar, menos leve do que o fogo, é a região situada entre a região da água e a do fogo, sendo seu movimento natural retilíneo para cima. (Cf. In DCM, I, I, lec. 3 e 5). Como tudo na natureza possui forma que é o ato da matéria, estes elementos se encontram em ato na natureza. Porém, como a matéria prima é o substrato dos elementos, estes possuem potência para mudar de forma, razão pela qual Tomás escreve: “[...] as formas dos elementos são imperfeitíssimas, precisamente porque estão, por natureza, mais próximas da natureza da matéria prima [...]”. (DME, p. 156). Tomando imperfeito como incompleto, Tomás afirma que a forma primeira dos elementos, isto é, a forma elementar, é imperfeitíssima porque pode se corromper, por

então se emprega “matéria prima” que significa potência pura. Como potência pura, a matéria prima precede por natureza aos elementos<sup>352</sup> sob os quais ela é criada<sup>353</sup> e, é a condição pela qual a existência lhe é atribuída. A noção de pureza dita para a matéria prima significa a total ausência de ato e, conseqüentemente, de forma.<sup>354</sup> Logo, a total ausência do princípio do movimento e do tempo,<sup>355</sup> pois é pela forma que um ente possui o ato e o princípio do movimento que é medido pelo tempo. Porém, como não há ente sem forma na natureza, a pureza da matéria prima diz respeito à consideração desta nela mesma. Esta

---

exemplo, a água pode perder sua forma elementar, ou seja, aquilo que a faz ser água e transformar-se em fogo. Ademais, há cinco tipos de formas na natureza, as quais são classificadas em cinco graus de perfeição: forma elementar, forma mineral, forma vegetativa, forma sensitiva e forma racional. Nesse sentido, Tomás sustenta que a perfeição enquanto fim da forma anterior é transformar-se na forma posterior. Quando isso ocorre há o acabamento da forma, um processo interno. Porém, permanecerá na forma potência para um fim extrínseco: “Há, no entanto, graus nos atos das formas. Com efeito, a matéria prima está primeiramente em potência para a forma elementar. Existindo sob a forma elementar está em potência para a forma do corpo misto, razão por que os elementos são a matéria do misto. Considerada sob a forma do misto está em potência para a alma vegetativa, pois alma é ato de determinado corpo. Em conseqüência, a alma vegetativa está em potência para a sensitiva, e esta, para a intelectiva. Pode-se verificar isso no processo de geração, pois nela o feto vive primeiramente a vida vegetal; depois, a vida animal, e, finalmente, a vida humana. Após essa forma, não se encontra nas coisas geráveis e corruptíveis forma posterior e mais digna. Por isso, o fim último da geração do todo é a alma humana, e para ela tende a matéria como para a última forma. Por conseguinte, os elementos existem para os corpos mistos; estes, para os corpos vivos, nos quais as plantas existem para os animais; e estes, para o homem. Por isso, o homem é o fim de toda a geração”. (SCG, III, 22, 2030). Ver também, DSC, a. 2.

<sup>352</sup> “[...] essa informidade significa carência de toda forma; sendo, portanto, impossível dizer-se que tal informidade precedeu, no tempo, quer à formação, quer à distinção da matéria. O que é manifesto, quanto à formação; pois, se precedeu, na duração, a matéria informe já era atual, porque a duração, sendo termo da criação, importa o ato e este, em si mesmo, é forma. Dizer, portanto, que a matéria precedeu, sem forma, é idêntico a dizer que o ser atual não o é, o que implica contradição. Nem mesmo se pode dizer que tinha alguma forma comum, sobrevivendo-lhe, depois, formas diversas, pelas quais se tornou distinta. Pois, tal opinião seria idêntica à dos antigos físicos, que ensinavam ser a matéria prima algum corpo em ato, como o fogo, o ar, a água ou um corpo médio. Donde resultaria que o vir a ser não seria senão o alterar-se. Porque essa forma precedente, dando o ser atual, no gênero da substância, e tornando o ser tal e não tal outro, resultaria que a forma superveniente não causaria simplesmente o ser atual, mas um ser atual, o que é próprio à forma accidental; e portanto, as formas seguintes seriam acidentes, em relação aos quais não há geração, mas alteração. Portanto, deve-se dizer que a matéria prima nem foi criada completamente sem forma, nem com forma comum, senão com formas distintas. Por onde, se a informidade da matéria, se refere à condição da matéria prima, que, de si mesma, nenhuma forma tem, tal informidade não precedeu à formação ou à distinção da mesma, no tempo, como diz Agostinho; senão somente pela origem ou pela natureza, do modo pelo qual a potência é anterior ao ato e a parte, ao todo. (ST, Ia, q. 66, a. 1, resp.).

<sup>353</sup> “[...] *per creationem intelligitur productio informes materiae*”. “[...] por criação entende-se a produção da matéria informe”. (ST, Ia, q. 74, a. 3, ad1). “[...] no princípio a matéria foi criada sob formas substanciais [dos elementos] e, depois formada segundo condições accidentais, entre elas a luz é a primeira”. (ST, Ia, q. 67, a. 4, ad1). “[...] à operação de criação compete produzir a substância dos elementos”. (ST, Ia, q. 68, a. 1, resp.).

<sup>354</sup> “[...] o corpo não é o ente mais distante de Deus. Com efeito, participa de algo da semelhança do ser divino pela forma que tem. O ente mais distante de Deus é a matéria prima que de nenhum modo é agente, por estar somente em potência”. (ST, Ia, q. 115, a. 1, ad4).

<sup>355</sup> “É preciso, contudo, saber que quando Avicébron argumenta: ‘Há algo que move sem ser movido, o primeiro produtor das coisas. Logo, por oposição, há algo que é movido e somente paciente’, isso deve ser aceito, porque diz respeito à matéria prima que é potência pura, como Deus é ato puro”. (ST, Ia, q. 115, a. 1, ad2).

consideração afirma que, embora por natureza a matéria prima preceda a forma dos elementos nos quais é substrato,<sup>356</sup> a matéria prima não refere aos elementos. Portanto, nessa consideração, a matéria prima, por si mesma, é dita informe. Entretanto, ela nunca se encontra sem forma na natureza, uma vez que é o substrato dos elementos.<sup>357</sup> Nesse sentido, Tomás assim caracteriza a matéria prima: incorruptível,<sup>358</sup> estável,<sup>359</sup> subjacente,<sup>360</sup> comum<sup>361</sup>, indefinível<sup>362</sup>.

Por outro lado, se a referência for “depois” da mistura, emprega-se “matéria”, sendo, nesse sentido, sinônima de “corpo”, ou seja, a agregação e, subsequente mistura, de pelos menos dois elementos. Nesse sentido, enquanto a matéria prima só depende da divindade

---

<sup>356</sup> “[...] A matéria prima é ínfima nas coisas sensíveis [...] é apenas potência para todas as formas sensíveis [...]”. (SCG, II, 94, 1815).

<sup>357</sup> “[...] a matéria prima não compreende em sua noção nem forma, nem privação, como na noção de bronze não há nem figura nem ausência de figura, ela, todavia, jamais está destituída de forma ou privação, pois tanto ela está sob uma forma, quanto pode estar sob outra. Mas, por ela mesma, ela não pode de nenhuma maneira existir [...]”. (DPN, p. 40). “[...] não se diz que a matéria seja informe como se fosse desprovida de toda forma; ou como se fosse constituída de apenas uma forma, ou com uma potência para todas as formas, como sustentavam os físicos antigos que afirmavam haver apenas um elemento primordial, ou contendo virtualmente muitas outras formas, como acontece nos corpos mistos. As diversas formas elementares estavam em diversas partes da matéria, que, todavia se disse ser informe porque não havia ainda recebido as formas dos corpos mistos, para cujas formas as formas dos elementos estavam em potência, e porque os elementos ainda não estavam adequadamente dispostos para a produção de tais corpos, como afirmamos anteriormente”. (QDP, q. 4, a. 1, ad13.)

<sup>358</sup> “As naturezas das criaturas demonstram que nenhuma delas é reduzida ao nada, pois ou são imateriais, não existindo nelas potência para o não ser, ou são materiais, permanecendo sempre, pelo menos quanto à matéria, que, existindo como substrato da geração e corrupção, é incorruptível”. (ST, Ia, q. 104, a. 4, resp.). Carroll compreende a incorruptibilidade da matéria prima como “indestrutível”: “Tomás concorda com o pensamento de Averróis sobre alguns entes, como as substancias imateriais e os corpos celestes, os quais possuem uma necessidade inerente para a existência, uma vez que não há neles qualquer possibilidade de corrupção. Tomás, entretanto, sendo mais radical do que Averróis argumenta que nenhuma criatura, seja material ou imaterial, possua algum tipo de potência para o não ser [...]. É verdade que os corpos materiais tendem à corrupção, mas a própria matéria, a matéria prima, é indestrutível”. (CARROLL, 1998).

<sup>359</sup> “[...] em todas as coisas criadas existe algo de estável (*stabile*), ao menos a matéria prima”. (ST, Ia, q. 103, a. 1, ad1).

<sup>360</sup> “A matéria prima tem semelhança com a terra, enquanto subjacente (*subsides*) às formas, e com a água, enquanto pode ser enformada por formas diversas”. (ST, Ia, q. 66, a. 1, ad1). Cf. ST, Ia, q. 69, a. 1; q. 74, a. 2.

<sup>361</sup> “[...] os quatro elementos tem em comum (*communicent*) uma só matéria como manifesta sua mútua geração e corrupção [...]”. (ST, Ia, q. 66, a. 2, resp.).

<sup>362</sup> “Alguma matéria deve ser conhecida (*sciendum*) tendo em si mesma uma composição com a forma, como o bronze, quando é matéria com respeito ao ídolo. Pois, o bronze em si mesmo, é composto de matéria e forma. E, assim, o bronze não é dito ser a matéria prima, porque ele em si mesmo tem matéria. Esta matéria, no entanto, que é compreendida sem qualquer forma e privação, mas é sujeita à forma e à privação, é designada de matéria prima porque não há matéria anterior a ela. Também é denominada de ‘*hyle*’. E, porque toda definição e conhecimento resultam da forma, segue-se que a matéria prima não pode ser nem definida, nem conhecida por ela mesma (*materia prima per se non potest cognosci vel definiri*), mas através do composto, de modo que se designa de matéria prima aquilo que se relaciona com a totalidade das formas e das privações, como o bronze se relaciona com o ídolo e com a ausência de figura. Assim, é denominada primeira simplesmente.” (DPN, p. 41).

para existir e, de outras causas para se mover, os entes que possuem corpo dependem de outras causas para existir e se mover.

No que se refere à consideração do movimento dos corpos, esta é feita a partir da noção de motor: “Nos movimentos corporais, denomina-se motor aquele que dá a forma, que é princípio de movimento”.<sup>363</sup> Portanto, dar a forma, isto é, reduzir a potência ao ato, é ser princípio de movimento. Nesse sentido, sendo a forma o princípio da operação, segue-se que tudo que possui forma substancial na natureza se configura como motor, ou seja, pode reduzir a potência ao ato. Portanto, o motor é dito princípio em sentido ativo.

Porém, princípio também pode ser dito em sentido passivo:

Com efeito, diz-se que um movimento é natural, não somente por causa de um princípio ativo, mas também devido ao princípio passivo, como se observa na geração dos corpos simples. Estes, portanto, não podem ser ditos naturais devido ao princípio ativo, porque se move naturalmente pelo princípio ativo aquilo cujo princípio ativo é intrínseco (*movetur enim id naturaliter a principio activo cuius principium activum est intra*), pois a natureza é o princípio do movimento daquilo em que está (*natura enim est principium motus in eo in quo est*). Todavia, o princípio ativo da geração do corpo simples é extrínseco (*extra*). Por isso, não é natural em razão do princípio ativo, mas somente em razão do princípio passivo, que é a matéria, que tem apetite natural para a forma natural.<sup>364</sup>

Portanto, a expressão “princípio de movimento” não é empregada apenas para se referir ao motor, ou seja, o princípio dito em sentido ativo. Este termo também designa passividade, a saber, quando a potência está disposta para ser reduzida ao ato, razão pela qual o movimento pode ser dito natural tanto em sentido ativo quanto passivo.<sup>365</sup> Ademais,

---

<sup>363</sup> “*In motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae este principium motus*”. (ST, Ia, q. 105, a. 5, resp.).

<sup>364</sup> SCG, III, 23, 2041.

<sup>365</sup> De acordo com Weisheipl, um dos meios pelos quais Tomás sustenta a noção de natureza refere-se ao seguinte axioma: *omne quod movetur ab alio movetur*, isto é, tudo que é movido, é movido por outro. Weisheipl afirma que esse axioma, presente na física medieval, encontra sua origem na física de Aristóteles, sendo empregado por este para sustentar o sentido da noção de primeiro motor imóvel. Weisheipl ainda enfatiza o papel que este axioma cumpre na prova da existência de Deus sustentada por Tomás na SCG, I, 13, e, ademais, na diferença entre a noção de natureza em Aristóteles e em Tomás. Para Weisheipl, Aristóteles enfatiza a noção de forma e de ato na compreensão da noção de natureza, porque não há a necessidade de se estabelecer a natureza como efeito do primeiro motor. Todavia, Tomás sustenta que tanto as noções de ato e forma, quanto de potência e matéria, possuem a mesma ênfase na explicação da noção de natureza. Isso porque ele assegura que há um vínculo entre a causalidade eficiente divina e a natureza, uma vez que esta é tida como efeito daquela. No que se refere ao axioma, Weisheipl escreve: “A pedra angular da explicação que Tomás oferece para o axioma é o conceito de natureza. [...] não somente a forma é natureza, mas também a potencialidade da forma é natureza. Ou seja, ambos, matéria e forma são naturezas. [...] ‘forma’ como um

na passagem citada, Tomás sustenta que o corpo simples, isto é, cada um dos elementos, não se move naturalmente pelo princípio ativo, ou seja, não é intrínseco ao corpo simples o princípio ativo que o tornaria capaz de movimentar-se por si mesmo. Nesse aspecto, o corpo simples só se move na medida em que há um princípio ativo externo que o move.

Todavia, a noção de princípio nos dois sentidos, a saber, ativo e passivo, pode ser atribuída ao motor tendo como referência o próprio motor operando sobre si:

Para que [a inteligência]<sup>366</sup> mova, porém, não é necessário que se una ao corpo como forma, mas pelo contato de virtude, como o motor se une ao móvel (*sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili*). Nesse sentido, Aristóteles no livro VIII da *Física*, após mostrar (*ostendit*) que o primeiro que move a si mesmo se compõe de duas partes (*primum movens seipsum componitur ex duabus partibus*), das quais uma move e a outra é movida, ao afirmar como as duas partes se unem, sustenta que se unem por contato, seja mútuo, se ambas são corpos, seja de uma com a outra, mas não reciprocamente, se uma é corpo e a outra não.<sup>367</sup>

De acordo com essa passagem, é preciso primeiro considerar o motor nele mesmo (*primum movens seipsum*) para, subseqüentemente, considerá-lo em relação a outro. Se o motor é constituído somente de partes corpóreas, então há o contato corpóreo (*contactum corporalis*)<sup>368</sup> entre as partes, a movente, ativa, e a movida, passiva, que se tocam pelos extremos das tangentes.<sup>369</sup> Porém, se o motor não somente possui constituinte corpóreo, mas também constituinte não corpóreo, então o contato deste com aquele ocorre

---

princípio ativo e formal, ‘matéria’ como princípio passivo e potencial. Natureza como matéria ou *natura secundum materiam* toma não somente o significado da potencialidade pura da matéria primeira, mas também toda a passividade dos corpos que necessitam de um agente natural para os atualizar. Natureza como forma ou *secundum principium formale* significa a fonte ativa e espontânea de todas as propriedades características e comportamentais. Em última análise, este princípio ativo foi considerado como sendo a forma substancial que funciona através de qualidades ativas”. (WEISHEIPL, 1965, pp. 38-39). Sobre o axioma ver também: AERTSEN, 1988, p. 256-271.

<sup>366</sup> Ou seja, as substâncias separadas que podem mover os corpos celestes, cf. seção 2.3.2 deste capítulo.

<sup>367</sup> ST, Ia, q. 70, a. 3, resp.

<sup>368</sup> Cf. ST, Ia, q. 105, a. 2, ad1.

<sup>369</sup> “Finalmente, na *Física* VII, 1, Aristóteles mostra que se algo é assumido como movendo-se a si mesmo, como Platão assume, então ele não está realmente movendo-se a si mesmo primeiro e por si, mas somente em razão de suas partes, que não é um movimento primeiro e por si. Nesse sentido, Aristóteles simplesmente mostra que é impossível que algo mova a si mesmo primeiramente e por si porque ‘mover’ não é o mesmo que ‘ser movido’. Portanto, se é mostrado que ‘mover’ e ‘ser movido’ são ações distintas que requerem partes distintas, então é claro, nesse sentido, que o motor não move-se a si mesmo. Ao invés disso, a parte que é movida, é movida por uma parte distinta dela mesma, ou seja, por outra parte”. (WEISHEIPL, 1965, p. 28)

virtualmente, ou seja, o constituinte não corpóreo é o próprio poder que reduz a potência do constituinte corpóreo ao ato.<sup>370</sup>

A justificação dessa noção de *contactum virtutis* é fornecida pelo postulado segundo o qual o corpo humano necessariamente possui uma alma imaterial, sendo que ambos são tomados como os constituintes do mesmo motor.<sup>371</sup> Nesse sentido, a alma é capaz de mover o corpo se constituindo como sua operação, isto é, ela atualiza as potências do corpo, como mostra o fato da alma, a partir da concepção, provocar calor no corpo humano informado pela frieza.<sup>372</sup>

Esses sentidos da noção de contato são empregados por Tomás para explicitar a relação entre motores. O primeiro, qual seja, o contato corpóreo, é empregado na explicitação do vínculo entre as regiões supralunar e sublunar. O segundo, por sua vez, o contato de virtude, é empregado na explicação da causalidade eficiente exercida pelas substâncias separadas nos corpos celestes.

Quanto ao contato corpóreo entre os motores das regiões supralunar e sublunar, Tomás o considera em perspectivas particular e universal. A consideração particular, tratada por Tomás na SCG, III, 84-86, designa a operação de alguns entes particulares, ou seja, a operação circunstancial. Nesse sentido, Tomás afirma que nem tudo que ocorre na região sublunar é efeito dos corpos celestes, pois como pode haver causas intermediárias entre os corpos celestes e determinados efeitos, se essas causas intermediárias falharem ou mudarem o seu curso, não se seguirá o efeito que os corpos celestes poderiam produzir. Ademais, como o corpo celeste não tem virtude para produzir a alma humana, eles não

---

<sup>370</sup> “Tudo que está em um lugar ou em qualquer coisa, toca-a de algum modo, pois a coisa corpórea está em algum lugar segundo o contato da quantidade dimensiva. Mas a coisa incorpórea se diz que está em algo, segundo o contato de virtude, porque ela carece de quantidade dimensiva. Assim, pois, está a coisa incorpórea em algo segundo sua virtude, como a corpórea está em outro lugar pela quantidade dimensiva”. (SCG, III, 68, 2424).

<sup>371</sup> “[...] a união da alma com o corpo, não é por causa do corpo, mas da alma, pois a forma não está para a matéria, mas o contrário. A natureza e a virtude da alma depreendem-se de sua operação, que, de algum modo é também seu fim. O corpo é necessário para alguma operação da alma, que a partir dele a executa, como se observa nas operações sensitivas e nutritivas da alma. Por isso, é necessário que tais almas estejam unidas aos corpos, por causa de suas operações. Há, com efeito, uma operação da alma que não é executada mediante o corpo, mesmo sendo o corpo um auxílio para essa operação. Assim, é que pelo corpo são apresentadas à alma humana as fantasmas, necessários para a inteligência. Portanto, também é necessário unir-se a alma ao corpo por causa de suas operações, embora aconteça que ela se separe dele”. (ST, Ia, q. 70, a. 3, resp.).

<sup>372</sup> “[...] *conceptioni animae obedit materia corporalis: immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem*”. “[...] a matéria corporal obedece à concepção da alma, pois pela concepção da alma o corpo muda do frio para o calor, e em alguns casos até dá saúde para a enfermidade. (ST, Ia, q. 110, a. 2, obj. 1).

operam diretamente sobre ela, não tendo, portanto, influência sobre a vontade humana. A consideração universal, por sua vez, tratada por Tomás na SCG, II, 29-30, centra-se nas seguintes discussões: (I) a natureza enquanto princípio de movimento, (II) a constituição dos entes naturais, (III) a autonomia divina ao operar e a necessidade absoluta e condicional entre os entes naturais.

Tratando-se da operação permanente tomada em sentido geral, ou seja, não designando a recepção dessa operação neste ou naquele motor, Tomás, na SCG, II, 29, sustenta que há sempre operação da região supralunar em relação à região sublunar, o que é compreendido pela articulação das noções de conservação e geração:

[...] se Deus quis que o universo (*universum*) fosse feito, devia fazer o Sol e a Lua e coisas semelhantes, sem os quais não poderia haver o universo. [...] se Deus quis que houvesse animais e plantas, devia fazer os corpos celestes, pelos quais seriam aqueles conservados (*conservantur*); e se quis que houvesse homem, devia fazer os animais e plantas e coisas semelhantes, dos quais o homem precisa para ser perfeito, embora Deus tenha feito estas e aquelas coisas por mera vontade.<sup>373</sup>

De acordo com esse texto, os entes compostos de forma e da matéria resultante da agregação dos elementos, quais sejam, os entes da região sublunar: animais, plantas e homens, dependem, para a existência e o movimento, da conservação, isto é, da manutenção dessa agregação. Nessa medida, esses entes existem e se movem somente enquanto dura a conservação da agregação dos elementos.<sup>374</sup> Para tanto, necessitam da operação de outras causas, sobretudo dos corpos celestes, dentre os quais se destacam o Sol e a Lua, que por meio de seus movimentos conservam a existência e o movimento dos entes inferiores.

A maneira pela qual os corpos celestes provocam movimento é explicitada na SCG, II, 22, 985, desta maneira:

A toda potência passiva corresponde alguma potência ativa, pois a potência está para o ato como a matéria está para a forma. Assim, não pode o ente em potência conseguir tornar-se ato senão pela virtude de alguma coisa que atualmente existe. Seria, pois, supérflua a potência se não houvesse a virtude ativa do agente que a pudesse reduzir a

---

<sup>373</sup> SCG, II, 29, 1060.

<sup>374</sup> “[...] pelos mesmos princípios a coisa é gerada e conservada no ser (*generatur et conservatur in esse*), a ordem da conservação das coisas no ser é a mesma ordem que ocorre na geração das coisas. Por isso, vemos que os corpos mistos são sustentados (*sustentantur*) pelas devidas qualidades dos elementos; as plantas são nutridas a partir dos corpos mistos; os animais recebem das plantas a nutrição [...]”. (SCG, III, 2031).

ato. Todavia, nada há de supérfluo nas coisas da natureza. Por esse modo, vemos que tudo que há na potência da matéria das coisas geráveis e corruptíveis pode ser reduzido a ato pela virtude ativa que há no corpo celeste que é o primeiro agente da natureza.<sup>375</sup>

Conforme esse texto, a redução da potência no efeito só ocorre porque essa potência encontra-se atualizada na causa, isto é, o que é atualizado no efeito, preexiste em ato na causa. Dito de outro modo, a causa possui em ato aquilo que o efeito possui em potência, seja esta semelhança específica ou genérica: “a toda potência passiva corresponde alguma potência ativa”. No caso dos corpos celestes com relação à região sublunar, a semelhança é genérica.<sup>376</sup> Nesse sentido, os corpos celestes são denominados de primeiros agentes da natureza, porque eles mantêm uma condição necessária para que haja mudança substancial, a saber, o movimento retilíneo que os elementos realizam, resultando na agregação, quando ocorre a geração, ou na segregação, quando ocorre a corrupção.<sup>377</sup> Este movimento é causado pelos corpos celestes na medida em que eles, a partir do movimento rotacional em torno de seus próprios eixos, comunicam a luz à região sublunar e, assim, ocorre o contato entre as regiões.<sup>378</sup>

### 2.3.2 Necessidade e movimento

---

<sup>375</sup> SCG, II, 22, 985.

<sup>376</sup> “[...] todo agente, como tal, produzindo efeito semelhante a si, e agindo pela sua forma, é necessário haver no efeito a semelhança da forma do agente. Se, pois, este for da mesma espécie que o seu efeito, haverá semelhança formal entre um e outro, na mesma proporção específica; assim, um homem gera outro. Se, porém, o agente não for da mesma espécie, haverá semelhança, não, porém, quanto à proporção específica; assim, as coisas geradas pela virtude do Sol encerram, certamente, alguma semelhança com ele, do qual recebem a forma, por semelhança, não específica, mas genérica apenas”. (SCG, II, 20, 967-968).

<sup>377</sup> “Quanto mais um corpo é localmente superior, tanto mais ele é formal e, por isso, é logicamente o lugar do que está mais abaixo, pois o conter pertence à forma, como também ao lugar. Assim, a água é mais formal do que a terra; o ar, que a água, e o fogo, que o ar. Assim, os corpos celestes estão em lugar mais alto que os demais e, por isso, são mais ativos. Portanto, agem sobre os corpos inferiores e, assim, estes são dirigidos por aqueles”. (SCG, III, 82, 2573). “[...] todo corpo opera segundo a sua forma, e a ela se refere outro corpo, que é paciente, e que tem a sua matéria como sujeito, enquanto esta está em potência para a forma do agente. Se, porém, contrariamente, a matéria do corpo agente está em potência para a forma do corpo paciente, ambos serão simultaneamente agentes e pacientes de modo recíproco, como acontece em dois corpos elementares. Mas se isso não acontece, haverá apenas um só agente e um só paciente relativos, como é a relação entre o corpo celeste e o corpo elementar. Logo, o corpo agente opera no sujeito não segundo todo o corpo, mas só segundo a forma, pela qual opera”. (SCG, III, 69, 2456).

<sup>378</sup> “[...] a luz atua, quase instrumentalmente, em virtude dos corpos celestes, para produzir as formas substanciais; e também para tornar as cores visíveis em ato, enquanto qualidade do primeiro corpo sensível”. (ST, Ia, q. 67, a. 3, resp.). “[...] a universalidade da luz, pois por ela se comunicam (*communicant*) os corpos inferiores e os superiores”. (ST, Ia, q. 67, a. 4, ad1).

A afirmação da primazia dos corpos celestes enquanto causas naturais (*primum activum in natura*) é um dos postulados caros à cosmologia de Tomás. Evidenciarei essa interpretação a partir de uma exposição sucinta sobre o debate medieval a respeito desse postulado.

A discussão sobre a primazia dos corpos celestes, sobretudo dizendo respeito ao século XIII e a Tomás, centra-se em três pensadores: Aristóteles, Ptolomeu e Averróis. Mais precisamente, a discussão refere-se a determinadas passagens de textos desses autores.<sup>379</sup> Quanto a Aristóteles, as passagens encontram-se no *De caelo*<sup>380</sup> e no *De Meteorologicorum*. A respeito de Ptolomeu a passagem encontra-se no *Tetrabiblos*. Tratando-se de Averróis, a passagem encontra-se no *De substantia orbis*.

Tratando-se de Aristóteles, a passagem que inaugura a discussão medieval, presente no *De Meteorologicorum* reza: “Todas as transformações experimentadas pelas coisas sujeitas à geração e à corrupção estão sob a dependência dos movimentos puramente locais dos seres imperecíveis e imutáveis; todas são regidas pelas circulações celestes”.<sup>381</sup> As noções de “dependência” e “regência”, presentes nesse texto, devem ser destacadas porque é justamente no intuito de precisá-las que será introduzida a noção de “influência” para se estabelecer o sentido do tipo de relação entre as regiões supralunar e sublunar.

No intuito de explicitar esse sentido, Ptolomeu emprega, além da noção de “emanação”, significando influência, a noção de “poder”:

[...] certo poder emanando da substância etérea e eterna é dispersado e permeia toda a região terrestre, a qual, por causa dele sempre está sujeita à mudança, uma vez que os primeiros elementos sublunares, o fogo e o ar, sendo envolvidos e mudados pelos movimentos do éter, por sua vez, envolvem e mudam todos os outros, terra e água, plantas e animais que aí se encontram.<sup>382</sup>

---

<sup>379</sup> Nessa precisão sigo as sugestões de Grant e de Libera, cf. GRANT, 1987, p. 1-15; de LIBERA, 1999, p. 238-252.

<sup>380</sup> Sobre a passagem do *De caelo*, esta encontra-se no livro II: In DCM, I, II, lec. 4.

<sup>381</sup> ARISTÓTELES. *De Meteorologicorum* apud de LIBERA, 1999, p. 245. Referindo-se a essa passagem, de Libera sustenta que: “Assim, uma tradução afirma que há necessariamente uma continuidade entre o mundo sublunar e o mundo do alto – pelo fato mesmo de, para Aristóteles, o vazio não existir –, esta é a interpretação de Tomás de Aquino. Essa continuidade explica a comunicação dos impulsos dados pelo movimento dos corpos do alto aos corpos que constituem em totalidade o mundo que ‘confina com a Terra’ – o mundo sublunar –, em outras palavras: o fogo, o ar, a água e a terra”. (de LIBERA, 1999, p. 246).

<sup>382</sup> PTOLOMEU, *Tetrabiblos*, I, I, c. 2. A respeito dessa passagem, Grant discorre: “Que há esse poder atualmente emanado dos céus e que afeta a região terrestre era por si mesmo evidente para Ptolomeu, assim como quase todos os poderes eram explicados pelos comportamentos do Sol e da Lua. [...]. A partir do julgamento da combinação entre observação e teoria, seria até mesmo possível conhecer quando e quais desses efeitos ocorreriam. Assim, Ptolomeu transformou a vaga descrição de Aristóteles sobre as influências

Tratando-se dessa discussão especificamente no século XIII, houve severas resistências. Isso se manifesta nas duas condenações feitas pelo bispo de Paris Etienne Tempier, respectivamente em 1270 e 1277. Das 13 proposições condenadas em 1270, a quarta diz: “Tudo o que se produz neste mundo está submetido à necessidade dos astros”.<sup>383</sup> Essa condenação é reforçada em 1277, pois das 219 proposições condenadas, a 156 reza: “Se o céu parasse, o fogo não atuaria, pois seria removido, porque a natureza cessaria de operar”.<sup>384</sup> A noção de necessidade presente nas duas condenações refere-se a uma discussão restrita, a saber, diz respeito à possibilidade dos astros influenciarem na vontade e destino do homem e, ademais, se insere numa discussão mais geral, qual seja, trata-se da natureza entendida como operação e de seu vínculo com a operação divina de criação. Nesse sentido mais geral, a discussão ocorre pela articulação entre as noções de “influência” e “necessidade” a partir da seguinte pergunta: se o movimento local dos astros cessasse, cessariam imediatamente o movimento e a mudança na região sublunar? Uma resposta a partir da condenação concluiria negativamente. Porém, interessa a esta dissertação a resposta de Tomás porque por ela é possível caracterizar o sentido de cosmologia concebido por ele.

A resposta de Tomás é objeto de debate desde os séculos XV e XVI. Uma das características desse debate refere-se a um possível “averroísmo” adotado por Tomás nesse contexto. Numa passagem bastante discutida no século XIII, Averróis escreve:

[...] se o movimento celeste cessasse, então a continuação da existência dos corpos celestes também cessaria, pois o movimento é um pré-requisito da continuação da existência. De todas essas considerações é claro que a doação continuada do

---

celestes [...]”. (GRANT, 1987, p. 2). de Libera também comenta essa passagem do *Tetrabiblos*: “A noção de influência que o astrólogo imperativamente necessita é um reação em cadeia que liga os diversos elementos mencionados por Aristóteles no início dos *Metereológicos*, num irremediável movimento de contágio que começa no éter e se detém na terra. Aristóteles não descreve esse movimento. É na *Composição em quatro livros (Opus Quadripartitum)*, também chamada *Tetrabíblia*, de Ptolomeu que se encontra a formulação [...]. A bem da verdade, estas palavras são mesmo de Aristóteles – com uma única exceção: a ideia de *emanação* não é aristotélica. Certamente, tal como a apresenta Ptolomeu, a influência dos astros coincide em grande parte com os dados aristotélicos. Para Aristóteles, o Sol de fato impõe uma ordem perpétua ao conjunto das coisas terrestres – é ele quem determina ‘a mudança das estações, que dá a vida aos animais, assegura os frutos a cada vegetal dirige a circulação dos rios [...], do mesmo modo, pode-se dizer que a Lua ‘influi sobre as coisas terrestres [...]’; mas nada permite porém descrever tais fenômenos em termos de *emanação*”. (de LIBERA, 1999, p. 247. Grifo do autor).

<sup>383</sup> Cf. de LIBERA, 1999, p. 237.

<sup>384</sup> Cf. GRANT, 1987, p. 16.

movimento é também a doação do movimento celeste, pois se não fosse assim, o movimento cessaria e se o movimento cessasse, o céu mesmo cessaria. Com efeito, o céu existe em virtude de seu movimento; e se o movimento do céu cessasse, o movimento dos seres sublunares cessaria e, ademais, o mundo em sua totalidade poderia cessar. Disso, então se mostra verdadeiro que a doação contínua do movimento é a doação da existência de todas as coisas existentes.<sup>385</sup>

Nesse texto, Averróis sustenta a necessidade do movimento celeste para a continuidade do movimento sublunar. O vínculo entre os entes da região sublunar com relação a região supralunar não é acidental, mas refere-se a própria constituição desses entes, isto é, trata-se de uma dependência ontológica, pois um ente que possui princípio de movimento não pode subsistir sem aquilo que lhe confere esse princípio.<sup>386</sup>

Quanto à posição de Tomás sobre essa questão, já assinala anteriormente que Tomás na SCG confere um tratamento sobre esse assunto em âmbito particular e universal. No primeiro sentido, os corpos celestes não impõem necessidade na região sublunar, o que também pode ser discernido da leitura do opúsculo DON, o qual trata do assunto em perspectiva particular. A esse respeito, cumpre observar que as posições de Tomás no DON e na SCG, II, poderiam ser vistas como distintas, ou até contraditórias, na medida em que naquele opúsculo ele nega a necessidade, e neste ele afirma.<sup>387</sup> Mas esse não é o caso porque se trata de discussões distintas.<sup>388</sup> Nesse sentido, mesmo que houvesse uma “evolução” entre um texto e outro, a posição definitiva de Tomás seria esta da SCG, II, uma vez que é uma consequência de sua concepção de substância natural. Dito de outro modo,

---

<sup>385</sup> AVERRÓIS, *De substantia orbis*, c. 4, p. 117.

<sup>386</sup> Grant referindo-se a passagem acima citada, afirma: “Segundo Averróis, não somente os corpos terrestres são influenciados e afetados pelo movimento celeste, mas a própria existência dos corpos terrestres é totalmente dependente do movimento celeste. Essa atitude de Averróis foi bastante seguida no século XIII [...]. Apesar de algumas evidências contrárias, Tomás foi identificado, corretamente, me parece, com a posição averroísta. De acordo com Johannes Versoris, no século XV, Tomás sustenta que se o movimento celeste cessasse, cessaria o movimento inferior da região terrestre. A esse respeito, no século XVI, os Jesuítas de Coimbra constataram o mesmo e, assim, eles encontraram algo que os conduziram a discordar de Tomás sobre esse importante problema. (GRANT, 1987, p. 12-13). Em nota Grant ainda diz: “[...] as evidências aparecem nas passagens de Tomás descritas acima presentes no DON, quando ele parece assumir que as ações de um elemento que derivam de sua natureza é independente do movimento celeste. Passagens relevantes de outras obras [cf. QDP, a. 5, a. 8; In DCM, l. II, lec. 4] no entanto, apoiam a polêmica entre Versoris, os Jesuítas de Coimbra e Bartholomew Amicus. [...]. Embora Bartholomew Amicus também inclua Tomás entre aqueles que adotaram a posição averroísta, ele diz que alguns creem que Tomás mudou sua opinião”. (GRANT, 1987, p. 13, nota 47).

<sup>387</sup> O debate sobre a posição de Tomás assinalado acima se dissolve se os textos forem lidos nas perspectivas particular e universal.

<sup>388</sup> É interessante perceber que Grant no artigo anteriormente citado não faz referência à SCG quando trata do debate.

por definição, uma substância natural necessita de outras substâncias para subsistir. Nesse sentido, o que o promulgador das condenações temia era que esse tipo de necessidade enfraquecesse o poder divino.<sup>389</sup> Porém, para Tomás, esse não é o caso, porque nada há de supérfluo na natureza, logo, se a natureza é efeito, então ela impõe necessidade sobre os entes naturais, mas não na divindade porque a causa é mais excelente do que o efeito.<sup>390</sup>

## 2.4 Matéria prima e movimento supralunar

Esse princípio segundo o qual a causa é mais excelente do que o efeito, é uma das razões pelas quais Tomás sustenta que no contato entre as regiões sublunar e supralunar não há qualquer tipo de influência da região sublunar sobre a supralunar.<sup>391</sup> Contudo, essa não influência<sup>392</sup> também é justificada tanto pelo sentido da noção de matéria ou matéria prima que constitui a região supralunar, quanto pelo movimento circular próprio a ela, mantido pelas substâncias separadas:

Como o corpo celeste tem o movimento natural distinto do movimento natural dos elementos, segue-se que a natureza daquele é diferente da natureza dos quatro elementos. Ademais, como o movimento circular próprio dos corpos celestes não

---

<sup>389</sup> Cf. GRANT, 1987, p. 16.

<sup>390</sup> De acordo com Torrell, Tomás poderia estar ou ter passado por Paris no ano da condenação. Nessa medida, Tomás tinha conhecimento sobre a condenação. Ademais, Tomás também poderia ter revisado o texto da SCG, II, uma vez que só veio a falecer em 1274, bem como da QDP, q. 5, a. 8 e do In DCM, I, II, lec. 4. Porém, ele preferiu manter sua posição. Sabe-se que Tomás foi condenado por causa de sua posição sobre vários assuntos. Dentre estes, destaco sua posição sobre a possibilidade do mudo ser eterno, bem como da necessidade imposta pelos corpos celestes. A respeito desse último assunto, a proposição 156, de 1277: “Se o céu parasse o fogo não atuaria, pois seria removido, porque a natureza cessaria de operar”, também visava Tomás. Cf. TORRELL, 2004, p. 384-385.

<sup>391</sup> “[...] os astros luminosos foram feitos em ato, não só em potência, pois, o firmamento não tem a virtude de produzir um astro luminoso, como a terra o tem para germinar as plantas.” (ST, Ia, q. 70, a. resp.).

<sup>392</sup> “Influência”, nesse contexto, significa “movimento”: “[...] é a teoria filosófica da *influência* que organiza a percepção medieval das relações entre o mundo sublunar e o mundo supralunar”. (de LIBERA, 1999, p. 242. Grifo do autor). Mais à frente de Libera precisa a noção de influência: “O que é ‘influência’? Convém aqui resistir às seduções da indeterminação semântica na qual se compraz a linguagem ordinária. Se os astros influem sobre o mundo terreno, não é no sentido de que tal jornalista tem influência, é no sentido preciso de que os astros influem dentro dele. A influência é um fluxo e um influxo; *fluxus*, *influxus*, *influentia* dizem a mesma coisa: muito precisamente, um movimento”. (de LIBERA, 1999, pp. 146-247). Segundo de Libera, é a partir dessa noção que se pode explicar a noção de motor referindo-se as substâncias separadas quando se diz que movem os corpos celestes: “Nos sistemas das inteligências, em que cada esfera celeste, disposta concentricamente em volta da terra, era animada e regida por um ‘motor’ pensante, a noção de ‘influência’ desempenha um papel epistemológico central. A vulgata filosófica do peripatetismo árabe, exposta no *Livro das causas*, falsamente atribuído a Aristóteles, dava uma representação de um mundo perfeitamente ordenado no qual a causalidade das inteligências separadas, também chamadas ‘substâncias espirituais’, estendia-se ao conjunto dos fenômenos [...]”. (de LIBERA, 1999, p. 242).

implica contrariedade e, o movimento dos elementos são contrários entre si, opondo-se o que sobe ao que desce, segue-se que os corpos celestes são sem contrariedade. E, também, como a corrupção e a geração são de contrários, segue-se que por sua natureza os corpos celestes são incorruptíveis, os elementos, porém, corruptíveis. [...] a matéria do corpo celeste, em si considerada, está em potência apenas para sua própria forma, seja ela qual for, alma ou qualquer outra coisa. Por isso, a forma completa a matéria, de tal modo que na matéria não permanece potência alguma para o ser, mas somente para o lugar, como disse Aristóteles.<sup>393</sup>

Conforme essa passagem, pode-se inferir que, quando dizem respeito à região supralunar, “matéria” e “matéria prima” sempre denotam o mesmo estado: ente em potência apenas para uma forma. Esta, diferentemente da forma primeira dos elementos, qual seja, a forma elementar, por si mesma corruptível, é primeira e permanente, razão pela qual quando comparada com as formas dos outros entes naturais é tida como mais nobre.<sup>394</sup> Nesse sentido, embora Tomás se refira às duas regiões na SCG, II, 22, 985, com a expressão “toda matéria corpórea”, significando o efeito da divindade, entende-se nela dois efeitos distintos da mesma causa, uma vez que a matéria prima sublunar é ente em potência para quatro formas.

Ademais, a afirmação contida no texto supracitado, segundo a qual na matéria dos corpos celestes “não permanece potência alguma para o ser, mas somente para o lugar” carece de precisão. Para obter seu esclarecimento é necessário considerar que os corpos celestes possuem princípio de movimento em sentido passivo e ativo. Em sentido passivo na medida em que eles são aptos naturalmente para o movimento local.<sup>395</sup> Em sentido ativo, por sua vez, na medida em que sua forma atualiza a matéria a partir de um princípio extrínseco.<sup>396</sup> Como a forma completa totalmente a matéria nessa atualização, nela não permanece potência para outra forma, isto é, para o ser, logo, o fim intrínseco aos corpos

---

<sup>393</sup> ST, Ia, q. 66, a. 2, resp.

<sup>394</sup> “A forma do corpo celeste, embora não seja simplesmente mais nobre do que a dos animais, é mais nobre enquanto forma, pois aperfeiçoa totalmente sua matéria, de modo que esta não esteja em potência para outra forma, o que a alma não faz. – Quanto ao movimento também os corpos celestes são movidos por motores mais nobres”. (ST, Ia, q. 70, a. 3, ad2).

<sup>395</sup> “[...] não se deve negar que o movimento do corpo celeste seja natural. [...]. Assim, pois, o movimento do corpo celeste, quanto ao princípio ativo, não é natural, mas voluntário e intelectual (*voluntarius et intellectualis*). Quanto ao princípio passivo (*principium passivum*), porém, é natural, porque o corpo celeste tem aptidão (*aptitudinem*) natural para tal movimento”. (SCG, III, 23, 2041).

<sup>396</sup> “Os corpos celestes não tem aptidão (*aptitudinem*) para o movimento contrário, mas para aquele pelo qual são movidos por substância inteligente. Logo, o seu movimento é voluntário, quanto ao princípio ativo; quanto ao princípio passivo, é natural”. (SCG, III, 23, 2042).

celestes já fora alcançado.<sup>397</sup> Porém, permanece potência para o movimento local devido ao fim extrínseco que decorre do fato de terem sido criados, como consta na SCG, II, 29, 1060.

A permanência de potência na matéria celeste, mesmo após a atualização, é explicada por Tomás a partir do postulado segundo o qual os corpos celestes são movidos eficientemente pelas substâncias separadas:

[...] é manifesto que a natureza inferior é atingida (*atingitur*), pelo que tem de mais nobre, pela natureza superior. A natureza corporal está abaixo da natureza espiritual. E entre todos os movimentos corpóreos o mais perfeito é o movimento local, como se prova no livro VIII da *Física*. A razão disso é a seguinte: o que é movido localmente não está, como tal, em potência a algo intrínseco, mas somente a algo extrínseco (*quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum*), isto é, ao lugar. Consequentemente, a natureza corporal é feita para ser movida imediatamente pela natureza espiritual no movimento local (*Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spiritali secundum locum*). Donde, os filósofos afirmarem que os corpos mais nobres são movidos por substâncias espirituais. Por isso, observamos que a alma move o corpo primeiro e principalmente com o movimento local.<sup>398</sup>

De acordo com essa passagem, a relação entre as substâncias separadas e os corpos celestes não se configura como a relação das partes do mesmo motor, mas sim como a relação de motores por si mesmos constituídos, sendo, portanto, ontologicamente distintos. Para sustentar essa posição, Tomás se baseia na noção de contato de virtude e, ademais, na constatação segundo a qual a alma do homem move seu corpo.

---

<sup>397</sup> ST, Ia, q. 70, a. 3, resp.

<sup>398</sup> (ST, Ia, q. 110, a. 3, resp.). Em outro texto, Tomás afirma: “Tudo o que é movido, é necessariamente movido por outro (*omne quod movetur, necesse est ab alio moveri*), como foi provado (*probatum*) acima (SCG, I, 13). Por isso, o corpo celeste é movido por outro. Este outro ou lhe é totalmente separado, ou lhe é unido, de modo que se possa dizer que o composto de corpo celeste e de movente por si mesmo, enquanto uma parte sua é movida, e outra, movente. Se assim é, como todo movente por si mesmo é vivo e tem alma, resulta que o corpo celeste tem alma. Porém, esta só pode ser a intelectual, pois não será nutritiva, uma vez que não há geração e corrupção; nem a sensitiva, pois não há diversidade de órgãos. Logo, será movido por uma alma intelectual. Se, no entanto, for movido por motor extrínseco, este será corpóreo, ou incorpóreo. Se corpóreo, só move se for movido, pois nenhum corpo se move por si mesmo, como fora manifestado (SCG, II, 20). Logo, será necessário que seja movido por outro. Como, no entanto, não se pode proceder ao infinito nos corpos, deve-se chegar a um primeiro movente incorpóreo. O que está totalmente separado do corpo deve ser intelectual, como fora manifestado (SCG, I, 44). Logo, o movimento do céu, que é o primeiro ente corpóreo, se dá a partir de substância intelectual”. (SCG, III, 23, 2036).

Quanto à noção de contato de virtude, na passagem citada, esta é designada pelo verbo “atingir” (*atingere*).<sup>399</sup> Nessa medida, a noção de contato de virtude não se emprega apenas para explicar a relação entre os constituintes de um mesmo motor, sendo um material e o outro imaterial, mas também para explicar a relação entre motores, na qual um é constituído de forma e ato, a substância separada, e o outro de forma e matéria, os corpos celestes.

No que diz respeito ao movimento local do corpo realizado pela alma humana, Tomás faz a seguinte constatação: pode ocorrer que o movimento do corpo seja consequência da concepção da alma, a saber, quando o movimento, mediante o conhecimento prévio, é teleologicamente orientado. Nesse sentido, as substâncias separadas movem diretamente os corpos celestes.<sup>400</sup>

Do exposto, segue-se que o movimento e as mudanças da região sublunar não tem as substâncias separadas como os primeiros agentes:

Todo agente produz de algum modo efeito semelhante a si. Todo agente age enquanto ato; por isso, produzir o efeito por alguma introdução da forma na matéria pertence àquele agente que está em ato pela forma que lhe é inerente e não por toda a sua

---

<sup>399</sup> O mesmo pode-se extrair da leitura deste texto: “[...] deve-se dizer que o céu move a si mesmo, enquanto é composto de motor e móvel, não como de matéria e forma, mas por contato de virtude (*contactum virtutis*), como foi dito. Assim também se pode dizer que seu motor é um princípio intrínseco, de modo que o movimento do céu possa ser denominado natural quanto ao princípio ativo, como se diz que o movimento voluntário é natural ao animal enquanto animal, como consta no livro VIII da *Física*”. (ST, Ia, q. 70, a. 3, ad5).

<sup>400</sup> “Resta, pois, que das operações da alma só duas podem convir à alma celeste (*animae caelesti*): conhecer e mover [...]. A operação do intelecto, porque não é exercida pelo corpo só precisa dele enquanto o corpo lhe proporciona os fantasmas. Mas as operações sensitivas da alma, como se disse, não convêm aos corpos celestes. Assim, não é por causa da operação do intelecto que a alma se uniria a um corpo celeste. Resta, pois que é por causa do movimento. [...]. Que os corpos celestes são movidos por substância apreensiva (*substantia apprehendente*), e não somente pela natureza, como os são os corpos pesados e leves é manifesto porque a natureza não move a não ser para uma finalidade: uma vez alcançada, cessa o movimento. Mas isso não é manifesto pelos corpos celestes. Portanto, são movidos por substância apreensiva”. (ST, Ia, q. 70, a. 3, resp.). Numa questão anterior, Tomás havia afirmado: “[...] convém ao anjo [i.e., a substância separada] estar em um lugar. Entretanto, estar em um lugar se diz de modo equívoco para um anjo e para um corpo. O corpo está em um lugar porque se aplica ao lugar pelo contato da quantidade mensurável. Mas esta quantidade não há nos anjos, porém há neles a quantidade virtual (*quantitas virtualis*). É, portanto, pela aplicação da virtude angélica em um lugar que se diz, de certa maneira, que o anjo está em um lugar corpóreo. Nesse sentido, é manifesto que não se deve dizer que o anjo é medido por um lugar ou que esteja situado no contínuo. Isso convém ao corpo situado em um lugar enquanto é extenso pela quantidade mensurável. Do mesmo modo, não se deve dizer que o anjo é contido pelo lugar. Com efeito, uma substância incorpórea que, por sua virtude, está em contato com um corpo, o contém e não é contida por ele. Assim, a alma está no corpo como continente e não como contida por ele. De igual maneira, o anjo está num lugar corpóreo não como contido, mas como contendo-o de algum modo”. (ST, Ia, q. 52, a. 1, resp.).

substância. [...] as coisas materiais, que tem formas inerentes à matéria, são geradas por agentes materiais com formas inerentes à matéria, não pelas formas subsistentes.<sup>401</sup>

As formas subsistentes referem-se às substâncias que, por serem imateriais, são designadas como separadas. Nessa medida, as formas subsistentes não podem ser designadas como geradoras, nem unívocas, nem equívocas, uma vez que é a matéria que garante o mínimo de semelhança entre os entes. Portanto, há uma dessemelhança, tanto específica, quanto genérica, que as impedem de estarem envolvidas diretamente na mudança substancial. Nesse sentido, Tomás concorda com a crítica que Aristóteles faz a Platão,<sup>402</sup> qual seja, uma forma separada, embora cause diretamente o movimento celeste,<sup>403</sup> não causa diretamente a mudança substancial na natureza.<sup>404</sup>

## 2.5 Técnica, natureza, criação

A negação mencionada acima é sustentada porque a mudança substancial requer que a causa eficiente se envolva diretamente com a atualização de potências no efeito, isto é, que a causa possua semelhança específica ou genérica com o efeito, o que é assegurado a partir da noção de redução. Porém, não somente a mudança substancial é explicitada pela noção de redução. Com efeito, a causalidade que pertence à cosmologia na SCG, II, 16-22,

---

<sup>401</sup> SCG, II, 16, 937.

<sup>402</sup> Cf. AERTSEN, 1996, p. 372-374; SORABJI, 1983, pp. 307-309.

<sup>403</sup> Tomás atribui, sobretudo, a Aristóteles a teoria que postula a causalidade eficiente das substâncias separadas sobre o movimento local dos corpos celestes.

<sup>404</sup> “O que é gerado nas coisas inferiores não é somente a forma, mas o composto de matéria e forma, pois a geração é a partir de algo, a saber, da matéria, e para algo, a saber, a forma. Logo, é necessário que aquele que gera não seja só a forma, mas o composto de matéria e forma. Por isso, nem as espécies separadas das coisas, como afirmavam os platônicos, nem a inteligência agente, como afirmou Avicena, são causa das coisas que estão na matéria. A causa, todavia, é o composto de matéria e forma”. (SCG, III, 69, 2449). “Os filósofos trataram de diversos modos das substâncias imateriais. — Assim, para Platão, elas são as razões e as espécies dos corpos sensíveis, sendo umas mais universais que outras. E por isso ensina que essas substâncias tem o governo imediato de todos os corpos sensíveis, correspondendo a diversos corpos, diversas substâncias. — Para Aristóteles, porém, elas não são espécies de corpos sensíveis, mas algo de mais elevado e universal. E por isso, não lhes atribuiu o governo imediato de cada um dos corpos, mas só dos agentes universais, que são os corpos celestes. — Avicena, enfim, seguiu uma via média. Com Platão, admite uma substância espiritual que preside imediatamente à esfera dos corpos ativos e passivos; porque com Platão, admite serem as formas desses sensíveis derivadas das substâncias imateriais. Mas, diferindo de Platão, ensina a existência de uma só substância imaterial, que governa todos os corpos inferiores e a que designa como inteligência agente”. (ST, Ia, q. 110, a. 1, ad3). “[...] tanto Platão como Avicena, que de algum modo o seguia, afirmavam que os agentes corporais agem consoante as formas acidentais, dispondo a matéria a receber a forma substancial. A perfeição última, contudo, que consiste na introdução da forma substancial, provém de um princípio imaterial”. (ST, Ia, q. 115, a. 1, resp.).

está centrada nessa noção. Isso se verifica, sobretudo, na consideração dos entes subsistentes.

No caso da matéria prima, os argumentos de Tomás na SCG, II, 16-22, que visam sustentar que ela é efeito da operação divina de criação, sempre partem deste princípio: a causa do todo é a causa das partes.<sup>405</sup> Isso significa que Tomás quando trata da matéria prima como efeito, sempre tem como referência as substâncias já constituídas. Nesse sentido, se a divindade é a causa de toda a substância, ela será a causa de suas partes. Como a matéria prima é constituinte da substância, então a divindade é a causa da matéria prima.<sup>406</sup>

Do mesmo modo ocorre com os argumentos da SCG, II, 16-22, que sustentam que os corpos celestes e as substâncias separadas são efeitos, a saber: parte-se do efeito em busca da causa, isto é, pela redução. Nessa medida, “como” isso ocorre não é acessível à razão, pois, neste caso, seria preciso partir da causa em direção ao efeito. Dito de outro modo, seria necessário conhecer a divindade nela mesma, essencialmente, uma impossibilidade que, para Tomás, já está estabelecida.<sup>407</sup>

A redução, nesse contexto, se dá em dois procedimentos: da arte para a natureza; da natureza para a divindade. Esse procedimento pertencente à SCG, II, 16-22, encontra-se esquematizado numa questão da ST<sup>408</sup> cujo objetivo é explicitar o sentido da noção de criação, qual seja, ST, Ia, q. 45:

[...] se alguém faz alguma coisa de outra, aquela da qual faz é pressuposta à ação de quem faz e não é produzida por tal ação. Assim o artífice opera com as causas naturais, por exemplo, a madeira e o ar, que não são causados pela ação da arte, mas pela da natureza; por sua vez, a própria natureza causa os seres

---

<sup>405</sup> É o caso desta passagem: “[...] todas as coisas são postas no ser por Deus. Logo a relação também o é. Porém, não é criada por uma criação distinta da primeira criatura, em virtude de cuja criação se diz que foi criada, porque os acidentes e as formas, como não são subsistentes, também não são criados por si mesmos, porque a criação é produção do ser. Mas como estão em outro sujeito, criados estes sujeitos, aqueles são também criados”. (SGC, II, 17, 954).

<sup>406</sup> O mesmo procedimento Tomás adota na ST, Ia, q. 44, a. 2, resp: “A causa das coisas enquanto entes [substâncias] deve sê-lo não somente enquanto são tais coisas, pelas formas accidentais, nem somente enquanto são estas coisas, pelas formas substanciais; mas segundo tudo o que lhes pertence ao ser de qualquer modo. Assim que é necessário também admitir a matéria prima causada pela causa universal dos seres”.

<sup>407</sup> Cf. SCG, I, 14-27.

<sup>408</sup> Também se encontra na SCG, III, de modo mais resumido: “Assim como a operação da arte pressupõe a operação da natureza, também a operação da natureza pressupõe a operação criadora de Deus, pois a matéria das obras artificiais provém da natureza, e a natureza provém da criação divina”. “*Sicut opus artis praesupponit opus Dei creatis: nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo*”. (SCG, III, 65, 2402).

naturais quanto à forma, mas pressupõe a matéria. Se, pois, Deus não atuasse senão sobre algum pressuposto, seguir-se-ia que esse pressuposto não foi causado por ele. Pois já mostramos antes (q. 44. a. 1, 2) que nada pode existir nos seres que não provenha de Deus, causa universal de todo ser. Donde é necessário dizer que Deus traz, do nada, as coisas ao ser.<sup>409</sup>

O primeiro procedimento de redução parte da arte em direção à natureza. Nele, o artífice é considerado como a causa extrínseca da produção de uma forma artificial: um objeto de arte determinado, seu efeito. Para tanto, o artífice se utiliza dos meios naturais para essa feitura, a madeira e o ar. A madeira e a forma deste ar que o artífice faz uso são produzidas pela ação da natureza. Nesse sentido, a natureza se configura como causa intrínseca da produção de formas na madeira e no ar.

Comparando a ação do artífice com a ação da natureza, a ação da natureza é mais perfeita porque a ação do artista pressupõe a ação da natureza que dispõe a matéria para o artista. Todavia, num segundo procedimento de redução, chega-se ao postulado de acordo com o qual a natureza produz as formas. Essa produção tem os corpos celestes como os primeiros agentes, como consta na SCG, II, 22, 985, e pode, em algumas circunstâncias, ser teleologicamente orientada pelas substâncias separadas.<sup>410</sup> Ademais, a matéria prima é pressuposta nessa produção, uma vez que a natureza é compreendida como causa das formas naturais e não de toda a substância. Nessa medida, chega-se, enfim, a afirmação segundo a qual a divindade cria a matéria prima e a dispõe para a operação da natureza.<sup>411</sup> Por conseguinte, a divindade não anula a operação da natureza,<sup>412</sup> o movimento e as

---

<sup>409</sup> ST, Ia, q. 45, a. 2, resp.

<sup>410</sup> “As coisas superiores participam da semelhança da bondade divina de modo mais simples e universal. As coisas inferiores, porém, dela participam de modo mais particular e dividido. Por isso, entre os corpos celestes e os inferiores, não se visa a semelhança segundo a igualdade, como entre as coisas da mesma espécie, mas, como entre um agente universal e seu efeito particular. Por isso, assim como a intenção (*intentio*) do agente particular para estes inferiores se limita ao bem desta ou daquela espécie, também a intenção (*intentio*) do corpo celeste se dirige para o bem comum da substância corpórea, que pela geração é conservada, multiplicada e aumentada (*ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur*)”. (SCG, III, 22, 2028). Essa intenção atribuída ao corpo celeste significa a regência das substâncias separadas: “O que é por si mesmo, é causa do que é por outro. Somente as criaturas inteligentes operam por si mesmas, porque possuem o domínio das suas operações livremente, enquanto as outras criaturas operam por necessidade natural, sendo movidas por outras. Logo, as criaturas intelectuais, por suas operações, são motoras e regentes das demais criaturas”. (SCG, III, 78, 2540). Cf. ST, Ia, q. 110, a. 1.

<sup>411</sup> Cf. AERTSEN, 1988, p. 103, nota 46.

<sup>412</sup> “[...] a causalidade dos efeitos inferiores não deve ser atribuída à virtude divina, de modo que esta anule (*subtrahatur*) a causalidade dos agentes inferiores”. (SCG, III, 69, 2442).

mudanças, pois esta lhe serve de instrumento, tampouco a natureza é autossuficiente em sua operação, visto que pressupõe a operação divina.<sup>413</sup>

Do exposto, segue-se que Tomás estabelece a relação de causas subordinadas essencialmente de modo que a operação de uma não subtraia a operação de outra. Isso se dá por uma dupla consideração. Uma referente à essência da substância. Outra dizendo respeito à operação desta. Sendo assim, Tomás evidencia que uma substância pode depender de outra quanto à essência, mas ser autônoma quanto à operação. Nesse sentido, todas as substâncias dependem, quanto à essência, da operação divina de criação. Porém, isso não as priva de operar de modo autônomo, constituindo, assim, uma cosmologia. Nela, como se observa na leitura da SCG, II, 6; 15-22; 52-55, se considera a substância que é constituída dos componentes: matéria, forma e ato de ser.

---

<sup>413</sup> Essa busca empreendida pelos homens é um tipo de retorno às origens. Nesse sentido, “reduzir” significa “retornar” àquilo que é anterior na existência: “Deus é ser ‘por essência’, todas as outras coisas participam no ser. Se esse possuir o ser é inteligível, então deve ser reduzido ao ontologicamente anterior, ao primeiro ente, que é ser. [...]. Tudo que em qualquer via racional se refere à origem do ser. Esta ‘re-dução’ é marcada por três características. Primeiro, é uma redução causal. [...]. Tudo que é por participação deve ser reduzido ao que é por essência enquanto causa. Causalidade, no sentido próprio, é o influxo (*influx*) do ser. [...]. Em segundo lugar, é uma redução da multiplicidade à unidade. [...]. Antes da multiplicidade dos seres existe um único ser. Em terceiro lugar, na redução causal, a composição é reduzida à identidade. O que tem ser e não é o ser possui o ser por participação. Mas o que é caracterizado pela composição de essência e ser tem um ser que é causado por outro (*ab alio*). Esta causa extrínseca é o ser primeiro que é completamente simples, porque nele ser e essência são idênticos”. (AERTSEN, 1988, pp. 118-119).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação explicitou a demonstração filosófica da criação conferida por Tomás na SCG, II, 6; 15-22, 52-55. Conforme explicitado, essa demonstração ocorre a partir de três teorias: uma da substância, outra da distinção real e, enfim, uma da causalidade divina. Para tanto, constatou-se que essa demonstração possui um modo próprio de procedimento por parte de Tomás. Nesse sentido, não se considerou a ordem de exposição dos assuntos na SCG, II, uma vez que o autor não procedeu desse modo. Considerou-se o vínculo entre os assuntos a partir dos quais a demonstração é manifesta. Esse vínculo é conferido por Tomás mediante o próprio sentido de “demonstrar” quando é empregado na discussão sobre a origem do mundo: conhecer a causa a partir do efeito. Conforme explicitado, o efeito designando o resultado da operação divina de criação se diz substância, mundo, ser e espécie. Desses termos, a substância possui um papel predominante na demonstração da criação na SCG, II, pois é primeiramente pelo estabelecimento de seu sentido que se torna possível, para Tomás, demonstrar que há, além da geração, a criação da substância.

Tomás assim procede, como foi explicitado no primeiro capítulo desta dissertação, introduzindo potencialidade na forma substancial, o que permite estabelecer que o ato de ser (*esse*) é um constituinte da substância. Com essa introdução, Tomás se diferencia de Aristóteles, pois, para este, a substância se constitui apenas de matéria e forma e seu surgimento não tem vínculo com uma operação divina de criação, mas se dá tão somente pela geração. Portanto, era imprescindível, para Tomás, formular um sentido de substância que o permitisse assegurar que a geração explica apenas um aspecto do surgimento da substância. Com efeito, conforme explicitado no terceiro e no quarto capítulo desta dissertação, a geração de qualquer substância, bem como o princípio do movimento intrínseco a ela, pressupõe o ato criador da divindade, o que só foi possível a Tomás demonstrar graças a sua leitura de Avicena. Nessa medida, tomando essa constatação por base, torna-se inconsistente afirmar que Tomás atribui a tese da criação a Aristóteles. Sendo assim, as conclusões dos comentadores do grupo (A) analisados no terceiro capítulo desta dissertação, sobretudo as conclusões de Sorabji, Johnson e Baldner sobre esse assunto, são equivocadas.

De igual modo menciono as posições de Carlo, Wippel e te Velde sobre a possível contradição cometida por Tomás na teoria da distinção real, o que comprometeria a demonstração da criação. Também as conclusões desses comentadores apresentam pontos não justificados, conforme explicitado no segundo capítulo desta dissertação. Como contraponto, esta dissertação propõe que a leitura da distinção real em Tomás seja realizada sempre tendo o cuidado de discernir os argumentos que tratam da geração, a via da geração, e os argumentos que tratam da criação como operação divina, a via da perfeição. Mediante esse discernimento, a teoria da distinção real manifesta consistência, podendo ser tomada como a segunda razão pela qual a tese da criação é demonstrável. Nesse sentido, a teoria da distinção real é o pressuposto a partir do qual Tomás estabelece a teoria da causalidade divina, que por sua vez, é a terceira razão pela qual a criação é passível de demonstração filosófica.

Essa terceira razão foi explicitada no terceiro capítulo desta dissertação a partir das noções de motor imóvel, redução e emanação (influxo). Explicitou-se que há consistência em denominar o motor imóvel como causa eficiente na medida em que se compreende sua causalidade a partir da noção de emanação (influxo): operação sem movimento. Isso significa que não somente “natureza” se diz “causa” e “princípio”, pois por um procedimento de redução se estabelece que “natureza” só pode ser denominada como “causa” e “princípio” se houver aquilo que lhe dá a condição de seu operar. Nessa medida, a consideração de “natureza” como “princípio de movimento” que não estabelece a condição de seu operar se configura como incompleta. Esse é o caso de Aristóteles, mesmo que Tomás, nos textos analisados, não se manifeste desse modo. Portanto, somente pelo estabelecimento de um criador que é propriamente um motor imóvel, princípio que doa a condição pela qual a natureza opera como “princípio de movimento”, que a incompletude é superada.

O vínculo entre a operação de criação e a operação da natureza é considerado por Tomás, como explicitado no quarto capítulo, a partir das noções de conservação e instrumento. O emprego dessas noções por Tomás manifesta que ele concebe uma cosmologia na qual as causas se encontram essencialmente subordinadas não somente com relação à operação divina de conservação, mas também no que se refere à elas mesmas. Essa subordinação é cara para Tomás, pois mesmo frente a uma condenação religiosa,

mantém sua posição, um fato que, mesmo sendo externo ao texto, serve para manifestar o apreço de Tomás pela cosmologia.

## Bibliografia

### Tomás de Aquino

\_\_\_\_\_ *Summa contra gentiles*. Ed. Leon., t.XIII-XV. Roma, 1918-1930.

\_\_\_\_\_ *Summa contra gentiles*. Roma: Marietti, 1961-1967.

\_\_\_\_\_ *Summa theologiae*. Ed. Leon., t.IV. Roma, 1888.

\_\_\_\_\_ *De ente et essentia*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula, vol.IV. Roma: Editori di San Tommaso, 1976, p.369-381.

\_\_\_\_\_ *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XL, Opuscula, vol.I. Romae [Ad Sanctae Sabinae], 1969, p.D.41-D.80.

\_\_\_\_\_ *Quaestiones disputatae de Potentia Dei*, ed. P. MANDONNET, S. THOMAE AQVINATIS Quaestiones disputatae, t.II, Parisiis: P. Lethielleux, 1925, p.1-370.

\_\_\_\_\_ *Quaestiones disputatae de Veritate*, [ed. A. Dondaine]. Ed. Leon., t. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

\_\_\_\_\_ *In libros Aristotelis Meteorologicorum expositio*. Ed. Leon., t.III. Roma, 1886, p.325-421.

\_\_\_\_\_ *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula, vol.IV. Roma [Santa Sabina]: Editori di san Tommaso, 1976, p.39-47.

\_\_\_\_\_ *De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula vol.IV. Roma: Editori di san Tommaso, 1976, p.155-157.

\_\_\_\_\_ *Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, pars II: De spe [ed. G. de Grandpré]. Ed. Leon., t.XLII, Opuscula, vol.III. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, p.193-205.

\_\_\_\_\_ *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.

\_\_\_\_\_ *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, ed. J. COS. Ed. Leon., t.XXIV-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_ *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Ed. Leon., t.III. Roma, 1886, p.1-257.

\_\_\_\_\_ *De Aeternitate Mundi*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula, vol.IV. Roma [Santa Sabina]: Editori di San Tommaso, 1976, p.85-89.

\_\_\_\_\_ *De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum*, [ed. H.F. Dondaine]. Ed. Leon., t.XLIII, Opuscula, vol.IV. Roma [Santa Sabina]: Editori di San Tommaso, 1976, pp.183-186.

\_\_\_\_\_ *Super librum De causis expositio*. Translation, Guagliardo, Vincent A., Charles R. Hess, and Richard C. Taylor. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996.

\_\_\_\_\_ *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t.1, t.2 Parisiis: Ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, 1929.

\_\_\_\_\_ *Sentencia libri De anima*, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.XLV-1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_ *On the Power of God*. Translated by Dominican Father. London: Burns, Oates & Washbourne, LTD, 1932.

\_\_\_\_\_ *Commentary on Aristotle's Physics*. Translated by Richard J. Blackwel, Richard J. Spath and W. Edmund Thirlkel. New Haven Yale University Press, 1963.

\_\_\_\_\_ *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Vol. II (Books VI-XII). Translated by John P. Rowan, Duquesne University, Henry Regnery Company, Chicago, 1961.

\_\_\_\_\_ *Summa contra gentiles*. Trad. Pegis, Anton C., James F. Anderson, Vernon J. Bourke, and Charles J. O'Neil. 5 vols. New York: Doubleday, 1955-57; reprinted as *Summa contra gentiles*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975.

\_\_\_\_\_ *O ente e a essência*. Trad. Carlos A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_ *Suma de Teologia* (11 vols.). Trad. Alexandre Correia. Livraria Sulina Editora, 1980.

\_\_\_\_\_ *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_ *Suma contra os gentios* (2 vols.). Trad. D. Odilão Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993.

\_\_\_\_\_ *Compendio de Teologia*. Trad. D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

\_\_\_\_\_ *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 21, Eunsa, Pamplona, 2001.

\_\_\_\_\_ *Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 34, Eunsa, Pamplona, 2002.

\_\_\_\_\_ *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. II/1: La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre. Introducción y edición de Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 37, Eunsa, Pamplona, 2005.

\_\_\_\_\_ *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción*. Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 68, Eunsa, Pamplona, 2005.

\_\_\_\_\_ *De eternitate mundi*. Trad. J. M. Costa Macedo, Medievalia 9, 1996.

\_\_\_\_\_ *De substantiis separatis*. Trad. Paulo Faitanin, Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

#### Outras fontes primárias

ARISTOTELES LATINUS. *Physicorum*. In: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingue por Valetín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

ARISTOTLE. *Meteorologica*. In: De LIBERA. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 245.

ARISTOTLE. *On the Heavens*. Translation by W. K. C. Guthrie. London: Loeb Classical Library, 1939.

AVERROES. *De Substantia Orbis*. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman, The Medieval Academy of America and The Israel Academy of Sciences and Humanities. Cambridge/Jerusalem, 1986.

AVICENA LATINUS. *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1977.

AVICENA. *The Metaphysics of The Healing*. Trad. Michael E. Marmura. Brigham Young University Press, 2005.

PLATÃO. *Timaeus*. Edited, with Introduction and notes, by John M. Cooper. Indianapolis: Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.

PTOLOMEU. *Tetrabiblos*. Edited and translated by F. E. Robbins. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1940.

Fonte secundária

ACAR, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*. Leiden: Brill, 2005.

AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.

\_\_\_\_\_ Tomás de Aquino: Por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. *Filósofos da idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_ Aquinas's philosophy in its historical setting. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 12- 37.

\_\_\_\_\_ *Medieval Philosophy & the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1996.

BALDNER, E. Steven. *The Doctrine of St Thomas Aquinas on of the Eternity of the World*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

\_\_\_\_\_ *Matter, Prime Matter, Elements*. 1998. Disponível em: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti98/baldner.htm>. Acesso em 06-02-2013.

BARRENECHEA, José Artola. Introducción a las cuestiones 44 a 49. *Suma de Teología I, Parte I*. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

BAZÁN, B. Carlos. The Doctrine of the Creation of the Soul according to Thomas Aquinas. *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages: A Tribute to Stephen F. Brown*. Leiden: Brill, 2011, p. 515-569.

BELO, Catarina. O Aristotelismo de Averróis e o probelma da Emanação. *Philosophica*, 26, 2005, p. 215-228.

BOURKE, Vernon. Introduction. *Commentary on Aristotle's Physics*. Notre Dame, Indiana: New Haven Yale University Press, 1991, p. xvii-xxix.

BURREL, David B. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers". In: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, p. 61-84.

CARLO, William, E. *The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics*. The Hague: M. Nijhoff, 1966.

BALDNER, Steven E. & CARROLL, William E. In principio: An Introduction to creation ex nihilo. *Aquinas on Creation: Writings on "Sentences" of Peter Lombard, Book 2, Distinction 1, Question 1*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1997.

CARROLL, William E. *Creation, Evolution, and Thomas Aquinas*. 2000. Disponível em: <http://catholiceducation.org/articles/science/sc0035.html>. Acesso em 20-01-2013.

\_\_\_\_\_ *Aquinas on Creation and the Metaphysical Foundations of Science*. 1998. Disponível em: <http://www.nd.edu/Departments//Maritain/ti98/carroll.htm>. Acesso em 10-01-2013.

CLARKE, W. Norris. The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism. *New Scholasticism*, Vol. XXVI, 1952, p. 147-157.

CROSS, Richard. The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation. *Religious Studies*, Vol. 42, n. 4, 2006, p. 403-416.

De LIBERA. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DEWAN, Lawrence. Thomas Aquinas, Creation, and two historians. *Laval théologique et philosophique*, 50, 1994, p. 363-387.

\_\_\_\_\_ St. Thomas, Aristotle, and Creation. *Dionysius*, 15, 1991, p. 81-90.

DOD, Bernard. Aristoteles Latinus. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1982, p. 45-79.

ELDERS, Leo J. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden: Brill, 1993.

\_\_\_\_\_ *Modern Science and the Philosophy of Nature*. 1997. Disponível em: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti/elders.htm>. Acesso em: 17-02-2013.

ESTÉVEZ, Antônio Pérez. La Materia Prima como Fundamento de la Natureza en la Edad Media: tres lecturas de la hyle aristotélica. *Veritas*, v. 44, n. 3, 1999, p. 593-606.

FELDMAN, S. The Theory of Eternal Creation in Hasdai Creicas and some of his Predecessors. In: *Journal Viator*, vol. 11, 1980, p. 289-320.

GAY, John H. Four Medieval Views of Creation. *The Harvard Theological Review*, vol. 56, n. 4, 1963, p. 243-273.

GERSON, P. Lloyd. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?. *The Review of Metaphysics*, vol. 46, n. 3, 1993, p. 559-574.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_ *A Existência na filosofia de S. Tomás*. 1ª ed. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1962.

\_\_\_\_\_ *Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. 6ª ed. Paris: Vrin, 1972.

\_\_\_\_\_ *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris, Vrin, 1960.

GOICHON, Amelie Marie. *La philosophie d'Avicenne: et son influence en europe medievale: forlong lectures 1940*. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1984.

GRABMANN, Martin. *Thomas Aquinas His Personality and Thought*. New York, London: Longmans, Green and Co., 1928.

GRANT, Edward. Medieval and Renaissance scholastic conceptions of the influence of the celestial region on the terrestrial. *The Journal of Medieval and Renaissance studies*. Vol. 17. Duke University Press, 1987, p. 1-23.

HANKEY, Wayne J. Ab uno simplici non este nisi unum: the place of natural and necessary emanation in Aquinas's doctrine creation. *Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought*. Leiden: Brill, 2007, p. 310-333.

HAUSER, R. E. *Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation*. Proceedings of Thomistic Summer Institute, University of Notre Dame, 2000.

ISKENDEROGU, Muamer. *Fakhr al Din al-Razi and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the world*. Leiden: Brill, 2002.

JOHNSON, F. Mark. Did St. Thomas Atributte a Doctrine of Creation to Aristotle. *New Scholasticism*, 63, 1989, p. 129-155.

JOLIVET, R. *Et Saint Thomas or la notion de creation*. Essai sur les rapports entre la pensée Grecque et la pensée Chrétienne. Paris, 1955.

LANDIM, Raul. Predicação e Juízo em Tomás de Aquino. *Kriterion*, vol. 133, Belo Horizonte, 2006.

MACEDO, J. M. Costa. A propósito do opúsculo A cerca da Eternidade do Mundo de S. Tomás de Aquino. *Medievalia* 9, 1996.

MAURER, Armand. Darwin, Thomists, and Secondary Causality. *The Review of Metaphysics*, vol. 57, n. 3, 2004, p. 491-514.

MENDONZA, Celina A. Lértora. Tomás de Aquino y a la Re-Fundacion de la Filosofía Natural. *Veritas*, v. 47, n. 3, 2002, p. 269-286.

KRETZMANN, Norman. *The Metaphysics of Creation: Aquinas Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

OLIVEIRA, Matheus Barreto Pazos de. *O problema do bem enquanto transcendental e transcendente: predicação e participação em Tomás de Aquino*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013 [Dissertação de mestrado].

OWENS, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics' (A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought)*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1963.

PEGIS, C. Anton. St. Thomas and the origin of the idea of creation. *Philosophy and Modern Mind*, F.X. Canfiel, ed., Detroit, Sacred Heart Seminary, 1961, p. 52-64.

\_\_\_\_\_ A note on St. Thomas, Summa Theologica, I, 44, 1-2. *Medieval Studies*, 8, 1946, p. 159-168.

\_\_\_\_\_ St. Thomas and the coherence of the Aristotelian Theology. In: *Medieval Studies*, 35, 1973, pp. 67-117.

PHELAN, Gerald. The Being of Creatures. *The Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 31, 1957, p. 118-125.

ROBERT, Jean Dominique. “Le principe: ‘Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam’”. In: *Revue Philosophique de Louvain*, tome 47, n. 13, 1949, p. 44-70.

ROSS, W. David. Aristóteles. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

\_\_\_\_\_ *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: The Clarendon Press, 1958.

SANTOS, Evaniel Brás. O argumento da precedência de natureza do não-ser ao ser na discussão sobre a eternidade do mundo em Tomás de Aquino. *Argumento*, nº 10, ano XI, p. 93-106, 2011.

SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983.

\_\_\_\_\_ *Necessity Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

\_\_\_\_\_ *Infinite Power Impressed: the Transformation of Aristotle's Physics and Theology. Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990.

\_\_\_\_\_ *Infinity and the Creation. Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987, p. 164-178.

STEENBERGHEN, Fernad Van. The problem of the Existence of God in Saint Thomas' "Commentary on the Metaphysics of Aristotle". *The Review of Metaphysics*, vol. 27, n. 3, 1974, p. 554-568.

\_\_\_\_\_ *Ontologie*. Louvain. Ed. De l'Institut Supérieur de Philosophie, 1949.

\_\_\_\_\_ *La philosophie au XIII siècle*. Louvain Ed. de l'institut Supérieur de Philosophie, 1991.

STONE, Abraham D. Avicenna's Theory of Prima Mixture. *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 18, n. 1, 2008, p. 99-119.

STORCK, C. Alfredo. Notas sobre Teologia nos comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, v. 16, n. 1, p. 59-83, 2006.

\_\_\_\_\_ *Eternidade, Possibilidade e Emanação: Guilherme de Auverne e Tomás de Aquino leitores de Avicena*. *Analytica*, vol. 7, n. 1, 2003, p. 113-149.

SULIVAN, Thomas; MENSSEN, Sandra; KRONEN, John. The Problem of the Continuant: Aquinas and Suárez on Prime Matter and Substantial Generation. *The Review of Metaphysics*, vol. 53, n. 4, 2000, p. 863-885.

TAYLOR, Richard. Aquinas, the 'Plotiniana Arabica', and the Metaphysics of Being and Actuality. *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, n. 2, 1998, p. 217-239.

te VELDE, Rudi A. *Aquinas on God: the "Divine Science" of the Summa Theologiae*. USA: Ashgate Publishing, 2006.

\_\_\_\_\_ *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

THIBAUT, J. Herve. *Creation and Metaphysics: A Genetic Approach to Existential Act*. Martinus Nijhoff; The Hague, 1970.

TOMARCHIO, John. Aquinas's Division of Being according to Modes of Existing. *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n. 3, 2011, p. 585-613.

\_\_\_\_\_ *The Emergence of the “Supposit” in a Metaphysics of Creation*. Paideia: Filosofia medieval, 1998. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp.Papers/Medi/MediToma.htm>. Acesso em 10-12-2012.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*, São Paulo: Loyola, 2002.

VERZA, Tadeu M. ‘Do Agente Deriva Apenas a existência’: Avicena e a Concepção Comum de Causa Eficiente na Metafísica VI, 1. *Analytica*, vol. 14, n. 2, 2010, p. 27-43.

\_\_\_\_\_ Sobre a anterioridade de Deus com relação ao mundo no Tahafut de Averróis. *Discurso*, n. 40, 2010, p. 239-259.

WEISHEIPL, James A. The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics. *Isis*, vol. 56, n. 1, 1965, p. 26-45.

WILKS, Ian. Aquinas on the past Possibility of the World's Having Existed Forever. *The Review of Metaphysics*, vol. 48, n. 2, 1994, p. 299-329.

WIPPEL, John F. Thomas Aquinas and Participation. *Studies in Medieval Philosophy*, Washington: The Catholic University of America Press, 1984a.

\_\_\_\_\_ *Methaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984b.

\_\_\_\_\_ Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: a Dialectic between Being and Nonbeing. *The Review of Metaphysics*, vol. 38, n. 3, 1985, p. 563-590.

\_\_\_\_\_ Thomas Aquinas and the Axiom That Unreceived Act Is Unlimited. *The Review of Metaphysics*, vol. 51, n. 3, 1998, p. 533-564.

\_\_\_\_\_ *The metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

\_\_\_\_\_ Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited). *Journal of the History of Philosophy*, 29:1, 1981, p. 21-37.

\_\_\_\_\_ The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines. *The Review of Metaphysics*, vol. 34, n. 4, 1981, p. 729-758.

WITT, Willian. *Thomas Aquinas on Creation (Or How to Read St. Thomas)*. 1998. Fonte: <http://willgwitt.org/how-to-read-thomas-aquinas-introduction/>. Acesso em: 20-01-2013.