



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH

Matheus Henrique Gomes Monteiro

NO CÉU COMO NA TERRA: A POSSÍVEL INFLUÊNCIA DE JOÃO
FILOPONO DE ALEXANDRIA SOBRE TOMÁS DE AQUINO NA
DISCUSSÃO DO “DE CAELO” I, 3

Campinas, São Paulo.

2024

Matheus Henrique Gomes Monteiro

NO CÉU COMO NA TERRA: A POSSÍVEL INFLUÊNCIA DE JOÃO
FILOPONO DE ALEXANDRIA SOBRE TOMÁS DE AQUINO NA
DISCUSSÃO DO “DE CAELO” I, 3

Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia, do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, para obtenção do título de Doutor
em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO
ALUNO MATHEUS HENRIQUE GOMES
MONTEIRO E ORIENTADA PELA PROFA.
DRA. FÁTIMA REGINA RODRIGUES
ÉVORA.

Campinas, São Paulo.

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Monteiro, Matheus Henrique Gomes, 1989-
M764c No céu como na terra : a possível influência de João Filopono de
Alexandria sobre Tomás de Aquino na discussão de De caelo I, 3 / Matheus
Henrique Gomes Monteiro. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Fátima Regina Rodrigues Évora.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Philoponus, Joannes, séc. VI.
3. Filosofia medieval. 4. Filosofia da natureza - Idade Média. 5. Cosmologia
antiga. 6. Filosofia medieval - Influência. I. Évora, Fátima Regina Rodrigues,
1958-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: In heaven as it is on earth : John Philoponus' possible influence on Thomas Aquinas' commentary on De caelo I, 3

Palavras-chave em inglês:

Medieval Philosophy
Philosophy of nature - Middle Ages
Cosmology, Ancient
Philosophy, Medieval - Influence

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Fátima Regina Rodrigues Évora [Orientador]

Marcio Augusto Damin Custodio

Evaniel Brás dos Santos

Veronica Ferreira Bahr Calazans

José Antonio Martins

Data de defesa: 15-04-2024

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-5282-850X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8550232310324972>

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Programa de Pós-graduação em Filosofia

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir, em sessão pública realizada em 15 de abril de 2024, considerou o candidato Matheus Henrique Gomes Monteiro aprovado.

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora
Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio
Prof. Dr. Evaniel Brás dos Santos
Profa. Dra. Veronica Ferreira Bahr Calazans
Prof. Dr. José Antonio Martins

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Vno necessario
a quo omnia possibilia,
familiaeque
in qua mihi mundus incoeperit.

AGRADECIMENTOS

Até aqui a Providência me sustentou por meio de pessoas muito especiais e instituições de inestimável valor. Eu gostaria de agradecer a professora Fátima Évora, que generosamente aceitou me orientar nestes anos, dando continuidade a uma colaboração acadêmica que se iniciou em 2008, nas aulas de Introdução à Filosofia. O que lá começou com um estudo sobre o lugar natural na *Física*, de Aristóteles, conduziu-me a uma iniciação científica sobre a questão da eternidade do mundo e, depois, à metafísica de Tomás de Aquino, no mestrado. Quando pensei que os estudos prosseguiriam entre as infinitas possibilidades da onipotência divina, os diálogos com a professora a respeito da filosofia de João Filopono de Alexandria me atraíram de volta à filosofia da natureza. Está sendo um feliz retorno, que alargou meu universo de reflexão e só posso ser grato à professora por ser esta influência enriquecedora e permanente em minha vida.

Quero estender os agradecimentos ao professor Daniel Garber, que me deu a oportunidade de acompanhar suas aulas, na Universidade de Princeton, durante o doutorado sanduíche entre 2018 e 2019. Ele me motivou a olhar os filósofos inseridos em sua história. Devo a nossas conversas várias questões e ideias que desenvolvi no doutorado. Outras presenças marcantes foram os professores e colegas do grupo Physis, Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza, que inclui o grupo de História da Filosofia da Natureza e o grupo Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII: Origens, Influências e Bases, do IFCH, Unicamp. Nossas reuniões foram vitais para a gestação e o amadurecimento desta tese.

Não poderia deixar de lembrar o apoio de todos os funcionários do IFCH, em especial a Daniela P. Grigolletto e aos demais secretários do Programa de Pós-Graduação. Quero trazer para meus trabalhos a mesma dedicação e solicitude que demonstram em suas funções. Agradeço também os financiamentos à minha pesquisa, no Brasil e no exterior. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. É sempre oportuno destacar e reforçar a importância da CAPES e de outros órgãos estatais para a formação e a atividade dos cientistas e pesquisadores brasileiros.

Por fim, eu gostaria de aproveitar o espaço e dirigir o coração à minha família. José e Tânea, vocês podem ter um filho doutor, mas ele ainda conta com seu conselho e suas orações. Marcos e Maria Luisa, seu irmão apenas desbravou o caminho da pós-graduação mais cedo que vocês. Dedicar-se à ciência e à sabedoria nunca é um desperdício. De modo especial, quero

recordar meu tio Américo, que a pandemia tirou de nós cedo demais. A vocês e aos amigos, aos irmãos de fé e coragem, a todos que me acompanharam nesta jornada, ofereço-lhes esta porção de mim. Ainda não sei provar se o mundo acabará ou durará para sempre, mas creio que todo bem e todo amor, mesmo interrompidos pelo tempo, continuem na eternidade.

... sicut in caelo et in terra.

(Mateus VI, 9-10)

*Non omnis caro eadem caro
sed alia hominum alia pecorum
alia caro uolucrum alia autem piscium
et corpora caelestia et corpora terrestria
sed alia quidem caelestium gloria alia autem terrestrium
alia claritas solis alia claritas lunae
et alia claritas stellarum
stella enim ab stella differt in claritate.
(I Coríntios XV, 39-41)*

RESUMO

Proponho discutir um possível caso de influência filosófica de João Filopono de Alexandria sobre Tomás de Aquino, no comentário *in De caelo et mundo* I, lição 6. O Filopono foi um filósofo neoplatônico do século VI e autor de vários tratados e comentários. Seu *De aeternitate mundi contra Aristotelem* representa um marco em sua filosofia, uma vez que o livro contém uma rejeição clara e decisiva da existência do éter, o elemento natural do sistema aristotélico responsável por explicar a composição e o movimento dos corpos celestes.

Alguns estudiosos especulam que esse livro do Filopono poderia ter influenciado outros filósofos, quer levando-os a rejeitar o quinto elemento, quer dando-lhes razões para questionar, corrigir ou repensar a noção aristotélica. A evidência dessa influência seriam as referências diretas a ele, como ocorre em *In De caelo et mundo*, livro I, lição 6, de Tomás de Aquino.

A esse respeito, defendo que Tomás de Aquino, embora familiarizado com as objeções de João Filopono à existência do éter, sabia deles apenas indiretamente — por meio do comentário de Simplício ao *De caelo*, em uma tradução latina feita por Guilherme de Moerbeke. Além disso, Tomás de Aquino não corroborou essas objeções. Em vez disso, ele apoiou as premissas e conclusões de Aristóteles sobre os corpos celestes. No entanto, penso que é possível afirmar que Tomás de Aquino concordou com o Filopono em alguns pontos: o universo teve um início no tempo, os corpos celestes são compostos hilemórficos, e a observação sozinha não basta para demonstrar a incorruptibilidade deles.

Também, penso que é plausível que, no seu contexto, Tomás de Aquino tenha usado o Filopono para representar aqueles que se opunham à “*opinio Aristotelis*”, evitando dirigir-se a eles diretamente. Professores de teologia e muitos estudantes, tal como o Filopono, usaram a autoridade filosófica de Platão para refutar Aristóteles. Fomentaram diversas polêmicas na Universidade de Paris, opondo-se à física aristotélica e rejeitando veementemente a ideia de um mundo eterno. É possível que Tomás de Aquino tivesse respondido a eles, fazendo o comentário das objeções filoponianas. Por fim, entendo que, ao discutir essas objeções, Tomás de Aquino contribuiu para incorporá-las à discussão escolástica sobre os corpos celestes, definindo alguns dos principais argumentos e ideias de João Filopono de Alexandria para a posteridade.

Palavras-chave: João Filopono de Alexandria, Tomás de Aquino, influência filosófica, corpo celeste, éter, eternidade do mundo.

ABSTRACT

John Philoponus, a Neoplatonic philosopher from Alexandria in the 6th century, was the author of several treatises and commentaries. One of his most prominent works was *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, where Philoponus presents a clear and decisive rejection of the existence of aether, the natural element in the Aristotelian system responsible for explaining the constitution and the motion of celestial bodies.

Scholars have speculated about the potential influence of *contra Aristotelem*, wondering whether other philosophers, after reading the book, were swayed to reject the fifth element or were provoked to question, correct, or rethink the Aristotelian notion. Hypothetically, evidence of such influence was the direct references to Philoponus, as it occurs in Thomas Aquinas' *In De Caelo et Mundo* Book I, Lesson 6.

I argue that Aquinas, although familiar with Philoponus' objections to the existence of aether, knew them only indirectly—through Simplicius' commentary on *De Caelo*, in a Latin version prepared by William of Moerbeke. Besides, Aquinas did not corroborate those objections. Instead, he seconded Aristotle's premises and conclusions regarding the celestial bodies. Yet, I think it is possible to affirm that Aquinas agreed with Philoponus on some points: the universe had a beginning in time; the celestial bodies are hylomorphic composites; and observation is not enough to prove their imperishability.

I also think it is plausible that, in his context, Aquinas used Philoponus' name to represent those against the "*opinio Aristotelis*", thus addressing them indirectly. Teachers of theology and many students, just like Philoponus, used the philosophical authority of Plato to refute Aristotle. They fomented several controversies in the University of Paris opposing the Aristotelian physics and vehemently rejecting the idea of an eternal world. Aquinas could answer them through his commentary on the Philoponian objections. Finally, I understand that, in discussing Philoponus, Aquinas contributed to incorporate the Alexandrian philosopher in the scholastic dispute about the celestial bodies, defining his main arguments and ideas.

Keywords: John Philoponus of Alexandria, Thomas Aquinas, Philosophical Influence, Ancient Cosmology, Aether, Eternity of the World

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Categorias para o estudo de influência filosófica. p. 31.

Tabela 2. Cópias do manuscrito g da tradução feita por Moerbeke do comentário de Simplicio ao *De caelo*. p. 42.

LISTA DE EDIÇÕES DAS OBRAS E PADRÕES DE REFERÊNCIA

OBRA DE ARISTÓTELES

De caelo. Edição do grego de Immanuel Bekker, 1837.

Referência: *De caelo* livro (romano), capítulo (arábico), edição, número de página e linhas, conforme a edição utilizada. Ex.: *De caelo* I, 2 (Bekker 269a4–6).

OBRA DE JOÃO FILOPONO DE ALEXANDRIA

De aeternitate mundi contra Proclum. Edição do grego de Hugo Rabe, 1889.

Referência: *contra Proclum* livro (romano), capítulo (arábico), edição, número de página e linhas, conforme a edição utilizada. Ex.: *contra Proclum* XI, 1 (Rabe 432,1–14).

De aeternitate mundi contra Aristotelem. Edição e tradução de Christian Wildberg, 1987.

Referência: *contra Aristotelem*, edição e número do fragmento, conforme a edição utilizada. Ex.: *contra Aristotelem* (Wildberg IV/69).

OBRA DE SIMPLÍCIO

Commentaria in quatuor libros De caelo. Edição do grego de Johann Ludwig Heiberg, 1894.

Referência: *in De caelo* livro (romano), capítulo (arábico), edição, número de página e linha (conforme a edição utilizada). Ex.: *in De caelo* I, 3 (Heiberg 119,8–13).

_____. Tradução de Guilherme de Moerbeke, 1271. Edição do latim de Bossier, 2004.

Referência: *in De caelo* livro (romano), capítulo (arábico), edição, número de página e linha (conforme a edição utilizada). Ex.: *in De caelo* I, 3 (Bossier 184,24).

OBRA DE TOMÁS DE AQUINO

Scriptum super libros Sententiarum. Edição Vivès, 1873.

Referência: *in Sent.* livro (romano), distinção (d. + número arábico), questão (q. + número arábico), artigo (a. + número arábico), parte do artigo (*opinio, sed contra, respondeo e ad*). Ex.: *in Sent.* I, d. 2, q. 2, a. 5, resp.

Expositionem in libros De caelo et mundo. Edição Leonina, t. 3, 1886.

Referência: *in De caelo et mundo* livro (romano), lição (l. + número arábico), parágrafo (§ + número arábico). Ex.: *in De caelo et mundo* I, l. 6, §1.

Expositionem in libros Physicorum. Edição Leonina, t. 2, 1884.

Referência: *in Phys.* livro (romano), lição (l. + número arábico), parágrafo (§ + número arábico). Ex.: *in Phys.* I, l. 3, §2.

Expositionem in libros Metaphysicorum. Edição Parma, 1886.

Referência: *in Metaphys.* livro (romano), lição (l. + número arábico), parágrafo (§ + número arábico). Ex.: *in Metaphys.* IX, l. 9, §3.

Quaestiones de potentia Dei. Edição Parma, t. 8, 1856.

Referência: *De potentia* questão (q. + número arábico), artigo (a. + número arábico), parte do artigo (*opinio, sed contra, respondeo e ad*). Ex.: *De potentia* q. 1, a. 2, sc. 1.

Quaestiones de ueritate. Edição Leonina, 1970.

Referência: *De ueritate* questão (q. + número arábico), artigo (a. + número arábico), parte do artigo (*opinio, sed contra, respondeo e ad*). Ex.: *De ueritate* q. 1, a. 1, ad 2.

Summa theologiae. Edição Leonina, t. 4, 1888.

Referência: *ST* livro (romano), questão (q. + número arábico), artigo (a. + número arábico), parte do artigo (*opinio, sed contra, respondeo e ad*). Ex.: *ST* Ia, q. 45, a. 1, resp.

Summa contra gentiles. Edição Leonina, t. 13, 1918.

Referência: *SCG* livro (romano), capítulo (arábico), parágrafo (§ + número arábico). Ex.: *SCG* I, 2, § 1.

De aeternitate mundi. Edição Leonina, t. 43, 1976.

Referência: *DAM*, parágrafo (§ + número arábico). Ex.: *DAM* § 6.

SUMÁRIO

Introdução	15
Capítulo 1: Em que sentido João Filopono é influente na filosofia de Tomás de Aquino?	23
Categorias de análise da influência filosófica	31
A influência filosófica de João Filopono	35
Capítulo 2: A transmissão do <i>contra Aristotelem</i> e sua recepção por Tomás de Aquino	37
Os registros do <i>contra Aristotelem</i>	37
A recepção do <i>contra Aristotelem</i>	43
As condições de recepção por parte de Tomás de Aquino	54
<i>A opinião de Aristóteles e a opinião de Platão</i>	57
<i>E se o universo começa a ser?</i>	67
<i>E se alguns corpos não podem vir a ser e deixar de ser?</i>	71
<i>A doutrina da fé</i>	74
<i>A opinião de Tomás de Aquino</i>	78
Capítulo 3: O diálogo de Tomás de Aquino com João Filopono no <i>in De caelo</i> I, l. 6	86
Argumento 1: A autoridade de Platão	89
Argumento 2: O corpo finito tem potência finita	96
Argumento 3: O que tem o princípio de privação é corruptível	116
<i>Uma breve digressão: se a matéria tem significado unívoco para Tomás de Aquino</i>	127
<i>De volta à disputa e sua solução</i>	141
Outra via possível	143
Capítulo 4: João Filopono fez Tomás de Aquino mudar de ideia?	145
Capítulo 5: Considerações finais	158
Referências	167

Introdução

Nas páginas a seguir, discuto a possibilidade de uma influência filosófica: se João Filopono de Alexandria e sua crítica à cosmologia aristotélica, na obra *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, influenciaram Tomás de Aquino na reflexão sobre a geração e a corruptibilidade dos corpos celestes, no comentário *in De caelo et mundo*, livro I, lição 6.

Esta discussão se insere em estudos mais amplos sobre a influência filosófica de João Filopono, que viveu na cidade de Alexandria, entre os anos 490 e 570. Tais estudos se desenvolvem nas áreas da história do cristianismo, da história da ciência e da história da filosofia. Nas três áreas, respectivamente, aborda-se o cristão que defendeu a doutrina da criação *ex nihilo* e a doutrina miafisista, mas foi condenado por triteísmo no III Concílio de Constantinopla¹; o precursor medieval de ideias inovadoras, como o *impetus*, que contribuiriam para a ruptura com a física aristotélica e a Revolução Científica dos séculos XVI e XVII²; e, por fim, o filósofo da escola neoplatônica de Alexandria que, nos mais diversos campos do pensamento, fez a crítica da filosofia aristotélica e propôs conceitos e argumentos originais, que influenciaram filósofos das línguas grega, árabe, hebraica e latina, do século VI ao século XVII.

Embora eu divida as três áreas desse modo, reconheço que, entre elas, há vários temas compartilhados. Por exemplo, a duração do universo foi especialmente importante para João Filopono, o que se pode verificar na relação de suas obras principais. Em 529, João escreveu o *De aeternitate mundi contra Proclum*, respondendo aos dezoito argumentos de

¹ Uwe Michael Lang, por exemplo, estuda a contribuição e a repercussão das ideias teológicas de João Filopono no século VI. Cf. LANG, U. M. **John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: a Study and Translation of the *Arbiter***. Leuven: Peeters, 2001. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et document, Fascicule 47)

² Pierre Duhem descreveu a transição da ciência antiga para a moderna como um processo longo e gradual, do qual o Filopono participou com sua crítica à física aristotélica, mas que efetivamente começou com os nominalistas de Paris, no século XIV. Cf. DUHEM, P. **Études sur Léonard de Vinci**. Troisième série. Les précurseurs parisiens de Galilée. Paris: Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, 1913. Charles Schmitt comenta a importância dos estudos de Duhem para a discussão da influência de João Filopono na mudança da filosofia da natureza, no início da Idade Moderna: “Desde Wohllwill e Duhem sabe-se que algumas das críticas e posições alternativas apresentadas nos comentários sobre a *Física* dos dois escritores do século VI [Simplicio e João Filopono] mais tarde alcançaram importância na história do desenvolvimento do pensamento físico. Além disso, esses mesmos historiadores entenderam que as críticas de Simplicio e Filopono a Aristóteles eram muito semelhantes a algumas das posições que se tornaram centrais na formulação da ‘nova ciência’ do século XVII.” Contudo, Schmitt pondera que: “Até agora, tem havido pouca tentativa sistemática de considerar a reação do século XVI como um todo à reorientação que se tornou possível com a disponibilidade de Simplicio e Filopono.” (Philoponus’ Commentary on Aristotle’s Physics in the Sixteenth Century. In: SORABJI, R. (ed.). **Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 253.)

Próclo que provariam a eternidade do mundo. Em um período próximo, o filósofo redigiu o *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, no qual se contrapôs à tese aristotélica da existência do éter, bem como às razões correlativas a essa tese que concluiriam em um mundo sem início e sem fim. Por fim, compôs o *De officium mundi*, um comentário ao *Gênesis* que inclui a defesa da criação do universo e seu início no tempo. Dessas obras, costuma-se destacar o *contra Aristotelem*, que seria a principal obra filoponiana a influenciar outros filósofos, entre os séculos VI e XVI, em discussões relacionadas à duração do universo; por exemplo, na discussão da ausência de geração e corrupção na região celeste, a qual, por um lado, apontava a distinção física entre corpos celestes e corpos sublunares e, por outro lado, reforçava a defesa de um mundo eterno.

De fato, essas discussões estão intimamente relacionadas, já que, no próprio *De caelo*, de Aristóteles, que lhes serve de fundamento, a eternidade do mundo é a conclusão de um longo argumento que começa com a diferenciação conceitual sobre o movimento. Da diferença de movimento natural chega-se à diferença material (*De caelo* I, 2), desta à ausência de geração e corrupção no corpo celeste (I, 3) e, por fim, desta à eternidade do mundo (I, 12). Não é por acaso que, nos inúmeros comentários ao *De caelo*, sempre estiveram conectadas as discussões sobre matéria, geração, corrupção e duração. Então, quando a obra de Aristóteles e os primeiros comentários foram introduzidos a João Filopono, certamente ficou evidente para ele que as proposições do *De caelo* tinham grande alcance, principalmente por causa da possível divergência entre elas e a doutrina cristã da *creatio ex nihilo*.

De um lado, Aristóteles aparece defendendo que o corpo celeste tem um movimento natural circular, que ele é feito de éter, que ele não foi gerado e não pode corromper-se, que ele é eterno e que o universo como um todo é eterno. Do outro lado, o cristianismo está ensinando que todas as coisas foram criadas por Deus a partir do nada (*ex nihilo*) e desde o início dos tempos (*in principio*). Na tensão entre um e outro, João Filopono desenvolveu diversos argumentos no *contra Aristotelem*, contrapondo-se às proposições aristotélicas a respeito do movimento, da matéria e da subsistência dos corpos celestes. Em resumo, o Filopono propõe que o corpo simples pode ter mais de um movimento natural (retilíneo e circular) e, portanto, não é necessário existir um quinto corpo simples, além do fogo, ar, água e terra. Por conseguinte, a região celeste é composta de fogo ou, mais precisamente, das partes mais puras do fogo. Além disso, todos os corpos são compostos de forma substancial e um substrato tridimensional e podem ser gerados e se corromper. Não há diferença física ou material entre as regiões celeste e sublunar. Alguns dos argumentos filoponianos, que concluem nessas

proposições, foram transmitidos ao longo da Idade Média e foram citados por Tomás de Aquino, no comentário *in De caelo et mundo*, livro I, nas lições 6 e 8. Contudo, historiadores divergem a respeito de qual é precisamente a contribuição intelectual de João Filopono no *contra Aristotelem* e qual foi seu impacto na atividade de outros filósofos.

Samuel Sambursky entende que a crítica filoponiana à distinção material entre as regiões celeste e sublunar foi equiparável a uma “posição copernicana”³. Ele “não adicionou nenhum fato científico novo ao corpo do conhecimento estabelecido...”, ou seja, não observou alterações no céu, não descobriu planetas ou estrelas, não acrescentou entidades ao mundo nem apontou nelas características ignoradas até então; contudo, “ele via o universo sob a luz de uma nova concepção e reinterpreto os fatos”⁴. A razão é que, ao responder aos argumentos de Aristóteles que provariam a existência do quinto elemento, com movimento natural em círculo e isento de qualquer alteração, geração ou corrupção, o Filopono se valeria de premissas e conceitos do próprio Aristóteles para contradizê-lo e, no lugar do éter e da distinção entre corpos celestes e sublunares, defenderia que todos os corpos são compostos da mesma matéria tridimensional e podem começar a existir e sofrer desgaste e destruição.

Apesar de atribuir um grande valor a essa contribuição de João Filopono para a “história das ideias científicas”, Sambursky reconhece que a repercussão dela foi limitada. Sambursky menciona a “reação veemente” de Simplicio, contemporâneo do Filopono e autor de um comentário ao *De caelo*, no qual contra-argumenta as objeções filoponianas a Aristóteles. Sambursky infere que outros contemporâneos e membros da escola neoplatônica de Alexandria teriam uma reação semelhante, porém, da parte dos cristãos e do “mundo falante de grego”, ele declara não conhecer qualquer repercussão, salvo, ao que parece, de Tomás de Aquino. A esse respeito, ele cogita uma possibilidade:

Alguém pode ser tentado a especular como o curso da história das ideias teria mudado se a doutrina do Filopono tivesse sido aceita pela Igreja em vez das concepções aristotélicas. Tivesse Tomás de Aquino escolhido as ideias do Filopono, por exemplo, e as tivesse incorporado aos fundamentos científicos da filosofia cristã, as dores de parto da Revolução Copernicana e Galileana

³ SAMBURSKY, S. **The Physical World of Late Antiquity**. [s.l.]: Princeton University Press, 1962. p. 157. “A posição única do Filopono na história das ideias científicas se deveu ao fato de que, por meio dele, o confronto da cosmologia científica e o monoteísmo aconteceu, pela primeira vez. [...] Quando o Filopono empreendeu a derrubada das barreiras entre o céu e a terra, não adicionou nenhum fato científico novo ao corpo do conhecimento estabelecido. A sua posição era, de fato, copernicana, pois ele via o universo sob a luz de uma nova concepção e reinterpreto os fatos de acordo. [...]”

⁴ SAMBURSKY, 1962, p. 157.

talvez tivessem sido menos severas, e o progresso científico possivelmente mais acelerado⁵.

A posição de Sambursky, tal como redigida, é bem geral e imprecisa. Creio que, admitindo que Tomás de Aquino discutiu alguns argumentos de João Filopono no comentário *in De caelo et mundo*, podemos não só conceder a Sambursky a ciência desse fato como também podemos atribuir-lhe o parecer de que o Aquinate recusou “as ideias do Filopono” e, ao fazer isso, impactou o curso do “progresso científico”. Por quê? Sambursky não nos dá mais detalhes. Entendo que, por um lado, ele vincula a ideia de unidade material do universo ao progresso científico e à Revolução Científica dos séculos XVI e XVII — vinculação essa que é feita também por Alexandre Koyré⁶. Por outro lado, Sambursky concebe Tomás de Aquino como um autor fundamental para a autoridade eclesial e para a “filosofia cristã”, as quais, por sua vez, a partir do século XIII, teriam um papel crucial para os referidos progresso e revolução. Se Tomás tivesse aceitado a “posição copernicana” do Filopono, a Revolução Científica teria acontecido com menos resistência — que fique claro, não necessariamente mais cedo, apenas com “dores de parto... menos severas”. O que teria acontecido se os agentes históricos tivessem tomado um rumo diferente? Trata-se de uma especulação ambiciosa, evidentemente.

Alguns pontos dessa interpretação precisam de mais atenção e detalhamento: o primeiro deles, a importância da unidade material para a Revolução Científica e a conexão dessa ideia com a existência do éter e a possibilidade de geração e corrupção do corpo celeste; o segundo, o conhecimento da obra e das ideias de João Filopono por parte de Tomás de Aquino.

No primeiro ponto, partimos da afirmação que um marco significativo da história da ciência ou da filosofia da natureza foi a substituição do modelo ptolomaico-aristotélico pelo modelo copernicano, nos séculos XVI e XVII. Destacamos, usualmente, a mudança realizada na forma de posicionar os astros e suas órbitas, saindo do geocentrismo para o heliocentrismo, porém é importante não esquecermos que outra mudança significativa aconteceu na diferenciação física e material entre os corpos. No modelo aristotélico, o universo está hierarquicamente ordenado, de modo que alguns corpos são mais perfeitos que outros por causa

⁵ SAMBURSKY, 1962, p. 174-5.

⁶ “Pode-se dizer, aproximadamente, que essa revolução científica e filosófica [...] causou a destruição do cosmos, [...] da concepção de mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente [...], e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser.” (KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução Donaldson M. Garshagen. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, (1957) 2006. p. 6.)

de seu movimento circular. Esses corpos, que se movem naturalmente em círculo, são feitos de éter e não são gerados nem se corrompem. Em contrapartida, nas novas descrições do universo, como a copernicana e a galileana, os astros adquirem um estatuto equivalente ao da Terra, mais um entre outros corpos orbitando o Sol. O movimento circular não é exclusividade do corpo mais perfeito, e o fogo, o ar, a água e a terra também não precisam estar apenas em nosso planeta — podem compor quaisquer corpos no universo. Até na escala mais fundamental, da composição hilemórfica do corpo, já não se supõem distintos substratos para o movimento — o corpo extenso, submetido a leis mecânicas universais, é igualmente um ser extenso, numerável, divisível e mensurável em qualquer lugar. Com esse quadro em vista, Sambursky entende que João Filopono contribuiu para o abandono do modelo aristotélico ao elaborar argumentos, dentro desse mesmo modelo, que recusavam a necessidade de um quinto elemento não gerável e incorruptível e propunham, além da ideia de que todos os corpos naturais podem ser gerados e corromper-se, que todos são igualmente seres extensos, compostos de um substrato tridimensional.

Não obstante, Richard Sorabji⁷ pontua que João Filopono não foi o primeiro nem o único a fazer objeções à existência do éter. Vários de seus argumentos estariam, na verdade, em filósofos predecessores, como Platão, Teofrasto e Xenarco — com destaque ao último. Para Sorabji, a contribuição específica do Filopono foi a quantidade e a organização dessas objeções, em um “ataque massivo” à teoria aristotélica do éter que teria repercutido na atividade intelectual de vários filósofos, tais como al-Farabi, Gersônides, Gemistos Plethon, Boaventura, Tomás de Aquino e Cremonini. Desse modo, mesmo não sendo o primeiro a argumentar contra o elemento incorruptível e propor a matéria única e tridimensional para todos os corpos, João teria sido conhecido por suas objeções e teria seu nome associado a argumentos que, às vezes, provinham de filósofos predecessores. Sob essas condições, Tomás de Aquino teria conhecido e citado as ideias de João Filopono, bem como teria sido influenciado por elas. Concordam com essa posição Christian Wildberg⁸ e Fátima Évora⁹, apenas com a ressalva, dessa última, de que

⁷ SORABJI, R. New Findings on Philoponus: Part 2—Recent Studies. In: SORABJI, R. (ed.). **Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science**. 2nd ed. London: Institute of Classical Studies, (1988) 2010. p. 65-6.

⁸ WILDBERG, C. **John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether**. Berlin, New York: de Gruyter, 1988. (Peripatoi).

⁹ “Embora, Xenarco de Seleucia (séc. I a. C) tenha negado de forma contundente a existência do éter e revelado contradições e erros no raciocínio de Aristóteles na defesa do quinto elemento (puro, eterno, inalterável e incorruptível), Xenarco, a meu ver, não chega a propor uma teoria alternativa à aristotélica. O que só vai acontecer a partir do século VI (de nossa era) quando a crítica inaugurada por ele será desenvolvida e sistematizada por Filopono de Alexandria (490-570), um cristão neoplatônico, mas absolutamente inserido na tradição aristotélica.”

João não apenas se contrapôs a Aristóteles, impugnando seus argumentos, como também formulou uma teoria alternativa.

Em contrapartida, Edward Grant¹⁰ é do parecer que apenas alguns argumentos de João Filopono contra o corpo incorruptível foram conhecidos durante a Idade Média. Grant enfatiza que boa parte da obra filoponiana não foi lida na Europa, até o século XVI, e que alguns escritos se perderam, como é o caso de *contra Aristotelem*. Ele duvida também que João Filopono tivesse influenciado particularmente o debate sobre a existência do éter e a incorruptibilidade celeste, pois fragmentos do *Timeu*, de Platão, estavam disponíveis e apresentavam uma cosmologia de quatro elementos e de corpos celestes corruptíveis em si, porém preservados da corrupção por intervenção do demiurgo. A concepção platônica influenciou Agostinho de Hipona e vários Padres da Igreja e foi predominante entre filósofos cristãos e europeus até o novo contato com o *De caelo* e outras obras de Aristóteles, a partir do século XII. Então, Tomás de Aquino viveu em um período de transição, em que o céu corruptível e feito da parte mais pura dos elementos cedia lugar ao céu incorruptível e feito de éter. Nesse contexto, as ideias de corruptibilidade celeste e de unidade material, se eram conhecidas, estavam mais associadas à Patrística e, uma vez difundida e aceita a cosmologia aristotélica, elas se tornaram apenas objeto de refutação, integrando a lista de opiniões que Aristóteles superaria com sua filosofia natural. Por fim, quando os escritos de João Filopono fossem editados e traduzidos, voltando a circular na Europa, a teoria copernicana já estaria disponível. Desse modo, Grant não vê razões para sustentar a influência do Filopono na discussão dessas ideias, embora reconheça a possibilidade dela em outras discussões¹¹.

Isto nos leva ao segundo ponto, sobre o conhecimento dos escritos de João Filopono. Em geral, os historiadores reconhecem que o *contra Aristotelem* se perdeu em algum momento da Idade Média e que alguns trechos foram preservados por Simplicio e por filósofos árabes — para consolidar esse entendimento, foi fundamental o trabalho realizado por Wildberg, que selecionou, editou e traduziu esses trechos, propondo uma reconstituição do

(ÉVORA, F. R. R. O mundo materialmente uniforme de Filopono. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, 2013, p. 107-9)

¹⁰ GRANT, E. **Planets, Stars, And Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687**. 2nd reimpr. New York: Cambridge University Press, 1996a. p. 262.269. Conferir, também, do mesmo autor, **A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.

¹¹ Na discussão sobre a força impressa, por exemplo. O comentário de Simplicio à *Física* e os comentários de Averróis (Ibn Rushd) teriam sido importantes para a transmissão dessa discussão, no contexto árabe. Cf. GRANT, E. **The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts**. New York: Cambridge University Press, 1996b. p. 28-9.

*contra Aristotelem*¹². Desse modo, apesar das divergências, Sorabji e Grant reconhecem que as ideias do Filopono circularam entre os filósofos árabes. Grant chega a indicar Averróis como um dos debatedores e potenciais transmissores dessas ideias.

Ademais, entre historiadores, não há dúvida que Tomás de Aquino menciona o nome de João Filopono, em seu comentário ao *De caelo*, porém alguns divergem sobre qual é o real impacto do Filopono na obra tomasiana. Como vimos, Sorabji fala de influência¹³, e Grant de conhecimento das ideias¹⁴ — nos dois casos, sem implicar concordância ou assimilação. Contudo, Thomas Litt¹⁵, analisando passagens em que Tomás de Aquino cita João Filopono, não reconhece nenhuma contribuição desse último. Litt se mostra convencido de que Tomás de Aquino acompanhou Aristóteles em boa parte das proposições sobre os corpos celestes e, quando não, superou-o com uma interpretação original, em diálogo mais próximo com Alberto Magno, Avicena, Dionísio Areopagita e o autor do *Liber de causis*. Por outro lado, Steven Baldner¹⁶ pontua mudanças nas opiniões de Tomás de Aquino, descrevendo um jovem Tomás mais influenciado pela formação recebida de Alberto Magno e pela leitura de Averróis; depois, um professor em atividade e contrário a Averróis; e, por fim, um intelectual amadurecido, ciente das inconsistências de suas opiniões anteriores e, possivelmente, provocado pelas objeções de João Filopono. Assim, Baldner é o mais próximo de sugerir alguma influência significativa do Filopono sobre o Aquinate.

Em resumo, Sorabji, Wildberg e Évora compartilham a opinião de que João Filopono influenciou filósofos medievais, inclusive Tomás de Aquino. Nesse sentido, Baldner aponta concordâncias pontuais entre os dois filósofos e sugere a possibilidade de Tomás de Aquino ter feito mudanças em sua posição por causa das objeções de João Filopono. Em contrapartida, Grant reconhece a precedência histórica de argumentos e ideias de João Filopono, mas nega sua influência sobre outros filósofos na discussão sobre geração e corruptibilidade dos corpos celestes. Litt se concentra na leitura de Tomás de Aquino e, mesmo não abordando

¹² JOÃO FILOPONO DE ALEXANDRIA (John Philoponus). **Against Aristotle, On the Eternity of the World**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. (Ancient Commentators on Aristotle). Edição e tradução para o inglês de Christian Wildberg.

¹³ SORABJI, 2010, p. 65-6.

¹⁴ GRANT, 1996a, p. 262, nota 75.

¹⁵ LITT, T. **Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin**. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1963. (Philosophes Médiévaux, t. VII)

¹⁶ BALDNER, S. E. Thomas Aquinas on Celestial Matter. **The Thomist**, v. 68, n. 3, p. 431-467, jul. 2004.

questões de influência, defende uma interpretação da cosmologia tomasiana tal que é impossível afirmar qualquer influência filoponiana.

Proponho que, embora Tomás de Aquino tenha rejeitado premissas e conclusões de João Filopono a respeito dos corpos celestes, ainda houve alguma influência no sentido de diálogo filosófico. Para sustentar esta tese, proponho, primeiro, esclarecer o que entendo por influência filosófica e como ela se aplica a uma possível influência de João Filopono sobre Tomás de Aquino; segundo, explicar a transmissão dos argumentos do *contra Aristotelem*, do Filopono, e a sua recepção pelo Aquinate, historicamente; terceiro, mostrar o modo como a ordem lógica desses argumentos é assimilada pelo filósofo aquinense, no seu comentário ao *De caelo* I, lição 6; quarto, analisar dessa assimilação a evidência mais promissora de uma influência filosófica de João Filopono sobre Tomás de Aquino; quinto, fazer minhas considerações finais, destacando a importância de ler a história da filosofia como um diálogo entre as vozes filosóficas.

Capítulo 1: Em que sentido João Filopono é influente na filosofia de Tomás de Aquino?

Imagino que o leitor, ao saber as posições sobre a questão, tenha percebido o quanto necessário é agora definir o que se entende por “influência”. A definição é necessária, de fato, mas não precisa de ser tal que contemple toda e qualquer reflexão sobre influências no mundo humano. Basta que ela seja adequada ao que propomos conhecer: a influência filosófica de João Filopono na história da filosofia. Consideremos, primeiro, as contribuições dos que publicaram sobre o assunto e, depois, em posse delas, delimitemos precisamente o objeto do nosso estudo.

Sorabji pronunciou-se, em várias ocasiões, sobre a importância das ideias filoponianas para as críticas a Aristóteles que foram feitas na Idade Média e na Idade Moderna. Sua análise mais detalhada das ideias filoponianas é desenvolvida no livro *Time, creation and continuum* (1983), no qual enumera os argumentos de João Filopono embasados no conceito de infinito e mostra como eles são retomados por filósofos posteriores, inclusive por Boaventura, no século XIII.

Os pensadores islâmicos, do século IX em diante, estavam amplamente familiarizados com os argumentos do Filopono e dos seus oponentes. Eles os repetiram e usaram-nos para outros argumentos, com os “teólogos” favoráveis aos argumentos filoponianos em prol do início e seus oponentes, os “filósofos”, elaborando o outro lado do caso. Foi graças a Boaventura que Alberto e Tomás de Aquino puderam oferecer argumentos semelhantes, no século XIII. Tomás de Aquino obteve das tradições islâmica e judaica algumas das suas ideias mais engenhosas¹⁷.

Nesse momento, Sorabji deixa abertas duas vias para os argumentos filoponianos terem chegado a Tomás de Aquino: uma delas, por meio dos filósofos árabes; a outra, por meio de Boaventura que, por sua vez, teria conhecido esses argumentos também por meio dos filósofos árabes. Mais tarde, talvez inspirado pelo trabalho de Schmitt (1987)¹⁸, mas, de todo modo, ajudado por Wildberg, Sorabji passa a incluir outra via mais direta, supondo que Tomás de Aquino teria se referido à obra *contra Aristotelem*, de João Filopono.

¹⁷ SORABJI, R. **Time, Creation and Continuum: Theories in Antiquity and Early Middle Ages**. London: Duckworth, 1983, p. 198.202. Para o historiador da ciência, os argumentos filoponianos baseados no conceito de infinito, bem como os exemplos, são repetidos por Boaventura. Os historiadores da filosofia e os filósofos atuais, além de não darem o devido crédito a João Filopono, ainda se limitam a conhecer tais argumentos tal como eles são desenvolvidos por Kant, na primeira antinomia da *Crítica da razão pura*.

¹⁸ Deixo a análise das contribuições de Schmitt para outro momento, para discutir as vias de influência. O foco de Schmitt está na possível influência do comentário à *Física* de João Filopono, particularmente no debate sobre o vazio no século XVI. Contudo, interessa-me a discussão sobre a possível influência do *contra Aristotelem*.

O *contra Aristotelem* era conhecido não apenas no mundo islâmico, mas, ao final, em todo lugar. No Ocidente latino, Boaventura (c. 1217–1274) parece ter sido influenciado pela versão dos argumentos do infinito encontrada no *contra Aristotelem*, e Tomás de Aquino (c. 1224–1274) refere-se à obra em passagens que Christian Wildberg trouxe à minha atenção. Entre os pensadores judeus, Gersonides (1288–1344) defende a ideia do começo do universo, no *Milhamot Hashem* (Guerras do Senhor), com argumentos que fortemente sugerem uma influência de *contra Aristotelem*. No mundo bizantino, Gemistos Plethon (c. 1355–1452), escrevendo em grego, conhece o Filopono como alguém que concebia os céus feitos de fogo, e não de um quinto elemento. Era de se esperar que a crença em um quinto elemento girando não sobrevivesse à tese de Copérnico (1473–1543), de que é a Terra que gira em torno do Sol, e não o Sol em volta da Terra. Mas, em 1616, Cremonini ainda estava defendendo o quinto elemento aristotélico contra o Filopono (João, o Gramático), na *Apologia dictorum Aristotelis de quinta caeli substantia. Aduersus Xenarcum, Ionnem Grammaticum et alios* (Veneza). Estima-se que essa crença no quinto elemento tenha durado até 1630.¹⁹

Nesse momento, Sorabji estava focado no *contra Aristotelem* e na discussão sobre o éter e a incorruptibilidade celeste. Sua opinião foi moderada, limitando-se a afirmar que alguns filósofos conheceram a obra *contra Aristotelem*, fizeram-lhe referências e, aparentemente, foram influenciados por ela. Tomás de Aquino seria um desses filósofos. Sorabji não se estendeu em analisar passagens ou discutir as ideias do Aquinate, contentando-se em dividir a responsabilidade com Wildberg, o qual teria lhe indicado alguns trechos da obra tomasiana. Ainda assim, ao conferir-se o que Wildberg alegou em seu próprio livro, não se obtêm senão algumas indicações gerais, de passagens onde o filósofo aquinense cita o nome de João Filopono — basicamente, lições 6 e 8 do comentário ao *De caelo* I.

Com o passar do tempo, Sorabji convenceu-se de que esses indícios eram suficientes para uma conclusão mais assertiva, de que houve, realmente, uma influência do *contra Aristotelem* sobre os filósofos que o citaram:

A rejeição de Filopono a um quinto elemento não é nova. Ele se vê retornando de Aristóteles para Platão e, mais uma vez, há um precedente na própria escola de Aristóteles. Pois, no século I a.C., Xenarco rejeitou o quinto elemento, e Simplício acusou Filopono de plagiar a obra de Xenarco, atualmente perdida. Mesmo o sucessor imediato de Aristóteles, Teofrasto, expressou dúvidas, e embora aparentemente ele tenha se mantido ortodoxo, não foi assim com o próximo cabeça. Mesmo não sendo novo, o ataque do Filopono ao quinto elemento, em *contra Aristotelem*, foi massivo, e o tratado

¹⁹ SORABJI, R. The *Contra Aristotelem*: Purpose, Context and Significance. In: PHILOPONUS. **Against Aristotle, on the Eternity of the World**. Translated by Christian Wildberg. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 21.

exerceria influência em todas as direções. No islã, ele provocou uma réplica de al-Farabi; entre os filósofos judeus, influenciou Gersonides; em Bizâncio, Gemistos Plethon; e no Ocidente Latino, Tomás de Aquino. Nem a controvérsia ficou de lado tão cedo. A revolução de Copérnico não se estendeu às estrelas fixas; assim, o quinto elemento era capaz de sobreviver à sua teoria. Em 1616, Cremonini ainda estava defendendo o quinto elemento, contra o Filopono, e alguns viram um vestígio dele no éter de Newton²⁰.

Sorabji expressou esse entendimento em 1988 e reiterou-o na reedição do livro, em 2010, porém sem explicar, em detalhes, o que entendia por influência. Ele abrangia com esse nome toda a repercussão do “ataque do Filopono”, inclusive as réplicas. É verdade que a “influência” não é para Sorabji o tema central e, no mais das vezes, apenas serve para reforçar a importância de João Filopono apelando ao seu impacto na história da filosofia. Contudo, para ser justo, reconheço que, quando Sorabji analisa a filosofia filoponiana e sua relação com outras filosofias, ele dá destaque aos argumentos e às possíveis contribuições de cada um para a discussão em geral, como se o valor lógico de cada argumento permanecesse ao longo da história, em um mesmo plano de discussão com os argumentos de outros filósofos. Sorabji faz isso, por exemplo, com os argumentos filoponianos fundamentados no conceito de infinito²¹.

Desse modo, Sorabji mostra certa preferência por termos que denotam anterioridade ou posterioridade, fazendo do Filopono o antecessor de outros filósofos, por exemplo, nas discussões sobre o éter e a duração do universo. O fato de ser um antecessor não implica, para Sorabji, que o Filopono tenha sido o primeiro a discutir esses temas, nem que ele tenha sido totalmente original em suas contribuições. Simplicio acusou João de repetir indevidamente argumentos de Xenarco e, de fato, o Filopono usou argumentos de outros filósofos, contemporâneos ou antecessores. Contudo, pondera Sorabji, o modo de usar esses argumentos, a quantidade e a variedade deles, e até mesmo seu arranjo como objeção a Aristóteles, organizada e detalhada, evidenciariam que o Filopono não simplesmente repetiu argumentos dos outros, mas deu-lhes nova orientação para “mostrar que o mundo *deve* ter um começo”²². O conjunto de seu “ataque” à tese da eternidade do mundo inaugurou um debate próprio e, continua Sorabji, forneceu vários argumentos a outros filósofos, potencialmente a Tomás de Aquino.

²⁰ SORABJI, 2010, p. 65-6.

²¹ SORABJI, 1983, p. 210-24.

²² *Ibid.*, p. 198.

Grant²³ foi outro a reconhecer que Tomás de Aquino faz menções a João Filopono. Porém, assim como Sorabji, não discutiu o significado delas. Na verdade, após fazer o estudo de vários autores da Idade Média, Grant não encontrou indícios de alguém, fora Tomás de Aquino, que citasse o Filopono ou que defendesse ideias semelhantes às dele, pelo menos não na discussão sobre “a ideia de céus corruptíveis” ou o conceito de “uma matéria universal”. Seu parecer foi que as obras do Filopono ficaram desconhecidas e indisponíveis até o século XVI e que, se alguma ideia dele foi conhecida ao longo desse período, ou não lhe foi atribuída ou, mesmo associada a seu nome, não foi entendida profundamente por falta dos “detalhes de sua interpretação”.

A ideia de céus corruptíveis era antiga e bem conhecida durante a Idade Média, quando ela esteve mais associada ao nome de João Filopono, um cristão neoplatônico do século VI e um crítico de Aristóteles. Infelizmente, as obras relevantes do Filopono eram desconhecidas até o século XVI, bem como os detalhes da sua interpretação, que incluía um ataque ao éter, ou o quinto elemento, de Aristóteles, e a atribuição de uma natureza ígnea para o Sol e as estrelas. Mas, como vimos, o advento da filosofia natural de Aristóteles [na Idade Média] tornou obsoletas as ideias de elementos terrestres nos céus. De fato, a corruptibilidade celeste e a atribuição de elementos terrestres para os céus eram discutidas apenas com o propósito de refutação, como Hervé de Nédellec (c. 1260–1373) fez em *De materia celi*.

[...] Não foi Egídio Romano, e sim João Filopono que antecipou o conceito seiscentista de uma matéria universal, em toda parte sujeita à mudança. Durante a Idade Média, apenas a ideia era conhecida, mas não as obras do Filopono onde ela era elaborada e justificada. O domínio da física e da cosmologia aristotélicas tornaria essa ideia ousada inaceitável. Quando as obras do Filopono ficaram disponíveis no século XVI, a teoria copernicana, que fez da Terra outro planeta qualquer, estava à mão para dissolver a distinção medieval entre as regiões terrestre e celeste. À medida que a teoria copernicana se disseminava e era aceita, tornou-se inevitável que a Terra e seus planetas irmãos fossem concebidos em termos de uma mesma matéria²⁴.

Em outro livro, Grant²⁵ mantém o principal desse parecer, mas com algumas adições. Ele amplia o escopo das discussões do Filopono — a força impressa (ou *impetus*),

²³ GRANT, 1996a, p. 262, nota 75.

²⁴ GRANT, 1996a, p. 262.269.

²⁵ “Dos autores que comentaram Aristóteles, alguns eram aristotélicos e outros neoplatônicos, os quais eram bem críticos de Aristóteles. Desse grupo, aqueles que foram mais influentes sobre a ciência e a filosofia islâmica e latina foram Alexandre de Afrodísia, Temístio, Simplicio, e João Filopono, um neoplatônico que também era cristão. A influência de Alexandre e Temístio sobre a filosofia natural na Idade Média latina adveio em grande parte mediante os comentários aristotélicos de Averróis, o famoso comentador muçulmano, que frequentemente citava passagens das suas obras. O comentário de Simplicio ao *De caelo*, de Aristóteles, que foi traduzido para o latim, por Guilherme de Moerbeke, no século XIII, transmitiu importantes ideias sobre cosmologia e física. Embora a maior parte das obras de João Filopono permanecesse desconhecida no Ocidente Latino até o

o movimento finito no vácuo, a queda dos corpos, o início de duração do universo — e admite que, apesar da indisponibilidade dos livros inteiros do filósofo, havia trechos citados por Simplicio, nos comentários à *Física* e ao *De caelo*, e as ideias filoponianas discutidas por Averróis nos comentários à *Física*. Disso Grant parece obter uma conclusão sobre a influência do Filopono bem diferente da anterior. Mais que um “antecessor”, conforme a terminologia de Sorabji, o Filopono estaria entre “aqueles mais influentes sobre a ciência e a filosofia islâmica e latina”²⁶.

Évora²⁷ concorda com Sorabji e, em certa medida, com Grant, dizendo que “pode-se afirmar [...] que [João Filopono] era conhecido no mundo árabe medieval [...] e no ocidente cristão medieval por São Boaventura (c. 1217–1274) e São Tomás de Aquino (c. 1224–1274) que, no seu *in De caelo et mundo*, refere-se inúmeras vezes a Filopono”. Porém, ela faz um destaque e uma ponderação:

A meu ver, ao criticar a teoria aristotélica do éter e a doutrina da eternidade do mundo e ao defender que o mundo é materialmente uniforme, Filopono dá os primeiros passos em direção ao rompimento com a ideia de um Cosmo hierarquicamente ordenado e qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico, rompimento este que constitui, segundo Koyré, um dos pilares da ciência moderna e a revolução científica dos séculos XVI e XVII.

Contudo, estudos históricos sobre o *De aeternitate mundi contra Aristotelem* ainda são insuficientes para determinar com precisão o grau de influência desta obra sobre o pensamento medieval latino, grego, judeu e árabe, e como foi recebido no início da filosofia moderna²⁸.

Baldner é o historiador da filosofia que mais se aproxima de defender que o Filopono teve algum impacto sobre a atividade filosófica tomasiana. Baldner defende que, entre as redações da *ST Ia*, q. 66, e do *in De caelo I*, l. 6, Tomás de Aquino mudou de ideia sobre o

século XVI, algumas das suas ideias foram conhecidas mediante a tradução parcial do seu comentário ao *De anima*, de Aristóteles; mediante os ataques de Simplicio a ele, no comentário ao *De caelo*, de Aristóteles; e mediante citações ocasionais das suas ideias nos comentários aristotélicos de Averróis. O Filopono é importante na história da ciência, porque ele foi crítico das ideias de Aristóteles na física e na cosmologia. A teoria do *impetus*, ou a doutrina da força impressa, que desempenhou um papel significativo na física medieval árabe e latina, é derivada, em última análise, do comentário do Filopono à *Física*. Ele também insistia, contra Aristóteles, que era possível um movimento finito no vácuo, e que dois pesos desiguais, largados de uma dada altitude, atingiriam o chão quase ao mesmo tempo. No seu comentário ao Gênesis (o *De opificio mundi*), ele argumentou contra o conceito aristotélico da eternidade do mundo e insistiu que as matérias celeste e terrestre são idênticas, em vez de radicalmente diferentes, como Aristóteles alegara.” (GRANT, 1996b, p. 28-9)

²⁶ GRANT, 1996b, p. 28.

²⁷ ÉVORA, 2013, p. 131.

²⁸ ÉVORA, 2013, p. 131.

papel da forma e da matéria na explicação da incorruptibilidade celeste. Baldner sugere que essa mudança se deu na resposta de Tomás de Aquino às objeções de João Filopono.

Tomás de Aquino parece estar afirmando [no comentário ao *De caelo*] o que ele negou na *Suma de teologia*: que uma forma mais perfeita, mais universal e mais potente seria capaz de realizar totalmente a potencialidade da matéria. O problema levantado pelo Filopono é sobre privação: Uma substância material sempre tem privação? Não, responde Tomás, porque algumas substâncias materiais têm formas que são suficientemente perfeitas para impedir qualquer privação²⁹.

Além disso, segundo Baldner, “Tomás concorda com o Filopono que não pode existir composição na matéria [...]”³⁰. Ainda assim, Baldner não se detém neste tema e não delimita, claramente, os critérios pelos quais seria possível reconhecer a influência de João Filopono sobre Tomás de Aquino.

Parece-me que Schmitt foi o primeiro a enfrentar diretamente, e com mais detalhes, a questão da influência filosófica de João Filopono, porém sem sustentá-la no caso do Aquinate. Ao estudar a possível influência do comentário do Filopono à *Física* em filósofos do século XVI, Schmitt considera três fatores: a disponibilidade das obras do filósofo e o acesso a elas; a *fortuna* dessas obras; e a recepção delas por outros filósofos. Quanto à recepção, Schmitt distingue três situações:

Em geral, podemos dizer que as reações do século XVI ao Filopono a respeito da *Física* se enquadram em três grandes categorias. Em primeiro lugar, aqueles que já tinham argumentos contra Aristóteles acolheram-no de braços abertos, pois fornecia argumentos valiosos — todos com uma linhagem antiga — contra algumas doutrinas aristotélicas centrais. Em segundo lugar, os aristotélicos mais empenhados, que consideravam inaceitáveis os ataques diretos ao seu mestre, começaram a refutar os seus argumentos. Em terceiro lugar, houve outro grupo amplo, talvez não tão empenhado como os outros dois, que considerou cuidadosamente o assunto na formulação das suas próprias posições.³¹

Em outras palavras, Schmitt aponta a situação em que as ideias de um filósofo são aceitas, podendo ser usadas por conveniência em uma discussão ou integrar-se ao pensamento de quem as recebe; a situação em que as ideias dele sofrem objeção e são

²⁹ BALDNER, 2004, p. 461.

³⁰ *Ibid.*

³¹ SCHMITT, 1987, p. 261.

rejeitadas; e a situação em que suas ideias são discutidas com margem para acordos e desacordos mais sutis, enquanto quem as discute elabora sua própria posição. Essas distinções sobre a recepção, mesmo sendo circunstanciais, conduzem-nos a quatro pontos de atenção: a inserção em um grupo; a disposição inicial; o juízo sobre as ideias recepcionadas; e o uso delas na própria atividade intelectual. Quem recepciona uma filosofia pode trabalhar com mais independência ou pode estar inserido em um grupo, como os “aristotélicos”, estando “empenhado” com eles, compartilhando referenciais e opondo-se a adversários. De um jeito ou de outro, ele tem motivações, afinidades e antipatias, que podem lhe dar as razões iniciais para aceitar ou rejeitar as ideias recebidas. A extensão da concordância e da discordância, a adesão exclusiva a um desses polos ou o trânsito livre entre eles, em um caminho de ponderação, tudo isso passa por seus pressupostos e convicções, por sua interpretação das ideias, por sua abertura à revisão e à mudança de opinião, por seu modo de pensar e realizar a filosofia.

Um balanço do que foi exposto nos mostra que, no estudo da influência filosófica, é possível manter-se em um plano, lógico ou histórico, ou navegar entre os dois. No plano lógico, analisando conceitos e argumentos, podem-se comparar filosofias apontando acordos e desacordos, repetições ou reformulações, referências explícitas ou apropriações discretas, quase inconscientes. No plano histórico, na sucessão dos filósofos, em que um se torna a fonte de ideias do outro, é possível investigar a disponibilidade, a *fortuna* e a circulação das obras filosóficas, além de determinar se o acesso a elas foi direto ou por algum intermediário. Um filósofo pode ser anterior a outro e, mesmo sendo o primeiro a propor uma ideia, pode não ter o nome associado a ela. Além disso, a interpretação de sua ideia pode gerar controvérsia ou ser difícil de explicar ou delimitar. Sua contribuição para os debates de uma época pode ser desigual, sendo maior em um debate do que em outro, devendo-se considerar que nisso atuam fatores coletivos e individuais. Pode-se, então, pensar na recepção de um filósofo por outro: as ideias são bem-vindas e aceitas? Ou são motivo de oposição e são rejeitadas? Ou provocam a elaboração de um pensamento original, com acordos e desacordos? Será que fazem o outro mudar de ideia? Será que provocam mudanças mais profundas na história da filosofia?

Uma vez que a “influência” for definida, deveremos ser capazes de usá-la no estudo da influência de João Filopono sobre outros filósofos. Talvez a maior dificuldade seja a de definir, em dois extremos mais ou menos próximos, a filosofia do influenciador e a filosofia do influenciado. Essa nota não é trivial, especialmente porque, ao enunciar-se que um filósofo influenciou outro, temos de poder reconhecer se essa relação se dá no

âmbito das ideias, se ela é entre mestre e discípulo, se ela se restringe a conceitos — ou se estende a um problema, uma frase, um modo de raciocinar —, se ela significa pleno acordo ou se admite divergências.

Desse modo, julgo importante que o estudo da “influência filosófica” não se confunda com a história das ideias³² ou com algo equivalente, porque, por um lado, tais caminhos de conhecimento são mais restritos — pois atêm-se à recorrência de conceitos e argumentos de algum filósofo, sem compromisso com o todo da sua atividade filosófica — e, por outro lado, são mais amplas — pois estudam esses elementos lógicos em várias áreas do saber, da cultura e da política, pois visam seu impacto nas sociedades, ao longo da história. O que proponho abrange vários elementos e fatores da atividade filosófica e atêm-se à sua transmissão de filósofos para filósofos, estritamente na área da história da filosofia.

Ao fazer essa ressalva, não quero dar a entender que a história da filosofia não possa dialogar com outras áreas para conduzir um estudo sobre “influência filosófica”. Inclusive, a teoria literária sobre a experiência estética de Hans Robert Jauss³³ pode nos dar valiosas contribuições. Por exemplo, Jauss distingue entre a recepção do leitor e a interpretação da obra como a diferença entre a primeira experiência com a leitura e a posterior reflexão sobre o significado da obra. Dessa distinção ele infere que a “hermenêutica literária” tem a tarefa de distinguir dois modos de recepção: aquele do leitor atual e aquele dos diversos leitores ao longo da história. Quanto ao primeiro modo, o intérprete precisa explicar os fatores atuais que possibilitam e “concretizam o efeito e o significado do texto para o leitor contemporâneo”³⁴. Quanto ao segundo modo, deve-se narrar a história ou “o processo histórico pelo qual o texto é sempre recebido e interpretado diferentemente por leitores de tempos diversos”³⁵. Semelhantemente, na história da filosofia, é possível distinguir a recepção ingênua da obra filosófica da recepção refletida e diferenciar entre a recepção do leitor atual e a recepção ao longo da história.

³² Cf. LOVEJOY, A. O. **The Great Chain of Being**. [s.l.]: Harvard University Press, 1936. Com esse esclarecimento, tenho a intenção de orientar meu leitor a não esperar desta tese um estudo dentro das tradições de Lovejoy, ou de Robin Collingwood, ou dos críticos, como Reinhart Koselleck.

³³ JAUSS, H. R. A estética da recepção: colocações gerais. Tradução Luiz Costa Lima. In: **A leitura e o leitor: textos de estética da recepção**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Literatura e teoria literária, v. 36)

³⁴ JAUSS, 1979, p. 46.

³⁵ *Ibid.*

Categorias de análise da influência filosófica

Com esses cuidados e discussões em mente, proponho sistematizar algumas distinções que não são exaustivas — nem pretendem sê-lo —, mas que considero serem necessárias para o reconhecimento da influência filosófica de João Filopono.

TABELA 1 : Categorias para o estudo de influência filosófica

Categoria	Definição
Atividade filosófica:	A ação imanente de pensar, própria do agente humano, que se estrutura por conceitos, proposições, raciocínios ou questões, em alguma forma lógica, e que pode incluir método de investigação, ordem de demonstração, rituais preparatórios e outras práticas que ativam e organizam o pensamento. A atividade filosófica prossegue por vários motivos (como dúvidas, problemas etc.) e estende-se no tempo tanto quanto seu agente se dedicar a ela, podendo sofrer modificações ao longo desse período. Por exemplo: a filosofia de Aristóteles, a filosofia de João Filopono, a filosofia de Tomás de Aquino.
Transmissão:	A ação transitiva do filósofo de comunicar sua atividade filosófica a outros por meio de exposição oral ou por outros meios, o que confere à sua atividade um prolongamento na história além do tempo do filósofo. Por exemplo: as aulas e as disputas públicas de Tomás de Aquino.
Registro:	As marcas ou os vestígios da atividade filosófica, as quais podem subsistir como signos visuais, em papel ou outra superfície, ou signos auditivos, em gravações de áudio, ou em outro meio durável e capaz de ser decodificado. O registro feito pelo próprio filósofo, ou coordenado por ele, é chamado direto, e o registro feito por outros sem nenhuma participação dele é chamado indireto, como as transcrições, as citações e as paráfrases. O registro da transmissão, de autoria do filósofo ou dos que reproduzem suas palavras, difere do registro da recepção, de autoria dos intérpretes. Por exemplo: o livro <i>De caelo</i>, de Aristóteles, o livro <i>contra Aristotelem</i> de João Filopono e os comentários de Simplício e de Tomás de Aquino.
Recepção:	A relação estabelecida entre quem expressa o pensamento, o filósofo-autor, e quem recebe os registros diretos ou indiretos, interpretando-os. O registro que é recebido, quando é interpretado por outro filósofo, adquire um significado para o filósofo-leitor em conexão com a sua própria atividade

filosófica. A recepção de um filósofo-autor (que não se confunde com sua filosofia) pode ser conhecida por meio dos registros da atividade filosófica dos filósofos-leitores, mais precisamente, as referências explícitas ou implícitas ao filósofo-autor. A recepção pode aprofundar, acrescentar, corrigir, excluir, questionar, dar nova orientação, dar novos significados, à medida que interpreta os registros da filosofia recepcionada.

Por exemplo: a interpretação de Tomás de Aquino sobre os argumentos de Aristóteles presentes no *De caelo*.

Tradição filosófica:

A transmissão da atividade do filósofo-autor que se torna estável, de uma geração para outra, de acordo com certa recepção dessa atividade. Ela é geralmente acompanhada de uma comunidade filosófica ou, pelo menos, de uma relação contínua de comunicação entre vários filósofos que receberam aquela atividade, cultivaram-na e transmitiram-na a outros. A comunicação entre esses filósofos geralmente se baseia em uma interpretação comum sobre a atividade que lhes foi transmitida, apesar das divergências.

Por exemplo: o neoplatonismo, considerando que Plotino ensinou sua interpretação dos registros da filosofia de Platão a outros filósofos que a adotaram e continuaram a ensiná-la.

Comunidade filosófica:

Os filósofos quando se veem como um grupo, porque compartilham alguma tradição ou prática associada à atividade filosófica. Geralmente, identificam-se por algum nome. Seu caso não deve ser confundido com a divisão das posições em um debate. Na organização de um debate, é muito comum identificar os lados discordantes, agrupando filósofos que compartilham posições iguais ou muito semelhantes e atribuindo-lhes um rótulo. Contudo, isso não implica necessariamente que eles pertençam à mesma comunidade filosófica ou mesmo que pertençam a alguma.

Por exemplo: os chamados “peripatéticos”, que seriam os discípulos de Aristóteles, no Liceu, e os “platônicos”, que seriam os discípulos de Platão, na Academia.

Escola filosófica:

Uma comunidade na qual há relação entre mestre e discípulo na transmissão da atividade filosófica, segundo uma tradição. Geralmente, a escola tem um lugar para as aulas; um ensino organizado em etapas e assuntos; algum texto-base e alguma diretriz conhecida, e seguida, pelos mestres.

Por exemplo: a Escola de Alexandria, onde estudaram Simplicio e João Filopono.

Estas categorias de análise podem dar a impressão de um estudo sociológico da filosofia, porém, mesmo reconhecendo a validade deste e de outros caminhos de conhecimento, sigo nesta tese uma via que possibilita, na história da filosofia, aplicar tais categorias e, ao mesmo tempo, manter o foco na compreensão do que é filosofia, a saber: estudar a influência como um “diálogo entre as vozes filosóficas”.

Por essa expressão, quero dizer que a história da filosofia pode ver o filósofo como alguém que se insere em alguma tradição, na qual lhe é transmitida uma atividade filosófica que, geralmente, rastreamos até os antigos gregos. Nessa atividade, o filósofo exerce a própria voz em diálogo com outras vozes, o que nos registros da sua atividade pode ficar explícito ou implícito. O diálogo acontece, ainda que, na exposição organizada dos seus frutos, pareça-nos que o filósofo seja uma inteligência solitária, raciocinando a partir de si, em um universo de ideias independentes e sem autoria.

Nessas condições, o que estou chamando de diálogo obedece a uma regra trivial de distância cronológica: os mais recentes podem criticar os antecessores, mas estes, por sua vez, não podem ficar cientes das objeções ou respondê-las. Os primeiros a pronunciar-se têm o privilégio de originalidade, e os últimos convivem com o desafio de assimilar a tradição de prós e contras e organizá-la em uma resposta que, espera-se, resolva os problemas. Mas, insisto na ideia do diálogo, porque, quando cada uma das vozes filosóficas exercitou seu pensamento e expressou-o, estava inserindo-se em alguma conversa em andamento, com vozes mais antigas, com seus contemporâneos e com todos os leitores em potencial, como se não houvesse barreiras temporais ou espaciais. Portanto, mesmo que os antigos e os mortos não pudessem produzir um novo registro dos seus pensamentos, isso não impedia que os novos e os vivos encontrassem, nos registros existentes, algumas respostas dadas antecipadamente ou algum significado inesperado após reinterpretação³⁶.

Ao conceber desse modo a relação entre um filósofo e as atividades filosóficas que lhe foram transmitidas, busco assegurar duas coisas, que o autor da reflexão possa ter sua

³⁶ O resultado dessa dinâmica é um mapa que contém caminhos de pensamento. Toda vez que alguém lê o mapa, conferindo as vias que foram seguidas ou se perguntando sobre o que resta a ser explorado, outra dinâmica começa. Lá, na inteligência ativa, as vozes da filosofia estão sempre em diálogo e sempre têm algo a dizer. Não é por acaso que essa experiência é descrita por Victor Goldshmidt como “tempo lógico”, uma ordem de pensamento independente da contingência e da corrente unidirecional do tempo histórico. A única observação que tenho a fazer sobre essa noção estruturalista é que, no sistema filosófico, a voz pertence a um filósofo, mas isso não é equivalente a um monólogo. Um caminho de pensamento, mesmo traçado como uma rebelião contra a tradição, é sempre orientado em relação a outros caminhos.

atividade e seus resultados interpretados em seus próprios termos e por mérito seu³⁷ e que o significado do que o filósofo diz não fique refém da mera imaginação do intérprete atual, seja ele o filósofo-leitor de hoje ou o historiador da filosofia. Diante desse duplo desafio, no estudo sobre a influência filosófica, enxergo a necessidade de definir quatro fatores da influência: o que é transmitido, como isso é transmitido, o que é recebido, e como isso é recebido.

Esta divisão se adequa aos meus propósitos, mas estou ciente de que ninguém jamais será capaz de trazer à luz as ideias originais, em estado puro, sem interpretações, pois esse trabalho ambicioso não exigiria nada além do próprio autor, vivo e dizendo o que pensa, em um diálogo em devir. Assim, o preço a pagar-se por alguma metodologia plausível é renunciar a qualquer obrigação de apresentar o influenciador como ele pensava em ato e ficar satisfeito com a possibilidade de interpretá-lo “em seus próprios termos”, ou seja, citando os textos, ou registros, que ele mesmo produziu.

Os problemas de publicação, edição e tradução, as diferentes versões dos textos, exigirão algum esforço e atenção extras, é claro. Como todo historiador da filosofia pode atestar, a transmissão dos textos filosóficos, ao longo de gerações de leitores, assemelha-se a um jogo de telefone-sem-fio, mas, ainda assim, eu gostaria de insistir na ideia de que, como leitores, participamos do jogo. Embora nossas interpretações possam encontrar suporte em edições críticas e seguir uma perspectiva historiográfica estrita, elas ainda são interpretações.

Resta a dificuldade que o filósofo-autor não define tudo o que diz em todo lugar. Onde procurar o significado das suas palavras? Se não há definição de um conceito em certa obra lida, geralmente procura-se uma definição em outras publicações do filósofo-autor. Com o estudo da influência filosófica, porém, é possível buscá-la também nas fontes consultadas ou na tradição. Nesse sentido, textos de outros filósofos podem nos ajudar a interpretar o texto do filósofo-autor, especialmente quando participam da formação dele ou, pelo menos, quando são incluídos em um diálogo com ele — em sua atividade filosófica. Essas ponderações não representam nenhum dano à metodologia, apenas lhe apresentam algumas limitações razoáveis, recordando-nos de que a interpretação de uma filosofia transmitida é um trabalho constante do diálogo filosófico.

³⁷ Por “mérito seu” quero dizer que as palavras do filósofo significam sua atividade filosófica, de uma pessoa que se dedica à filosofia, ainda que não tenha proposto grandes e inovadores “sistemas de pensamento”, nem tenha se notabilizado como um grande filósofo. Que as suas palavras se assemelham às de outros filósofos em nada diminui o fato de que elas estão dentro de uma ordem do pensamento que é sua, ao passo que, nas atividades filosóficas dos outros, estão na ordem do pensamento deles.

A influência filosófica de João Filopono

No presente caso, o diálogo filosófico é a respeito da possibilidade de o corpo celeste ser gerado e corromper-se. As vozes desse diálogo pertencem a João Filopono e a Tomás de Aquino, que se dirigem ao “Filósofo”, isto é, Aristóteles. Cronologicamente falando, o diálogo começa com o precursor dos peripatéticos falando com seus alunos, no Liceu, no século IV a.C. Em algum momento, suas ideias foram escritas e colocadas em ordem, no *De caelo*. No século VI d.C., o Filopono recebe essas ideias, durante sua formação com Amônio, na escola neoplatônica de Alexandria. No ponto maduro da sua atividade filosófica, ele faz a crítica dessas ideias e escreve o *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. Naquele período, também Simplício recebe as ideias de Aristóteles, nas aulas de Amônio, em Alexandria, mas vai para Atenas e, de lá, para o exílio na Pérsia, quando a escola ateniense é fechada por Justiniano. Durante o exílio, Simplício lê a crítica filoponiana aos argumentos aristotélicos e, como resposta ao “gramático”, escreve um comentário ao *De caelo*. Muito tempo depois, no século XIII, na Europa, Tomás de Aquino termina seus estudos com Alberto Magno, aprendendo com ele uma interpretação de Aristóteles. No ponto maduro de sua atividade intelectual, estuda o comentário de Simplício, que contém os argumentos do Filopono, e escreve seu próprio comentário, debatendo as interpretações dos dois.

Nesse curso de acontecimentos, a hipótese da influência filosófica de João Filopono deveria concretizar-se, em grau máximo, como a recepção direta da sua atividade filosófica, ligada a uma tradição e a uma comunidade filosófica que se identificasse como “filoponiana” ou algo equivalente. Porém, até onde os estudos avançaram, uma influência dessa grandeza não se verifica na história da filosofia³⁸.

Isso não quer dizer que não houve nenhum grau de influência, tampouco. É possível defender alguma influência se, em vez de tomar toda a atividade filosófica do Filopono, o foco estiver nos seus conceitos, proposições, argumentos ou questões, e em vez de uma tradição e uma comunidade filoponiana, procurar-se pela recepção pontual por este ou aquele filósofo, como Tomás de Aquino, no comentário ao *De caelo* I, lição 6.

Por sua vez, para entender a recepção de tais argumentos, não basta analisar o texto do comentário de Tomás de Aquino, pois, metodologicamente, é necessário considerar o que é transmitido, como é transmitido, o que é recebido e como é recebido. Uma vez que

³⁸ Ofereço mais argumentos para esse diagnóstico no Capítulo 2, na seção “A recepção do *contra Aristotelem*”.

Tomás expõe sua leitura de forma condensada e sucinta, ele deixa de definir vários elementos de seu texto, o que torna necessário o recurso às fontes (os registros que lhe foram transmitidos) e a outros textos seus.

Além desta, há outras referências explícitas ao Filopono nas obras de Tomás de Aquino. Uma delas está no comentário ao *De caelo* I, lição 8, onde se discute se o movimento circular tem contrários. Outra referência está no comentário ao *Peryermeneias*, livro I, lição 6, em uma exposição sobre o que Aristóteles define por “*oratio*”. Algumas referências implícitas são apontadas por Kretzmann na *Suma contra os gentios*³⁹.

Proponho, então, o estudo da influência filosófica de João Filopono em termos de transmissão dos seus argumentos contra a prova aristotélica da incorruptibilidade celeste, na obra *contra Aristotelem*, por registro indireto de Simplício, e sua recepção por Tomás de Aquino, no comentário ao *De caelo* I, lição 6, por referências explícitas.

Assim, quanto ao procedimento de discussão, primeiro, apresento as fontes de Tomás de Aquino para os argumentos de Filopono, a saber, os fragmentos de *De aeternitate mundi contra Aristotelem* presentes no comentário do Simplício ao *De caelo*, traduzido por Moerbeke. Na sequência, procedo à análise dos argumentos de Filopono e sua recepção no *in De caelo et mundo* I, l. 6, de Tomás de Aquino, com uma atenção especial às respostas de Tomás com respeito às objeções de Filopono contra a ausência de geração e corrupção nos corpos celestes.

³⁹ KRETZMANN, N. **The Metaphysics of Creation:** Aquinas’ Natural Theology in Summa contra Gentiles II. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999. p. 177, nota 76.

Capítulo 2: A transmissão do *contra Aristotelem* e sua recepção por Tomás de Aquino

Os argumentos de João Filopono que chegam a Tomás de Aquino, sobre a geração e a corruptibilidade dos corpos celestes, foram-lhe transmitidos por registro indireto, feito por Simplicio, no comentário ao *De caelo*, e segundo a *interpretatio* de Guilherme de Moerbeke, que traduziu esse comentário para o latim. Esta é a descrição resumida de uma longa história de transmissão filosófica, que envolve a atividade de vários mediadores, entre copistas, tradutores e autores, os quais por gerações se moveram desde Alexandria — cruzando a Península Ibérica, atravessando o Mar Mediterrâneo ou vindo do Império Bizantino — até deixar alguns manuscritos, com as ideias do Filopono, nas bibliotecas da Europa do século XIII.

Uma descrição minuciosa dessa história implica dar nome às personagens e aos lugares por onde elas passaram com os textos, certamente. Contudo, adianto ao leitor, esta alta exigência será satisfeita apenas parcialmente, neste capítulo. Primeiro, porque eu me apóio em estudos historiográficos, e estes avançam devagar, como deve ser, tendo diante de si ainda muitas lacunas a preencher. Segundo, porque é suficiente para os meus objetivos descrever o ponto de partida e o ponto de chegada: qual é o texto escrito pelo Filopono, e qual é o texto recebido pelo Aquinate.

Os registros do *contra Aristotelem*

Os argumentos transmitidos compunham, originalmente, a obra *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, escrita em grego, entre 530 e 534⁴⁰, na antiga Alexandria. Estima-se que a obra contivesse entre seis a oito livros, nos quais o Filopono teria reproduzido argumentos de Aristóteles, extraídos da *Física*, *De caelo* e *Metereológica*, e, em seguida, comentá-los-ia, mostrando seus problemas e contradições.

Supõe-se que as objeções do Filopono transmitidas ao Aquinate estivessem nos livros IV e V do *contra Aristotelem* e fossem uma resposta à prova, desenvolvida por Aristóteles no *De caelo* I, 3, para a impossibilidade da geração e corrupção dos corpos celestes. Contudo, o número exato e o real conteúdo dos livros são, ainda hoje, razões de debate. A esse respeito, a opinião mais aceita é a de Wildberg:

⁴⁰ Cf. SORABJI, 1987, p. 23-4; WILDBERG, 1988, p. 104. Ver também WILDBERG, C. Prolegomena to the Study of Philoponus' *contra Aristotelem*. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, v. 56, issue suppl. 103, feb. 2013, p. 243.

Em geral, não há dúvida de que o tratado, assim como o *contra Proclum*, foi dividido em “livros” (*biblia*), cujo número exato era igual ou maior que oito. Várias citações são precedidas por uma referência ao livro e ao capítulo dos quais derivam. [...] A primeira impressão é que, nos cinco primeiros livros do *contra Aristotelem*, o Filopono seguiu, bem proximamente, o argumento presente no *De caelo* I 2–4, de Aristóteles, com uma digressão sobre a *Meteorológica* I 3, no terceiro livro, e que, no sexto livro, ele seguiu o argumento da *Física* VIII 1. [...] Nada se sabe do livro VII do *contra Aristotelem*, mas é provável que ele, semelhante ao livro VIII, tratasse da criação e destruição do universo do ponto de vista da teologia cristã⁴¹.

Segundo o próprio Filopono⁴², o *contra Aristotelem* abrangeria temas como o movimento dos corpos celestes, os sentidos de “gerado” e “não-gerado”, as implicações do movimento natural circular e a diferença da composição material dos corpos celestes. Na obra, como um todo, é provável que o filósofo alexandrino tivesse um objetivo mais geral, que nos é comunicado por Simplício⁴³, a saber: provar “contra Aristóteles”, e contra os que se baseavam nos argumentos aristotélicos em favor da eternidade do mundo, que era mais razoável dizer que os corpos celestes e o universo foram gerados, tiveram um começo de duração e são corruptíveis. Wildberg⁴⁴ especula que a intenção de João Filopono era não apenas criticar Aristóteles, mas também elaborar um longo argumento provando o início de duração, que seria concluído no livro VI, e fundamentando ulteriores “especulações escatológicas”. Por sua vez, Évora⁴⁵ entende que o *contra Aristotelem*, mais que um comentário, é um tratado no qual João Filopono expõe sua tese sobre a criação do universo e sobre o movimento dos corpos celestes, a saber, que o universo vem a ser subitamente por ação divina, sem precedência da matéria ou da forma, e que o corpo celeste se move em círculo tal como outros corpos, como o fogo e o ar.

Mas, como sinalizado, estas são opiniões prováveis, já que a obra, tal como foi redigida pelo Filopono, deixou de estar integralmente disponível ao longo do tempo, restando dela apenas alguns registros indiretos. A maior parte desses registros foi realizada por

⁴¹ WILDBERG, C. Sources, structure, and authenticity. In: PHILOPONUS. **Against Aristotle, On the Eternity of the World**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 26-7.

⁴² Cf. *contra Proclum* VII (Rabe 134,16–19; 155,19–24; 258,22–259,1); X (Rabe 396,20–24; 399,18–400,4); XI (Rabe 460,25–461,2); XII (Rabe 483,15–20). A seleção das passagens foi realizada por Michael Share (2005).

⁴³ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Heiberg 119,8–13).

⁴⁴ WILDBERG, 1988, p. 105.

⁴⁵ ÉVORA, F. R. R. Filopono de Alexandria: *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. In: CUSTÓDIO, M. A. D.; VERZA, T. M.; ITOKOZU, A. G. (orgs.). **Necessidade e eternidade**. Campinas, IFCH-Unicamp, 2008, p. 13. Ver também ÉVORA, 2013, p. 111.

Simplício, no século VI, nos comentários ao *De caelo* e à *Física*⁴⁶, em grego — Wildberg (1987) seleciona, das duas obras, 128 trechos que abrangeriam os livros I a VI do *contra Aristotelem*.

Além dos comentários de Simplício, há oito registros indiretos da transmissão do *contra Aristotelem*, identificados por historiadores da filosofia, até o momento. O primeiro registro é uma citação presente em um manuscrito do século VI, ou VII, redigido por um anônimo, em siríaco⁴⁷. O segundo são citações, em árabe, presentes na obra *Contra João, o Gramático*, de al-Farabi, do século X⁴⁸. O terceiro é uma citação do *contra Aristotelem*, em grego, na obra *Conspectus rerum naturalium*, de Simeão Seth, do século XI⁴⁹. O quarto são citações de títulos de capítulo, pertencentes ao livro VIII do *contra Aristotelem*, feitas na obra *Şiwân al-ḥikma*, disponível na *Muntahab Şiwân al-ḥikma*, escrita por Abu Sulayman, em árabe, no século XII⁵⁰. Com base nessas quatro fontes, e nos registros feitos por Simplício, Wildberg editou o *contra Aristotelem* em oito livros e traduziu-os para o inglês, em 1987. Na busca por outros registros, os historiadores Leslie MacCoull e Lucas Siorvanes (1992)⁵¹ atribuíram ao Filopono as ideias contidas em um manuscrito de proveniência incerta, mas provavelmente relacionado ao texto do *contra Aristotelem*. Também, o historiador Marwan Rashed (2004)⁵² identificou dois registros indiretos da obra: uma citação em árabe e uma paráfrase em grego. A primeira se encontra em uma compilação de textos, *Kitāb al-Minfāʿa*, feita por Ibn al-Fadl Abdallah al-Antāki, no século XIV. A segunda compõe a obra *Peri psychés syllogismoi*, de

⁴⁶ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I (Heiberg 26–59; 66–91; 119–142; 156–199); in *Physica* VIII (Diels 1117,15–1182,36). A seleção das passagens foi realizada por Christian Wildberg (1987).

⁴⁷ O manuscrito (MS add. 17214) integra a coleção “Syriac Manuscripts (5th century-1826)” da British Library, em Londres. Segundo informações da biblioteca, disponíveis para consulta *on-line*, este e outros manuscritos da coleção foram obtidos do Monastério de Santa Maria Deipara, no deserto da Níria, Egito. Este manuscrito é a principal evidência de Wildberg (1987, p. 26) para afirmar que o *contra Aristotelem* teria, pelo menos, oito livros.

⁴⁸ O texto árabe foi editado por M. Mahdi. The Arabic Text of Alfarabi’s Against John the Grammarian. In: HANNA, S. A. (ed.). **Medieval and Middle Eastern Studies**: In Honor of Aziz S. Atiya. Leiden: E. J. Brill, 1972. p. 268-84. Também, Mahdi traduziu o texto para o inglês. Alfarabi against Philoponus. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 26, n. 4, p. 233-60, out. 1967.

⁴⁹ A obra de Simeão Seth foi editada por A. Delatte como parte da coleção **Anecdota Atheniensia et alia**. t. II: Textes grecs relatifs à l’histoire des sciences. Liège, Paris: Bibliothèque de l’Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, 1939.

⁵⁰ A obra de Abu Sulayman foi editada por D. M. Dunlop. **The Muntakhab Siwan Al-Hikmah of Abu Sulaiman As-Sijistani**. Arabic Text, Introduction and Indices. De Gruyter Mouton, 1979. (Near and Middle East Monographs, 4).

⁵¹ MACCOULL, L. S. B.; SIORVANES, L. PSI XIV 1400: A Papyrus Fragment of John Philoponus. **Ancient Philosophy**, v. 12, issue 1, p. 153-170, spring 1992.

⁵² The Problem of the Composition of the Heavens (529-1610): A New Fragment of Philoponus and its Readers. In: ADAMSON, P. et al. (org.) **Philosophy, Science and exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries**. Oxford University Press, 2004. p. 37-8. (Bulletin of the Institute of Classical Studies, suppl. n. 83).

Miguel Pselo, redigida no século XI. Em estudo ulterior, Rashed (2012)⁵³ encontrou mais uma citação do *contra Aristotelem* em uma obra de al-Bīrūnī, em árabe.

Eu gostaria de enfatizar que, na enumeração dos registros indiretos, selecionei as obras que contêm trecho, citação ou paráfrase do *contra Aristotelem*, entendendo que seus registros apresentam algo da autoria do Filopono; que comunicam algo de sua ordem de pensamento. Contudo, se quisermos ampliar o escopo dos registros indiretos, podemos incluir aquelas obras que discutem proposições e argumentos filoponianos, sem referência ao *contra Aristotelem*. Entre essas obras, contam-se os comentários à *Física* e à *Metafísica* e o *De substantia orbis*, de Averróis (Ibn Rushd), e o *Guia dos perplexos*, de Moisés Maimônides, por exemplo. O cuidado que se deve ter, lendo esses registros, é distinguir neles o caráter prevalente de recepção: o Filopono não é apresentado em seus próprios termos, mas, exclusivamente, segundo o entendimento e a atividade filosófica dos seus debatedores. Além disso, na ausência de referências explícitas ao *contra Aristotelem*, é necessário levar em consideração a dificuldade de reconhecer qual é a proveniência dos argumentos debatidos, tal como Michael Chase destaca:

Em todo caso, é difícil dizer com exatidão de qual das obras do Filopono um argumento provém. No *contra Aristotelem*, ele frequentemente repete, às vezes de modo abreviado, argumentos que ele já expôs no *contra Proclum* — um procedimento que frustra Simplicio, que não havia lido esta obra — e, provavelmente, ele fez o mesmo no *De contingentia mundi*⁵⁴.

Outras obras de João Filopono tiveram melhor fortuna. Dos registros diretos, sabemos que seus comentários a Aristóteles, suas objeções a Próclo e alguns tratados foram preservados e, a partir do final do século XV, editados, publicados e traduzidos para o latim, na Europa⁵⁵. Em contrapartida, atendo-nos ao século XIII, apenas um comentário ao *De anima*,

⁵³ Nouveau fragment arabe du *De æternitate mundi contra Aristotelem* de Jean Philopon. **Elenchos**, v. 33, issue 2, p. 291-300, 2012.

⁵⁴ CHASE, M. Philoponus' Cosmology in the Arabic Tradition. **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales** 79 (2), 2012, p. 276.

⁵⁵ Nos séculos XV e XVI, em Veneza, Aldo Manúcio fez um notável trabalho de edição e publicação de vários livros de autores antigos, como a edição das obras de Aristóteles e de seus comentadores antigos em grego. De João Filopono foram editados e publicados o comentário aos *Segundos Analíticos* (1504), o comentário ao *Sobre a geração dos animais* (1526), o comentário ao *Sobre a geração e à corrupção* (1527), os comentários ao *De anima*, aos *Primeiros Analíticos* e à *Física* (1535), o *De æternitate mundi contra Proclum* (1535), o comentário à *Metereológica* (1551) e o comentário à *Metafísica* (1583). Cf. SCHMITT, 1987, p. 269-270. Appendix.

atribuído ao Filopono, estava disponível para os leitores do Ocidente, em uma tradução feita por Guilherme de Moerbeke. A esse respeito, continua valendo o parecer de Schmitt:

Como já se notou, o conhecimento sobre o Filopono era incompleto no Ocidente, durante a Idade Média. O comentário ao *De anima* estava parcialmente traduzido por Guilherme de Moerbeke (morto por volta de 1286). Apesar de relativamente importante no círculo de Tomás de Aquino, a tradução está preservada em apenas alguns manuscritos, de fato menos do que outras traduções medievais de comentadores gregos. Os outros comentários do Filopono eram desconhecidos, embora houvesse algum testemunho indireto. A tradução latina do *Longo comentário à Física*, de Averróis, refere-se a um Ioannes Grammaticus em termos precisos. No Ocidente, isto foi notado por Pseudo-Siger de Brabant, por exemplo, nas questões sobre a *Física*. O Filopono, claro, era conhecido pelos escritores árabes, fornecendo-lhes a base para a assim chamada *opinio Avempace*, reproduzida por Averróis e com uma brilhante *fortuna* no Ocidente. De modo surpreendente, talvez, o Filopono recebe uma menção bem imprecisa de Maimônides, no *Guia dos perplexos*⁵⁶.

Nessas condições, o principal meio de transmissão dos argumentos filoponianos do *contra Aristotelem*, no Ocidente, foi o comentário de Simplício ao *De caelo*⁵⁷, em versões para o latim. A primeira tradução latina do comentário foi realizada por Gerard de Cremona. Com o tempo, algumas partes dessa tradução foram revisadas por Robert de Grosseteste⁵⁸, até que, pelas mãos de Guilherme de Moerbeke, os quatro livros foram traduzidos integralmente, uma tarefa completada em 15 de junho de 1272, em Viterbo⁵⁹.

⁵⁶ SCHMITT, 1987, p. 256. Recentemente, Sellars (2004) publicou uma relação de obras de comentadores antigos, editadas e comercializadas no século XVI. Ele confirma que algumas obras do Filopono só foram apresentadas ao público europeu nesse período. SELLARS, J. Aldus Manutius and the Aristotelian Commentators. In: ADAMSON, P.; BALTUSSEN, H.; STONE, M. (ed.). **Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentators**, Bulletin of the Institute of Classical Studies. v. 83, n. 1, 2004, p. 239-268. Ver também LOHR, C. H. Renaissance Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle. In: KRAYE, J.; STONE, M. W. F. (ed.). **Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle**. London, New York: Routledge, 2003. p. 24-40.

⁵⁷ Sobre as circunstâncias da sua redação, comenta Ilsetraut Hadot: “No comentário ao *De caelo*, Simplício menciona duas vezes o tratado *De aeternitate mundi contra Proclum*, do Filopono, escrito em 529. Por outro lado, de um relato de uma observação feita próxima do Rio Aboras (Chaboras) na Mesopotâmia, um relato que também se encontra no comentário ao *De caelo* [Heiberg 525,13], concluiu-se que essa observação foi feita durante a jornada à Pérsia e que, portanto, o comentário ao *De caelo* deve ter sido escrito ou na Pérsia, na corte de Cosroes, ou em algum momento depois da estadia na Pérsia. Hoje sabemos que a observação em questão provavelmente foi feita posteriormente, depois que Simplício se instalou em Harran, uma vez que este rio, afluente do Eufrates, passa pelo leste de Harrân a uma distância de aproximadamente 40 quilômetros.” (The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources, c. 12. In: SORABJI, 1990, p. 290. Com acréscimos meus).

⁵⁸ Steenberghen lista a tradução para o latim do *De caelo*, de Aristóteles, e a do comentário de Simplício entre as produções da oficina que Grosseteste fundou em Lincoln. Cf. STEENBERGHEN, **La philosophie au XIII^e siècle**. 2. ed. Louvain, Paris: Peeters, 1991, p. 163.

⁵⁹ Cf. TORRELL, J-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: Sua pessoa e sua obra. Tradução Luiz Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 273. Ver também GRANT, 2007, p. 138.

Como explica Bossier⁶⁰, Moerbeke fez duas traduções do comentário de Simplício, uma parcial e outra integral. A primeira tradução é de um trecho (Heiberg 492,25–504,32) no qual Simplício discute hipóteses astronômicas, e é chamada de *Fragmentum Toletanum* (manuscrito *t*), pois foi encontrada em duas cópias disponíveis em Toledo. A segunda tradução, do comentário inteiro de Simplício, baseou-se em uma versão mais completa dele (manuscrito *g*). Bossier lista seis cópias disponíveis dessa tradução:

TABELA 2: Cópias do manuscrito *g* da tradução feita por Moerbeke do comentário de Simplício ao *De caelo*

A	Vaticanus, Latinus 2067 (séculos XIII a XIV).
B	Oxoniensis, Coll. Balliol. 99 (séculos XIII a XIV).
C	Marcianus, Z.L. 246 (século XV).
D	Vaticanus, Ottobon. Lat. 2254 (século XVI).
E	Vaticanus Latinus 4555 (séculos XV a XVI).
N	Neopolitanus Bibl. Naz. VIII F3 (séculos XV a XVI).

Fonte: Bossier, 2004, p.xxvii.

A tradução integral do comentário de Simplício ao *De caelo* foi um pedido de Tomás de Aquino a Guilherme de Moerbeke. Próximo de 1270, o então professor de teologia em Paris consultou a tradução parcial, do *Fragmentum Toletanum*, enquanto trabalhava no comentário ao livro XII da *Metafísica*⁶¹. Ao que parece, reconhecendo os benefícios da nova tradução e planejando redigir um comentário autoral sobre o *De caelo*, o Aquinate comunicou a Moerbeke o interesse de ter uma tradução integral. Como argumenta Bossier (2004), de fato, Tomás veio a usar a tradução integral (*g*), já que aproveitou dela algumas expressões ao escrever o seu *Sententia super librum De caelo et mundo*. Porém, como o autor não citou a tradução *ad litteram*, não é possível saber com certeza qual foi a cópia que ele consultou⁶².

⁶⁰ BOSSIER, F. (ed.) **Simplicius, Commentaire sur le traité du Ciel d'Aristote**. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Édition critique par F. Bossier avec la collaboration de Chr. Vande Veire et G. Guldentops. v. 1. Leuven: Leuven University Press, 2004. p. x-xxvii. (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum VIII, 1)

⁶¹ BOSSIER, 2004, p. lxxxv.

⁶² BOSSIER, 2004, p. lxxxv. Uma evidência menor desse contato de Tomás com o texto de Simplício seria que, após a sua morte, o reitor da Universidade de Paris mencionou, em carta a Ordem dos Pregadores, algumas traduções dos comentários de Simplício e de Próclo, que o mestre dominicano teria prometido lhe enviar. Cf. AERTSEN, J. A. Aquinas's Philosophy in its Historical Setting In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (orgs.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 13-14.

Com o registro em mãos, Tomás de Aquino compôs o seu comentário ao *De caelo*, de Aristóteles, discutindo os argumentos do Filopono e as contrarrazões de Simplicio, no livro I, lições 6 e 8. Porém, não se sabe quando exatamente ele começou o empreendimento. James Weisheipl (1985)⁶³ sugere alguma data entre junho de 1271, quando Tomás lecionou em Paris pela segunda vez, e dezembro de 1273, no tempo em que ele esteve em Nápoles. Diferentemente, Jean-Pierre Torrell (2004)⁶⁴ entende que, por causa de alguns equívocos no comentário à *Metafísica* a respeito da interpretação de Simplicio, o Aquinate trabalhou no comentário ao *De caelo* entre 1272 e 1273. De todo modo, é seguro afirmar que a escrita do comentário transcorreu no final da permanência em Paris como professor de teologia (1262–1272) e continuou durante a estadia em Nápoles, enquanto ele formava os jovens religiosos da Ordem dos Pregadores⁶⁵.

Este fato é de grande importância, pois, em Paris, o Aquinate envolveu-se em várias controvérsias com professores das faculdades de artes, bem como com teólogos da ordem franciscana. Um dos temas foi, precisamente, a duração do universo.

A recepção do *contra Aristotelem*

Vimos que os argumentos de João Filopono, registrados originalmente na obra *contra Aristotelem* em grego, chegaram a Tomás de Aquino por registro indireto de Simplicio e mediante a tradução para o latim, feita por Guilherme de Moerbeke. Definimos, assim, o ponto de partida e o ponto de chegada. Entretanto, como expus no capítulo 1, a interpretação do registro do *contra Aristotelem* — tanto por parte de quem o produz, quanto por parte de quem o recebe — depende da atividade do filósofo-autor e dos filósofos-leitores, bem como das possíveis tradições nas quais eles se inserem.

Sob esse pressuposto, é necessário deixar claro, primeiro, que a circulação dos textos de João Filopono não foi acompanhada por outros meios de transmissão de sua atividade filosófica, uma vez que o filósofo não fundou uma comunidade em torno de sua filosofia, e não há evidência que seus discípulos tivessem continuado a compartilhar uma interpretação de sua

⁶³ WEISHEIPL, J. A. The Commentary of St. Thomas on the De Caelo of Aristotle. In: CARROL, W. E. (ed.). **Nature and Motion in the Middle Ages**. [s.l.]: Catholic University of America Press, 1985, p. 183.

⁶⁴ TORRELL, 2004, p. 273.

⁶⁵ Tomás de Aquino não terminou a redação do comentário, que é interrompida no livro III, lição 8. Quem concluiu o texto foi Pedro de Auvergne, seu aluno. Cf. WEISHEIPL, 1985, p. 181.

atividade filosófica e tivessem transmitido essa interpretação adiante⁶⁶. Pode-se questionar, inclusive, se a condenação de João Filopono por heresia, no III Concílio de Constantinopla (séc. VII), dissuadiu os cristãos orientais e ocidentais a ler e discutir suas ideias, publicamente. Pela falta desses elementos, concluo que não se pode falar em uma tradição filoponiana que tenha saído de Alexandria, se expandido até a região de Paris e se conservado até o século XIII.

Então, os textos de João Filopono chegaram às bibliotecas, em cópias do grego ou das traduções, e foram lidos por outros filósofos em um esforço de interpretação pessoal e original, talvez mitigado pelo fato de João estar sempre em diálogo com Platão e Aristóteles, cujos discípulos e escolas se expandiram com a cultura helenística e sucederam-se por séculos, em vários lugares da Ásia e em torno do Mediterrâneo. Assim, na leitura do texto filoponiano, é plausível que as tradições platônicas e aristotélicas tenham exercido mais peso. Contudo, mesmo a respeito delas, reconheço com o nome de tradição filosófica, em sentido próprio, apenas o que Platão e Aristóteles originaram com a sua atividade filosófica, pelo diálogo que estabeleceram entre si, como mestre e discípulo, e entre seus contemporâneos. No momento que os registros da sua atividade foram muito além do alcance desse diálogo, temporal e espacialmente circunscrito à Academia e ao Liceu, é bem mais provável que já não fossem os significados originalmente pensados, os modos de investigar inicialmente aplicados, e a interpretação deles já abrigasse novas filosofias, dos filósofos-leitores.

Curiosamente, essas observações aplicam-se também à recepção da filosofia de João Filopono por Simplício, seu contemporâneo e colega na escola de Alexandria. Tanto João quanto Simplício estudaram os livros de Platão e de Aristóteles em Alexandria e foram discípulos de Amônio de Hérmiás. Porém, ao que tudo indica, eles nunca se conheceram⁶⁷, o que me faz concluir que Simplício, lendo o *contra Aristotelem*, não tinha a memória de um

⁶⁶ Sorabji (2010, p. 18) menciona que Sergius de Resh'aina fora aluno de João Filopono e, sob influência do professor, discutiu assuntos teológicos, como a natureza de Cristo. Sorabji esclarece que, além de ensinar “gramática”, João podia ensinar filosofia e discutir teologia. Com essas informações, quero deixar claro que não advogo a inexistência de discípulos de João Filopono — o que é muito improvável, dada a sua atividade docente. O que pretendo dizer, com base nos estudos até agora, é que João teve alguns discípulos que participaram mais ativamente de debates teológicos, no contexto imediato do próprio Filopono. Ao que tudo indica, após a condenação por heresia, seus seguidores miafisistas não prosperaram no meio cristão.

⁶⁷ No comentário ao *De caelo*, Simplício declara que não conhece João Filopono pessoalmente. “Que ninguém tome ofensa se parecer que eu uso palavras muito duras contra esse homem, pois o que me motiva não é a contenda com ele, a quem nem sei se vi alguma vez (*quem neque visu novi unquam*).” (SIMPLÍCIO, in *De caelo*, Bossier 35,69–71; Heiberg 26,16–19). Daqui em diante, nas citações de Simplício, indicarei as referências da edição do texto latino e, na sequência, da edição do texto grego. Minha discussão se concentra no texto latino, traduzido por Moerbeke, mas suponho que alguns tenham o interesse de consultar o texto grego para comparação e aprofundamento.

debate com o Filopono nos espaços da escola, mas contava apenas com a formação filosófica que os dois tiveram em comum.

Simplicio lê o *contra Aristotelem* durante o exílio na Pérsia⁶⁸. O imperador Justiniano tinha proibido o ensino pagão em Atenas, e Simplicio teve de retirar-se da “nova academia”, carregando um ressentimento contra os cristãos. Com isso em mente, alguns historiadores especulam que Simplicio antagonizava João Filopono por seu cristianismo, como se João fosse um intruso entre os filósofos helênicos⁶⁹. Não obstante, a meu ver, o principal motivo de Simplicio era defender a harmonia do saber filosófico contra as divisões e polêmicas fomentadas pelo “gramático”, o qual, segundo Simplicio, não só careceria de entendimento como ainda levaria outros à mesma atitude de opor filósofos entre si, principalmente Platão e Aristóteles, enquanto dessacralizava o que era valioso na cultura grega⁷⁰. Simplicio viveu em um mundo pós-alexandrino, no qual a cultura grega havia sido outra vez fecundada pelas culturas do Oriente, e a Grécia havia se tornado a referência comum da arte, dos valores e do saber. Porém, no seu tempo, esse arranjo já era decadente, ao menos desde a expansão do império romano — e sua tumultuada vida política — e a consolidação do cristianismo como a religião oficial desse império. Simplicio se enxergava como um combatente solitário na preservação do espírito helênico, ao menos nas escolas.

Ao ler o *contra Aristotelem*, Simplicio temeu que as objeções filoponianas à cosmologia aristotélica prosperassem nas escolas⁷¹. Então, escrevendo um comentário ao

⁶⁸ HADOT, I. The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources. In: SORABJI, 1990, p. 290.

⁶⁹ SORABJI, 1990, p. 14. Ver também HOFFMANN, P. Sur quelques aspects de la polemiques de Simplicius contre Jean Philopon: de l’invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel. In: HADOT, I; TARDIEU, M. (org.), **Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie**. Paris: W. de Gruyter, 1987. p. 195ss. (Actes du Colloque International de Paris, 28 sept.–1^{er} oct., 1985. Centre de recherche sur les oeuvres et la pensée de Simplicius.)

⁷⁰ “Pois quando aqueles que foram treinados na argumentação desde a infância ouvem algo que parece ser contraditório e não foi desafiado, especialmente se ouvem de homens como este, eles investigam se podem de alguma forma harmonizar esses tipos de coisas entre si porque eles já encontraram muitas coisas aparentemente conflitantes que na verdade se harmonizaram. Mas porque os alunos atrasados (*qui... tardi ad discendum*) olham apenas para alguns casos, eles são atingidos pelo conflito aparente e, inclinando-se por acaso para um dos textos aparentemente discordantes, eles condenam o outro. Acho que foi isso que aconteceu a esse aí também neste caso.” (SIMPLICIO, in *De caelo*, Bossier 211,42–212,50; Heiberg 159,3–10). Ver também SIMPLICIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 174,69–73; 227,38–44; Heiberg 107,19–25; 170,9–14.

⁷¹ “Pareceu-me uma boa ação tratar com as pessoas que foram levadas a repudiar os escritos de Aristóteles por causa da presunção desse aí e ajudá-las, mostrando-lhes a desprezível e vaidosa falta de instrução dele.” (SIMPLICIO, in *De caelo* I, 2, Bossier 35,80–36,82; Heiberg 26,28–30). “Esse aí sabia que estava escrevendo para estudantes do trivium (iniciantes), então, eu acho, ou ele não lia, ou se lia não entendia o que foi dito na *Física* a respeito do vir a ser [*generatione*] e, portanto, regurgitou um monte de bobagens sobre a palavra ‘contrários’, julgando que a quantidade delas fosse bastar para confundir os seus ouvintes.” (SIMPLICIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 174,69–73, Heiberg 131,27–32). “Quem despreza a baixaza das palavras desse aí deve perceber que eu também não suportei essa ocupação por causa das palavras dele, mas por causa daqueles que são enganados pela

De caelo, um texto-base para aulas e estudos, ele reproduziu essas objeções, tal como escritas pelo “gramático”, e expôs cada uma como se fosse a evidência de um crime para que, depois, os leitores não achessem, com base nos impropérios dele contra João, que ele estivesse inventando ideias e colocando palavras na boca desse último⁷². A maior parte do comentário de Simplício foi dedicado a explicar o texto aristotélico, sendo as objeções do Filopono deixadas para o final dos capítulos aos quais diziam respeito. Na ordem de exposição, a primeira disputa de Simplício com o Filopono encontra-se no final do livro I, capítulo 2⁷³, onde o assunto é a prova aristotélica da existência do éter. A segunda disputa, aquela à qual Tomás de Aquino se juntará depois, está no final do livro I, capítulo 3, que começa do seguinte modo:

Sed quoniam iterum iste qui se ipsum Grammaticum inscribit, euidenter intentionem statuens similibus sibi persuadere mundum corruptibilem existimare, et genitum a quodam tempore, propter hoc irritatur aduersus demonstrantes celum ingentum et incorruptibile, et aduersus dicta in hiis ab Aristotile multam commouet feculentiam sermonum, age nunc, maximum Eraclea aduocantes cooperatorem ad purgandum stercus quod in sermonibus ipsius suscepimus.⁷⁴

Porém, como novamente esse aí, que assina como “gramático”, evidentemente declara a intenção de persuadir aqueles semelhantes a si a aceitar que o mundo é corruptível e gerado desde certo tempo, e por isso se irrita com os que demonstram que o céu é não-gerado e incorruptível, atira a sujeirada de seus ensinamentos ao que foi dito por Aristóteles nestes livros. Dirijamo-nos agora ao grande Héracles, suplicando sua colaboração na limpeza do esterco que encontramos nos ensinamentos desse sujeito.

Pelos olhos de Simplício e pela voz de Moerbeke, entendemos que João Filopono, aqui chamado de “gramático”, escreveu um texto, visando Aristóteles e todos os que pretenderam demonstrar que os corpos celestes não foram gerados e não podem corromper-se. Nesse texto — cujo título é omitido, mas que sabemos tratar-se do *contra Aristotelem*⁷⁵ —, o Filopono comenta os argumentos de Aristóteles desenvolvidos no *De caelo*. Com “a sujeirada

quantidade delas e por causa desse mesmo que fala contra Aristóteles.” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 220,60–66, Heiberg 165,3–9).

⁷² Ver SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 142,76–81, Heiberg 107,19–25.

⁷³ Ver SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 2, Bossier 34,40–36,82, Heiberg 25,22–26,31.

⁷⁴ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 158,65–71; Heiberg 119,8–13). A primeira menção a João Filopono no comentário de Simplício se encontra em Bossier 34,40–36,82, Heiberg 25,22–26,30.

⁷⁵ A menção ao *contra Aristotelem* é dúbia. Simplício refere-se a uma obra de João Filopono, com vários livros, mas não lhe fornece o título.

dos seus ensinamentos” (*multam feculentiam sermonum*)⁷⁶, ele pretende refutar esses argumentos enquanto defende que o mundo é “*corruptibilem... et genitum a quodam tempore*”, ou seja, que foi gerado, com início de duração, e pode corromper-se, sim.

Um dos primeiros detalhes a se notar, nesta apresentação, é que não há menção explícita a João Filopono. Simplício usa termos como “esse aí, esse sujeito” (*iste*) ou “gramático” (*grammaticus*)⁷⁷ para criticar os argumentos sem dar fama ao autor deles e, ao mesmo tempo, negar ao Filopono a qualidade de filósofo ou de alguém capaz de discutir assuntos de filosofia. Contudo, essa tática mostrou-se ineficiente, ao menos se considerarmos que os leitores de Simplício, inclusive Tomás de Aquino, souberam a quem ele se referia⁷⁸.

Outro detalhe é que o objeto de estudo e de demonstração é ora chamado de “céu” (*celum*) ora é chamado de “mundo” (*mundus*). Será o mesmo objeto, mas com nomes diferentes? Na verdade, este foi um dos principais temas comentados pelos leitores do *De caelo*, tanto na Antiguidade Tardia quanto na Idade Média, uma vez que, no *De caelo* I, 9, Aristóteles distingue três significados de “ouranou” (gr.) — ou “*celum*”, na versão de Moerbeke.

Uno quidem igitur modo celum
dicimus substantiam extremae totius
circulationis; aut corpus naturale quod est
in extrema circumferentia totius.
Consueuimus enim extremum et quod
sursum est maxime, uocare celum, in quo
et diuinum omne locatum esse dicimus.
Alio autem rursum modo, continuum

Então, de um modo, dizemos que o céu é a
substância do movimento circular na
extremidade do todo, ou o corpo natural que
está na circunferência extrema do todo, pois
costumamos chamar de “céu” o extremo e o
que mais em cima está, onde também dizemos
se localizar tudo o que é divino. De outro
modo, o corpo contínuo à circunferência

⁷⁶ Ian Mueller (2011, p. 2) é do parecer que os argumentos filoponianos se concentram em mostrar que a prova aristotélica é inconclusiva. Cf. MUELLER, I. Introduction. In: SIMPLICIUS. **On Aristotle On the Heavens 1.3-4**. London: Bloomsbury, 2011. Também, segundo ele, “não é possível presumir que um argumento dado por ele”, isto é, pelo Filopono, “represente uma posição que ele subscreve, como contrária a um floreio que ele espera ser persuasivo” (*ibid.*). Diferentemente, Évora (2013, p. 107-9) sugere que o Filopono chegou a “propor uma teoria alternativa à aristotélica” ou, pelo menos, forneceu elementos decisivos para a proposição de uma nova teoria. De fato, há nos argumentos filoponianos alguma sistematicidade que lhes faz valer a caracterização de ensinamento (*sermo,-nis*), como se vê na citação de Simplício. Contudo, ainda é possível dizer que Simplício empregou a expressão para nomear um modo de interpretar Aristóteles, que é ensinado pelo Filopono, sem pretender atribuir qualquer ordem do pensamento ao “gramático”, o qual, segundo o próprio Simplício, não entendeu o texto aristotélico. Por isso, acentua-se o caráter “sujo” da interpretação ensinada, que misturaria a Aristóteles o que não lhe era próprio.

⁷⁷ A respeito dos nomes de João, Sorabji (2010, p. 45) explica que “filopono”, significando “quem ama o trabalho”, podia estar associado a grupos de ofício, formados por cristãos. “Os trabalhadores tinham a fama de viver juntos em algum tipo de guilda chamada de ‘*Philoponeion*’”. A respeito de “gramático”, Sorabji especula que, além de uma referência a obras de gramática grega, compostas por João, é possível que o filósofo tivesse uma cadeira como professor de gramática ou fosse conhecido como professor de grego para a comunidade copta, em Alexandria.

⁷⁸ “[...] quidam posuerunt corpus caeli esse generabile et corruptibile secundum suam naturam, sicut Ioannes grammaticus, qui dictus est Philoponus.” (TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 3, Leonina, 1886, p. 23.)

corpus extremae circumferentiae totius, in quo luna et sol et quaedam astrorum : etenim hec in celo esse dicimus. Adhuc autem aliter dicimus celum contentum corpus ab extrema circumferentia : totum enim et omne consuevimus dicere celum. Tripliciter autem dicto caelo, totum ab extrema circumferentia contentum ex omni necesse constare naturali et sensibili corpore, ob id quod extra caelum nullum est corpus, nec esse contingit⁷⁹.

extrema do todo, onde estão a Lua, o Sol e alguns astros. Também estes dizemos que estão no céu. De outra maneira ainda, dizemos que o céu é o corpo contido pela circunferência extrema, pois costumamos dizer que o céu é o todo e tudo. Dizendo-se o céu de três modos, o todo contido pela circunferência extrema necessariamente corresponde a todo corpo natural e sensível, razão pela qual nenhum corpo está, nem acontece de ser, fora do céu.

O céu pode ser o corpo celeste, que tem um movimento natural (*corpus naturale*), ou a esfera onde ele se localiza (*circumferentia*). Ele pode ser a última esfera, das estrelas fixas; ou as esferas contíguas, dos planetas; ou ainda a última esfera e tudo o que ela contém. Sob certo aspecto, o céu é uma parte do todo, mas, por tratar-se da parte superior, ele é considerado, por analogia, como o todo. Em sentido próprio, o todo ordenado dos corpos naturais é chamado por Aristóteles de *kosmos* (gr.), ou *mundus* (lat.), o qual é esférico, composto de esferas concêntricas e dividido em duas regiões: a celeste, acima da esfera da Lua, e a sublunar. Os corpos celestes são feitos de éter, chamado de “o quinto corpo”, e movem-se naturalmente em círculo. Os corpos sublunares são feitos de fogo, ar, água e terra (os quatro corpos simples ou elementos), e movem-se naturalmente em linha reta, em direção ao centro (para baixo) ou para longe do centro (para cima)⁸⁰.

De volta à passagem que nos apresenta João Filopono, fica evidente que essa polissemia da palavra *celum* é válida para o filósofo alexandrino, oscilando no curso dos seus argumentos contra Aristóteles entre usá-la para designar o conjunto de estrelas, planetas e suas respectivas esferas e empregá-la para referir-se a uma esfera ou, até mais particularmente, a um astro⁸¹. Por sua vez, o *mundus* é o todo ordenado, que abrange todos os corpos, inclusive os

⁷⁹ ARISTÓTELES, *De caelo* I, 9 (translatio apud editionem Leoninam, 1886). Cf. Bekker 278b11–22.

⁸⁰ Aristóteles dá uma descrição mais completa do universo no *De caelo*, principalmente. No livro I, fica estabelecido que, além dos quatro corpos naturais simples que se movem naturalmente em linha reta, supostos na *Física*, existe um quinto corpo simples, o éter, que se move naturalmente em círculo. O universo é uno, finito, sempiterno, não-gerado e incorruptível. No livro II, mostra-se que o universo, o corpo celeste e a Terra são esféricos e que os corpos celestes se movem circularmente em torno da Terra, que está parada no centro. Para discussão da cosmologia aristotélica e sua recepção em João Filopono, ver ÉVORA, 2013; ÉVORA, F. R. R. *Natureza e movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas. Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. s. 3, v. 15, n. 1, p. 127-170, jan.–jun. 2005.

⁸¹ Entendo que, nos argumentos de Tomás de Aquino, podemos observar a mesma variedade de usos e acepções de “*caelum*”, devendo o intérprete estar atento a cada caso. Não obstante, Litt (1963) estabelece o uso mais comum de “*corpus caeleste*” na referência à esfera.

sublunares. O Filopono professa, como cristão, que tudo foi criado por Deus do nada (*creatio ex nihilo*) e com início de duração (*de nouo*), uma crença que, no registro da sua atividade filosófica, ele formaliza em termos de o *mundus* ser gerado desde certo tempo (*genitum a quodam tempore*), opondo-se à proposição aristotélica de que o *celum* não é gerado (*ingenitum*) e não pode corromper-se (*incompactibile*).

Para o leigo, esta formulação, da *creatio* como *generatio*, pode dar a impressão de uma simples troca de sinônimos e, assim, não sugerir nada digno de atenção ou problemático. Contudo, para termos uma ideia aproximada, ainda que grosseira, podemos dizer que a confusão entre essas palavras seria o equivalente a igualar “produzir algo” e “tornar-se algo”. Aos olhos de alguém formado em alguma tradição aristotélica, como Simplício e Tomás de Aquino, dizer que o mundo é gerado anuncia, quase de imediato, as questões centrais e incontornáveis do debate do Filopono com Aristóteles.

Primeiro, porque a geração é vir a ser — no grego de Aristóteles, *genesthai* e, no latim de Moerbeke, *esse genitum* ou *fieri* — e, como tal, supõe que a coisa gerada não tenha existido e, a partir de certo momento, tenha começado a existir. Essa proposição carrega consigo várias outras, por exemplo, que a geração acontece quando uma forma substancial se une à matéria, e um motor age sobre um substrato, transmitindo-lhe a forma substancial, e vários e sucessivos movimentos qualitativos, quantitativos e locais preparam o substrato para receber a forma substancial⁸². Desse modo, quando o Filopono propõe que o mundo é gerado, ele está tomando um conceito apto para a escala dos corpos sublunares e estendendo-o não só aos corpos celestes, mas ao universo inteiro, como se o todo dos corpos naturais fosse, ele também, um composto de forma e substrato que resulta da ação de um motor.

Segundo, porque a coisa gerada tem um começo e um fim de duração. Para Aristóteles, a geração e a corrupção exigem-se uma à outra, como se o existente que não existiu alguma vez pudesse, e devesse, voltar a não existir em algum momento⁸³. Sob essa condição, é impossível que algo seja gerado e não venha a corromper-se, ou que exista desde sempre e deixe de existir no futuro. Tanto é assim que Aristóteles se vale da prova da incorruptibilidade celeste

⁸² Com base na *Metafísica*, livros VII e VIII, Évora comenta que “embora Aristóteles não diga textualmente que a geração de uma nova *ousia* seja instantânea, [os textos da *Metafísica*] parecem indicar que, segundo ele, a geração seria o ponto de convergência de uma série de mudanças qualitativas, quantitativas e locais teleologicamente orientadas. Estas mudanças graduais convergiriam na geração de uma nova *ousia*, e o momento da geração é que seria instantâneo” (2005, p. 133, nota 14).

⁸³ Aristóteles argumenta em favor da implicação mútua entre gerável e corruptível no *De caelo* I, capítulos 10 a 12. Essa implicação mútua será explorada por João Filopono para reforçar sua proposição de que o corpo celeste, sendo gerado, tem início de duração, e não pode ser eterno.

para a prova da eternidade do mundo, no *De caelo* I, 12. O Filopono, ao estender a geração ao céu e ao mundo, está subvertendo as pretensões aristotélicas e, com um só golpe, sentenciando o todo cosmológico a ter um início e um fim. Não é à toa que está, entre suas intenções, provar que o mundo é corruptível (*corruptibilis*).

Terceiro, porque a ideia de geração e corrupção do céu aumenta o alcance de algumas proposições do Filopono sobre a igualdade dos corpos naturais, conhecidas no primeiro debate de Simplicio com o filósofo⁸⁴. Se, de um lado, Aristóteles argumenta que o éter existe, porque é necessário haver um corpo simples que se move naturalmente em círculo⁸⁵, do outro lado, João Filopono defende que o movimento circular pode ser natural para o fogo e o ar e, não sendo necessária a existência do éter, os corpos celestes podem ser feitos das partes mais puras do fogo⁸⁶. Nesta escala própria dos elementos, o Filopono já dá um passo no sentido da unidade física e material do mundo e contra a divisão aristotélica em duas regiões. Agora, no debate sobre a geração e a corrupção do céu, outro passo é dado, mas na escala mais fundamental dos princípios: o corpo celeste é gerado e corrompe-se tal como o corpo sublunar, pois ele é, em absoluto, um composto de forma e matéria e, em concreto, pode ter a forma do fogo e a mesma matéria primeira dos corpos sublunares⁸⁷.

Por estes três pontos, é evidente para um conhecedor de Aristóteles que o Filopono, ao querer provar que o mundo é gerado, está propondo que o todo dos corpos naturais não é divino, mas, sim, um efeito limitado e fugaz. Apenas Deus, o criador, é superior, incorruptível e eterno. Também, fica esclarecido o horror que essa proposição causa à piedade de Simplicio. O religioso pagão vê as esferas divinas sendo equiparadas a qualquer lugar e os corpos superiores a qualquer corpo. Ele se escandaliza com a representação do mundo, antes estável em sua eternidade, e agora com os dias contados⁸⁸.

⁸⁴ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 2 (Bossier 34,40–36,82; Heiberg 25,22–26,31). Passagem referente ao início do debate, que se estende por vários parágrafos.

⁸⁵ ARISTÓTELES, *De caelo* I, 2 (Bekker 269a4–6).

⁸⁶ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 2 (Bossier 89,64–90,88; 106,00–107,26; 117,75–118,79; Heiberg 66,33–67,19; 80,23–81,11; 89,10–13). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg II/40; III/52; III/59). Quando a citação de Simplicio coincidir com um possível registro do *contra Aristotelem*, deixarei indicada também a edição feita por Wildberg para conferência. Não me limito a essa reconstrução hipotética do *contra Aristotelem*, apenas julgo que ela é um recurso valioso para qualquer estudioso da filosofia filoponiana e, neste espaço, é uma referência complementar.

⁸⁷ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 2 (Bossier 174,57–175,93; Heiberg 131,17–132,17). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg IV/69).

⁸⁸ “Não é à toa que Simplicio [...] emprega invectivas tão amargas nos seus ataques ao Filopono. Ele vê os cristãos e o Filopono, seu representante, como totalmente ímpios (*irreverent*). Eles negam a divindade dos céus, e glorificam as coisas do corpo acima das coisas da mente por meio do revoltante hábito de preservar as relíquias

A proposição de um mundo gerado e corruptível, por parte do Filopono, e a defesa do mundo não-gerado e incorruptível, por parte de Simplicio, também iluminam a história das tradições filosóficas de Aristóteles e de Platão. Nas duras palavras de Simplicio, podemos notar uma profunda indignação dele com a atividade filosófica do Filopono. Reiteradamente, Simplicio acusa o “gramático” de interpretar Aristóteles incorretamente, deturpar os argumentos e, ainda, usar as ideias de outros aristotélicos para criticar o mestre. Todas essas acusações giram em torno do que o Filopono pensa, indicando que Simplicio antagonizava mais com o filósofo do que com o cristão. Ao longo do comentário ao *De caelo*, Simplicio até concorda com João em algumas proposições, mas, se isso acontece, o próprio Simplicio diminui a importância do fato, considerando que tais proposições são obviedades que ninguém contesta. Nas discordâncias, Simplicio se escandaliza com os raciocínios de João Filopono, os quais, se não estão incorretos, partem de interpretações grosseiras das palavras de Aristóteles e outras personalidades, como Alexandre de Afrodísia e Temístio.

Contudo, o maior escândalo de Simplicio está no uso filoponiano de Platão para fazer objeção a Aristóteles, opondo-se, assim, os dois alicerces da filosofia. Simplicio registra, com perplexidade, que o Platão filoponiano defende a geração e a corruptibilidade do mundo e dos corpos celestes, o início do tempo e a composição do universo pelos mesmos elementos, e que o Aristóteles filoponiano diverge do mestre da Academia em cada um desses pontos e comete vários equívocos e erros de raciocínio, contradizendo-se de uma obra para outra⁸⁹. O problema de fundo era que, no *Timeu* (33b; 44e), o demiurgo gera o universo, como o todo ordenado, e conserva os corpos celestes, impedindo-os de corromper-se, ao passo que, no *De caelo* I, c. 3, o universo é eterno, e os corpos celestes não podem sofrer geração e corrupção. Para Simplicio, as filosofias de Platão e de Aristóteles parecem divergir em algumas proposições, mas, na verdade, estão de acordo naquilo que é o principal: o universo é eterno, mas Platão examina o universo em relação à sua causa, e Aristóteles investiga o universo em si

dos mártires. Os comentários de Simplicio, em contraste com o tom sóbrio e argumentativo do cristão Filopono, culminam em preces devotas” (SORABJI, R. The ancient commentators on Aristotle. In: SORABJI, R. (ed.). **Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. p. 14).

⁸⁹ “Em Simplicio [...] é um dever do comentador, formalmente estabelecido, mostrar a harmonia de Platão e Aristóteles na maioria dos assuntos. O Filopono, tendo repensado, com sua mente independente, sua antiga crença nessa harmonia, foi alvo das reprimendas de Simplicio por negligenciar esse dever.” (SORABJI, 1987, p.8) Ver também SORABJI, 1983, p. 198-202; 1990, p. 3-5. Além disso, cabe não perder de vista que a reação de Simplicio se dirige à estratégia argumentativa de João Filopono, bem descrita por Wildberg: “Formalmente, a estratégia principal do Filopono consiste em desmascarar inconsistências, contradições e consequências absurdas, porém, sobretudo, em redirecionar posições aristotélicas bem fundamentadas contra o próprio Aristóteles.” (1988, p. 103)

mesmo⁹⁰. Porém, o “gramático” faz, por malícia ou por ignorância, uma leitura superficial e equivocada dos filósofos e é incapaz de perceber essa concordância entre eles.

Como aconteceu com João Filopono, assim também Simplício não organizou uma comunidade em torno de sua filosofia. Ainda que associássemos a escola de Alexandria a uma tradição filosófica, chamada por historiadores de neoplatônica, o fato é que dos seus embates internos e seus muitos participantes ficaram apenas os registros escritos. A transmissão da sua atividade filosófica, no contato próximo entre mestres e discípulos, foi interrompida no século VII, quando a escola foi fechada, após a conquista da cidade pelos árabes muçulmanos. Não temos notícia de discípulos de João, de Simplício ou de algum neoplatônico, alguém que continuasse o diálogo iniciado por Plotino entre os árabes. Entretanto, sabemos que os textos desses filósofos foram transmitidos, vertidos para copta, hebraico, siríaco e árabe, lidos e interpretados, ganhando uma voz nova dentro das tradições inauguradas pelas escolas judaicas e islâmicas, tal como evidenciam as obras de al-Farabi, Averróis e Moisés Maimônides⁹¹. Algo semelhante aconteceu na transmissão desses registros para as bibliotecas europeias. Quando chegamos a Tomás de Aquino, no século XIII, não encontramos com ele nenhum grupo descendente dos neoplatônicos alexandrinos. Apenas os registros das suas atividades filosóficas, traduzidas para o latim, são-lhe acessíveis.

Enquanto lê os argumentos de João Filopono, no comentário de Simplício ao *De caelo*, Tomás de Aquino ensina teologia na universidade de Paris. O ambiente é de disputas intelectuais entre os professores de artes e de teologia, e um dos assuntos mais discutidos é a duração do universo, mais precisamente a proposição dos *philosophi*, especialmente Aristóteles, de que *mundus aeternus est*. Alguns professores aderiam à proposição aristotélica, supostamente sob a influência de Averróis, e outros a combatiam, mais ou menos motivados pela doutrina cristã da criação do nada (*ex nihilo*). Nesse ambiente, Tomás começa a escrever um comentário seu à obra cosmológica de Aristóteles e, acompanhando o comentário de Simplício, vê as respostas deste às objeções de João Filopono e decide incluir uma parte desse

⁹⁰ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 190,42–44; Heiberg 143,10–20).

⁹¹ Davidson (1969), Sorabji (1983), Chase (2012) e diversos pesquisadores mostram que os registros da atividade filosófica de João Filopono eram conhecidos por filósofos islâmicos e judeus, entre os séculos IX e XII. Cf. DAVIDSON, H. A. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation. **Journal of the American Oriental Society**. v. 89, n. 2, p. 357-391. 1969. Davidson (1969, p. 361-362) declara que al-Farabi, Sijistani, Avicena e ibn al-Haythan tiveram acesso aos registros diretos do *contra Aristotelem*, ou ao menos a uma parte deles. Sorabji (1983, p. 202-203) entende que, na controvérsia sobre a duração do mundo, os teólogos islâmicos apropriam-se de vários argumentos filoponianos em favor do início de duração, ao passo que os filósofos islâmicos se lhes opunham, com argumentos pela duração ilimitada.

debate na sua análise do texto aristotélico, no trecho em que seria provada a ausência de geração e corrupção no corpo celeste.

No comentário de Tomás, “João, o gramático, chamado de Filopono” aparece como um entre outros a defender que o corpo celeste pode ser gerado e pode sofrer corrupção e, também, como um objeter ao argumento de Aristóteles que, em princípio, provaria o contrário, mas, mediante os vários apontamentos do Filopono, se mostraria fundamentado em equívocos e erros de raciocínio. “Para embasar o que pretender provar, João se vale primeiramente da autoridade de Platão, que afirmou que o céu e o mundo todo foram gerados.” Assim, no texto tomasiano, João se associa a uma autoridade (*auctoritas*)⁹², mais precisamente a uma interpretação de Platão, que não só afirma a geração e a corrupção do corpo celeste, mas estende essa afirmação ao universo, como um todo.

Tratando da geração e corrupção do corpo celeste, fala também da criação e do início de duração. Não à toa, no meio do comentário, Tomás de Aquino interrompe a análise das objeções do Filopono para, em primeiro lugar, esclarecer que a ausência de geração e corrupção no corpo celeste não implica que “o céu seja sempre”, isto é, que o corpo celeste seja eterno ou tenha uma duração ilimitada (sem início e sem fim); e para, em segundo lugar, responder a Simplicio, que tentaria provar a eternidade do corpo celeste e do universo. Assim, ao que parece, no comentário de Tomás de Aquino, o embate entre os professores a respeito da duração do universo é representado pelo embate entre João Filopono e Simplicio. Para examinar esse paralelo e as possíveis conexões entre a controvérsia na universidade de Paris e o texto de Tomás, do comentário ao *De caelo*, é fundamental olharmos com mais atenção para as vozes filosóficas com as quais Tomás de Aquino está dialogando, tanto no âmbito da transmissão, quanto no âmbito da possível comunidade onde pode estar inserido.

⁹² Na atividade intelectual de Tomás de Aquino, a noção de *auctoritas* está atrelada a dois compromissos. O primeiro é encontrar a verdade, o segundo é empregar os meios apropriados para isso. No ofício de teólogo, interpretando a Escritura, Tomás esclarece que a verdade revelada requer o ensinamento de Deus e dos doutores, já que se trata de uma verdade que excede os poderes da razão natural. Os argumentos dos filósofos podem ser usados “quando é possível conhecer a verdade pela razão natural” para “mostrar outras coisas que são transmitidas pela doutrina sagrada”, mas, por concluírem sobre a criação observável, suas contribuições têm o peso de possibilidades para a teologia, “*quasi extraneis argumentis et probabilibus*” (ST Ia, q. 1, a. 8, ad 2). Afinal, na escala do divino, a ordem criada é apenas *possibilia*. Contudo, no estudo filosófico, como o realizado no comentário ao *De caelo*, os argumentos dos filósofos podem concluir o necessário, pois partem do *mundus*. Em uma *quaestio*, a apresentação de várias opiniões segue a forma da dialética, servindo para a obtenção da verdade das coisas (*ueritas rerum*). Cf. in *De caelo et mundo* I, l. 22. Desse modo, a autoridade dos filósofos não está na mera reputação, e o ato de empregá-la em disputas não substitui nem impede o raciocínio e a evidência. A razão é que essa autoridade se radica, precisamente, na força lógica dos argumentos de certos *philosophi* para se alcançar a verdade. Como ficará claro na seção “Argumento 1: A autoridade de Platão”, até a mera citação de uma proposição carrega a expectativa de que o leitor saiba os passos lógicos que lhe servem de fundamento, uma vez que precisa deles para interpretá-la corretamente e reconhecer o que é verdadeiro.

As condições de recepção por parte de Tomás de Aquino

Na universidade, a atividade filosófica era exercida majoritariamente por clérigos, pertencentes ou não às ordens religiosas, como os franciscanos e os dominicanos. Sua formação em artes liberais, ou filosofia, seguia uma ordem em prol da elevação intelectual, que preparava a inteligência humana para contemplar a perfeição da divindade, que tudo faz com ordem e sabedoria. Por isso, a teologia era a ciência máxima, e as Escrituras eram o texto por excelência. Por sua vez, a filosofia era uma ciência preparatória, e os seus registros eram alvo de suspeita ou, pelo menos, precaução⁹³. A palavra humana jamais se equipararia à de Deus. Então, se havia uma tradição filosófica na universidade parisiense, no século XIII, esta consistia basicamente em aperfeiçoar a inteligência, com a lógica aristotélica, e aprofundar o sentido da revelação bíblica, por meio da teologia de Agostinho de Hipona e das sentenças dos Padres da Igreja, organizadas por Pedro Lombardo.

Contudo, concomitante a essa tradição, estava em curso o surgimento de novas atividades filosóficas, as quais acompanhavam a disponibilização de obras aristotélicas e de seus comentadores gregos, árabes e judeus. Na faculdade de artes, o ensino de filosofia passou a fazer a leitura (*lectio*) da *Física*, do *De caelo*, da *Metafísica* e de outras obras de Aristóteles — proibidas várias vezes⁹⁴ — e deu voz a uma ciência que se tornava independente da teologia, com proposições que, mais ou menos explicitamente, divergiam da doutrina cristã. Outro fator,

⁹³ Note-se, por exemplo, o teor das palavras do papa Gregório IX na carta “Ab aegyptiis argentea”, aos teólogos de Paris, em 1228, advertindo contra práticas teológicas desviantes: “[...] embora devam expor a teologia em conformidade com as provadas tradições dos Santos e não com armas carnavais, mas com as que são ‘poderosas em Deus para destruir toda grandeza que se levanta contra a ciência de Deus e para subjugar no obséquio de Cristo toda inteligência’ [2Cor 10,4s], estes, ao invés, conduzidos por doutrinas várias e peregrinas [Cf. Hb 13,9], reduzem a cabeça a cauda [Cf. Dt 28,13.44] e obrigam a rainha a servir à escrava, quer dizer, atribuindo à natureza o que cabe à graça, <obrigam> o que é celeste <a servir> às doutrinas terrenas.” (DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica**. Tradução José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2006. p. 292. §824).

⁹⁴ Embora a lógica aristotélica fosse estudada há séculos nas escolas europeias, sem maiores problemas, alguns livros do filósofo estagirita, como os da *Física* e da *Metafísica*, foram proibidos por várias autoridades eclesiásticas ao longo do século XIII. Por exemplo, em 1210, Pedro de Corbeil, arcebispo de Sens, no Concílio provençal de Paris, proibiu a leitura pública e privada desses livros, na região de Paris. Em 1215, houve outra proibição na Universidade de Paris, devido aos ensinamentos de Amalrico de Bena sobre o panteísmo. Em 1231, o papa Gregório IX publicou o documento “*Parens scientiarum*”, estabelecendo uma comissão de três teólogos para examinar textos de Aristóteles, “até purgar a última suspeita de erro”. Em 1241, autoridades universitárias e eclesiásticas condenaram dez proposições. Em 1263, o papa Urbano IV reiterou essa condenação nas universidades de Paris e de Toulouse. A mudança de atitude com respeito a esses textos aconteceria, oficialmente, no século XIV, quando a Santa Sé determinou que eles fariam parte da formação dos candidatos às artes liberais. Para uma introdução geral, cf. LIBERA, A. **A filosofia medieval**. Tradução N. N. Campanário e Y. M. C. Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 411-416. Para uma discussão detalhada, cf. PICHE, D.; LAFLEUR, C. **La condamnation parisienne de 1277**. Paris: Vrin, 1999. p. 151-158.

argumenta Dales⁹⁵, foi o fortalecimento de vozes que aspiravam a uma “vida filosófica”, sugerindo, inclusive, uma superioridade da filosofia sobre a teologia. Um dos principais focos desse conflito entre a tradição e a novidade, entre a centralidade teológica e a independência filosófica, foi a proposição de que o universo sempre existiu, é eterno.

Na primeira estadia em Paris (1252–1254), Tomás de Aquino já havia identificado três opiniões sobre a duração do universo, as quais ele comenta no *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5:

[...] acerca desta questão há três posições. A primeira é a dos filósofos, que disseram que não apenas Deus existe desde sempre (*est ab aeterno*), mas também [existem desde sempre] as outras coisas. Porém [o fizeram] diferentemente [...] Outros disseram que as coisas desde sempre se moviam por um movimento desordenado e, depois, foram conduzidas (*reductae*) à ordem, ou pelo acaso — como afirmou Demócrito que corpos indivisíveis que se movem por si por acaso são agrupados entre si — ou por um criador, e isto afirmou Platão, como se diz no *De caelo* III.

Outros disseram que as coisas existiram desde sempre segundo esta ordem que presentemente possuem, e esta é a opinião de Aristóteles e de todos os filósofos depois dele. E esta opinião é, entre as anteriores, a mais provável, mas são todas falsas e heréticas.

A segunda posição é a dos que dizem que o mundo começou a existir (*esse*) após não ter existido (*non fuerat*), e o mesmo para tudo que existe, exceto Deus, e que Deus não pôde fazer o mundo desde sempre, não por sua impotência, mas porque o mundo não poderia ter sido feito desde sempre (*ab aeterno fieri*), pois foi criado. Também querem que o mundo tivesse começado, não somente porque a fé o sustenta, mas porque se prova por demonstração.

A terceira opinião é a dos que dizem que tudo que existe, exceto Deus, começou a existir (*esse*), no entanto, Deus teria podido produzir as coisas desde sempre; então, que o mundo começou não se pode demonstrar, mas por revelação divina se conhece (*habitu*) e se crê. E esta posição se apoia na autoridade de Gregório⁹⁶ [...].

No plano lógico, são-nos apresentadas três opiniões sobre a questão da duração do universo: a primeira “dos filósofos”, com menção a Platão, mas destaque especial para Aristóteles e seus seguidores, os quais dizem que “as coisas existiram desde sempre segundo esta ordem que presentemente possuem”; a segunda, de autoria não declarada, que o universo foi criado do nada e teve início de duração, que um universo eterno não pode ser criado e que

⁹⁵ Cf. DALES, R. C. **Medieval Discussions of the Eternity of the World**. Leiden: E. J. Brill, 1990, p. 109. (Brill’s Studies in Intellectual History, v. 18)

⁹⁶ Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, Livro II, distinção 1, questão 1, artigo 5. Tradução Tadeu Verza. **Revista Ideação**, n. 40, jul./dez., 2019. p. 110-111 (105-119). Marcações do tradutor.

estas proposições são demonstráveis; e a terceira, sustentada por Tomás de Aquino, que não é possível resolver a questão por meio de demonstração, restando apenas os artigos de fé⁹⁷.

É tentador ver nessa divisão de opiniões uma evidência para a narrativa da filosofia *versus* a teologia, porém peço ao leitor que retorne ao texto citado e considere, em primeiro lugar, a diversidade das opiniões dentro da filosofia — com o indicativo de interpretações de Platão e de Aristóteles já estabelecidas para o jovem Tomás, mas nem por isso definitivas — e, em segundo lugar, a divergência dentro da própria ortodoxia cristã: uma opinião propõe que o início de duração é demonstrável, ao passo que a outra propõe que o assunto é indemonstrável — atribuída pelos historiadores ao filósofo judeu Moisés Maimônides, porém, no texto tomasiano, fundamentada na autoridade do Padre da Igreja Gregório Magno. Assim, no âmbito lógico, não só várias vozes filosóficas disputam o assunto entre si, como também há mais de um meio de permanecer fiel à doutrina religiosa, embora praticando um argumento diverso. Evidência disso é que a mesma voz filosófica da “*opinio Aristotelis*”, com argumentos em favor da eternidade do universo, é a autora dos *Tópicos*, fornecendo um caminho de pensar a duração do universo como indemonstrável. A tensão não é, pois, entre os pagãos e os cristãos, nem entre as disciplinas filosófica e teológica, mas, sim, entre as várias filosofias e interpretações filosóficas discordantes.

No plano histórico, é provável que, nos anos 1250, em Paris, o jovem Tomás estivesse lidando com professores e alunos adeptos da opinião dos *philosophi* e com os defensores da segunda opinião, que julgavam demonstrar os objetos da fé e, como consequência, refutar os filósofos. A precaução, inspirada na categoria de “Comunidade filosófica” da Tabela 1, nos inclinaria a não tomar a divisão de posições nesse debate como indício de uma divisão de grupos ou tradições filosóficas naquele período, porém é importante notarmos, no caso analisado, que a segunda opinião não tem autoria atribuída. Apenas são indicadas as proposições que caracterizam essa posição: criação do mundo e início de duração demonstráveis e impossibilidade de um mundo eterno. Se ela não era dos *philosophi*, de quem seria? Historiadores da filosofia apontam Boaventura de Bagnoregio e seus alunos⁹⁸. Outro detalhe importante é que ele próprio, Tomás,

⁹⁷ “Eu concordo com esta posição, pois não creio que possamos assumir haver um argumento demonstrativo para isso nem para a [existência da] Trindade, embora seja impossível que a Trindade não exista.” (TOMÁS DE AQUINO, *in Sent.*, trad. Tadeu Verza, 2019, p. 111. Marcações do tradutor.)

⁹⁸ Enfatizo que esta é a divisão das opiniões feita por Tomás de Aquino, a qual pode não fazer justiça aos filósofos e aos teólogos, realmente. “No comentário às *Sentenças*, Tomás realizou uma ampla discussão do assunto, a qual ele deve grandemente tanto a Alberto Magno quanto a Maimônides. [...] Na parte dos *sed contra*, dando argumentos contra a eternidade do mundo, Tomás apresenta argumentos que, em grande parte, são iguais aos que Boaventura elaborou ou adotou em seu comentário.” (DALES, 1990, p. 97-98). Contudo, Dales esclarece que, no caso de Boaventura e seu discípulo João Pecham, eles não diziam poder demonstrar o início de duração. Quem defendeu essa posição, explicitamente, foi Guilherme de Baglione, Gilberto de Tournais, um franciscano anônimo (Vat. Ottobon. 185) e um discípulo de Boaventura, que permaneceu anônimo (*id.*, p. 115.128). Contudo, é meu

argumentou em favor da terceira posição, desde esse período até o fim de sua atividade intelectual. É plausível que essa divisão da controvérsia em três opiniões correspondesse a tradições filosóficas em formação na universidade e que ela se manteve, e se agravou, até os anos 1260 e 1270, quando o Aquinate retornou a Paris para ensinar teologia e discutiu os argumentos de João Filopono. Contudo, antes de chegar a esse momento, consideremos um pouco mais os registros de Tomás de Aquino, analisando os preâmbulos e os desdobramentos da controvérsia sobre a duração do universo. Veremos que o embate entre as três opiniões tem um amplo alcance, em uma teia de proposições mutuamente dependentes, e que Tomás de Aquino deu aos argumentos de João Filopono um lugar dentro dela.

Na citação anterior, dos *Escritos sobre as sentenças*, podemos notar que o assunto da duração do universo tem implicações para o estudo do corpo celeste, ainda que implícitas, pois os “filósofos” dizem que “não só Deus existe desde sempre... mas também outras coisas”. Quais “outras coisas”? Em termos tomasianos, as criaturas. Quais dentre as criaturas? As inteligências separadas, as estrelas, os planetas e todos os entes que habitam a região celeste. Desse modo, quem defendesse o universo “desde sempre” favoreceria a proposição do corpo celeste “desde sempre”. No entanto, há margem para distinções e discordâncias, mesmo entre os filósofos defensores do “desde sempre”. Eu destaco a diferença entre as posições de Aristóteles e de Platão.

A opinião de Aristóteles e a opinião de Platão

A “*opinio Aristotelis*” mereceria uma tese à parte por tratar-se do principal motivo de controvérsia no século XIII. Deixando de lado a imagem romantizada da adesão irrestrita ou da condenação sumária tomando os corredores das universidades europeias, ficamos diante de uma profusão de propostas interpretativas que Tateavam, cada uma na medida de suas capacidades e recursos, o que podiam significar as palavras daquele que era considerado “o filósofo”. É fundamental termos em mente que a interpretação do texto aristotélico, complicada

entendimento que, na discussão da duração do universo, Tomás reconheceu em posturas como as de Boaventura uma interdição a argumentos de probabilidade, implicando que, na prática, não haveria meio de defender a duração sempiterna e, portanto, só restaria o início de duração, como única proposição razoável. Dales dá mais detalhes do contexto histórico no capítulo “The Development of the Controversy”, 7, 1990, p. 109-128. Outro destaque importante é que, para Sorabji (1983) e Wildberg (1987), os argumentos filoponianos embasados nos conceitos de finito e infinito foram influentes sobre Boaventura, seus discípulos e partidários. Esta é uma interpretação referida, positivamente, por Kretzmann (1999, p. 147-148, nota 13). Contudo, saliento que, mesmo se essa influência fosse real, ela provavelmente era ignorada por Tomás de Aquino. Boaventura não citou João Filopono, e Tomás não estabeleceu ligação entre os dois pensadores.

pelas traduções “antigas” para o latim, variava de leitor para leitor, a depender dos comentadores consultados. Essa grande variação não favorece a tarefa de delimitar claramente as linhas de interpretação majoritárias da época, mas, como um mapeamento preliminar, podemos dizer que havia alguns Aristóteles mais proeminentes ligados aos comentadores islâmicos, como Avicena e Averróis, os quais perderiam espaço à medida que os filósofos cristãos buscassem um Aristóteles mais grego e se apoiassem em outros comentadores, histórico e culturalmente mais próximos dele, como seria o caso de Simplício.

Não obstante, para delimitarmos a nossa análise ao diálogo que Tomás de Aquino estabelece com seus predecessores e contemporâneos, é mais conveniente nos restringirmos aos seus registros, tomando-os por evidência do que ele, Tomás, reconheceu como interpretações correntes ou importantes para a sua atividade filosófica. Com essa escolha metodológica em mente, na citação dos *Escritos sobre as Sentenças*, encontramos o registro de uma dessas várias interpretações de Aristóteles: “as coisas existiram desde sempre segundo esta ordem que presentemente possuem”. O universo, como todo ordenado, e os corpos da região celeste, ali incluídos, duram sem início e sem fim. Não há menção a um criador, responsável por gerar ou sustentar a ordem cósmica — diferente do que veremos na opinião de Platão. A ausência de uma menção explícita não proíbe, em princípio, que haja um criador absolutamente; não obstante, ela traduz bem um dos entendimentos da filosofia aristotélica, segundo a qual a natureza confere autossuficiência explicativa e estrutural para a “ordem” das coisas. Ao longo de sua atividade intelectual, Tomás de Aquino buscará mostrar que a mundo aristotélico tem e exige um criador, mas não se pode dizer que o pensador aquinense sempre estivesse seguro dessa interpretação⁹⁹. Essa incerteza se estendia ao tipo de prova que Aristóteles tinha usado para concluir sobre a duração do universo. Nos *Escritos sobre as Sentenças*, vemos que a “*opinio Aristotelis*” é “a mais provável”. Na mesma passagem, Tomás de Aquino cuida de nos explicar que Aristóteles situa a discussão sobre a duração do universo entre os temas que não

⁹⁹ Tomás de Aquino não é explícito em afirmar que Aristóteles defendeu a criação do mundo por Deus, apontando uma causa eficiente, espiritual e transcendente, para o todo ordenado das coisas. Ao longo dos seus escritos, registra seu entendimento de que a filosofia aristotélica não é apenas compatível com a ideia, mas, inclusive, fornece raciocínios que só podem concluir nela. Por exemplo, no comentário à *Física* VIII, l. 2, declara que “Platão e Aristóteles chegaram ao conhecimento do princípio do ser todo (*ad cognoscendum principium totius esse*)”. E no comentário ao *De caelo* I, l. 8, diz que “Deve-se notar que, neste lugar, Aristóteles afirma que Deus é o criador (*factorem*) dos corpos celestes, e não apenas a causa final (*causam per modum finis*), como alguns disseram.” Para uma discussão da visão de Tomás de Aquino sobre Aristóteles, cf. JOHNSON, M. J. Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle? *The New Scholasticism*, 63, p. 129-155, 1989. Para uma discussão sobre o conceito de criação em Aristóteles, cf. JOLIVET, R. Aristote et la notion de création. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. v. 19, n. 2, p. 209-235, 1930.

admitem demonstração, ou seja, uma prova por necessidade¹⁰⁰. Na *Suma de teologia*, Tomás é ainda mais explícito, citando os *Tópicos*:

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit sunt demonstratiuae simpliciter, sed secundum quid: scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in ueritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII Physic. quam in I de Caelo, praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. – Secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. – Tertio, quia expresse dicit in I lib. Topic., quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus¹⁰¹.

Nem os argumentos que Aristóteles introduz com esse fim são absolutamente demonstrativos, mas o são sob certo aspecto, a saber: eles contradizem os argumentos dos antigos, que afirmam que o mundo começou por modos que, em verdade, são impossíveis. Há três evidências disso. Primeiro, com efeito, porque tanto na *Física* VIII quanto no *De caelo* I, ele começa com certas opiniões, como as de Anaxágoras, de Empédocles e de Platão, contra as quais ele introduz alguns raciocínios contraditórios. Segundo, porque onde quer que fale sobre esse assunto, ele introduz os testemunhos dos antigos, o que não é próprio de alguém que demonstra, mas de alguém que persuade com o provável. Terceiro, porque ele diz, expressamente, em *Tópicos* I, que certos problemas são dialéticos, por exemplo, se o mundo é eterno, e a respeito deles não temos argumentos [demonstrativos].

Quem defendesse a eternidade do mundo teria de contentar-se com um argumento que conclui o possível, o mais provável entre outras possibilidades¹⁰². Usando essa justificativa, Tomás de Aquino explica que Aristóteles tem um argumento provável — “falso e herético”, porém racionalmente possível. Ainda assim, a meu ver, Tomás alentava a esperança de uma correção da filosofia aristotélica. Se era possível substituir um argumento provável por outro, dentro da mesma verdade una e indivisível, até Aristóteles acomodaria em sua filosofia um universo com início de duração.

¹⁰⁰ “[...] digo que nenhuma parte destas questões são demonstrações, mas ambos os lados são argumentos prováveis ou sofisticos. E isto é o que significa a palavra do Filósofo ao dizer que há certos problemas para os quais não temos argumentos, como se o mundo é eterno. Então, ele mesmo nunca pretendeu demonstrar isso, o que é evidente por seu modo de proceder, porque onde trata desta questão sempre acrescenta algo persuasivo, quer da opinião comum, quer que torne aceitável à razão, que de modo algum convém àquele que demonstra.” (TOMÁS DE AQUINO, *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, resp., trad. Tadeu Verza, 2019, p. 112. Na citação, removi os registros do latim).

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *ST* Ia, q. 46, a. 1, resp. (Leonina, 1888, p. 479).

¹⁰² “E esta opinião é, entre as anteriores, a mais provável, mas são todas falsas e heréticas”. Conferir a nota 96.

No *Comentário à Física*, obra bem posterior, Tomás de Aquino reforma seu parecer. Ele ainda entende que o argumento conclui o possível, porém admite que, para Aristóteles, aquela possibilidade tinha um grande peso, pois era “necessária” para concluir a existência do primeiro motor imóvel. Nessa ocasião, Tomás vai admitir que a filosofia aristotélica, tal como formulada, precisa de correções que não se coadunam perfeitamente com a intenção original de Aristóteles. Por exemplo, na passagem a seguir, Tomás orienta o leitor a examinar o texto aristotélico e notar que um dos argumentos de Aristóteles é mais limitado do que pretendeu o filósofo estagirita, e não prova o que se pretendeu provar — que o movimento não teve início.

Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationem ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. Et praeterea, perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII Metaphys.; unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum.

Sed si quis recte rationes hic positas consideret, huiusmodi rationibus veritas fidei efficaciter impugnari non potest. Sunt enim huiusmodi rationes efficaces ad probandum quod motus non inceperit per viam naturae, sicut ab aliquibus ponebatur: sed quod non inceperit quasi rebus de novo productis a primo rerum principio, ut fides nostra ponit, hoc iis rationibus probari non potest; quod patet singulas illationes hic positas consideranti.¹⁰³

Porém, alguns, tentando mostrar em vão que Aristóteles não falou contra a fé, disseram que Aristóteles não teve, aqui, a intenção de provar como se fosse verdadeiro que o movimento é perpétuo, mas que ele introduz um argumento para as duas partes [da questão], como se fosse para assunto duvidoso. Isso parece sem valor com base no próprio modo de proceder [de Aristóteles]. Aqui, no oitavo [livro da *Física*] e na *Metafísica* XII, ele usa como princípio a perpetuidade do tempo e do movimento para provar que o princípio primeiro é. Onde, é evidente que ele supõe isso [a perpetuidade do tempo e do movimento] como provado.

Mas, considerando-se corretamente os argumentos colocados aqui, a verdade da fé não pode ser eficazmente impugnada por argumentos desse tipo, pois argumentos desse tipo são eficazes para provar que o movimento não começou por via natural, assim como alguns afirmaram. Porém, não é possível provar com esses argumentos que [o movimento] não começou como as coisas feitas *de novo* pelo princípio primeiro das coisas, como nossa fé afirma, o que é evidente ao considerar-se cada uma das inferências feitas aqui.

Em certo sentido, a passagem dos *Escritos sobre as Sentenças* já nos fornece o resumo dessas dificuldades com a filosofia aristotélica: a duração do universo é uma

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário à Física* VIII, l. 2. (Leonina, 1884, p. 371).

consequência da sua ordem estável, e essa estabilidade está assentada em uma cadeia necessária de causas e efeitos, de motores e móveis. Dentro dessa cadeia causal, o corpo celeste desempenha um papel crucial, pois ele é o corpo superior, com um movimento perfeito e inalterável, isento de geração e corrupção, exercendo uma espécie de mediação entre o primeiro motor e o corpo sublunar e, desse modo, servindo de coluna de sustentação do cosmo. Quem segue a “*opinio Aristotelis*” dirá que não só o todo ordenado é eterno, como também o é a sua parte mais nobre, a região celeste.

Quem não se satisfizesse com um universo ordenado desde sempre poderia dispor da “*opinio Platonis*”. Nos *Escritos sobre as Sentenças*, vemos um Platão que propõe: “as coisas desde sempre se moviam por um movimento desordenado e, depois, foram conduzidas à ordem... por um criador.” Esse Platão não vem diretamente dos diálogos, que Tomás de Aquino não conheceu¹⁰⁴, mas vem de um registro indireto, de Aristóteles, no *De caelo* III, capítulo 2. O todo das coisas é eterno, suas partes se movem desde sempre, porém, supostamente a partir de um momento, foi ordenado e tornou-se mundo (o todo ordenado). O criador, ou o demiurgo, é o organizador do movimento e dos móveis, dispondo cada parte em um todo equilibrado. De que modo? Não há mais detalhes, em um texto tão sucinto. Ulteriormente, no comentário ao *De caelo* III, lição 6, Tomás de Aquino nos dá mais detalhes, enquanto distingue entre a posição de Platão e a dos platônicos:

Circa quarum primam dicit quod idem inconveniens quod accidit Democrito et Leucippo, necesse est accidere si quis ponat quod antequam mundus esset factus, elementa ex quibus mundus constituitur, movebantur motu inordinato, sicut in Timaeo scribitur a Platone, narrante quod antequam mundus a Deo fieret, materia inordinate fluctuabat. [...]

Est autem attendendum quod rationes Aristotelis directe contra positionem Platonis procedunt, si ex verbis eius

Sobre o primeiro deles, Aristóteles diz que a falha lógica que acontece a Demócrito e a Leucipo igualmente deve acontecer se afirmarem que, antes que o mundo fosse feito, os elementos dos quais o mundo é constituído se moviam com um movimento desordenado, assim como é descrito por Platão, no *Timeu*, narrando que, antes que o mundo fosse feito por Deus, a matéria flutuava desordenada. [...]

Porém, deve-se notar que os argumentos de Aristóteles se voltam diretamente contra a

¹⁰⁴ O conhecimento de Tomás de Aquino sobre a filosofia de Platão dependeu de registros indiretos. Segundo indicações de Leo Elders (2018), ele os encontrou em livros de Aristóteles, como a *Metafísica* e o *De caelo*; na obra *De divinis nominibus*, de Dionísio; na obra *Liber de causis*; no tratado *Elementatio theologica*, de Próclo; e no *De somnio Scipionis*, de Apuleio; e nos comentários de Simplicio às *Categorias* e ao *De caelo*. Outras fontes, de supostos seguidores da filosofia platônica, seriam os Padres da Igreja, como Boécio, Jerônimo e Agostinho de Hipona (*Cidade de Deus*). Evaniel Brás dos Santos (2022) abre divergência sobre esse ponto, defendendo que era possível Tomás de Aquino ter lido algum registro direto de Platão, mais precisamente do *Timeu*. Ele discute os trabalhos de Raymond Klibansky, Weyne J. Hankey e Robert J. Henle. Cf. *Emanação e causa metafísica: Tomás de Aquino, leitor de Platão e dos platonici. Perspectiva Filosófica*, v. 49, n. 1, p. 290-317, 2022.

intelligatur quod prius tempore erat inordinatio motus elementorum, quam fieret mundus. Sectatores autem Platonis dicunt eum hoc non intellexisse; sed quod omnis ordinatio motus sensibilium est a primo principio, ita quod alia, in se considerata, praeter influentiam primi principii, sunt inordinata. Et secundum hoc Aristoteles non obiicit hic contra sensum Platonis, sed contra Platoniorum verba, ne ab eis aliquis in errorem inducatur¹⁰⁵.

opinião de Platão se entenderem, pelas palavras dele, que a desordem do movimento dos elementos era temporalmente anterior ao mundo ter sido feito. Mas, os seguidores de Platão dizem que ele não entendia assim, mas que toda ordem do movimento dos sensíveis vem do princípio primeiro, tanto que outros, considerados em si e além da influência do princípio primeiro, estão desordenados. Assim, Aristóteles aqui não faz objeção ao sentido de Platão, mas às palavras dos platônicos, para que ninguém seja levado a erro por eles.

Em outra passagem do comentário ao *De caelo* (I, lição 23), Tomás de Aquino reconhece uma grande disputa pelo sentido das palavras de Platão:

Dicunt enim quod ex elementis inordinatis facta sunt ordinata, Deo scilicet reducete inordinationem elementorum ad ordinem, ut Plato in *Timaeo* dicit [...].

Volunt autem quidam adhuc excusare Platonem, quasi non posuerit quod inordinatio prius tempore fuerit in elementis mundi, et postea aliquo tempore incoeperint ordinari; sed quia inordinatio semper quantum ad aliquid adiuncta est elementis mundi, licet quantum ad aliquid ordinentur; sicut etiam ipse Aristoteles ponit quod materiae semper adiungitur privatio, quamvis et semper sit secundum aliquid formata. Potest etiam intelligi Platonem dedisse intelligere quid elementa ex se haberent, si non essent ordinata a Deo; non quod prius tempore fuerint inordinata¹⁰⁶.

Com efeito, dizem que coisas ordenadas foram feitas de elementos desordenados, a saber, que a desordem dos elementos foi reconduzida à ordem por Deus, como Platão diz no *Timeu*. [...]

Porém, de fato, querem desculpar Platão, como se ele não tivesse afirmado que, antes, havia uma desordem nos elementos do mundo e, depois, eles começaram a ordenar-se; mas, porque a desordem sempre esteve atrelada aos elementos do mundo em alguma medida (*quantum ad aliquid*), ainda que sejam ordenados em alguma medida. Assim também o próprio Aristóteles afirma que a privação sempre está atrelada à matéria, embora esta sempre esteja enformada sob algum aspecto (*secundum aliquid*). Também, é possível entender que Platão tinha pretendido conhecer o que os elementos seriam, em si considerados, se não tivessem sido ordenados por Deus, e não que antes eles tivessem sido desordenados.

Apesar de divergências interpretativas pontuais, a “*opinio Platonis*” mantém que o criador é, primeiramente, um organizador. Alguns dirão que a matéria é um princípio coeterno

¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* III, l. 6, §2 (Leonina, 1886, p. 246).

¹⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 23, §2-3 (Leonina, 1886, p. 93).

com o criador. Mas, se a matéria tendente à desordem é ou não é o seu efeito, isto ainda é deixado em aberto. Por ora, a ordem do universo é seu efeito e, nessa ordem cósmica, o corpo celeste é mantido, ou conservado, em uma duração sem fim¹⁰⁷. Entre os *platonici*, alguns podem dizer que o corpo celeste existe como algo definido e estável em uma ordem estabelecida a partir de um momento inicial, e outros podem dizer que ele existe desde sempre, em uma ordem coeterna à ação do demiurgo. Em escritos posteriores aos *Escritos sobre as Sentenças*, Tomás de Aquino apresentará algumas variações da opinião de Platão. Entre essas versões, uma em especial inclui a noção de emanção — o que comentarei oportunamente, no próximo capítulo. Na interpretação presente nos *Escritos*, já é possível entrever dois modos de se apropriar de Platão: ele pode servir tanto aos defensores da eternidade do mundo e dos céus, quanto aos defensores de um início de duração para eles — no sentido de coisas com movimento ordenado. Ainda assim, como o mesmo texto evidencia, é indisputável para Tomás de Aquino que Platão está entre os defensores da eternidade de coisas além de Deus.

Entre as interpretações da filosofia platônica, Tomás de Aquino inclui a interpretação defendida por Agostinho de Hipona — bem difundida no século XIII, já que Agostinho, um Padre da Igreja, era uma autoridade (*auctoritas*) e era uma parte fundamental da formação dada nas escolas. “Nenhuma doutrina se aproxima da nossa mais do que a doutrina de Platão”, Agostinho declara em *A cidade de Deus* VIII, 5. Para Agostinho, os platônicos eram os que mais se aproximavam da fé cristã, ao chegar à verdade que Deus é o criador do universo (VIII, 6). Contudo, como Tomás registra na questão disputada *De potentia*, alguns platônicos defendiam que era possível uma criação sem início e sem fim, realizada pelo Deus eterno:

Praeterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc. I, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit: de mundo, et de his quos in mundo deos a

Ademais, Deus pode fazer mais do que o intelecto humano pode conceber, como se diz em Lucas I, 37: *Não será impossível a Deus toda a palavra*. Porém, os platônicos conceberam algo que é feito por Deus, mas sempre foi. Onde Agostinho diz (*A cidade de Deus* X, 31): Platão escreve sobre o mundo e sobre os deuses que são feitos por Deus no

¹⁰⁷ Leo Elders acrescenta que: “A respeito da formação do mundo tal como Platão a descreveu no *Timeu*, Tomás anota que o demiurgo não é a causa da matéria e, conseqüentemente, não se pode falar da abordagem platônica da criação em sentido próprio. Tomás acrescenta que Platão nunca pretendeu dizer que o mundo foi criado, ele apenas quis falar da sua composição. Sobre o movimento desordenado que Platão atribui ao receptáculo e aos elementos, devemos ver isso como uma descrição do mundo caso Deus não lhe impusesse uma ordem. Seria necessário não entender o texto platônico no sentido literal, como se, de acordo com ele, o mundo tivesse sido feito. Pelo contrário, segundo Platão, o mundo é incorruptível.” (ELDER, L. **Thomas Aquinas and His Predecessors: The Philosophers and the Church Fathers in His Works**. Washington: The Catholic University of America Press, 2018. p. 10)

Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse coepisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in aeternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquit, si pes ab aeternitate fuisset in pulvere, semper subesset vestigium: quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est. Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit¹⁰⁸.

mundo e diz, muito claramente, que eles começaram a ser e tiveram início, mas não terão fim, e declara que serão mantidos na eternidade pela poderosíssima vontade do criador. Porém, o modo como [Platão] entende isso, os platônicos aprenderam que não é [o início] do tempo, e sim o início da ordenação. Eles questionam: se um pé estivesse na areia desde a eternidade, sua pegada estaria embaixo sempre, a qual ninguém duvidaria ter sido feita por um caminhante. Assim também, existindo sempre quem o fez, o mundo sempre foi e, contudo, foi feito. Portanto, Deus pôde fazer algo que sempre foi.

No mesmo texto, Tomás de Aquino esclarece que, apesar do registro da posição dos platônicos, a posição de Agostinho de Hipona é diversa. Agostinho defende que apenas Deus é *aeternus* e, com base no *Gênesis*, é evidente que Deus criou o céu e a terra *in principio*. Embora a proposição de um início para toda criatura fosse uma extrapolação das palavras agostinianas, ainda permaneceria a negativa de que a criatura não é, nem pode ser, coeterna a Deus¹⁰⁹.

Sed contra est quod Augustinus dicit: *Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita est aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit.*

[...] quod secundum Boetium in fine de consolatione philosophiae, etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus eius enim duratio non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur. Est enim aeternitas interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex philosopho patet. Vnde quod mutabilitati subiacet, etiam si semper sit, aeternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit, quod invariabili essentiae Trinitatis nulla creatura coaeterna esse potest¹¹⁰.

Agostinho diz que a natureza da Trindade é toda incomunicável, por isso ela é eterna e não é possível que algo seja coeterno a ela.

[...] [Sobre isso], segundo Boécio, no final da *Consolação da filosofia*, mesmo se o mundo tivesse sido sempre, ele não seria coeterno a Deus, pois a sua duração não é toda simultânea, o que é exigido pelo conceito de eternidade. Com efeito, a eternidade é a posse perfeita e toda simultânea de uma vida interminável, como se diz na obra citada. Porém, a sucessão temporal é causada pelo movimento, como é deixado claro pelo filósofo [Aristóteles]. Donde o que está sujeito à mutabilidade, se também é sempre, não pode ser eterno. Por isso, Agostinho diz isto, que nenhuma criatura pode ser coeterna à essência invariável da Trindade.

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia* q. 3, a. 14, op. 7 (Parma, 1856, p. 58).

¹⁰⁹ Cf. *Confissões*, XI.

¹¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia* q. 3, a. 14, sc. 1 e resp. (Parma, 1856, p. 58-59).

Em *A cidade de Deus* XI, 4, Agostinho critica os que concebem a possibilidade de uma criação *ab aeterno*, por tratar-se de uma possibilidade demasiado complicada. Em certa medida, a própria condição de ser criado evidencia uma limitação e, portanto, um limite de duração, mas, no texto agostiniano, inclusive no modo como Tomás o entendeu, isso ainda é uma possibilidade. Mas, como Tomás de Aquino registra nos *Escritos sobre as sentenças*, havia aqueles que pretendiam provar que “o mundo começou a existir após não ter existido, e o mesmo para tudo que existe, exceto Deus”. Entre os historiadores¹¹¹, muitos entendem que esta era a posição de professores franciscanos e seus alunos que se apoiavam na autoridade de Agostinho — segundo uma interpretação que, como vimos, não é compartilhada por Tomás de Aquino. Eles não só defendiam, segundo a religião e as Escrituras, que o universo tem um início de duração, mas também consideravam o assunto demonstrável, receptivo a um argumento que conclui o necessário. Vários argumentos que apontariam a contradição em termos na expressão “ser criado desde sempre” são listados por Tomás de Aquino, no *in Sent.*, na SCG II, c. 38, e no opúsculo *De aeternitate mundi* (DAM). Um dos principais argumentos explora a noção mesma de ser criado, a qual, estando atrelada à condição de ser criado do nada (*ex nihilo*), implicaria de si mesma algo não ter sido e começar a ser a partir de um momento¹¹². O corpo celeste, como parte do universo, também começaria a ser (*incoepit esse*) e teria um início de duração.

Diante desse quadro preliminar, podemos nos perguntar onde Tomás de Aquino situaria a voz filosófica de João Filopono na controvérsia sobre a duração do universo. Entre os aristotélicos? Entre os platônicos? No início do capítulo, vimos que o Filopono escreve o *contra Aristotelem* também para refutar as provas aristotélicas para a eternidade do mundo e provar que o universo tem um início de duração. No *Comentário ao De caelo* I, lição 6, João é introduzido por Tomás como alguém que, fazendo objeção a uma demonstração de Aristóteles para a ausência de geração e corrupção do corpo celeste, vale-se da autoridade de Platão, entendendo que, para o mestre da Academia, “o corpo celeste e o mundo inteiro são gerados”¹¹³. Em comparação a outras interpretações de Platão, aquela que é atribuída ao Filopono se distingue por aproximar a geração e a criação como se fossem a mesma operação, uma vez que

¹¹¹ DALES, 1990, p. 115.128. Ver também BYRNE, P. M. Bonaventure: Selected Texts, On the Eternity of the World. In: VOLERT, C. (org.) **On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)**. [s.l.]: Marquette University Press, 1984, p. viii e p. 13. Nesta parte, recordar as ponderações feitas na nota 101.

¹¹² Este é um dos principais argumentos de Boaventura. Cf. BYRNE, 1984, p. 103-104.

¹¹³ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 3 (Leonina, 1886, p. 23).

afirma um começo para “o mundo inteiro”, ou seja, a totalidade do que existe, abrangendo potencialmente a ordem, as partes elementares, o movimento, até mesmo o substrato.

Infelizmente, Tomás de Aquino não nos dá mais registros do Platão filoponiano, mas arrisco dizer que, ao escolher as palavras “se utiliza... da autoridade de Platão”, Tomás estava dissociando as posições dos dois filósofos. João Filopono pode ser platônico, no sentido de usar a autoridade de Platão e de defender um corpo celeste em si corruptível, porém sua interpretação de Platão não estaria correta, tanto que Tomás se vê obrigado a corrigi-la: “Pois o que Platão afirmou sobre o céu gerado, ele não o entendeu por que o céu fosse sujeito à geração [...]”.¹¹⁴ Desse modo, Tomás teria agido com João tal como agiu com os platônicos, admitindo o uso da autoridade filosófica, mas separando esse uso e a filosofia original. Isto afasta João dos aristotélicos, que defendem o universo e o corpo celeste sempre existentes.

Ademais, não seria pertinente colocar João também no grupo dos cristãos? Em uma defesa do início de duração motivada pela religião? A tentação de fazer isso é grande e, a princípio, não há razões para não o fazer, já que, sabidamente, João Filopono era cristão e os defensores do início de duração, da sua demonstração, eram cristãos, também. Contudo, acho relevante que, além de Tomás de Aquino não destacar essa informação na passagem onde introduz o Filopono ao leitor, no comentário ao *De caelo*, ainda devemos ter em mente que, na divisão das posições nos *Escritos sobre as Sentenças*, o fator religioso aparece, mas ele é suficiente tão só para agrupar os que rejeitam a eternidade do mundo, mas não é o bastante para reconciliar esses homens na interpretação sobre os filósofos antigos, nem na justificativa racional para o início de duração. Agostinianos franciscanos, João Filopono e Tomás de Aquino não têm as mesmas interpretações de Platão e de Aristóteles e não concordam entre si quanto os argumentos que ofereceriam para provar a criação do mundo e o início de duração.

Ainda é possível aproximar João e os defensores do início de duração quanto ao objetivo comum de oferecer uma justificativa racional para o começo do “mundo inteiro” e refutar os “filósofos”, especialmente Aristóteles. Mas, a aproximação no nível argumentativo se encerra nesse limite. A estratégia filoponiana é questionar o significado, a verdade e a validade das palavras, proposições e provas aristotélicas, usando Aristóteles contra Aristóteles e, às vezes, apelando a Platão como a um aliado. A meu ver, Tomás de Aquino reconhece essa estratégia, quando pontua que João “se utiliza... da autoridade de Platão”, “introduz um

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 4 (Leonina, 1886, p. 23).

argumento” e “objeta” proposições e a “demonstração de Aristóteles”¹¹⁵. Outra afinidade entre João e os defensores do início de duração é o uso da noção de vir a ser (*fieri*) para pensar sobre a criação do universo e o início de duração. Explicitamente, Tomás de Aquino reconhece apenas que, para o Filopono, “o corpo celeste e o mundo inteiro foram gerados (*esse genitum*)”. Mas, por outros registros, sabemos que Tomás reconhecia esforços semelhantes aos de João Filopono e via nessa aproximação entre geração e criação graves limitações.

E se o universo começa a ser?

Nos textos de Tomás de Aquino, está claro que, em seu entendimento, mesmo se estivesse resolvido que o universo e o corpo celeste têm um início de duração, os defensores do início temporal, como João Filopono, teriam de se perguntar como as criaturas começaram a ser, e as interpretações dos filósofos impunham graves limites a essa tarefa.

De um lado, nas interpretações de Platão, a operação que dá início às coisas do universo é a organização do movimento e dos elementos, feita pelo demiurgo. Porém, haveria algo não criado, coeterno ao demiurgo, e isto não serviria à defesa da criação do nada e com início de duração — para o cristão defensor dessa ideia, o universo e cada uma das suas partes, inclusive o movimento, os elementos, o tempo e a matéria, são criaturas de Deus e começaram a ser. Do outro lado, nas interpretações de Aristóteles, além da oposição explícita ao início de duração, havia as restrições conceituais de qualquer começar a ser, que se confundia com a noção de vir a ser — no latim de Moerbeke, *esse genitum* ou *fieri*. O problema era que, tal como Aristóteles explica na *Física* I, 7, o vir a ser requer um substrato que, ele próprio, não vem a ser ou deixa de ser¹¹⁶.

Ex hac autem Aristotelis probatione, Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus. Si enim fieri quoddam mutari est; omnis autem mutatio requirit

Porém, dessa prova de Aristóteles, Averróis tirou ocasião para falar contra o que professamos sobre a criação segundo a fé. Porém, se o vir a ser (*fieri*) é certo sofrer mudança, e toda mudança requer algo que

¹¹⁵ Tomás de Aquino usa as expressões “utitur auctoritate Platonis”, “inducit talem rationem”, “obiicit sic”, “contra quam [demonstrationem] obiicit Ioannes grammaticus”.

¹¹⁶ “Quod autem et substantiae et quaecumque alia simpliciter entia ex quodam subiecto fiant, consideranti fiet utique manifestum: semper enim est aliquid quod subiicitur ex quo fit quod fit, ut plantae et animalia ex semine.” (ARISTÓTELES, *Física* I, 7, translatio apud editionem Leoninam, 1884. Cf. Bekker 190b2–5) Como veremos adiante, boa parte das questões e dificuldades discutidas por Tomás de Aquino relacionadas a essa passagem surgem da confusão entre movimento e criação, quando se tenta definir o “vir a ser” (*fieri*) das coisas criadas.

subiectum, ut hic Aristoteles probat; necesse est quod omne quod fit, fiat ex aliquo subiecto: non ergo possibile est quod fiat aliquid ex nihilo.¹¹⁷

subjaz, como provou Aristóteles aqui, então é necessário que tudo o que vem a ser, vem a ser de algum substrato e, então, não é possível que algo venha a ser do nada.

Neste ponto, Tomás de Aquino observa que a discussão sobre a duração do universo e de suas partes se desdobra em mais uma questão, sobre o substrato do vir a ser, a matéria. Como afirmar que a matéria começou a ser e não supor outro substrato?¹¹⁸ E se disserem que ela começou a ser do nada (*ex nihilo*), como dar sentido à expressão “do nada”? Afinal, como argumenta Aristóteles, nada se faz do nada¹¹⁹. Além disso, entre as coisas do universo, algumas coisas são imateriais — por exemplo, os anjos¹²⁰. Como distinguir o vir a ser (*fieri*) das coisas imateriais e das coisas materiais? Dizendo que a coisa imaterial começou a ser, é necessário dizer que ela não era e veio a ser. Mas em qual substrato, senão a matéria? Ademais, algumas coisas, embora sejam materiais, são incorruptíveis. No cristianismo, alguns exemplos de incorruptíveis são as coisas que Deus preserva da destruição, como o corpo de alguns santos — o milagre do corpo incorrupto —, e as coisas que Deus torna mais perfeitas — por exemplo, o corpo glorificado, na ressurreição. Estas são coisas incorruptíveis por uma razão sobrenatural¹²¹. Contudo, para vários filósofos do século XIII, inclusive para Tomás de Aquino, as estrelas e os planetas são coisas incorruptíveis, e a explicação disso está na ordem da criação. Sendo assim, como distinguir o vir a ser (*esse genitum*) das coisas incorruptíveis e das coisas corruptíveis? Se as coisas corruptíveis vêm a ser e deixam de ser no substrato, que é a matéria, por que então as coisas incorruptíveis que, sendo criaturas e vindo a ser no substrato, não deixam de ser também?¹²²

¹¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, in *Phys.* VIII, l. 2, § 3 (Leonina, 1884, p. 367).

¹¹⁸ Questão sobre a matéria ser criada por Deus. Em objeção, alguns dizem: “Parece que a matéria primeira não foi criada por Deus, pois tudo o que vem a ser é composto de substrato e de algo mais, como é dito em *Física* I. Porém, a matéria primeira não tem algum substrato. Então, a matéria primeira não pode ter vindo a ser por causa de Deus.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST* Ia, q. 44, a. 2, ob. 1. Leonina, 1888, p. 457. Tradução minha.)

¹¹⁹ Questão sobre a criação do nada (*ex nihilo*). Em objeção, alguns dizem: “A proposição ‘ex’ carrega a disposição para alguma causa, sobretudo material, como quando dizemos que uma estátua vem a ser do bronze. Porém, o nada (*nihilo*) não pode ser a matéria do ente, nem ser sua causa de modo algum. Portanto, criar não é fazer algo *ex nihilo*.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST* Ia, q. 45, a. 1, ob. 3. Leonina, 1888, p. 464. Tradução minha.)

¹²⁰ Questões sobre os anjos, in *Sent.* II, d. 3, q. 1; *ST* Ia, q. 50. Além disso, questões sobre a geração do composto, *ST* Ia, q. 45, a. 4.

¹²¹ Questão sobre a impassibilidade do corpo dos bem-aventurados, *ST*, Suplem., q. 82.

¹²² Questão sobre a incorruptibilidade do corpo celeste, objeto da *disputatio* entre João Filopono, Simplício e Tomás de Aquino.

Para os que seguiam Aristóteles na afirmação de que “as coisas existiram desde sempre segundo esta ordem que presentemente possuem”, essas perguntas não representariam um real desafio. Os anjos e os corpos celestes não vêm a ser nem deixam de ser, mas subsistem desde sempre. Embasados na *Metafísica* XII, c. 2¹²³, os defensores da *opinio Aristotelis* diriam que o incorruptível ou não é material — não tem um substrato e, portanto, não é possível nem a geração nem a corrupção —, ou não tem a mesma matéria do que é corruptível. Desse modo, para esses filósofos, era coerente descrever o anjo como incorruptível e imaterial, e o corpo celeste como um composto de matéria distinta, adequada à sua incorruptibilidade.

Por sua vez, para os que seguiam Platão na afirmação de que “as coisas desde sempre se moviam por um movimento desordenado e, depois, foram conduzidas à ordem... por um criador”, as coisas incorruptíveis tinham o mesmo substrato das coisas corruptíveis, porém, diferente destas, recebiam uma força do demiurgo que as preservava da corrupção. Assim, não só a ordem do mundo era mantida, não só a proporção ou a dependência de uma coisa em relação a outra, mas algumas coisas, como o corpo celeste, eram conservadas íntegras, apesar de serem materiais.

Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem, natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro.¹²⁴

Platão e todos os filósofos antes de Aristóteles afirmaram que todos os corpos têm a natureza dos quatro elementos. Onde, uma vez que os quatro elementos compartilham uma matéria, é evidente a geração e corrupção mútua entre eles. Disso se seguiria que a matéria de todos os corpos é uma. Mas, que alguns corpos são incorruptíveis, Platão o atribuía não a uma condição material, mas, sim, à vontade do artífice, a saber, Deus, que começa dizendo aos corpos celestes: “Sois corruptível por vossa natureza, e incorruptível pela minha vontade, pois minha vontade é maior que a vossa ligação.”

A respeito disso, os platônicos — e não necessariamente Platão — podiam sugerir diferentes justificativas para o substrato comum a todas as coisas formadas pelo demiurgo. Em

¹²³ “Cuncta uero quaecumque mutantur materiam habent sed diuersam: atque ipsorum sempiternorum quaecumque non sunt generabilia, sed latrone mobilia; attamen non generabilem sed unde quo.” (ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 2, recens translatio apud editionem Parmae, 1866, p. 623).

¹²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, resp. (Leonina, 1889, p. 156).

um nível, supondo que os elementos e o movimento já existiam em desordem desde sempre, podiam dizer que todas as coisas são feitas de fogo, ar, água e terra, e que o corpo celeste era feito das partes mais puras do fogo¹²⁵. Em outro nível subjacente aos próprios elementos, podiam propor a geometria ou uma composição de planos¹²⁶. Por fim, como o mais fundamental, podiam pressupor a existência de um substrato informe — subjacente a todas as formas, não formal e oposto à forma¹²⁷.

Além de Aristóteles e Platão, Tomás de Aquino registra a opinião dos filósofos muçulmanos. Em prol da distinção material, Averróis defenderia que o corpo corruptível é composto de forma e matéria, ao passo que o corpo incorruptível é um substrato, e sua forma é uma substância separada. Essa posição contém uma ambiguidade que, em diferentes momentos, deixará Tomás de Aquino em dúvida se, para Averróis, o corpo celeste é imaterial, simplesmente, ou se ele não tem um substrato já que ele próprio é o substrato do movimento circular e tem uma substância separada que o movimenta¹²⁸. Em prol da unidade material, Avicena argumenta que, se o conceito de corpo é um, a matéria do corpo é uma, lógica e realmente, e Avicbron defende que o substrato comum a todos os corpos é a corporeidade, segundo a qual todos os corpos seriam iguais e incorruptíveis. Assim, os corpos sofreriam mudanças, inclusive geração e corrupção, no nível das qualidades e dos elementos, mas permaneceriam inalteráveis e indestrutíveis no nível da quantidade¹²⁹.

¹²⁵ “Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et haec opinio fuit Platonis, qui posuit corpus caeleste esse elementum ignis.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 68, a. 1, resp., Leonina, 1889, p. 168).

¹²⁶ “Quia igitur locus est dimensiones, et dimensiones sunt materia, dicebat Plato in Timaeo, quod idem est locus et materia.” (TOMÁS DE AQUINO, *in Phys.* IV, l. 3, Leonina, 1884, p. 152). “Et quia puncta et lineae sunt termini dimensionum, sicut forma est terminus materiae, ponebant quod illud quod per huiusmodi terminatur, esset materia corporum: ipsi autem termini magis se habent in ratione formae. Et hoc est quod dicit, quod illud, scilicet dimensio vel magnitudo, cuius haec, scilicet puncta et lineae, sunt ultima, erat materia secundum platonicos.” (TOMÁS DE AQUINO, *in De generatione* I, l. 13, Leonina, 1886, p. 307).

¹²⁷ Na leitura de Tomás de Aquino, a matéria informe estava atrelada à noção de *materia prima* e estava implicada na física aristotélica: “materia autem prima consideratur subiecta omni formae” (*in Phys.* I, l. 13, Leonina, 1884, p. 46). Porém, nas disputas, Tomás podia apresentar a matéria informe como a opinião de Agostinho de Hipona, como em *ST Ia* q. 66, a. 1, op. 1. Não obstante, no comentário *in De divinis nominibus* 4, l. 2, atribui o conceito a Platão, destacando que “in sua essentia non habet aliquam speciem”, isto é, forma (*species*).

¹²⁸ Na *ST Ia*, q. 66, q. 2, resp., Tomás de Aquino parece certo sobre o significado das palavras de Averróis: “E não se deve dizer, como se encontra em Averróis, que o próprio corpo celeste é a matéria do céu, que é em potência para o onde, mas não para o ser, e que sua forma é uma substância separada que se une a ele como um motor.” (Leonina, 1889, p. 157. Tradução minha.) Porém, como veremos no capítulo 3, analisando o comentário ao *De caelo* I, lição 6, Tomás também indicou algumas dúvidas pessoais sobre a posição de Averróis, discutindo duas maneiras de se interpretar as suas palavras.

¹²⁹ Nos *in Sent.* II, d. 12, q. 1, a. 1, resp., Tomás de Aquino discorre que “Avicena parece afirmar que a matéria de todos os corpos é uma, adotando um argumento com base no conceito de corporeidade, a qual, sendo uma, também deve ter uma matéria.” (Vives, 1873, p. 157. Tradução minha.) Na *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp., opinião semelhante à

Segundo o registro de Simplício, João Filopono desenvolve uma ideia semelhante à de Avicébron, dizendo que a matéria primeira ou o substrato comum é o tridimensional¹³⁰, porém o Filopono ajusta o foco para a conclusão de que todos os corpos estão igualmente sujeitos à geração e à corrupção. Por alguma razão, Tomás de Aquino não mostrou especial interesse em registrar ou discutir essa ideia entre os argumentos de João Filopono — no capítulo 3, penso em razões para justificar essa atitude de Tomás.

Analisando as posições sobre o substrato e sua conexão com a geração e a corrupção, podemos notar que a distinção material segue a “*opinio Aristotelis*” e está necessariamente comprometida com a ausência de geração e corrupção no corpo celeste, com a falta de início e de término de duração e, por fim, com a eternidade do mundo. Por outro lado, a unidade material se fragmenta em diferentes compromissos, abrindo várias possibilidades que, apoiando-se ou não na “*opinio Platonis*”, dirigem-se tanto à eternidade quanto ao início de duração.

E se alguns corpos não podem vir a ser e deixar de ser?

Diante dessas várias opiniões dos filósofos, uma dificuldade ficaria cada vez mais clara aos defensores do início de duração para o universo, como João Filopono. Não importava se usassem Aristóteles ou Platão, ou qualquer comentador aristotélico ou platônico, quando chegassem a dizer que o universo veio a ser (*genitum esse*), teriam de admitir um substrato pré-existente do tipo que fosse. Mesmo os corruptíveis, que vêm a ser e deixam de ser, têm um substrato que não é afetado por esse processo. E os incorruptíveis eram um caso agravante, pois, mesmo que se tentasse evitar uma justificativa da sua incorruptibilidade embasada nos próprios incorruptíveis — em sua forma ou matéria — e a deslocasse para uma ação especial do criador — que preservaria alguns corpos da destruição — ainda permaneceriam várias dificuldades, por exemplo: Por que o criador preservaria os incorruptíveis? Por que lhes daria

atribuída a Avicébron: “Porém, a essa diferença do natural corruptível e do incorruptível Avicébron acrescenta uma matéria de todos os corpos, com atenção à unidade da forma corporal. Contudo, se a forma da corporeidade fosse uma forma por si, outras formas sobreviriam sobre ela e distinguiriam os corpos entre si, e se acharia necessidade no que foi dito. Isso porque essa forma estaria imutavelmente na matéria e, com respeito a ela, todo corpo seria incorruptível.” (Leonina, 1889, p. 156. Tradução minha.)

¹³⁰ “Videtur autem iste [Philoponus] materiam corpus putare quod secundum subiectum uocant Peripatetici, et multos expedit sermones, studens ostendere quod celum habet corpus et propter hoc etiam materiam.” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, Bossier 177,49–178,52, com acréscimo meu). Cf. Heiberg 134,10–13. “[...] quia uidetur putare, quoniam triquaue dimensionata sunt et celestia et que sunt sub luna, nichil differre ab inuicem [...]” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, Bossier 178,56–58). Cf. Heiberg 134,17–18.

um início e não lhes daria um fim de duração? Por que os teria feito em um certo instante e não antes ou depois? Se o substrato do incorruptível fosse diferente do substrato do corruptível, por que o incorruptível começaria a ser? Não seria uma complicação desnecessária? Sendo o criador eterno, não seria mais simples ele fazer os incorruptíveis desde sempre?

Vendo as várias perguntas que se desdobram da proposição “o universo começa a ser”, talvez nos precipitemos em julgar que essas perguntas são acidentais, um anexo possível à discussão da duração do universo. Só temos uma compreensão exata da dificuldade que elas representaram a Tomás de Aquino e, a seu ver, a seus predecessores e contemporâneos, observando que, na obra tomasiana, há várias passagens com argumentos que partem das coisas incorruptíveis para provar que “o mundo é eterno”, o universo existe desde sempre.

Tomás de Aquino lista argumentos que provariam “por partes das criaturas” que o universo existe desde sempre no *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5¹³¹; na SCG I, c. 33; na ST Ia, q. 46, a. 1. O raciocínio comum a esses argumentos é: se as partes duram sempre, então o todo dura sempre. Nesses termos, pode parecer fácil responder a esses argumentos, apenas esclarecendo que não há necessidade neles, já que as partes podem ter propriedades que não se aplicam ao todo, e vice-versa. Porém, o raciocínio fundamental desses argumentos é mais sutil e não cai em um erro tão grosseiro. Seu pressuposto é que o todo deve abranger as partes e não pode ter uma propriedade tal que impossibilite a propriedade delas. Ou seja, se uma parte do universo dura sempre, o universo deve durar o bastante para abranger o sempre — caso contrário, em jargão lógico, a parte será maior do que o todo. Dentro desse raciocínio, as coisas incorruptíveis seriam a principal evidência, o núcleo da prova da eternidade do mundo, e entre elas contam-se a matéria, a substância intelectual e o corpo celeste.

Eis como são [os argumentos] a partir da substância dos céus: tudo o que é ingerado e incorruptível sempre existiu e sempre existirá. Porém, a matéria primeira é ingerada e incorruptível, pois tudo o que é gerado é gerado a partir de um sujeito, e tudo que se corrompe se corrompe em um sujeito. Ora, a matéria prima não está em nenhum sujeito. Logo, a matéria prima sempre existiu e sempre existirá. Porém, a matéria nunca está desprovida de forma. Logo, a matéria existiu desde sempre tornada perfeita por suas formas, que constituem as espécies. Logo, o universo existiu desde sempre, do qual estas espécies fazem parte. E este é o argumento de Aristóteles na *Física*¹³².

¹³¹ Nos *Escritos sobre as Sentenças*, ele sintetiza os tipos de argumentos do seguinte modo: “Parece que o mundo é eterno, e para isso se pode fornecer argumentos de quatro [tipos], a saber: a partir da substância celeste, do tempo, do movimento e do agente ou motor.” (Tradução Tadeu Verza, 2019, p. 105).

¹³² *Ibid.* Na citação, removi os registros do latim e mudei a expressão “matéria prima” para “matéria primeira”.

A matéria é o substrato das formas, do vir a ser (*esse genitum*) e do deixar de ser. Assim como no texto dos *Escritos sobre as Sentenças*, vários argumentos desenvolvem a ideia de que, se a matéria não vem a ser nem deixa de ser, dura sempre, é eterna. Alguns vão além e apresentam a matéria como um princípio passivo e coeterno a outro princípio ativo e doador das formas¹³³. Em contraposição, o que não é material — como a substância intelectual — não tem substrato que possibilite o vir a ser e o deixar de ser, então o imaterial deve durar sempre. Esses argumentos, apesar de embasados na *Física*, podiam servir tanto a platônicos quanto a aristotélicos. Mas, era diferente com os argumentos com referência ao corpo celeste.

Entre os platônicos, o corpo celeste é incorruptível, mas sua incorruptibilidade lhe é dada pela ação do demiurgo. Abandonado à sua natureza, o corpo celeste deixaria de ser, e isto não favorece um argumento em defesa de uma duração desde sempre. Por outro lado, entre os aristotélicos, o corpo celeste é naturalmente incorruptível por causa do seu movimento circular, que não tem contrários, conforme as provas de Aristóteles no *De caelo* I, 2–3.

Ademais, aquilo que não tem contrários não é corruptível nem sujeito à geração, pois a geração se dá a partir do contrário e a corrupção no contrário. Porém o céu não tem contrário, pois a seu movimento nada se contrapõe. Logo, o céu não está sujeito à geração nem é corruptível. Logo, sempre existiu e sempre existirá. E este é o argumento do Filósofo no *De caelo et mundi*¹³⁴.

Uma vez que o movimento circular não tem contrários, ele não tem um extremo do qual comece a ser, nem um extremo no qual deixe de ser. O corpo celeste não pode ser gerado, nem pode corromper-se. Indo além, os aristotélicos diriam que o corpo celeste não tem potência para o não ser. Então, é necessário que o corpo celeste dure desde sempre¹³⁵.

Tomás de Aquino estava ciente que, dizendo que o corpo celeste é incorruptível, os aristotélicos admitiam simultaneamente que ele não é gerável. Se o corpo celeste não pode deixar de ser, ele também não pode vir a ser (*esse genitum*). Se fosse o inverso e alguém dissesse

¹³³ Essa posição é apresentada na forma de objeção em vários escritos de Tomás de Aquino. Por exemplo: “*actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.*” (*ST Ia*, q. 45, a. 2, ob. 2. Leonina, 1888, p. 457).

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO, in *Sent.* II, d.1, q.1, a.5, ob. 2. Trad. Tadeu Verza, 2019, p. 105. Na citação, removi os registros do latim.

¹³⁵ Outros argumentos aristotélicos desenvolvem os conceitos de tempo e de movimento, inspirando-se no que Aristóteles diz na *Física* VIII. Em resumo, é necessário que o tempo seja uma medida do contínuo, em uma sucessão ininterrupta de instantes, e é necessário que o movimento, também contínuo, seja um devir ininterrupto ou esteja em uma cadeia ininterrupta de vir a ser e deixar de ser. Tomás de Aquino discute argumentos como esses nos *in Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5 e na *SCG* I, c. 33 e 36.

que o corpo celeste pode vir a ser, então essa pessoa teria de dizer que ele pode deixar de ser, também. Esse pareamento entre não-gerável e incorruptível, e entre gerável e corruptível, é discutido detalhadamente por Aristóteles no *De caelo* I, 10–12, mas seu gérmen já está presente no livro I, capítulo 3, onde ele argumenta que o corpo celeste não foi gerado e não pode se corromper, recorrendo à ausência de contrariedade.

Os assuntos se conectam. Do universo que existe desde sempre para o corpo celeste que não é gerado e não se corrompe. Da não-gerabilidade e incorruptibilidade para suas justificativas — o movimento, a ausência de contrário e o substrato. Então, em sentido inverso, dessas justificativas para recompor um universo que deve durar tanto ou mais que suas partes. Esta conexão entre a duração do universo e a duração do corpo celeste está presente nos argumentos de João Filopono, tanto os reproduzidos por Simplício, como os comentados por Tomás de Aquino. A intenção dos argumentos filoponianos é, precisamente, desmontar as provas aristotélicas da eternidade do mundo por parte do corpo celeste.

A doutrina da fé

A duração do universo e do corpo celeste é discutida racionalmente, e as várias posições e argumentos com os quais Tomás de Aquino estabelece diálogo evidenciam não só a dimensão lógica da discussão como também mostram que o assunto discutido é vasto, dependente de inúmeras outras questões menores que, apoiando-se umas nas outras, resultavam em conclusões consistentes, persuasivas e, em alguns pontos, até demonstrativas. Para João Filopono, os argumentos de Aristóteles para a eternidade do mundo e a incorruptibilidade do corpo celeste eram frágeis, embasados em equívocos e em raciocínios incorretos, mas, aos olhos de Tomás de Aquino, diferentemente da eternidade do mundo que era apenas uma proposição possível, a incorruptibilidade do corpo celeste era uma conclusão necessária, própria de uma demonstração. Não obstante, tanto João Filopono como Tomás de Aquino tinham em mente que, no *De caelo* I, 3, além dos argumentos demonstrativos, a incorruptibilidade do corpo celeste — e potencialmente a eternidade do mundo — é atestada pela observação astronômica e pela tradição dos gregos¹³⁶.

Aristóteles apela ao testemunho de gerações de observadores do céu, que registrariam os mesmos trajetos, as mesmas posições, sem menção a nenhuma alteração nelas.

¹³⁶ ARISTÓTELES, *De caelo*, I, 3 (Bekker 270b1–25).

Variações ocasionais, de um observador para outro, eram mais facilmente explicadas por correções de cálculo e perturbações atmosféricas do que por alguma mudança real na região celeste. Para os antigos gregos, essa permanência do céu condizia com a sua dignidade de habitação dos deuses. Na verdade, no *De caelo*, Aristóteles menciona a crença comum dos homens, gregos e “bárbaros”, no caráter divino do céu (*caelum*). Se o corpo celeste era ou não era um deus, isto poderia variar entre os filósofos e os povos, mas o fato era que, acima dos homens, estavam os deuses ou o que é divino; e todos sabiam, independentemente da crença particular, que o divino é imortal. Nesses termos, todos estariam dispostos a aceitar que o corpo acima da esfera lunar, localmente superior, também deve ser mais perfeito e ter um caráter divino, imortal, incorruptível. Claro que, dizendo que o céu (*caelum*) é incorruptível, Aristóteles também sugere que o corpo celeste e o mundo, como o todo ordenado, não foram gerados e duram desde sempre. O corpo celeste é feito de “éter”, uma matéria distinta, isenta de transformações e, conseqüentemente, eterna. Concluindo, é como se “o filósofo” autorizasse uma dimensão cultural e religiosa, além das dimensões lógica e empírica, para a discussão.

Para Aristóteles, essa dimensão cultural e religiosa é claramente secundária, como um reforço à sua conclusão já assentada em um raciocínio demonstrativo. Igualmente, no registro das atividades de João Filopono e Simplicio, a religião tem um peso secundário, embora Simplicio comente explicitamente sobre a religião, ao contrário de João, que certamente tinha uma motivação religiosa e estava defendendo a proposição da fé, mas, não obstante, manteve a discussão estritamente nos limites da filosofia e dos argumentos aristotélicos. Discorrendo sobre a recepção de Simplicio, mencionei que, para ele, era escandalosa a simples sugestão de uma mistura ou indiferença entre as regiões celeste e sublunar, como se elas fossem iguais. Reivindicando uma defesa da cultura em geral, Simplicio mostra grande preocupação em defender o caráter divino do céu e sua radical diferença em relação à terra. Ele chega, inclusive, a analisar passagens da Bíblia para sugerir que, mesmo entre os cristãos, essa era uma ideia tradicional e aceitável e que João Filopono, no seu esforço de negar a eternidade do mundo por meio da negação da incorruptibilidade do corpo celeste, estava sendo um mau intérprete tanto da filosofia aristotélica quanto dos textos sagrados de sua própria religião.

Já para Tomás de Aquino e seus interlocutores, a doutrina religiosa é tão importante quanto a prova racional, senão até mais importante do que ela, como vimos desde a citação dos *Escritos sobre as Sentenças*. Com mais ou menos reserva, o europeu cristão e letrado do

século XIII aceitava a cosmologia aristotélica e o sistema ptolomaico. Como destaca Grant¹³⁷, a descrição do universo em termos de uma vasta esfera, composta de outras esferas concêntricas, entre as quais a Terra é a mais central, era praticamente um consenso e, a partir da recepção da *Física* e do *De caelo*, o entendimento de que o céu visível se distinguia da região terrestre por seu movimento perfeito e sua incorruptibilidade se tornou predominante. Se alguma variação era citada por um Agostinho de Hipona¹³⁸, ela era atribuída a um evento raro e potencialmente milagroso, como um sinal de Deus. Tanto as observações antigas quanto as mais recentes, transmitidas por árabes, persas e gregos, confirmavam a impressão de estabilidade e permanência dos movimentos celestes. O problema estava em sair dessa observação para as ideias de divindade e de eternidade.

O céu dos cristãos é espiritual, e não está disponível para os olhos humanos, a não ser depois de morte. Assim, o lugar do corpo celeste, o céu visível, não se confundia com o céu que é a habitação de Deus. Em uma tentativa de assimilar a descrição aristotélica do universo, os filósofos cristãos podiam conceber que, além do céu visível, há um céu invisível. Tomás de Aquino sistematiza essa descrição do universo em algumas passagens e discute quais ele considera as mais plausíveis¹³⁹. De todo modo, era bem claro para ele e seus contemporâneos que o céu discutido por Aristóteles e os filósofos antigos não era, nem podia ser, igualmente divino para os cristãos.

Até aquele momento, para os cristãos, qualquer verdade na forma de um dogma — uma verdade a ser aceita e professada com fé católica — era revelada por Deus, ensinada pelos apóstolos, definida e explicada pelos Padres da Igreja e confirmada pela hierarquia nos documentos conciliares, ao longo dos séculos. Desde os Padres da Igreja, já estava definido entre os cristãos que Deus criou todas as coisas do nada (*ex nihilo*) e, no início do século XIII, o IV Concílio de Latrão reafirmou essa doutrina claramente:

¹³⁷ GRANT, 1996a, p. 189-190.245. Grant entende que, nos primeiros séculos do cristianismo, prevalecia a opinião de Platão, transmitida em partes do *Timeu*, traduzidas por Calcídio (século IV) para o latim. Padres da Igreja, como Agostinho de Hipona, seriam favoráveis a conceber a região celeste composta de elementos iguais ou semelhantes àqueles que compõem a região sublunar.

¹³⁸ AGOSTINHO, *Cidade de Deus* 21, 8. “Há nos livros de Marco Varrão, intitulados *Da origem do povo romano*, certa passagem que textualmente diz: *Produziu-se no céu estranho portento. Castor escreve haver a brilhante estrela de Vênus, que Plauto chama de Vesperugo, e Homero Héspero, sido objeto de enorme prodígio. Mudava de cor, de aspecto, de tamanho e de movimento. Esse fenômeno não sucedeu nem antes, nem depois. Adasto, ciziceno, e Dion, napolitano, célebres matemáticos, dizem que isso aconteceu no reinado de Ogiges*. Como iriam ser contrários à natureza os efeitos produzidos pela vontade de Deus, se é vontade de tal criador a natureza de cada coisa criada? O portento não é, pois, contrário à natureza, mas contrário a nosso conhecimento da natureza.” (Tradução Oscar Paes Leme, 2012, p. 585-586. Destaque do tradutor.)

¹³⁹ ST Ia, q. 66, a. 3 (a respeito do céu empíreo); q. 68 (o segundo dia da criação, o firmamento).

[...] [Deus] único princípio do universo, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e materiais, que com sua força onipotente desde o princípio do tempo criou do nada uma e outra criação: a espiritual e a material, isto é, a angelical e a mundana; e, depois, a humana, de algum modo comum <a ambas>, composta de alma e de corpo¹⁴⁰.

O universo, e tudo o que contém, é criatura de Deus e, como tal, não se identifica com o criador. Em acréscimo, o universo tem um início de duração e Deus, e apenas Deus, é eterno. O núcleo dessa posição é fazer a distinção radical entre a criatura e Deus e, nesse sentido, o que se está dizendo é que a criatura não pode ser eterna, porque ela não é Deus. A criatura não é eterna como Deus. Isto se aplica ao corpo celeste de modo especial, já que ele era divinizado na cultura grega, e os filósofos cristãos, ao receberem a formação nas escolas, tinham de encontrar um modo de assimilar a superioridade do corpo celeste sem equipará-la à superioridade de Deus. Contrariamente à concepção greco-romana, os planetas e as estrelas não eram deuses nem a habitação dos deuses. Eles eram criaturas, apenas. Ainda podiam ser criaturas mais perfeitas, mais próximas de Deus, como um dos círculos que ascendem até o trono do Senhor. Ainda assim, eram criaturas. O céu onde está Deus era outro, superior ao céu visível.

Tomás de Aquino tem o cuidado de esclarecer que, embora a proposição aristotélica de que “as coisas existiram desde sempre segundo esta ordem que presentemente possuem” fosse possível e até a mais provável entre as proposições dos filósofos, ela ainda era falsa e herética, já que contradizia a verdade revelada por Deus. No entanto, Tomás observa que, na discussão racional do assunto, alguns iam além da defesa da proposição da fé e entendiam que era possível demonstrar o início de duração. No fundo, pretendiam mostrar que a posição de Aristóteles e dos filósofos, supostamente a posição da luz natural, era contraditória e irracional. Sob esse aspecto, argumentos como os de João Filopono cumpriam bem o objetivo de evidenciar os equívocos e a falta de lógica por trás da eternidade do mundo e do corpo celeste.

Nessas condições, a posição de Tomás de Aquino parecia suspeita e valeria a ele uma série de objeções por parte dos seus colegas professores de teologia. Tomás sofreria ainda mais objeções ao propor que, mesmo que o mundo atual tivesse um início de duração, ainda era possível, supondo-se o poder absoluto de Deus, que outro mundo, em outras circunstâncias, “*antequam mundus factum esset*”, tivesse sido criado por Deus desde sempre. Em resumo, a

¹⁴⁰ IV Concílio de Latrão (12º ecumênico): 11–30 nov. 1215. Denzinger, 2006. p. 283. (Denzinger § 800).

criatura sempiterna é um objeto possível da onipotência divina. Tomás de Aquino insiste nessa posição, não para desafiar a doutrina religiosa, mas por entender que ela abarcava várias camadas de discussão e, em alguns níveis, extrapolava a capacidade humana de oferecer demonstrações. Em outros casos, os termos admitiam vários significados que, uma vez esclarecidos, apontavam formas de exprimir a doutrina que, à primeira vista, até podiam soar heréticas, mas só indicavam de outro modo a limitação humana. A discussão da duração do universo, das coisas criadas, era importante não apenas para corrigir os erros da heresia, mas, também, para evitar que a defesa da fé fosse realizada em bases frágeis, que pudessem lançar a fé no ridículo, alimentando o escárnio e a objeção dos não crentes¹⁴¹.

A opinião de Tomás de Aquino

Como teólogo e filósofo, Tomás de Aquino ponderou as várias posições filosóficas e os ensinamentos religiosos. Sua resposta sobre a duração do universo e do corpo celeste consiste, basicamente, em apontar que não há no ser criado uma evidência indisputável a respeito da sua duração, já que, na noção de ser criado (*factum* ou *creatum*), o movimento e o tempo estão abstraídos, e resta apenas o fato de que isso é um efeito e que, para ser (*esse*), isso depende da ação do criador, Deus. Assim, Tomás dá um especial destaque à noção de criação (*creatio*) e elucida o principal equívoco da controvérsia: não é possível separar duração e coisas duráveis, retendo só o essencial delas, e simultaneamente formular um raciocínio universal que conclui, com caráter necessário, qual é a medida de duração delas.

[...] nouitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suam speciei, abstrahit ab hic et nunc: propter quod dicitur quod uniuersalia sunt ubique et semper. Vnde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit¹⁴².

[...] o começo do mundo não pode ter uma demonstração com base no próprio mundo, pois o princípio da demonstração é o que é. Porém, cada um segundo a razão de sua espécie abstrai o aqui e o agora. Por isso, diz-se que os universais são em todo lugar e sempre. Onde, não é demonstrável que o homem, ou o céu, ou a pedra não foram sempre.

¹⁴¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *DAM*. Preocupação semelhante é expressa em *SCG* I, c. 8.

¹⁴² TOMÁS DE AQUINO, *ST* Ia, q. 46, a. 2, resp. (Leonina, 1888, p. 481).

Uma vez esclarecido esse ponto, Tomás de Aquino explica que o começo do universo, supostamente identificado com o vir a ser (*esse genitum* ou *fieri*), se apoia em um equívoco, ao confundir-se a ação criadora do nada (*ex nihilo*) com a geração, que requer um substrato, a matéria. Mas, a criação é uma operação transitiva de Deus que resulta no *totum ens*. Deus cria a forma, a matéria, o movimento, o tempo.

[...] Aristoteles, in I Physic., probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem de Caelo et Mundo, probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Vnde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incoeperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et caelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet¹⁴³.

[...] Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Vnde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit¹⁴⁴.

[...] Na *Física* I, Aristóteles prova que a matéria não foi gerada, pois ela não tem um substrato a partir do qual ela seja. No *De caelo et mundo* I, prova que o céu não foi gerado, porque não tem contrário do qual ele seja gerado. De um jeito ou de outro, evidentemente, não se chega a outra conclusão exceto que a matéria e o céu não começaram a ser por geração, como alguns afirmavam, principalmente a respeito do céu. Porém, nós dizemos que a matéria e o céu foram produzidos no ser por criação, como evidencia o que foi dito.

[...] Todo aquele que faz algo de algo faz isso com o que é pressuposto a sua ação e que não é produzido pela própria ação, tal como o artífice realiza a ação com coisas naturais, como a madeira e o ar, que não são causadas pela ação artificial, mas sim pela ação natural. Porém, a própria natureza causa as coisas naturais quanto à forma, mas pressupõe a matéria. Portanto, se Deus não agisse senão pressupondo algo, disso se seguiria que o pressuposto não teria sido causado por ele. Porém, provou-se anteriormente que nada pode ser entre os entes que não seja por causa de Deus, que é a causa universal de todo o ser. Donde é necessário dizer que Deus produz do nada as coisas no ser.

Não há condicionantes, pré-requisitos, determinações independentes de Deus, coeternos e impositivos a Ele. Deus cria tudo o que existe e o faz por vontade livre. Não era necessário que Deus criasse o mundo. Era possível, e tornou-se atualidade porque Deus quis

¹⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 46, a. 1, ad 3. (Leonina, 1888, p. 479)

¹⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 45, a. 2, resp. (Leonina, 1888, p. 465-466). Ver também *SCG I*, 17.

criar este mundo, tal como ele existe. Uma consequência disso é que, além de não haver uma evidência no próprio universo sobre qual é a sua duração, não há também nada na operação criadora nem em Deus que conclua, necessariamente, sobre esse assunto. A rigor, o universo dura tanto quanto Deus quiser. Pela revelação, e só por meio dela, sabemos que o universo tem um início de duração.

Similiter etiam neque [demonstrari potest] ex parte causae agentis, quae agit per uoluntatem. Voluntas enim Dei ratione inuestigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum uelle: talia autem non sunt quae circa creaturas uult, ut dictum est.

Potest autem uoluntas diuina homini manifestari per reuelationem, cui fides innitur. Vnde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile uel scibile¹⁴⁵.

Semelhantemente, não [se pode demonstrar] por parte da causa agente, que age por vontade. Pois, a vontade de Deus não pode ser investigada pela razão, exceto a respeito do que é absolutamente necessário Deus querer. Porém, não é assim o que Ele quer a respeito das criaturas, como foi dito.

Porém, a vontade divina pode ser manifestada ao homem por meio de revelação, na qual a fé se apoia. Onde, é crível que o mundo tenha começado, mas não é demonstrável nem sabível.

Então, racionalmente, não é possível conhecer a duração do universo nem do corpo celeste, com certeza. Primeiro, os assuntos não possibilitam uma demonstração. Segundo, os argumentos disponíveis são, no máximo, probabilidades e contêm problemas. Terceiro, o universo, o corpo celeste e tudo o que existe, enquanto ser criado, é efeito de uma vontade livre e, por isso, dura tanto quanto Deus quiser. Quarto, o conhecimento da vontade divina depende da revelação; e, quinto, tanto uma criação eterna como uma criação com início são possíveis para Deus¹⁴⁶. Pela revelação, sabe-se que o universo e cada coisa criada tiveram um início.

O desdobramento disso na discussão sobre o corpo celeste se nota, primeiro, na distinção mesma entre “ser gerado” e “ser criado”. Tomás de Aquino entende que a noção aristotélica de geração depende do movimento e seu substrato, a matéria, uma condição que não se aplica à criação, pois, na *creatio ex nihilo*, Deus causa todo o ser das criaturas, inclusive a matéria. Então, é possível dizer que o corpo celeste foi criado por Deus e não foi gerado. Mais

¹⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 46, a. 2, resp. (Leonina, 1888, p. 481)

¹⁴⁶ Dales destaca a influência de Avicena sobre Tomás de Aquino neste ponto. “[Tomás de Aquino] aceita o argumento, atribuído a Avicena, *Metaphysica*, reforçado por Gregório, *Moralia in Job*, e ilustrado pelo exemplo agostiniano do Sol e sua luz, do *De Trinitate*, de que o ser criado do nada não é incompatível com uma existência eterna. Ele retoma o assunto de novo no *De potentia*, q. 3, a. 14, e faz dele a principal atração do seu *De aeternitate mundi*.” (1990, p. 100-101)

do que isso, considerando a revelação, é possível dizer que o corpo celeste não foi gerado, mas, ainda assim, teve um início de duração.

[...] haec ratio, quae ponitur ab Aristotele in I *de Caelo*, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incoeperunt esse: sed quod non incoeperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse¹⁴⁷.

[...] esse raciocínio, que é afirmado por Aristóteles no *De caelo* I, não conclui absolutamente que os incorruptíveis não começaram a ser, mas que eles não começaram a ser por modo natural, pelo qual começam a ser as coisas geráveis e corruptíveis.

Tomás de Aquino aceita as proposições aristotélicas, de modo geral. O corpo celeste é um corpo natural, com forma e substrato; é superior, tem o movimento natural circular, é feito de éter (o quinto elemento), não é leve nem pesado, não sofre alterações e não foi gerado e não pode perecer, pois seu movimento está isento de contrariedade. A particularidade tomasiana está em considerar o corpo celeste um ser possível (*esse possibile*) em relação a Deus e, ao mesmo tempo, um ente com a potência de ser sempre, embora sob a dependência do criador. O corpo celeste não é uma divindade, mas pode exercer influência física sobre o corpo sublunar, uma vez que o corpo celeste é um motor que comunica aos corpos inferiores o ato do primeiro motor imóvel, como um intermediário entre eles.

Donde Tomás de Aquino divergia dos defensores do universo eterno e do corpo celeste sempre subsistente e sem causa, como também discordava dos que pretendiam demonstrar que o universo teve um início e contém corpos celestes tão corruptíveis como os corpos sublunares. Seu entendimento era de que a filosofia natural de Aristóteles estava correta ou, pelo menos, tinha razões plausíveis e conciliáveis com a revelação. A principal correção deveria ser feita na leitura do naturalismo determinista, que atribuía ao universo uma necessidade incompatível com a ação criadora e livre de Deus.

As divergências que Tomás de Aquino reconhecia no âmbito da tradição filosófica espelhavam as controvérsias que o doutor angélico observava entre os professores de artes e de teologia, na Universidade de Paris. Em 1269, pela segunda vez na universidade de Paris, Tomás lida com um ambiente de divergências, alimentadas pela leitura dos livros de Aristóteles e dos comentários de Averróis¹⁴⁸.

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 46, a. 2, resp. (Leonina, 1888, p. 481)

¹⁴⁸ Tomás de Aquino preocupa-se com o ensino de Averróis nas faculdades de Paris. Cf. WEISHEIPL, 1985, p. 177.

A interpretação de Aristóteles, elaborada por professores das artes liberais como Sigério de Brabante e Boécio de Dácia, aparecia vinculada ao nome de Averróis, cujos comentários ao *corpus aristotelicum* eram estudados na universidade, apesar das proibições do bispo de Paris. Na comunidade escolar parisiense, o Aristóteles averroísta era problemático por várias razões, mas, no que diz respeito à duração do universo, ele era mal-recebido por mostrar, por meio de argumentos necessários (*demonstrationes*), que o universo é eterno.

Apesar da evidente divergência com a doutrina religiosa, aqueles que defendiam ou apenas ensinavam a eternidade do mundo de acordo com a opinião dos filósofos, chamados indiscriminadamente de “averroístas”¹⁴⁹, não chegavam a confrontar diretamente a autoridade eclesial, nem o dogma da fé. Seu foco era intelectual, e sua atuação estava nas aulas (*lectiones*). Ainda assim, suas proposições figuravam como alvos de exortação e contestação nas disputas escolares (*disputationes*) de outros professores, especialmente de teologia.

Esses teólogos se opunham à heresia e aos erros dos *philosophi*, como Aristóteles e Averróis, o que não impediu que mirassem Tomás de Aquino, também. Em 1270, João Peckham, discípulo de Boaventura, disputou publicamente a questão da duração do universo e, mesmo sem mencionar o nome do Aquinate, objetou sua posição¹⁵⁰. Em dezembro de 1270, o bispo Tempier publicou uma condenação de treze proposições, entre elas:

4. Tudo o que ocorre aqui embaixo está submetido à necessidade dos corpos celestes.
5. O mundo é eterno.
13. Deus não pode conferir a imortalidade ou a incorruptibilidade a uma coisa corruptível ou mortal¹⁵¹.

¹⁴⁹ Outras proposições consideradas averroístas eram a existência de um intelecto agente para todos os seres humanos individuais; a mortalidade da alma; o intelecto divino incapaz de conhecer indivíduos; a “dupla verdade”, que a filosofia pode chegar logicamente a conclusões divergentes da doutrina religiosa. Cf. HANKINS, J. Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy, In: _____ (ed.). **The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 36-39.

¹⁵⁰ Na disputa quodlibetal da Páscoa de 1270, propõe-se a Tomás de Aquino a questão se é possível demonstrar que o mundo não é eterno. Dales (1990, p. 116) atribui um caráter provocativo a esse gesto contra Tomás.

¹⁵¹ Essas proposições foram condenadas pelo bispo Tempier novamente em 1277 — respectivamente, as proposições 154, 84 e 214 (edição MANDONNET, P. **Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIIIe siècle**. I^{re} partie. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1911). A tradução delas, feita por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, foi extraída de TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 6-7.

É possível especular se a posição de Tomás de Aquino, em princípio conciliatória, era mal interpretada por outros professores e estava na mira do bispo Estevão Tempier¹⁵². E se esses episódios tiveram ou não impacto na decisão de Tomás de Aquino de escrever uma resposta, isso não se sabe ao certo¹⁵³. O fato é que Tomás rebateu objeções muito semelhantes, publicando o opúsculo *De aeternitate mundi*, em 1272. Como expõe Dales, as faculdades de artes e de teologia estavam divididas internamente:

Em 10 de dezembro de 1270, o bispo Tempier condenou uma série de treze proposições, inclusive que o mundo é eterno e que não houve um primeiro homem, e ele proibiu qualquer mestre de sustentá-las. Como ficaria claro em 1272, a faculdade de artes estava dividida sobre o assunto. Em 1 abril de 1272, após a eleição do novo reitor, a maioria daquela faculdade proibiu seus membros de disputar sobre certo número de tópicos, que estaria reservado à teologia, e de seguir um caminho inconsistente com a teologia em assuntos comuns às duas faculdades. Qualquer que fosse a base legal da condenação do bispo, parece que ela foi ignorada, universalmente. Entre os dois anos [1270 e 1272], quatro grandes obras sobre a eternidade do mundo foram escritas, duas por mestres de artes, Sigério de Brabante e Boécio de Dácia, e duas por teólogos, uma pelo franciscano Guilherme de Falegar e outra pelo dominicano Tomás de Aquino. A data exata e a sequência desses tratados não puderam ser estabelecidas, mas as obras foram situadas, com boa estimativa, entre 1270 e 1272¹⁵⁴.

Próximo a esses acontecimentos, Tomás de Aquino começa a redação do comentário ao *De caelo*, onde, então, ele se refere a “João, o gramático”. É possível que existam referências ao Filopono implícitas em outros registros tomasianos¹⁵⁵, mas não entro nesse mérito. Apenas torno a destacar que, no comentário ao *De caelo*, Tomás não só menciona o filósofo alexandrino como também cita vários argumentos dele, os quais Tomás

¹⁵² Henrique de Ghent participaria da futura “comissão”, solicitada pelo bispo Tempier, para examinar escritos filosóficos no ambiente universitário a procura de erros doutrinários e heresias. Desse trabalho resultaria a condenação de 1277. Cf. PICHE, 1999, p. 152.

¹⁵³ Brady defende que o opúsculo tomasiano foi escrito em resposta a Pecham. Cf. BRADY, I. John Peckham and the background of Aquinas's *De aeternitate mundi*. In: **St. Thomas Aquinas 1274-1974**. Commemorative Studies II. [s.l.]: Brepols, 1974. p. 141-178. Isso também é defendido por Torrell (2004, p. 218) para quem “o debate com Peckham teria sido o impulso que levou Tomás a exprimir [no DA] com toda clareza a certeza a que chegara com sua frequência de Aristóteles”. Cyrille Michon contesta essa possibilidade argumentando que, segundo um manuscrito (Mi²) do século XIII ou XIV, o *DAM* tratava de uma questão não disputada por Tomás de Aquino, de modo que, sendo verdade, o filósofo não poderia ter estado presente na disputa feita por Pecham. Cf. **Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde**. Paris: Éditions Flammarion, 2004, p. 133.

¹⁵⁴ DALES, 1990, p. 129.

¹⁵⁵ Na análise da SCG II, c. 38. Kretzmann (1999, p. 177, nota 76) encontra argumentos contra a eternidade do mundo que exploram o conceito de infinito e que, para o autor, assemelham-se a argumentos de João Filopono, analisados por Sorabji (1983, p. 214-224).

extraí do livro de Simplicio, que muito provavelmente foi a sua principal fonte de consulta para interpretar o *De caelo* e comentá-lo — as referências explícitas a Simplicio corroboram essa hipótese. É possível questionar se Tomás de Aquino só conheceu o livro de Simplicio por volta de 1270 ou se já o conhecia antes. Como aponte na primeira parte deste capítulo, é certo que Tomás conhecesse ao menos uma parte do livro, o *fragmentum toletanum*, mas será que conhecia o restante, lendo os outros fragmentos e traduções disponíveis? Não tenho resposta a essa dúvida, mas reconheço que só a sua formulação já nos desperta para a peculiaridade da situação do Aquinate nos anos 1270.

Quando retorna àquele ambiente de controvérsias, Tomás de Aquino está em uma fase madura da sua atividade intelectual. Lendo o embate de Simplicio com o Filopono — precisamente a respeito da duração do universo e o papel que o estudo do corpo celeste desempenharia para decidir o assunto —, encontra ali um expediente bem útil para dar nomes às posições que ele, Tomás, confronta na realidade. Simplicio é um aristotélico, defensor da eternidade do mundo. João Filopono é um objetor de Aristóteles, defensor do início de duração. Para completar o quadro, Tomás conhece os comentários de Averróis, já havia discutido várias de suas proposições e, nesse sentido, tinha bem claro qual era a voz dos supostamente “averroístas”. É plausível que Tomás de Aquino tenha escrito alguma parte do *in De caelo et mundo* com esse quadro em mente — muito embora fosse possível que ele apenas estivesse respondendo a Simplicio e João Filopono, e a ninguém mais em particular.

No livro I, lição 6, Tomás de Aquino recebe a discussão de Simplicio com o Filopono, destacando quatro objeções principais do Filopono e um argumento de Simplicio, sem acompanhar a ordem de exposição do comentário deste último — mostro isso com mais detalhes no próximo capítulo. Em certa medida, Tomás conserva a intenção dos dois filósofos: discutir os argumentos aristotélicos que provariam a eternidade dos corpos celestes e do universo, como um todo. De fato, no espaço dedicado a eles, Tomás comenta a passagem em que se provaria a ausência de geração e corrupção no corpo celeste e, em meio à análise dos argumentos dos filósofos, dedica um parágrafo para esclarecer o impacto dessa discussão na fé católica, na definição da duração do universo e das criaturas. O Aquinate nega a ligação entre eternidade do mundo e não geração dos céus.

Apenas com esses esclarecimentos já é evidente que João Filopono e Tomás de Aquino divergem. O primeiro prova o início de duração do universo, o último considera ser impossível oferecer uma prova desse assunto. Um entende que o corpo celeste foi gerado e pode corromper-se, opondo-se a Aristóteles, e o outro entende que o corpo celeste não sofre geração

e corrupção, concordando com Aristóteles. Contudo, ambos concordavam que o universo foi criado por Deus, com a diferença de que o Filopono argumenta nos limites do conceito de geração, ao passo que o Aquinate elabora toda uma metafísica da criação.

No comentário de Tomás de Aquino ao *De caelo*, as respostas a João podem mostrar alguns pontos de concordância e até mesmo uma influência — no sentido de uma mudança na abordagem tomasiana sobre a relação entre forma e matéria nos corpos celestes.

Capítulo 3: O diálogo de Tomás de Aquino com João Filopono no *in De caelo* I, l. 6

Interpretações divergentes e conflitantes das filosofias platônica e aristotélica disputavam o tema da duração do universo, enquanto as autoridades eclesiásticas e professores de teologia confinavam a disputa dentro dos limites da ortodoxia, que ensinava a criação do nada e com início de duração. Nesse ambiente de controvérsia na universidade de Paris, Tomás de Aquino leu os argumentos de João Filopono, citados por Simplício e traduzidos por Moerbeke, e começou a redigir o seu próprio comentário ao *De caelo*.

Na lição 6 sobre o primeiro livro, Tomás de Aquino discute a proposição aristotélica de que o corpo celeste está isento de geração e corrupção. O corpo que se move naturalmente em círculo, e é materialmente distinto do corpo sublunar, não tem peso e leveza e não vem a ser, nem deixa de ser, não surge como nova substância, nem sofre desgaste ou destruição. A proposição aristotélica não faz uma simples constatação factual, ela declara uma impossibilidade física. O corpo celeste não é gerável, não é corruptível. Para discutir essa proposição de Aristóteles, Tomás se vale de alguns argumentos de João Filopono, de Simplício e de Averróis. João dá voz à posição de que o corpo celeste e o mundo inteiro foram gerados e podem corromper-se, e Simplício e Averróis, no sentido contrário, à incorruptibilidade do corpo celeste ligada necessariamente à eternidade do mundo. Tomás organiza uma disputa entre essas posições, aproveitando a oportunidade para: explicar o texto aristotélico; definir as opiniões de Platão e de Aristóteles; situar a proposição da incorruptibilidade celeste em relação à doutrina religiosa; e esclarecer temas correlacionados, como a duração do universo, a diferença entre a geração substancial e a criação do *totum ens* e a diferença material entre os corpos celeste e sublunar.

Devemos ter em mente que a lição 6, onde o diálogo de Tomás de Aquino com João Filopono se desenrola, é um momento dentro de um diálogo maior, cuja voz mais importante, depois da voz do próprio autor, é a de Aristóteles e cujo público-alvo é, primeiramente, o estudante de filosofia. Olhando o todo, o lugar de João é modesto, porém isto não deve nos levar ao engano de diminuir sua importância. Os argumentos de João estão na lição 6 em decorrência da leitura do comentário de Simplício — mais precisamente, a leitura do diálogo de Simplício com o Filopono — e da seleção consciente, feita por Tomás, das dúvidas e explicações mais apropriadas para o entendimento do texto aristotélico, de seus pressupostos,

implicações, dificuldades¹⁵⁶. Os argumentos de João, uma vez selecionados, são colocados ao lado de respostas de Simplício, de Averróis e do próprio Tomás, compondo algo semelhante a uma questão disputada: a *obiectio* do Filopono, o *sed contra* de Simplício e de Averróis e o *respondeo* do Aquinate¹⁵⁷.

Com essa observação, quero também deixar claro que Tomás de Aquino não copia Simplício. Na composição do seu comentário ao *De caelo*, Tomás acompanha Simplício, “comentador de Aristóteles”¹⁵⁸ e, ao longo das lições, notamos várias referências a ele. Simplício é sua principal fonte secundária para interpretar o *De caelo*. Apesar disso, Tomás tinha uma interpretação pessoal das proposições aristotélicas e organizou a discussão delas ao seu modo. Não creio que as diferenças de ordem expositiva se devessem a alguma falta de organização dos manuscritos de Aristóteles e de Simplício, ou a uma organização alternativa. Não vejo razão para duvidar que Tomás tivesse acesso a esses manuscritos na ordem que conhecemos hoje, e essa convicção — compartilhada com outros — coexiste com o fato de que Tomás, não obstante as inversões de ordem e os recortes, estava atento à ordem lógica dos filósofos-autores e estava comprometido com a intenção deles. Por maiores discordâncias que alguém tenha com a leitura que Tomás faz de suas fontes, é inegável que o Aquinate busca sempre, em cada referência, esclarecer o que o autor citado “quer dizer” (*intendit*). As camadas de interpretação ficam mais claras exatamente ao reconhecer-se que Tomás reorganiza os assuntos e os argumentos, deixa de fora o que lhe parece ser accidental, destaca o que julga ser o essencial ou o mais premente.

O próprio comentário de Tomás de Aquino ao *De caelo* é dividido em vários níveis de consideração, do mais superficial e colado às palavras de Aristóteles, segundo a sua ordem de exposição, ao mais profundo e ligado à verdade, procedente da “única fonte”, a Verdade incriada. Apoiando-se nessa camada mais fundamental, Tomás realiza o diálogo com os filósofos, seguindo a dinâmica da questão disputada. Um fala, outro contrapõe e outro

¹⁵⁶ Cf. ELDERS, L. The Aristotelian Commentaries of St. Thomas Aquinas. **The Review of Metaphysics**, v. 63, n. 1, p. 29-53, set. 2009. Elders explica que o gênero comentário tem uma função didática, mas não está restrita a ela, pois Tomás de Aquino usava o texto comentado como base para outras discussões, em outros escritos, e aproveitava a oportunidade de esclarecer o texto aristotélico para também desenvolver suas próprias ideias. Outro interesse de Tomás era apresentar que Aristóteles, em seus próprios termos, é compatível com a revelação cristã — o que responderia às várias tentativas de se proibir a leitura de Aristóteles, nas universidades.

¹⁵⁷ Litt observa uma ordem textual semelhante na lição 4 do *De caelo* I. “O comentário tem a forma de uma objeção (*videtur quod*), seguida de uma resposta (*dicendum quod*). A objeção, sem que Tomás o diga, é retirada de Simplício, mas de um Simplício fortemente melhorado. Tomás substituiu o peso de Simplício por uma elegante concisão.” (1963, p. 47).

¹⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 8 (Leonina, 1886, p. 24).

soluciona, continuamente até chegar-se a uma explicação satisfatória do que foi proposto, na lição. Entendo que, na lição 6, o texto em si já indica que, para explicar aquela passagem do *De caelo* I, capítulo 3, não basta seguir a ordem expositiva de Aristóteles, tampouco a de Simplicio. A maior parte da lição é dedicada à disputa. Para se ter dimensão disso, deve-se reparar que, via de regra, Tomás organiza a exposição, dividindo o texto aristotélico em parágrafos, e a sua explicação começa e avança pela citação do início de cada parágrafo, geralmente com a expressão “... quando diz...” (*cum dicit*). Na lição 6, Tomás segue esse modo de exposição só nos dois primeiros parágrafos e, logo, introduz a disputa: “Porém, sobre o que Aristóteles diz aqui, ocorre uma dupla consideração...”¹⁵⁹

Na disputa, Tomás de Aquino apresenta quatro objeções de João Filopono: três à proposição de que o corpo celeste não é gerado e não é corruptível, e uma à demonstração, ou ao silogismo, que concluiria necessariamente nessa proposição. As objeções à proposição consistem em: um argumento de autoridade, embasado em Platão e sua pretensa doutrina de que o corpo celeste e o mundo inteiro foram gerados (Argumento 1); e em dois argumentos inspirados na física aristotélica, um deles com base na *Física* VIII, segundo o qual se um corpo tem potência finita, então é necessário que sua duração seja finita (Argumento 2); e outro com base na *Física* I, 7, segundo o qual se um corpo tem matéria e privação, é possível que ele venha a ser e deixe de ser, seja gerado e corrompa-se (Argumento 3). A objeção ao silogismo acusa uma contradição entre o que Aristóteles define nas *Categorias* sobre a substância — a substância não tem contrários — e o raciocínio do *De caelo* de que “os que são contrários têm movimentos contrários”. Nessa objeção, há vários exemplos de problemas em que Aristóteles incorreria por causa da contradição (Argumento 4) — argumento que não comentarei nesta tese. Tomás apresenta essas objeções no seu modo breve e sintético habitual, tanto que a ordem expositiva, em seus elementos explícitos, nos ajuda pouco na tarefa de interpretar o Filopono tomasiano bem como a resposta de Tomás a ele. Nessas condições, ganhamos mais se nos voltarmos temporariamente ao texto de Simplicio, onde se encontram os argumentos do Filopono, e recompormos o necessário para, primeiro, localizar os argumentos 1, 2 e 3 e, segundo, apreender os elementos de sua ordem lógica que são pressupostos por Tomás, mas permanecem implícitos e quase indetectáveis em seu texto.

¹⁵⁹ “Sed circa ea quae hic Aristoteles dicit, duplex consideratio occurrit...” (TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 3. Leonina, 1886, p. 23)

Argumento 1: A autoridade de Platão

Et ad suam intentionem adstruendam, primo utitur auctoritate Platonis, qui posuit caelum esse genitum et totum mundum¹⁶⁰.

E para embasar sua intenção, ele se utiliza primeiramente da autoridade de Platão, que afirmou que o céu e o mundo todo foram gerados.

Na *disputatio* organizada por Tomás de Aquino, a primeira objeção de João Filopono é um argumento de autoridade, segundo o qual Platão teria afirmado que o céu e o mundo inteiro foram gerados. Esse argumento do Filopono, tal como apresentado por Tomás, não se encontra facilmente no texto de Simplício. Analisando a ordem expositiva de Simplício, encontramos várias referências a Platão, mas a única em que Simplício aborda, claramente, uma suposta doutrina platônica da geração do corpo celeste e do universo está no trecho da edição Bossier 184,24 (Heiberg 139,25) em diante. Nessa parte da sua obra, Simplício discute alguns argumentos que se baseiam na experiência e nos testemunhos humanos, pelos quais o Filopono pretende mostrar que o corpo celeste, ou o “céu”, não é divino. Primeiro, discute o uso da autoridade de Platão e de outros contra Aristóteles, como se fossem testemunhos contraditórios ou em desacordo. Depois, discute a tradição grega que, para o Filopono, atribui valor divino tanto ao céu como ao templo, na região sublunar, que é gerado e corruptível. Simplício responde a isso, apontando as palavras de Davi na Escritura que fariam uma associação parecida¹⁶¹.

Na parte específica sobre Platão, Simplício comenta a estratégia filoponiana de usar as palavras de Aristóteles contra o próprio filósofo. Ele se manifesta nos seguintes termos:

[...] lactatorum sibi iste preparasse putavit ipsum utentem testimoniis multorum hominum post pauca gloriosos in philosophia producere contraria testificantes de celo. [...] Ergone ignoravit Aristoteles quod mundum genitum non a parte temporis alicuius dixerit Plato, qui cum celo dicit tempus genitum esse? Non enim quod ante tot annos ad esse pervenerit, sed quia visibile est et corpus habens, quod quidem nullum authypostaton habere ostenditur, sed aliunde solum ypostasim habens merito

E esse aí pensou que Aristóteles (*ipsum*), usando testemunhos de muitos homens e, depois, de poucos notáveis da filosofia, mostrou pessoas testemunhando coisas contrárias sobre o céu [...]. Será mesmo que Aristóteles não entendeu o que Platão tinha dito, o mundo não ter sido gerado a partir de um instante, sendo que esse diz que o tempo foi gerado junto com o céu? Não que, há muitos anos, ele veio a ser e, sim, que ele é visível e tem um corpo, pois, obviamente, não prova que seja autossubsistente, mas prova que, em se recebendo a hipóstase de outro, com razão se diz que foi

¹⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 3 (Leonina, 1886, p. 23).

¹⁶¹ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 187,87ss; Heiberg 141,25ss).

genitum dici. Quod quidem enim authypostaton impartibile esse oportet et totum toti sibi ipsi adaptari; corpus autem distensum est et partitum et propter hoc ab alio solum habens esse genitum dicitur, non secundum significationem generationis apud Aristotilem, que significat transmutationem ex alio in aliud. Et quod aliud hoc generationis significatum, quamvis non erit sufficiens assequi dicta Platonis, sed et si dictis Aristotilis quibus intendebat, assequi oportebat secundum Platonem dicentem “celum genitum quidem esse non solum sed fore sempiterno tempore”. Quis enim audiens hec dicentem Aristotilem crederet utique ipsum putare Platonem secundum illud genitum esse dicere, quod quidem et ipse abnegat a celo?¹⁶²

gerado. Com efeito, é necessário que o autossubsistente não tenha partes e esteja ajustado a si mesmo, como o todo ao todo, mas o corpo é estendido e tem partes, por isso ele tem o ser dado por outro, e se diz que ele foi gerado, porém, não de acordo com o significado aristotélico de geração, que significa a mudança de uma coisa para outra. É outro significado de geração. Mesmo se isso não fosse suficiente para compreender as palavras de Platão, e se [essa insuficiência] também se aplicasse às palavras de Aristóteles, era necessário compreender, pelo menos, o que se diz, segundo Platão, “certamente, o céu não só foi gerado, mas também será por todo sempre”. Pois, quem escutando Aristóteles dizer estas coisas vai supor que, para ele, Platão diz que [o céu] foi gerado no sentido que [Aristóteles], ele mesmo, nega a respeito do céu?

Fica implícito para o leitor qual é o argumento discutido, propriamente. Pela análise da ordem lógica do texto de Simplício, somos levados a imaginar que, no *contra Aristotelem*, João tenha aproveitado a listagem de algumas opiniões contrárias à de Aristóteles, disponível no capítulo 10 do *De caelo* I, para rebater a pretensão aristotélica de um consenso a respeito da incorruptibilidade e eternidade do céu e do mundo. Em meio às opiniões contrárias, figuraria a opinião de Platão, pois, como diz Aristóteles no *De caelo* I, 10:

Sunt enim quidam, quibus contingere videtur et ingenitum aliquid ens corrumpi, et genitum incorruptibile perdurare, sicut in Timaeo : ibi enim ait caelum factum esse quidem non solum, sed et fore de cetero sempiterno tempore¹⁶³.

Com efeito, há alguns para quem parece acontecer que algum ente não gerado se corrompa e algum ente gerado perdure como incorruptível, tal como no *Timeu*, onde se diz que o céu não só foi feito, mas também será desde todo sempre.

Lendo esses trechos, podemos ver que, segundo João Filopono, o cerne da oposição entre Platão e Aristóteles está no conceito de geração, ora formulado em termos de *esse genitum* (“o que foi gerado”), ora contido na expressão mais geral de *esse factum* — o mesmo usado

¹⁶² SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 185,34–186,58; Heiberg 140,1–25). João Filopono também discute a opinião de Platão sobre a geração do mundo em *contra Proclum* VI.

¹⁶³ ARISTÓTELES, *De caelo* I, 10 (translatio apud editionem Leoninam, 1886, p. 92). A parte final é literalmente “desde outro tempo sempiterno”.

para significar a noção de um vir a ser, porém já concluído, no passado: o que veio a ser, o que foi realizado, o que foi feito. João confere grande peso às palavras de Platão, “o céu foi gerado” ou “veio a ser”, e interpreta que o mestre da Academia propõe não só a dependência causal, do céu que é efeito do criador, mas também defende o início de duração. Ao interpretar dessa maneira, João está aproveitando a associação entre subsistência e duração, estabelecida por Aristóteles no *De caelo* I, 10–12. Não é à toa que a opinião de Platão tivesse sido extraída exatamente dessa parte. Se o que é gerável é corruptível, e vice-versa, e o que é gerável começa a ser a partir de um instante, então Aristóteles teria de admitir que, para Platão, o céu é gerado e, também, tem um início de duração. É esse raciocínio que deve ter merecido o escândalo de Simplicio: “Quem escutando Aristóteles dizer estas coisas vai supor que, para ele, Platão diz que [o céu] foi gerado no sentido que [Aristóteles], ele mesmo, nega a respeito do céu?” Ao que tudo indica, João Filopono entende que Aristóteles faz isso, precisamente.

A resposta de Simplicio ao Filopono, ao meu ver, repercute na reflexão de Tomás de Aquino mais que a objeção do Filopono. Em primeiro lugar, Tomás de Aquino se alinha a Simplicio em afirmar que a *opinio Platonis* usa o conceito de geração com um significado diferente do pretendido por Aristóteles. Em segundo lugar, é interessante notarmos que Simplicio, explicando as “palavras de Platão” (*dicta Platonis*), pontua que o corpo celeste foi gerado junto com o tempo (“*cum celo... tempus genitum esse*”), que ele é visível e corpóreo (“*visibile est et corpus habens*”) e que, nessas condições, ele não pode ser autossubsistente ou subsistente por si (“*nullum authypostaton habere*”), mas deve receber o ser de outro (“*aliunde solum ypostasim habens*”). Vários desses pontos estão presentes, mais ou menos explicitamente, na resposta do Aquinate ao Filopono. Podemos ver isso claramente ao analisar com mais detalhe o comentário de Simplicio e seu diálogo com o Filopono.

Simplicio reitera a ideia principal, de que o criador faz o universo “vir a ser” no sentido de lhe dar a subsistência. Porém, o filósofo é enfático em declarar que este não é o significado aristotélico de geração. Platão entenderia a geração do céu e do mundo em termos de hipóstase (*ypostasim*), uma doação de existência do criador benevolente, estendendo-se da unidade às múltiplas criaturas, com a diferença que o criador, subsistente por si (*authypostaton*), é uno e idêntico a si, sem divisões, ao passo que as criaturas são várias e distintas entre si.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Simplicio apresenta detalhadamente sua interpretação de Platão na introdução do comentário ao capítulo 3 do *De caelo* I. Ver in *De caelo* I, 3, Bossier 135,23–142,81; 143,16–144-38 (Heiberg 103,23–107,19; 108,28–109,17). Destaco o seguinte trecho: “O que mais claramente poderia mostrar que Platão pensa que as coisas que receberam a subsistência diretamente do criador de tudo são incorruptíveis e imortais por causa da bondade do criador, mesmo

As criaturas corpóreas têm partes, e isto é a evidência decisiva de que elas não têm a subsistência por si, mas recebem-na de outro¹⁶⁵.

Dessa teoria, João Filopono extrai duas conclusões, diversas das pensadas por Simplicio. A primeira delas, que a geração e a corrupção são possibilidades naturais para o corpo celeste. A segunda, que o início de duração é necessário, uma vez que o céu e o mundo foram gerados. Contudo, João teve de lidar com o fato de que Aristóteles interdita a possibilidade de geração e corrupção no corpo celeste em dois níveis: o do movimento e o da composição do corpo celeste. O movimento circular não tem contrário, e o éter — o material de que é feito o corpo celeste — não é leve nem pesado. As condições naturais do corpo celeste tornam impossível que ele venha a ser ou deixe de ser. O Filopono usa a geração platônica para contornar essas condições e, mais tarde, rejeitá-las totalmente. Se o corpo celeste subsiste por causa da ação do criador, se ele deixa de existir se for deixado a si mesmo, isso significa que o corpo celeste, por si mesmo, por sua natureza, não tem o ser e, portanto, precisa de outro para vir a ser, precisa ser gerado. Isso também significa que o corpo celeste pode deixar de ser, pode corromper-se, a menos que outro o sustente no ser¹⁶⁶.

se, deixados a si, deixados a sua divisão e separação do ser (*ab ente*), eles fossem corruptíveis, porque recebem a unidade, que Platão chama de ligação (*vinculum*), de outrem?” (Bossier 141,52–57; Heiberg 106,26–107,3).

¹⁶⁵ É digno de nota que essa interpretação sobre a filosofia de Platão é atribuída ao próprio filósofo e aos platônicos e, nos textos de Tomás de Aquino, constitui o cerne da teoria da emanção. Cf. *ST I*, q. 45, a. 1, rep. Na filosofia de Tomás de Aquino, a noção de emanção está em diálogo com a filosofia de Avicena e se insere na tradição dos “platônicos”, com origem em Plotino, na obra *Enéadas*. Ver indicações de GAY, J. Four Medieval Views of Creation, **The Harvard Theological Review**, v. 56, n. 4, oct., 1963, p. 247-248; e de STORCK, A. Eternidade, possibilidade e emanção: Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, leitores de Avicena. **Analytica**, v. 7, n. 1. 2003. p. 113-159. Ver também SANTOS 2022.

¹⁶⁶ Sorabji comenta: “Eu suspeito que o Filopono usou as quatro etapas do seu argumento de novo em outra obra, mas Simplicio lançou sombra sobre esse fato. As evidências dizem respeito tanto ao *contra Aristotelem*, do Filopono, como à discussão posterior a respeito da potência infinita, que Simplicio registra, uma discussão que pode, ou não, ser distinta da primeira parte da obra sumarizada em árabe. Ele responde com uma visão alternativa de Próclo, de que a existência pode ser dada ao mundo por um poder infinito distinto em parcelas finitas. Mas, de fato, essa resposta seria totalmente familiar para o Filopono, e há sinais aqui, como em outros lugares, de que ele a objetou, usando a terceira etapa do argumento, com o protesto de que o mundo é, pelo menos, gerável por natureza, e usando talvez a etapa posterior, com o argumento de que ele é gerável *tout court*. Assim, dizem que o Filopono tinha o objetivo de provar que os céus são geráveis (*genêtos*) e corruptíveis. Em seguida, ele refere-se repetidamente à natureza. Pois, ele diz que os céus são corruptíveis na medida em que a sua natureza é considerada, e refere-se ao poder de Deus para ultrapassar a natureza, quando ele concede, para efeito do argumento, que Deus prevenirá que essa potencialidade de corrupção seja atualizada. Simplicio também se sente forçado a abordar o argumento sobre a natureza. Como Próclo antes dele, objeta que, mesmo se a incorruptibilidade dos céus proviesse de Deus, ela ainda seria perfeitamente natural. Ao dar esse argumento, ele usa uma das suas ideias preferidas, de que os céus são aptos (*epitêdeios*) por natureza a receber a incorruptibilidade que Deus lhes der. [...] A introdução da ideia de natureza no argumento não é uma inovação do Filopono. Ele simplesmente está invertendo o que o aristotélico Alexandre de Afrodísia disse muito antes. Alexandre argumentou, em duas passagens, traduzidas por Robert Sharples, que se o cosmos ordenado tem um começo, como Platão alega no *Timeu*, então ele é corruptível por sua própria natureza, e, nesse caso, nem mesmo Deus pode superar a sua corrupção.” (**Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel**. London: Duckworth, 1988. p. 257).

Outra ideia de João Filopono, consistente com essa interpretação, é que todo movimento natural tem o princípio de privação. Se a natureza é princípio de movimento e repouso, há uma privação do movimento antes e no término do movimento: a imobilidade inicial e o repouso final.

[...] naturalis autem quedam res et motus; que enim ante motum et post quietationem motus immobilitas [uel] privatio existit talis motus¹⁶⁷.

Mas o movimento é certa coisa natural, tal que antes do movimento e após o repouso do movimento existe a imobilidade, ou a privação do tal movimento.

Se um corpo se move por natureza, então é possível, naturalmente, que ele comece a se mover, em algum momento, e pare de se mover, em outro momento. Para o Filopono, isso significa que o corpo celeste, sendo um corpo natural (que se move por natureza), tem uma limitação desde sua composição (a natureza) — há outras consequências desse raciocínio, mas que ficarão mais claras nas outras seções, a respeito dos argumentos 2 e 3.

Finalmente, se o corpo celeste recebe a subsistência do criador e, por sua própria natureza, tende a não ser e tem o movimento limitado, com início e fim potenciais, é plausível, senão necessário, que ele tenha início de duração e, se deixado a si mesmo, deixe de existir e tenha um fim de duração. Para o Filopono, esse raciocínio habilita Platão a ser uma autoridade, um ilustre filósofo, a defender o início de duração para o céu e o mundo. Simplício é contrário, destacando as palavras de Platão (*dicta Platonis*), de que o céu é “por todo sempre” (*sempiterno tempore*). Pela resposta de Simplício, parece que João não ignora essas palavras, mas subverte a sua interpretação. Para o Filopono, “por todo sempre” não equivale à eternidade, e sim à toda a duração do tempo. Se Platão diz que o tempo foi gerado junto com o universo, isto quer dizer apenas que o corpo celeste é tão antigo quanto o universo e que não há tempo anterior ao mundo. É coerente falar de um início, a muito tempo atrás¹⁶⁸. Contudo, a respeito da *opinio Platonis*, Tomás de Aquino acompanha Simplício, discretamente, argumentando que:

¹⁶⁷ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 162,54–60; Heiberg 122,2–9). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg IV/65). Acréscimo meu.

¹⁶⁸ Ver citação da nota 247. Sorabji (1983, p. 269) entende que, na história da filosofia, três interpretações do *Timeu* são registradas. Em uma delas, o tempo começa com o *kosmos* e “não há nada antes disso”. Em outra, o tempo ordenado começa com o *kosmos*, mas, antes, havia matéria, movimento e tempo desordenados. Na última delas, não há começo, senão em um sentido metafórico. João Filopono seguiria a primeira interpretação, no *contra Proclum* (Rabe 117-8; 141-2). Ele atribui a Platão o começo do tempo, interpretando o “antes do tempo” em sentido não-temporal. Ele se apoia na autoridade de Aristóteles, pois “Aristóteles entendeu que Platão queria dizer que os céus e o *kosmos* começaram, e que o tempo começou com os céus” (SORABJI, 1983, p. 270. Cf. ARISTÓTELES, *De caelo* I, 10, 280a28-32, 300b16-18; *Metafísica* XII, 6, 1071b37-1072a3).

Quod enim Plato posuit caelum genitum, non intellexit ex hoc quod est generationi subiectum, quod Aristoteles hic negare intendit: sed quod necesse est ipsum habere esse ab aliqua superiori causa, utpote multitudinem et distensionem in suis partibus habens; per quod significatur esse eius a primo uno causari, a quo oportet omnem multitudinem causari¹⁶⁹.

Pois, Platão afirmou que o céu foi gerado, mas não entendeu com isso que ele estivesse sujeito à geração — o que Aristóteles tem a intenção de negar aqui —, mas que é necessário que esse mesmo [céu] tenha o ser por alguma causa superior, como esperado do que tem pluralidade e extensão em suas partes; razão pela qual se diz que o seu ser é causado pelo uno primeiro, pelo qual deve ser causada toda pluralidade.

Tomás de Aquino entende que, ao falar de geração do corpo celeste e do universo, Platão usa o conceito de geração com um significado diferente do conceito aristotélico, pois refere-se à causação do ser (*esse*) em vez da transformação de um elemento em outro ou da composição de uma nova substância. A causação do ser é explicada pelo princípio de que o múltiplo procede do uno. Assim, vários entes que se dividem em número e em partes, por composição ou extensão, como os entes corpóreos, têm o ser porque são efeitos continuamente causados pelo que é uno, indiviso e primeiro, o subsistente por si. Mais adiante, Tomás se refere a essa causação do ser como um “fluxo vindo do princípio primeiro”¹⁷⁰. Este é um passo na direção de separar os conceitos de geração e de criação. Nesse sentido, quando Tomás diz que Platão “não entendeu com isso [o céu gerado] que ele estivesse sujeito à geração”, está fazendo mais que concordar com Simplício e distinguir os significados pretendidos por Platão e Aristóteles. Tomás está chamando a atenção do leitor para a diferença entre o que vem a ser por geração, na causalidade dos motores e móveis, e o que “recebe o ser de uma causa superior”, na causalidade da emanção. Mas, este é um passo. Por algum motivo, o Aquinate hesita em associar Platão ao conceito de criação, explicitamente, nessa parte do comentário.

Outro detalhe, deixado implícito, é a consequência dessa causação do ser para a duração do corpo celeste e do universo. Para o Filopono, é evidente que a geração platônica inclui a ideia de início de duração. Contudo, para Simplício e para Tomás de Aquino, Platão não se compromete com essa ideia e, na verdade, propõe o “por todo sempre” (*sempiterno tempore*). Ainda assim, como vimos no capítulo anterior, a opinião de Platão encerrava algumas ambiguidades que Tomás mantinha em vista. A causação do ser podia ser “por todo sempre”

¹⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 4 (Leonina, 1886, p. 23).

¹⁷⁰ “per effluxum a primo principio” (TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 7, Leonina, 1886, p. 24).

no sentido de uma ação causal coeterna ao criador — o sentido advogado por Simplício¹⁷¹ — ou de uma ação causal que resulta em um efeito eterno¹⁷². Em princípio, qualquer dos dois poderia pertencer à opinião de Platão, porém o segundo permite a Tomás preservar o núcleo da teoria da emanção sem converter a criação do mundo em um determinismo e, em acréscimo, abre um caminho para conciliar essa teoria com a proposição do início de duração. É como se Tomás respondesse ao Filopono, dizendo que, infelizmente, Platão ainda tinha sido um defensor da eternidade do mundo, mas, em teoria, tinha condições de defender o início de duração.

Vemos, mais uma vez, que Tomás de Aquino é livre e é um pensador original ao lidar com a tradição. Vemos que, na ordem lógica, era primordial esclarecer o que Platão diz sobre a geração e a processão (emanção ou fluxo desde o uno), tanto quanto mostrar que isso não contradiz Aristóteles, necessariamente. Por um lado, essa prioridade atendia uma demanda do próprio Tomás de Aquino, que usava o conceito de emanção para explicar a ação criadora divina e, então, diferenciá-la da geração das substâncias, no mundo já criado. Por outro lado, ela podia indicar outra demanda por parte do público-alvo, os estudantes de filosofia. Sempre é bom recordar que os comentários eram, simultaneamente, um meio de pensar na filosofia e uma ferramenta de transmitir a atividade filosófica.

Acontece que, como vimos, o ambiente de estudos estava conturbado pelas várias disputas entre professores e pairava no ar a contínua ameaça de uma condenação por heresia. Tomás de Aquino comenta Aristóteles também para habilitá-lo como ferramenta de ensino, após várias condenações do seu uso na universidade, e os principais opositores eram, precisamente, os professores que usavam Platão (ou versões do platonismo) para refutar Aristóteles. Assim, ao destacar o argumento de autoridade, por recurso a Platão, e fazer isso enquanto apresenta João Filopono como um daqueles que afirmaram que o corpo do céu e o mundo todo foram gerados e “utiliza da autoridade de Platão”, Tomás de Aquino parece estar

¹⁷¹ “[O céu] foi produzido por causa da bondade de Deus, e não por sua decisão ou por fazer coisas diferentes em tempos diferentes, mas [dizemos que o céu] é dependente de sua bondade e da permanência de seu ser. [...] o que sempre existiu é produzido diretamente pelo criador, por causa da bondade imutável e eterna do criador, cuja totalidade existe simultaneamente.” No latim: “sed propter bonitatem dei ab ipso productum ipso esse deum et non eo quod alias alia eligat et operetur, semper a bonitate ipsius et a permanentia ipsius esse dependentiam habere.[...] immediate a conditore productum secundum ipsius bonitatem immobilem et eternam et simul totam existentem” (Ver a passagem completa em SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 182,55–184,23; Heiberg 137,19–139,23).

¹⁷² Essa distinção se encontra, por exemplo, na discussão da duração do mundo por parte de Deus, na SCG I, c. 35. Em Deus, a operação é idêntica ao ser e, como tal, ela é eterna ou, por assim dizer, coeterna a Deus. As operações divinas podem decorrer diretamente do ser (geralmente, as operações imanentes, como o inteligir) ou podem ser voluntárias (geralmente, as operações transitivas, como a criação do mundo). Os efeitos das operações transitivas se distinguem do ser de Deus e têm a duração estipulada pela vontade divina.

atacando dois problemas simultaneamente. Pois, ele vai esclarecer que a autoridade de Platão não está em contradição com Aristóteles — ao menos, não nesse ponto do céu “gerado”.

A discussão não era trivial e não se resumia ao uso das autoridades. Temos de considerar que, tanto para Tomás quanto para seus interlocutores contemporâneos, a proposição de que “o céu e o mundo todo foram gerados” continha algo de inegável: como cristãos, todos concordariam com o fato de que o universo foi criado por Deus, e o corpo celeste é uma criatura. Isto era um motivo de aproximação com João Filopono, também cristão, defensor da *creatio ex nihilo* e objeter da eternidade do mundo. A complicação estava no conceito de geração, que podia aparecer como um amplo vir a ser ou como um restrito começo de uma nova substância¹⁷³. Além disso, havia uma sutileza na opinião de Platão, tal como difundida naquele século XIII. O corpo celeste e tudo o que existia eram gerados pelo demiurgo e, em princípio, não podiam se conservar na existência por si mesmos. Eram geráveis e corruptíveis “segundo a natureza”. O corpo celeste só perdura e se mantém íntegro porque o demiurgo intervém, impedindo a sua deterioração. Para o Filopono, esses detalhes ajudavam a montar um Platão contra Aristóteles, mas, para Tomás, estes eram empecilhos que precisavam de uma solução interpretativa.

Argumento 2: O corpo finito tem potência finita

Secundo inducit talem rationem. Omnis uirtus corporis finiti est finita, ut probatur in VIII *Physic.*: sed uirtus finita non potest se extendere ad durationem infinitam (unde per uirtutem finitam non potest aliquid moueri tempore infinito, ut ibidem probatur): ergo corpus caeleste non habet uirtutem ut sit infinitum tempore¹⁷⁴.

Segundamente, ele introduz um argumento como este: toda força do corpo finito é finita, como se prova em *Física* VIII; porém, uma força finita não pode se estender por duração infinita — donde não ser possível que, por uma força finita, algo se mova por tempo infinito, como se prova no mesmo livro —, então o corpo celeste não tem força para ser infinito no tempo.

¹⁷³ Em fragmentos do *contra Aristotelem*, referentes aos livros IV e VI, depreende-se que João Filopono, mesmo usando o conceito de geração, argumentava o mundo foi gerado “do nada”, a forma junto com a matéria. O mundo não era e veio a ser a partir de um primeiro instante. Deus não se vale de um substrato preexistente, não gerado e eterno. Cf. Wildberg. IV/73-76; VI/114-116. Testemunhos de Simplício, Averróis e al-Farabi corroboram a adesão do Filopono à *creatio ex nihilo*. Cf. DAVIDSON, 1969, p. 360. Optei por não incluir essas proposições na discussão, porque, em primeiro lugar, elas não fazem parte do argumento 1. Interessou a João explorar a ocorrência do termo “geração” em uma proposição de Platão e mostrar um Platão em divergência com Aristóteles. Em segundo lugar, tive de considerar que Tomás de Aquino não se estende no comentário a ponto de discutir a posição do Filopono sobre a *creatio ex nihilo*. Não tenho dúvidas de que ele tenha lido as passagens em que Simplício debate essa posição, já que algumas entrecortam as passagens que citei. Especulo que Tomás não tenha julgado conveniente entrar demasiadamente no tema da criação, arriscando extrapolar o recorte temático do *De caelo* I, 3, e no mais ele pode ter visto a posição do Filopono como um passo na direção certa: o mundo recebe a hipótese de Deus, vem a ser como um todo, a forma junto com a matéria, e com início de duração.

¹⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 3 (Leonina, 1886, p. 23).

Depois de disputar sobre a interpretação de Platão e introduzir a diferença entre ser sujeito à geração e receber o ser por criação, Tomás de Aquino discute o argumento filoponiano inspirado na *Física* VIII, segundo o qual o corpo finito tem uma potência finita e, portanto, tem uma duração finita. Sorabji comenta que:

Em uma obra de início, o comentário às *Categorias* (50,28–51,12), João Filopono contentou-se em apenas expor a versão aristotélica do argumento da potência infinita. Depois, porém, ele tentou reescrevê-lo para apoiar a crença cristã de que Deus criou o universo, no sentido de dar-lhe um *começo*, uma crença que, na verdade, é incompatível com as versões anteriores desse argumento. Para alcançar esse resultado, ele tornou o argumento mais complexo, e sua reescrita, repetida em várias obras, foi interpretada de formas bem variadas¹⁷⁵.

Sorabji¹⁷⁶ divide este argumento em quatro partes, baseando-se em um sumário do *De contingentia mundi*, em árabe, que foi vertido para o inglês, por Pines (1984), e para o francês, por Troupeau (1988)¹⁷⁷. Na primeira parte, o Filopono monta o silogismo com base nas proposições de Aristóteles. O mundo é um corpo finito, e a potência do corpo finito é finita, logo o mundo foi criado “no tempo” e veio a ser após não existir. Na segunda parte, aventa a possibilidade de que o criador seja a causa da preservação do mundo, por duração ilimitada. Na terceira parte, objetiva-se à duração sem início por natureza, ainda que pela potência divina, pois se a duração sem início é por natureza, ela não vem da potência divina, mas da natureza. Na quarta, resolve que, se o mundo é por natureza criado no tempo, ele não pode ter duração sem início¹⁷⁸.

¹⁷⁵ SORABJI, 1988, p. 254.

¹⁷⁶ *Id.*, 1988, p. 256-7.

¹⁷⁷ Cf. PINES, S. An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus. *Israel Oriental Studies* 2, 1972, p. 320-52; TROUPEAU, G. Un épitomé arabe du ‘*contingentia mundi*’ de Jean Philopon. In Memorial A. J. Festugière. *Cahiers d’Orientalisme*, Geneva, 10, p. 77-88, 1984. Mais informações em SORABJI, 1988, p. 255, nota 27.

¹⁷⁸ Davidson (1969, p. 362) discute versões do argumento 2 no comentário de Simplicio à *Física* (1329ss), bem como sua possível influência sobre o escritor judeu Saadia (882-942). Davidson entende que, entre várias provas filoponianas para a criação e início do universo, a prova com base na potência finita do corpo se assenta em três raciocínios: primeiro, o corpo celeste é composto de matéria e forma, logo não é subsistente por si, e o que não é subsistente por si não tem potência infinita; segundo, a matéria é tal que não retém formas indefinidamente, logo nada que é composto de forma e matéria pode ser incorruptível; terceiro, o corpo celeste é composto, e o que é composto tem uma razão de corruptibilidade e não pode ter uma potência infinita. Davidson (1969, p. 361) também informa que a potência finita do universo foi o tema de um tratado de João Filopono, que se perdeu, mas que é mencionado por vários autores árabes. No *contra Proclum* VIII, encontram-se vários argumentos filoponianos com base na proposição de potência finita do corpo e sua implicação de corruptibilidade.

No comentário de Simplicio ao *De caelo*, esse argumento se encontra algumas linhas depois do argumento 1. Nessa parte, João Filopono continua a mostrar contra Aristóteles que a tradição cultural e a observação não comprovam a ausência de geração e corrupção no corpo celeste. A diferença é que, agora, o Filopono denuncia os limites da observação.

At uero, ait, neque quod in toto preterito tempore non uidetur celum secundum totum uel secundum partes transmutatum oportet putare ostensionem quod ipsum sit penitus incorruptibile et ingentum. Nam et animalium, ait, alia sunt aliis longiora, et partes terre, velut montes, et lapides, ut adamantes, fere toto tempore simul durant, et non est memoria, ait, quod Olympus mons aut principium essendi acceperit aut incrementum aut diminutionem. Et in mortalibus autem animalibus, quamdiu saluari oportet, necessarium principalissima partium ipsorum permanere in sua natura: quare et quamdiu deus vult mundum esse, necesse principalissimas partium ipsius saluari. Celum autem, ait, et secundum totum et secundum partes confessum est esse principalissimam et maxime contentivam partium mundi; huius enim motu naturaliter que intus diriguntur omnia corpora. Igitur necesse, quamdiu mundum saluari oportuerit, secundum nichil exire celum a sua natura neque secundum totum neque secundum partes. Si autem bene, ait, ab Aristotile ostensum est quod omne corpus finite est virtutis, corpus autem et celum, palam quod et corruptionis est susceptivum, habens rationem corruptionis, etsi nichil adhuc eorum qui in corruptionem deducunt patiens videatur¹⁷⁹.

Porém, ele declara: e não é porque não se vê, em todo o tempo passado, o céu transmutado nas partes ou no todo, que é necessário julgar isso uma demonstração de que ele seja intrinsecamente incorruptível e não-gerado. Pois, declara, também entre os animais, alguns duram mais do que outros, e algumas partes da terra, como as montanhas, e pedras, como os diamantes, quase duram simultâneos ao todo do tempo. Também, ele declara, não há memória de que o monte Olimpo teve um princípio de ser, ou crescimento, ou diminuição. Mas, nos seres vivos mortais, até quando for preciso se preservarem, é necessário que a mais principal das suas partes permaneça na sua natureza. Por isso, também, até quando o deus quiser que o mundo seja, é necessário que as mais principais das suas partes sejam preservadas. Mas, ele declara, reconheceu-se que o céu segundo o todo e as partes era a mais principal e a mais abrangente das partes do mundo, pois, com o movimento natural dele, são dirigidos todos os corpos que estão dentro. Portanto, é necessário que, até quando for necessário o mundo ser preservado, nada do céu deixará sua natureza, quanto ao todo ou quanto às partes. Porém, ele declara, se foi provado corretamente por Aristóteles que todo corpo tem força finita, também o céu é corpo, e é evidente que ele é suscetível à corrupção, tendo a razão de corrupção, ainda que pareça que nada sofra daquelas coisas que levam à corrupção.

Podemos notar que, nos registros de Simplicio, o argumento do “corpo finito, potência finita” não é o principal, mas serve de apoio ao seguinte raciocínio: a observação está

¹⁷⁹ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 188,98–188,15; Heiberg 142,8–142,25). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg IV/80).

limitada pela duração da vida humana, e há coisas que duram mais do que o ser humano e cujas alterações são quase imperceptíveis, por muitas gerações; então, admitindo-se que um corpo mais perfeito se conserve mais, quase imune ao desgaste e à deterioração, então é plausível que o observador, um corpo mais imperfeito, não veja durante sua vida nenhuma alteração no corpo celeste, um corpo mais perfeito; portanto, sua observação e seu testemunho não comprovam o pretendido por Aristóteles. Até este ponto, acompanhamos o argumento principal do Filopono. Na sequência, ele introduz um argumento auxiliar, valendo-se de uma proposição aristotélica para assegurar a possibilidade natural da corrupção, em acréscimo aos limites da observação.

Assim, segundo Aristóteles, na *Física* VIII, todo corpo tem potência finita¹⁸⁰. De acordo com essa proposição, o corpo celeste, na condição de ser um corpo, tem uma potência finita. Portanto, ainda que o corpo celeste seja mais perfeito que outros ou, até mesmo, seja o corpo mais perfeito, conservando-se muito mais e durando muito mais que o ser humano, ele tem uma perfeição finita e deixará de ser em algum momento. A finitude da sua perfeição e potência implica a possibilidade da corrupção (*habens rationis corruptionis*). Esta é uma possibilidade natural decorrente da própria condição corpórea e pode se converter em um fato observável muito mais tarde, mesmo não tendo sido observada até agora.

É importante notarmos que, apesar de abordar o corpo celeste sob o aspecto de corpo natural e extrair disso a evidência de sua igualdade em relação aos corpos sublunares — no que diz respeito à corporeidade —, João admite existir uma hierarquia entre os corpos. Alguns são mais perfeitos do que outros. Os corpos têm a mesma forma de corporeidade, pois são tridimensionais — o que terá maiores consequências no argumento 3. Além disso, eles são corpos naturais, têm movimento natural. Nesses quesitos, os corpos celestes e sublunares não diferem. Eles passam a diferir entre si por sua composição específica, tamanho, lugar e função na ordem cósmica¹⁸¹. O corpo celeste é composto das partes mais puras do fogo e, no universo, ele está na região superior, é mais equilibrado e estável, de modo que seu movimento dirige os corpos inferiores e conserva a ordem criada. O próprio criador pode intervir no corpo celeste, preservando-o da corrupção, assegurando a ordem das coisas.

¹⁸⁰ “Quod autem omnino in finita magnitudine non contingit infinitam esse potentiam” (ARISTÓTELES, *Física* VIII, 10, translatio apud editionem Leoninam, 1884, p. 443).

¹⁸¹ Sambursky (1962, p. 162) traz para a análise do argumento algumas passagens em que o Filopono atribui a magnitude da potência de um corpo ao seu volume. Entendo que, mesmo sendo um acréscimo valioso para a análise, não é pertinente ao argumento em si. O que interessa ao Filopono, no argumento do corpo finito, na passagem em análise, é provar a possibilidade da corrupção do corpo celeste, e não explicar por que alguns corpos duram mais que outros.

Atentos a esses detalhes do argumento filoponiano, constatamos que João recusa a principal justificativa de Aristóteles para a superioridade do corpo celeste: o movimento circular. Essa recusa tem relação com o argumento 2, com o cerne da proposição de que o corpo é finito. João entende que a diferenciação hierárquica entre os corpos é por razões acidentais ou por razões que, embora intrínsecas, como a composição material, apenas acrescentam ao que é essencial: a extensão finita. A extensão é finita, o movimento é finito, a potência é finita e a duração é finita. É difícil, analisando os fragmentos do *contra Aristotelem*, atribuir a João Filopono uma conclusão mais ousada do que essa. Tomando a licença de juntar esses fragmentos do *contra Aristotelem* aos registros do *contra Proclum* XI, imagino que João nos diria que o predicado “ser finito” se atribui ao corpo por causa da sua extensão determinada, a primeira determinação do corpo, antes mesmo das qualidades. O predicado “ser finito” pode se estender às qualidades e às potências do corpo, porque, em qualquer predicado ulterior, deve-se respeitar a condição de que o corpo está limitado dentro de uma quantidade, um volume determinado. A determinação da quantidade limita as demais formas e suas respectivas potências. Se finita é a potência, em qualquer aspecto ou nível, inclusive de deslocamento; e se a atualização da potência é realizada dentro da determinação fundamental da quantidade; então a potência de mover-se é realizada em uma quantidade de tempo, desde um momento inicial até chegar à sua conclusão, em um momento final¹⁸².

Simplicio responde a João sem discordar diretamente, talvez por reconhecer que o argumento filoponiano apontava uma fragilidade do raciocínio aristotélico. Os registros de observação astronômica abriam possibilidades mais do que fortaleciam certezas. Nesse sentido, o que Simplicio faz em defesa de Aristóteles é questionar a razoabilidade de a geração e a corrupção serem possíveis para o corpo celeste e nunca terem sido observadas por nenhuma autoridade, nem observador astronômico nem filósofo. Simplicio se apoia na própria lógica de Aristóteles, que vincula o ser possível à condição de ser em ato em algum momento.

¹⁸² Willdberg (1988, p. 204) sugere uma interpretação mais simples: “O Filopono tenta mais uma vez voltar Aristóteles contra si mesmo. Se os céus são um corpo limitado, e se Aristóteles mostrou corretamente que o corpo limitado não pode possuir uma *dynamis* ilimitada, então é impossível que o corpo celeste seja eterno. Pois, segundo o Filopono, a existência eterna de uma coisa individual pressupõe a posse de uma *dynamis* ilimitada.” Contudo, entendo que essa interpretação pode encorajar alguns filósofos e historiadores da filosofia a conectar a “potência finita” ao conceito de força cinética e incorpórea, ou *impetus*, que João Filopono desenvolve em outras obras. De fato, reconheço que, no mínimo, o argumento da potência finita prepara o terreno para o conceito de *impetus* e, quanto a isso, posso concordar com Sorabji que, no *contra Aristotelem*, “a negação do quinto elemento com a sua propensão particular de rotação... prepara o terreno para a sugestão, em outra obra, de que Deus no momento da criação inculca um *impetus* (*entheinaí kinêtikên dunamin*) nos céus, para colocá-los em movimento” (1987, p. 19), mas tenho reservas quanto a dizer que “Isto representa uma extensão da sua teoria do *impetus* desde o caso dos projéteis até outras partes da dinâmica.” (*ibid.*).

Contudo, até Simplicio saberia que essa é uma “faca de dois gumes”, porque o ser possível, meramente, não obriga a nenhum período temporal específico ou pré-determinado, nem obriga a uma frequência ou uma regularidade. Certamente, se alguém comparasse o corpo celeste e o corpo sublunar sob o aspecto da subsistência e pensasse na possibilidade de geração e corrupção, estranharia que, na região terrestre, os corpos são gerados e se corrompem quase a todo instante e, na região celeste, os corpos permanecem iguais por anos, apenas mudando “segundo o lugar”. Ainda assim, esse estranhamento não provaria nada. A discrepância das ocorrências poderia ser explicada, precisamente, pela diferença de perfeição entre os corpos. Tanto é assim que, embora não comente esta parte do argumento de João Filopono na lição 6, Tomás de Aquino apoia um argumento bem semelhante na lição 7.

Nec tamen hoc est necessarium, sed probabile. Quanto enim aliquid est diuturnius, tanto maius tempus requiritur ad hoc quod eius mutatio deprehendatur; sicut transmutatio hominis non deprehenditur in duobus uel tribus annis, in quibus deprehenditur transmutatio canis, uel alicuius alterius animalis breuiorem uitam habentis. Posset igitur aliquis dicere quod, etsi caelum sit naturaliter corruptibile, est tamen tam diuturnum, quod totum tempus cuius memoria potest haberi, non sufficit ad deprehendendam eius transmutationem¹⁸³.

Porém, isso não é necessário, e sim provável. Com efeito, quanto mais duradouro algo é, tanto mais se requer tempo para isso, que seja observada a mudança dele. Por exemplo, em dois ou três anos não se observa a transmutação de um homem, porém nesse intervalo observa-se a mudança de um cachorro ou de algum outro animal que tenha vida mais breve. Portanto, alguém poderia dizer que, ainda que o céu fosse naturalmente corruptível, ele seria tão duradouro que nem todo o tempo que a memória pode abarcar seria suficiente para observar sua mudança.

A respeito da proposição “o corpo finito tem uma potência finita”, Simplicio sustenta uma atitude evasiva. É de estranhar-se que ele não se valha do expediente, tão frequente em seu comentário, de acusar João Filopono de ser um mau intérprete das palavras de Aristóteles. Porém, essa ausência abre espaço para a crítica, novamente dirigida a João, de que

¹⁸³ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 7, § 6 (Leonina, 1886, p. 29). Essa passagem deve nos ajudar a reparar uma leitura equivocada a respeito da posição de Tomás de Aquino, segundo a qual a observação da falta de mudança no céu seria a principal razão para a conclusão da incorruptibilidade celeste e, depois, da diferença material entre corpos celestes e terrestres. Essa leitura é sugerida por Weisheipl (1985, p. 92) e, ambigualmente, aplicada tanto a Aristóteles quanto a Tomás de Aquino: “O corpo celeste é dito ser incorruptível, diferente dos corpos terrestres, eterno e perfeito, e seu movimento é dito ser uniforme, regular e circular. O corpo celeste é dito ser incorruptível porque nenhuma corrupção nem alteração foram observadas ocorrendo nos céus, apesar dos longos séculos de observação dos astrônomos.” Mais adiante, terei espaço para desenvolver uma leitura mais detida e detalhada da posição tomasiana.

não se deve opor as palavras de Platão e de Aristóteles entre si¹⁸⁴. Considero essa atitude de Simplício bem curiosa, porque, primeiro, não vemos qualquer menção a Platão no argumento que Simplício reproduz para nós, seus leitores; segundo, porque não encontramos uma explicação extensa e detalhada para a proposição “o corpo finito tem uma potência finita”. Simplício se contenta em distinguir o procedimento investigativo de Aristóteles em relação ao de Platão — este investiga a partir do criador, aquele a partir das coisas criadas. A solução, sucintamente proposta por Simplício, é afirmar que o corpo tem uma potência finita por si e pode ter uma duração infinita (*immortalitatem*) pela ação do criador, que atua com potência infinita e sustenta o corpo no ser¹⁸⁵. No entanto, essa solução se restringe ao suposto acordo entre Platão e Aristóteles e, no mais, talvez não represente um problema para João Filopono, já que este aceita a distinção entre ser finito em si e ser preservado pelo criador.

A resposta de Simplício nessa parte, além de muito sucinta, é geral¹⁸⁶. Imagino que assim também deva ter parecido a Tomás de Aquino, pois ele aproveita a oportunidade para reproduzir ali, na lição 6 do *De caelo* I, os principais pontos da sua discussão com Averróis na lição 21 da *Física* VIII, a respeito da mesma proposição. Em certa medida, a discussão tomasiana se distancia da discussão de Simplício com João Filopono. Não está desconectada, mas também não se aproxima o suficiente para vermos nas palavras de Tomás de Aquino uma resposta direta, palavra por palavra, ao argumento do Filopono que lemos no comentário de Simplício. Na verdade, a escolha desse argumento é intrigante, porque, olhando-se apenas o seu papel na crítica do Filopono a Aristóteles, nada sugeriria que o argumento tivesse um grande peso ou fosse um dos principais no *contra Aristotelem*¹⁸⁷. Porém, é digno de nota que esse mesmo argumento já havia sido discutido por Tomás de

¹⁸⁴ Cf. SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 189,35–190,44; Heiberg 143,10–20.

¹⁸⁵ “Pois, os dois filósofos [Platão e Aristóteles] separaram racionalmente a natureza corpórea do céu e a bondade criadora, eterna e imóvel, que são inseparáveis, desejando ver cada uma delas em sua potência.” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 190,42–44; Heiberg 143,10–20.)

¹⁸⁶ Simplício responde a esse argumento filoponiano mais extensamente em seu comentário à *Física* VIII.

¹⁸⁷ Em contrapartida, Wildberg (1988, p. 204) sinaliza que “o argumento é precursor de um tratado posterior e separado que era exclusivamente dedicado a mostrar que o mundo não pode ser eterno, precisamente porque é um corpo limitado, e todos os corpos limitados estão sujeitos à destruição.” Fragmentos desse tratado estariam no comentário de Simplício à *Física* VIII e estariam disponíveis, talvez integralmente, para os leitores árabes na Idade Média. Ver DAVIDSON, 1969, p. 358–359; WILDBERG, 1988, p. 204, nota 62. Com essas informações, pode-se dizer que o argumento do corpo finito era um dos principais do Filopono, embora não pareça assim no comentário de Simplício ao *De caelo*.

Aquino em diferentes livros, desde o início da sua atividade intelectual, mas, ao que parece, Tomás desconhecia o autor dele — João Filopono¹⁸⁸.

Retomar o argumento nesse espaço não me parece um simples reconhecimento de autoria. O mais provável é que, desde muito cedo, Tomás reconhecesse um grande potencial persuasivo nesse argumento e até o ouvisse com muita frequência na boca dos colegas que prometiam demonstrar o início de duração do universo¹⁸⁹. Esta também era uma oportunidade de ligar o livro I do *De caelo* e o livro VIII, capítulo 10, da *Física*, que Tomás já havia comentado e onde ele fez um detalhado exame desse argumento, discutindo as posições de Alexandre (na verdade, em parte de João Filopono) e de Averróis. Também, era a chance de esclarecer, desta vez, a *opinio Aristotelis* e situá-la em relação à opinião de Platão, para quem, ao que parece (*uidetur*), “o corpo celeste segundo sua potência pode perecer, mas adquire perpetuidade de duração de algo que é potência infinita”¹⁹⁰.

Em primeiro lugar, Tomás reafirma que o corpo celeste, apesar de receber o ser ou a subsistência do criador, é uma substância mais perfeita que outras e ele pode naturalmente se mover e durar, isento de geração e corrupção, sem precisar da intervenção do criador. Em segundo lugar, mostra que a proposição modal “o corpo celeste pode ser sempre” não só é uma proposição de Aristóteles — que, então, pertence à ordem lógica e precisa ser explicada pelos comentadores — como também está correta, havendo um significado de potência que se aplica ao corpo celeste. Em terceiro lugar, toma a proposição “o corpo finito tem potência finita” e concentra-se em responder a uma inferência de que a duração finita se segue de uma potência finita. Para esses objetivos, Tomás se vale de Averróis. A resposta de Tomás, sendo explicitamente dirigida a Averróis no comentário ao *De caelo*, estende-se também a João e Simplicio.

¹⁸⁸ No comentário à *Física* VIII, lição 21, Tomás de Aquino associa o argumento ao nome de Alexandre de Afrodisia. Como explica Sorabji (1988, p. 255.258.260.269), Averróis refere-se a João Filopono em seus comentários, porém atribui partes do argumento do corpo-finito-potência-finita indiscriminadamente a Alexandre, uma confusão que Tomás de Aquino incorpora ao seu comentário. Apesar de algumas premissas comuns, Alexandre não concordaria com João nas afirmações de que, se o mundo é preservado da corrupção, isso deve a uma causa exterior; e de que o mundo é em si corruptível, mas permanece subsistindo por causa de Deus.

¹⁸⁹ Cf. SORABJI, 1988, p. 271-272.

¹⁹⁰ “quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae” (TOMÁS DE AQUINO, SCG I, c. 20, ob. 3, Leonina, 1918, p. 53-54). Na sequência desse texto, Tomás de Aquino reproduz um trecho do *Timeu* (13, 41b): “Natura uestra estis dissolubilia, uoluntate autem mea indissolubilia, quia uoluntas mea maior est nexu uestro”. Embora Tomás de Aquino não associe, explicitamente, as posições de Platão e de João Filopono, não devemos ignorar as semelhanças entre elas e, é claro, a coincidência: justamente após discutir a autoridade de Platão, reivindicada por João, mas corrigida por Tomás, outro argumento de inspiração platônica é usado por João contra Aristóteles.

Originalmente, Averróis discute o argumento filoponiano em cinco obras¹⁹¹, das quais se destacam o *Longo comentário à Física* VIII, o *Médio comentário ao De caelo* e o *Longo comentário à Metafísica* XII. Os longos comentários à *Física* e à *Metafísica* foram traduzidos para o latim por Miguel Escoto, no início do século XIII¹⁹². De Averróis, havia também um tratado menor, *De substantia orbis*, também traduzido para o latim. No longo comentário à *Metafísica* XII, pode-se ler que:

John the Grammarian (Philoponus) raised strong objections against the Peripatetics concerning this problem. He says: ‘if every body has a finite power and the heaven is a body, then it will have a finite power; but everything finite is necessarily corruptible, so that the heaven is corruptible. If it is said that it acquires incorruptibility from the eternal separate power, there will be something destructible but eternal. But this has been shown to be impossible at the end of the first book of the *de Caelo et Mundo*¹⁹³.

João, o gramático, suscitou fortes objeções contra os peripatéticos a respeito deste problema. Ele diz: se todo corpo tem uma potência finita, e o céu é um corpo, então ele terá uma potência finita. Mas todo finito é necessariamente corruptível, então o céu é corruptível. Mas se é dito que ele adquire incorruptibilidade do poder separado e eterno, haverá alguma coisa destrutível, porém eterna. Mas mostrou-se que isto é impossível, no final do primeiro livro do *De caelo*.

O que Averróis discute do argumento filoponiano é recebido por Tomás de Aquino, no comentário ao *De caelo* I, lição 6, nos seguintes termos:

Quod autem obiicit uirtutem corporis caelestis esse finitam, soluit Averroes dicendo quod in corpore caelesti est uirtus siue potentia ad motum secundum locum, non est autem uirtus siue potentia ad esse, neque finita neque infinita. – Sed in hoc manifeste dixit contra Aristotelem, qui

Mas a objeção de que a força do corpo celeste é finita, Averróis a resolve dizendo que, no corpo celeste, há uma força, ou potência, para mover-se segundo o lugar, e não há uma força, ou potência, para ser, quer seja finita, quer seja infinita. Porém, nisso Averróis fala manifestamente contra

¹⁹¹ Cf. SORABJI, 1988, p. 266-269; 1990, p. 191, nota 37. Ver também HYMAN, 1986, p. 121-122, nota 13. **Averroes’ De Substantia Orbis.** Critical Edition of Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1986. (Medieval Academy Books, 96. Corpus Philosophorum Medii Aevum Averrois Hebraicus).

¹⁹² Cf. SORABJI, 1988, p. 269-271; 1990, p. 193-194.

¹⁹³ AVERRÓIS (Ibn Rushd), *Longo comentário à Metafísica* XII, § 1628. Tradução do árabe para o inglês por Genequand *apud* Sorabji, 1990, p. 192. No *De substantia orbis*, 5, Averróis também diz: “And John has raised a question concerning the eternity of the world, and many of those who speculated on these matters found it difficult to evade this question. It is: if the world is eternal it must necessarily possess an infinite potentiality. On the other hand, Aristotle showed that the world is finite [in extension], and since it is finite, it has a finite power. Whence it follows that the world must be generated and corruptible.” (Tradução do hebraico para o inglês Arthur Hyman, 1986, p. 121).

infra in hoc eodem libro ponit in
sempiternis uirtutem ad hoc quod sint
semper¹⁹⁴.

Aristóteles que, mais adiante neste mesmo
livro, afirma força nos sempiternos para isso,
que sejam sempre.

O Averróis tomasiano acrescenta à discussão a distinção entre a potência para ser (*potentia ad esse*) e a potência para mover-se localmente (*potentia ad motum secundum locum*). Fundamentalmente, ele apela à diferença entre subsistir e mover-se em círculo. Uma coisa é vir a ser e deixar de ser, absolutamente, como substância; outra coisa é prosseguir em uma órbita circular, passando pelas várias partes dessa órbita, sem afetar a substância. A *potentia ad esse* expressa que algo pode ser, obtendo uma forma substancial e sendo gerado, mas está limitado pela contrapartida, a possibilidade de não ser, corrompendo-se. Então, se algo tem *potentia ad esse*, pode subsistir por algum tempo. Semelhantemente, na *potentia ad motum secundum locum*, o que pode se mover localmente, ou se move de um lugar para outro (o deslocamento), ou se move em um mesmo lugar — como é o caso do movimento circular do corpo celeste. Em qualquer caso, o que se move localmente tem uma potência para o movimento local, e essa potência é limitada, pois o que limita a potência é o próprio lugar, que por definição é um limite¹⁹⁵.

Nesse sentido, para o Averróis tomasiano, quando Aristóteles aplica a proposição “o corpo finito tem potência finita” ao caso do corpo celeste, ele está dizendo que o corpo celeste é finito, porque ocupa um lugar determinado e seu movimento está limitado a esse lugar, em uma órbita. Porém, o corpo celeste subsiste desde sempre, sem alterações, o que evidencia que a substância não é afetada pelo movimento local e, por conseguinte, que a subsistência não está sujeita aos limites desse movimento, nem para dizer que a subsistência pode durar sempre, nem para dizer que ela pode durar por tempo determinado.

Na verdade, a subsistência e a duração do corpo celeste não são “possibilidades”, não são algo que pode ser de um modo ou de outro ou segundo esta ou aquela medida. Por isso, Averróis diria categoricamente que o corpo celeste não tem *potentia ad esse*. A subsistência e a duração do corpo celeste são “atualidade” e “necessidade”, algo que é necessariamente tal como é. Isto é mais evidente no registro da *Suma contra os gentios*:

¹⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, §5 (Leonina, 1886, p. 23).

¹⁹⁵ Enfatizo que esse é um recorte da filosofia averroísta feito por Tomás de Aquino. Na obra *De substantia orbis*, capítulo 1, Averróis elabora outro raciocínio. Ele entende que, no corpo celeste, a forma substancial não está no substrato secundariamente às dimensões e não é potência no corpo. A forma substancial está separada do substrato, atua como motor do movimento circular. Por causa dessa separação, embora o substrato seja finito, o movimento circular dura infinitamente. Cf. BALDNER, 2004, p. 438.

Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. Quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet: – quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum Aristotelem, in VIII *Metaph.*, potentia ad ubi, sed non ad esse. Et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse¹⁹⁶.

Segundo ele [Averróis], é impossível que aquilo, que em si tem a possibilidade de não ser, adquira de outrem a perpetuidade de ser. Resultaria, então, que o corruptível se torna incorruptível. Por isso, ele responde assim: no corpo celeste, toda potência que há é finita. Não é necessário, porém, que ele tenha todos os tipos de potência, porquanto Aristóteles afirmou, na *Metafísica* VIII, haver no corpo celeste potência para o lugar, mas não para o ser. E, desse modo, não é necessário lhe atribuir potência para o não-ser.

Aos olhos de Tomás de Aquino, o que Averróis diz está em desacordo com Aristóteles e está equivocado, em seus termos.

Fuit autem deceptus per hoc quod existimauit uirtutem essendi pertinere solum ad potentiam passiuam, quae est potentia materiae; cum magis pertineat ad potentiam formae, quia unumquodque est per suam formam¹⁹⁷.

Porém, [Averróis] se enganou, porque estimou que a força de ser concernisse somente à potência passiva, que é potência da matéria, quando ela diz respeito muito mais à potência da forma, pois cada um é por sua forma.

Tomás de Aquino entende que, na *Física* VIII, Aristóteles “afirma força nos sempiternos para isso, que seja sempre” e, com base nessa proposição, argumenta que Averróis se enganou, pois supôs que a força de ser (*uirtus essendi*) convém exclusivamente à potência passiva. Tomás explica que o corpo celeste pode ser, ou tem potência de ser, porque cada ente é por sua forma (*unumquodque est per suam formam*).

Nessa explicação, Tomás de Aquino retoma os vários modos da potência “em ordenação para” o ato, discutidos na questão disputada *De potentia* q. 1 a. 1. Uma é a potência passiva, que está ordenada ao ato primeiro, que é a forma. Outra é a potência ativa, que está ordenada ao ato segundo, que é a operação. A potência passiva expressa “é possível sofrer ação de outro”, e a potência ativa denota “é possível agir sobre outro”. No *in De caelo et mundo* I, l. 6,

¹⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, SCG I, c. 20, ob. 3 (Leonina, 1918, p. 53-54). Consultei a tradução de: Odilão Moura OSB e Ludgero Jaspers. Tomás de Aquino. *Suma contra os gentios*: livros Iº e IIº. v.1, Porto Alegre, Sulina: EST-SULINA-UCS, 1990. p. 54-5.

¹⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *in De caelo et mundo* I, l. 6, § 5 (Leonina, 1886, p. 24).

Tomás não segue essa distinção rigidamente, já que usa força (*uis*) e potência (*potentia*) como sinônimos, destacando o seu caráter comum de “ser possível”. O que ele faz é manter a distinção entre matéria (ser em potência) e forma (ser em ato), ambos princípios da composição da substância, e colocar, de um lado, o que é possível por parte da matéria e, de outro lado, o que é possível por parte da forma, dizendo, por isso, “a potência da matéria” e “a potência da forma”. Desse modo, ele chega à proposição de que a potência passiva é a potência da matéria, no sentido de que a matéria pode receber o ato da forma¹⁹⁸. Por sua vez, a potência ativa é a potência da forma, entendendo-se que a forma pode dar o ato à matéria e atualizar o que é em potência nela. Consequentemente, a proposta averroísta implica dizer que o corpo tem potência de ser e durar somente se ele puder sofrer a ação de outro ou receber o ato de outro. Contudo, corrige-o Tomás, a potência de ser convêm mais propriamente à potência ativa, ou seja, a possibilidade de ser e durar se deve primeiramente à potência da forma (*potentia formae*), ao ato ou perfeição que a forma pode dar, pois “cada um é por sua forma”¹⁹⁹.

Nesse contexto, a proposição “cada um é por sua forma”, recorrente na obra tomasiana, significa que a forma, parte componente da substância e ser em ato, é tanto um princípio de ordem, inteligibilidade e totalidade do ente, quanto um grau de atualidade na composição, já que a forma dá o ato à matéria e atualiza o que é em potência na matéria. A força de ser (*uirtus essendi*) significa, então, a possibilidade de ser substância, subsistente ou ente e, na conversão do modal ao tempo (um *quantum* do movimento), a possibilidade de ser em algum momento ou por algum tempo. O *essendi* destaca que o verbo “ser” não está sendo usado como ligação entre nomes em uma predicação, mas, sim, como nome que significa o ato de ser (*esse*) do ente. Tomás está dizendo que a possibilidade da existência, digamos assim, ou a possibilidade de ser ente está condicionada à *ratio possibilis* dada pela

¹⁹⁸ Por essa razão, discordo de Baldner (2004, p. 460) quando diz: “O papel da matéria nessa parte ou não é tão importante ou, como penso, não é importante absolutamente.” A potência de ser está mais vinculada à potência da forma por causa do ser em ato, mas não se deve concluir disso que a potência da matéria não desempenha nenhum papel explicativo. A matéria, sendo princípio constitutivo do corpo celeste, evidencia que o corpo pode receber o ato da forma, em vez de ser ato, absolutamente. Isso fica mais claro na continuidade da discussão, quando Tomás de Aquino introduz a diferença entre ter ato (*habens actum*) e ser ato (*esse actus*).

¹⁹⁹ Grant (1994, p. 251) entende que “O movimento uniforme e circular dos planetas e estrelas compeliu Tomás, tal como fez Aristóteles, a conceder que corpos celestes estavam em potência para o lugar, pelo menos, ainda que não com respeito ao ser”. Pelo que expus, deve ficar claro que a interpretação de Grant está equivocada ou, pelo menos, incompleta. O corpo celeste tem *potentia ad esse* no sentido de ter potência para ser sempre, por causa da perfeição de sua forma. Litt (1963, p. 57-58) atém-se ao tema da *materia ad ubi* — que é em potência para mudar de lugar, e não para se tornar outra substância — e apresenta várias passagens em que Tomás de Aquino se vale da noção, na maior parte das vezes para citar Aristóteles (1963, p. 56-57, nota 3).

forma — ainda que não só a ela²⁰⁰ —, já que a forma é ser em ato e princípio ativo naquele que existe. E quanto mais perfeita é a forma, mais potente é o ente em ter o ser (*tantum*) e em durar (*tamdiu*).

Unde tantum et tamdiu habet unaquaque res de esse, quanta est uirtus formae eius. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis seperatis est uirtus essendi semper. Dicendum est ergo quod id quod requirit uirtutem infinitam, oportet esse infinitum²⁰¹.

Donde cada coisa ter o ser tanto quanto for, e enquanto durar, a força de sua forma. E, desse modo, não apenas nos corpos celestes, mas também nas substâncias separadas, a força de ser é sempre. Deve-se dizer que, portanto, é necessário que seja infinito o que requer força infinita.

Após preparar as premissas, Tomás desenvolve um raciocínio em duas partes. Na primeira parte, ele estabelece uma proporção entre a potência da forma (*uirtus formae*) e ter o ser (*habet de esse*). Quanto mais perfeita é a forma, ou o ato da forma, tanto mais é possível que algo tenha o ser e dure no tempo. Se algo pode ser em momentos sucessivos e sem limites, então ele também pode ser sempre. Tomás propõe que a forma do céu é mais perfeita e, por causa dessa perfeição superior, tem a força, a possibilidade, de ser sempre (*uirtus essendi semper*).

Então, o que significa dizer que o corpo finito tem uma potência finita? Tomás de Aquino vai além de supor que o corpo é finito, porque tem volume determinado. Ele entende que o corpo é finito, porque sua forma substancial tem um grau de perfeição finito (*tantum habet de esse*). Implicitamente, Tomás nos sugere que a forma perfeitíssima é Deus — de potência infinita, absoluta, e eterno — e, por seu turno, que a criatura só pode ter certo grau de perfeição e uma potência finita correspondente. Então, Averróis incorre no equívoco de limitar o significado de *potentia ad esse* à potência passiva (a potência da matéria), esquecendo-se que a forma tem uma perfeição e uma força, uma potência (*uirtus*), que é limitada pelo seu grau de perfeição²⁰².

No entanto, restam os argumentos de João Filopono e Simplicio. O corpo celeste tem naturalmente a potência de ser sempre, o que significa, contrariamente ao

²⁰⁰ Além da forma, que é princípio constitutivo e interno ao ente substancial, Tomás de Aquino inclui a ação criadora de Deus, que é a causa do *totum esse* e, desse modo, fornece a *ratio possibilis* da causa eficiente.

²⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 5 (Leonina, 1886, p. 24).

²⁰² Com essa explicação, deve ficar evidente que Tomás de Aquino não compartilha da solução de Averróis, absolutamente. Desse modo, quando Davidson sugere que “A passagem em Tomás de Aquino, lidando com o Filopono..., provavelmente se baseou em Averróis, pois o Aquinate, como Averróis, coloca o Filopono no grupo de Platão” (1969, p. 361, nota 41), precisa considerar que Tomás não subscreve a resposta de Averróis ao Filopono.

pretendido pelo Filopono, que o corpo celeste não depende da ação do criador para estar isento da geração e da corrupção e que, embora o corpo celeste tenha uma potência finita — já que tem um grau de perfeição determinado —, isto não implica uma duração finita, não implica “*habens rationem corruptilis*”, como quer o Filopono. É verdade que Tomás de Aquino nem sempre pensou assim — ao menos, não em termos tão definidos. Nos textos de juventude, como os *Escritos sobre as Sentenças*, Tomás subscreveu uma posição semelhante à de João e de Simplício²⁰³, mas, em algum ponto dos estudos da filosofia de Aristóteles, provavelmente associado à redação dos comentários, Tomás mudou seu entendimento ou, então, viu a necessidade de elaborar sua posição com mais detalhes, o que se pode constatar na *Suma contra os gentios* e textos posteriores²⁰⁴.

No comentário ao *De caelo*, Tomás de Aquino apela ao próprio texto aristotélico. Como se chamasse a atenção dos comentadores, desses homens que haviam se incumbido de explicar as palavras “do filósofo”, o comentador Tomás recorda-lhes que Aristóteles “afirma a força nos sempiternos”, a força ou potência de ser sempre. Ou seja, ainda que não concordem com Aristóteles, o fato é que a intenção dele foi defender que o corpo celeste tem naturalmente a potência de ser sempre. A resposta tomasiana a Averróis também serve para mostrar que, se o corpo celeste é por sua forma — como toda substância —, ele deve ter um grau de perfeição que lhe possibilita subsistir isento de geração e corrupção. Parte importante da justificativa, apresentada em outro momento, está no movimento circular, sem contrários nem variações, que é natural ao corpo celeste.

Ainda sobre esse ponto, é importante destacar que, com o conceito de criação e a teoria da emanção, Tomás de Aquino distingue a possibilidade de ser ente e a possibilidade de subsistir sempre. Essa distinção não é desenvolvida por Tomás no comentário ao *De caelo*, mas saber dela nos ajuda a entender por que Tomás não acolhe a solução de Simplício: não basta dizer que Aristóteles investiga o corpo celeste por parte do mundo, e Platão por parte do criador. Dizer que o corpo celeste tem a potência de ser sempre significa que o corpo, já criado, tem uma composição mais perfeita: uma forma com elevado grau de perfeição, um substrato que pouco lhe resiste, um movimento natural que, na ausência de contrariedade, permanece igual; trata-se, portanto, de um corpo mais estável, mais equilibrado. Para explicar essa estabilidade

²⁰³ Cf. *in Sent.* II, d. 1, a. 1, q. 5, resposta ao *sed contra* 8. “No entanto, há poder ou potência para existir [no céu], conforme se diz no *De caelo* I, e este poder é finito. Porém, uma duração infinita se adquire pelo agente separado infinito, como ele mesmo diz.” (trad. Tadeu Verza, 2019, p. 119. Marcações do tradutor.)

²⁰⁴ Cf. *SCG* I, c. 20. Terceira objeção.

da substância é suficiente o recurso à natureza ou ao que é natural. O demiurgo ou o criador não precisa agir continuamente para preservar o corpo celeste do desgaste.

Contudo, mesmo que o corpo celeste tenha naturalmente uma composição e um movimento mantendo-o estável, ele não subsiste por si, não é *autothypostaton*, mas tem a subsistência pela ação de uma causa superior. À luz do conceito de criação, o corpo celeste é um ente que pode ser e pode não ser (*potest habere rationem entis et non entis*), ainda que, sob o aspecto do movimento natural, ele seja um móvel não gerado e incorruptível. Tomás de Aquino explica em outros textos²⁰⁵: o ente que pode ser ou não ser, que pode ter *rationem entis uel non entis*, é um objeto da potência divina e, para ser em ato, depende da ação divina, tanto para ser criado, quanto para ser mantido no ser (a discussão da conservação e da providência). Certamente, isto tem consequências para a discussão sobre a substância e a subsistência na filosofia aristotélica — razão de uma controvérsia mais profunda —, mas basta-nos aqui reconhecer a distinção tomasiana, que está pressuposta no que Tomás responde a Averróis e que dialoga com os argumentos de João Filopono e de Simplicio, inclusive para nos ajudar a ver outro ponto do argumento filoponiano.

Com a distinção entre geração e criação, Tomás de Aquino atende uma demanda de João Filopono sem conceder-lhe tudo. De fato, o corpo celeste tem uma finitude que, em um aspecto bem fundamental, de subsistência, coloca-o na dependência de uma causa superior. Deixado a si mesmo, o corpo celeste não é nada, e esta proposição metafísica deve ter uma consequência para o tipo de subsistência que o corpo celeste tem. Ele não é Deus, não é subsistente por si, não é eterno, no sentido próprio. Porém, aos olhos de Tomás, deve ter parecido que o Filopono se equivocou por manter-se na natureza e nas condições naturais. João pretendeu que a criação implicava geração, e que a finitude da perfeição e potência do criado implicava o limite da duração no tempo. Também, é como se João tivesse ignorado uma possibilidade: ele reconhece que há corpos mais perfeitos que outros, então por que não considera a possibilidade de um corpo perfeito, que não vem a ser por geração e que pode naturalmente durar para sempre? Mesmo que muito perfeito, não deixa de ser uma perfeição limitada. João não ignora essa possibilidade, ele nega-a — pelo menos, na natureza, sem prejuízo para a ação do criador. O corpo ter uma potência finita significa que é possível o término da ação ou da própria subsistência. Há no corpo, inscrito na sua constituição natural, a

²⁰⁵ *in Sent.* I, d. 42, q. 2–3; *SCG* I, c. 22; *ST* Ia, q. 25; *De potentia* q. 1. Apresentei minha interpretação detalhada sobre esses textos na dissertação **A realidade dos possíveis segundo Tomás de Aquino**. Campinas, SP: IFCH, UNICAMP, 2014.

possibilidade de deixar de ser, “*habens ratio corruptibilis*”. A razão dessa negação ficará mais clara no argumento 3.

A dificuldade restante é a duração. Pelo argumento filoponiano, o próprio Aristóteles admite que o corpo finito tem uma potência finita e, como tal, deve ter um limite de duração, um instante em que o corpo deixará de ser, se corromperá. Tomás de Aquino concordará que esse é o raciocínio de Aristóteles, porém explicará que, observadas algumas condições, ele não se aplica ao corpo celeste.

Dicendum est ergo quod id quod requirit uirtutem infinitam, oportet esse infinitum. Infinitum autem, secundum Philosophum in I *Physic.*, pertinet ad quantitatem; ita quod id quod quantitate caret, neque finitum neque infinitum est. Motus autem quantitatem habet, quae mensuratur tempore et magnitudine, ut patet in VI *Physic.*: et ideo uirtus quae potest in motum sempiternum, potest in effectum infinitum: et propter hoc talem uirtutem oportet esse infinitam. Ipsum autem esse alicuius rei secundum se consideratum non est quantum: non enim habet partes, sed totum est simul. Accidit autem ei quod sit quantum, uno quidem modo secundum durationem, in quantum est subiectum motui et per consequens tempori, sicut esse rerum uariabilium: unde uirtus cuiuslibet rei corporalis cuius esse subiectum est uariationi, non potest nisi in durationem finitam. Alio autem modo esse alicuius rei potest per accidens dici quantum, ex parte subiecti, quod habet determinatam quantitatem²⁰⁶.

Deve-se dizer que, portanto, é necessário que seja infinito o que requer força infinita. Mas, segundo o Filósofo em *Física* I, o infinito diz respeito à quantidade; dado que o que não tem quantidade não é finito nem infinito. Porém, o movimento tem quantidade, que é medida pelo tempo e pela magnitude, como é evidente em *Física* VI. Por isso, a força que é possível no movimento sempiterno também é possível no efeito infinito. Por essa razão, é necessário que essa força seja infinita. Mas o próprio ser de alguma coisa, considerado segundo si, não é quantificado, pois não tem partes, mas é um todo, simultaneamente. Porém, acontece-lhe que seja quantificado de um modo segundo a duração, na medida em que seja sujeito ao movimento e, por conseguinte, ao tempo, tal como o ser das coisas variáveis; logo, a força de qualquer coisa corporal, cujo ser seja sujeito à variação, não pode ser senão em duração finita. De outro modo, o ser de alguma coisa pode ser dito quantificado por acidente por parte do sujeito que tem determinada quantidade.

Tomás de Aquino entende que, na proposição “o corpo finito tem potência finita”, a finitude da potência é uma consequência da perfeição da forma, como vimos, mas isto só tem uma implicação de duração para o corpo sublunar, que tem um movimento entre contrários e pode variar entre eles. Para defender essa interpretação, Tomás adota uma estratégia argumentativa de inversão.

²⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 5 (Leonina, 1886, p. 23).

Suponhamos o inverso: em vez da potência e duração finita, vejamos as condições da potência e duração infinita. Admitimos, diz Tomás de Aquino, que o corpo celeste tem a potência de ser sempre, como pretende Aristóteles. A duração infinita (“ser sempre”) requer um movimento infinito e uma potência infinita. Mas, o infinito significa ou o que é quantidade sem limites ou o que não é quantitativo. A substância do móvel, considerada em si, não é quantitativa. A finitude da perfeição que se atribui à substância, mais precisamente à sua forma, não tem um significado quantitativo, numerável ou divisível em partes. A substância tem partes quando dizemos que ela, sujeito de predicados e de acidentes, tem quantidade. Porém, a finitude que interessa para determinar a duração é quantitativa. Queremos saber quanto tempo dura o corpo celeste, e a resposta, se houver alguma, deverá nos dar um número ou um intervalo divisível. Neste ponto, Tomás nos recorda de que o tempo é a medida do movimento, e sabemos que o movimento tem uma duração finita se ele começa em um instante e termina em outro. Por sua vez, o movimento só tem início e término se ele for de um contrário para outro, de um estado inicial que se converte em outro, no final, na conclusão do movimento. Mas, se o movimento não tem contrários, se ele não varia de um momento para outro, falta uma condição necessária para concluir uma duração limitada, com início e término. Então, um corpo que se move sem variação pode durar indefinidamente. Não é necessário, e sim possível²⁰⁷. Não é uma duração que se estenda positivamente desde sempre e para todo sempre, pois não se trata de concluir um número ou uma medida exata para o movimento invariável, mas, sim, de concluir que essa medida não está pré-determinada, que não há restrição para a duração.

Dicendum est ergo quod esse caeli non est subiectum uariationi nec tempori: unde non est quantum quantitate durationis, et per consequens neque finitum neque infinitum. Est autem quantum secundum quantitatem corporis extensi; et secundum hoc est finitum. Sic igitur dicendum est quod uirtus essendi corporis caelestis est finita: nec tamen sequitur quod sit ad essendum tempore finito; quia finitum et infinitum temporis

Portanto, deve-se dizer que o ser do céu não está sujeito à variação nem ao tempo; logo, não é quantificado pela quantidade de duração; por conseguinte, não é finito nem infinito. Porém ele é quantificado de acordo com a quantidade do corpo extenso e, segundo esse, é finito. É assim, portanto, que se deve dizer que a força de ser do corpo celeste é finita, porém disso não se segue que seja por tempo finito, porque o finito e o infinito do tempo acontecem ao próprio ser da

²⁰⁷ Este é um detalhe importante. Até certo ponto, vejo alguma aproximação entre a solução de Tomás de Aquino e a solução de Averróis: a substância do corpo celeste não varia e não é afetada pelo movimento local, logo não está submetida a nenhuma medida de duração. Contudo, Tomás se afasta de Averróis a partir do momento em que, primeiro, entende a subsistência do corpo celeste atrelada à potência da forma, um *possibile esse* que foi criado e é conservado no ser por operação transitiva de Deus; e, segundo, quando não reconhece razões necessárias para concluir sobre a duração do corpo celeste.

accidit ipsi esse rei, quod non est subiectum uarietati temporis. Non tamen posset huiusmodi uirtus causare esse in infinita magnitudine, uel etiam in maiori quam sit magnitudo caelestis corporis²⁰⁸.

coisa, o qual não está sujeito à variação do tempo. Entretanto, a força desse modo não poderia causar o ser em magnitude infinita nem em alguma maior que magnitude do corpo celeste.

A conclusão anterior não anula o fato de o corpo celeste ter uma perfeição finita, determinada. Então, como ele pode sustentar seu movimento indefinidamente? Afinal, como admite o próprio Tomás de Aquino, “o que requer força infinita é necessário que seja infinito”.

Como vimos, Tomás explica que cada coisa tem uma forma e uma potência de ser correspondente, que dá a medida da sua perfeição e da sua duração. Parece que “ser sempre”, ou ter uma duração infinita, requer uma potência infinita e, por suposto, um ser e uma forma infinitos, uma perfeição infinita. Porém, o infinito se diz em um sentido não quantitativo sobre o ser, em si considerado, e em um sentido quantitativo sobre a duração — o “número” do movimento. Levando o texto tomasiano ao limite, eu diria que a potência de ser do corpo celeste pode ser chamada de infinita no sentido não quantitativo, de não estar limitada pelo movimento nem pela duração, uma vez que o movimento circular não tem contrários e não varia. Porém, isto explica o infinito da potência por causa da ausência de obstruções e impedimentos, tanto por parte da forma quanto por parte do substrato. A impressão é que falta uma *ratio possibilis* positiva para a potência infinita, referente a uma perfeição ou algo essencial do corpo celeste.

Até onde posso atestar, nesta parte do comentário ao *De caelo*, Tomás nos oferece uma justificativa dessa *ratio possibilis* mais sugerida do que desenvolvida. Por um lado, a atualidade requerida para levar a *potentia ad esse* do corpo celeste a ser em ato, em uma duração infinita, pode vir do criador, o subsistente por si, ao qual o ser convém essencialmente e do qual os outros entes recebem o ser. Ele tem potência infinita e pode dar ao corpo celeste o ser e a duração — e esta é a explicação que Tomás admite, explicitamente, no comentário à *Física* VIII, lição 21. Sob outro aspecto, a atualidade pode vir do primeiro motor imóvel, que move o primeiro móvel e, continuamente, carrega as esferas²⁰⁹. No comentário ao *De caelo*,

²⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 5 (Leonina, 1886, p. 23-24).

²⁰⁹ Se quisermos ir mais além, poderemos incluir a discussão sobre a hierarquia dos corpos com base na natureza, antecipando o comentário de Tomás de Aquino no *In De caelo et mundo* II, lição 15: “quod in universo est duplicem naturam considerare: scilicet naturam sempiternae permanentiae, quae est maxime in substantiis separatis; et naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus. Corpora autem caelestia, cum sint media, utraque aliquantulum participant, secundum duos motus. Nam primus motus, qui est diurnus, est causa sempiternae durationis in rebus: secundus autem motus, qui est in circulo obliquo ab occidente in orientem, est causa generationis et corruptionis et aliarum transmutationum.” Nessa discussão, os corpos celestes têm uma natureza intermediária entre a “a natureza da permanência sempiterna”, própria das substâncias separadas, e “a natureza dos geráveis e corruptíveis”. Eles participam da primeira natureza por meio do movimento diurno — o

essa atualidade não precisa se referir apenas ao criador ou ao primeiro motor imóvel para explicar o significado de potência infinita. Ela pode também ser outro modo de falar sobre a perfeição estável e inalterável do corpo celeste, que não tem potência para o não ser, já que atualiza toda sua potência — a *uirtus universalis*, que será discutida no argumento 3. Tomás busca mostrar que a possibilidade da duração infinita, bem como da ausência de geração e corrupção (vir a ser e deixar de ser), tem uma explicação natural, na constituição e no movimento celestes. Sob esse ponto de vista, a solução platônica é um excesso, e a intervenção ou a potência do criador não é requirida nesse ponto — talvez ela seja necessária para tratar-se da criação do *esse*, mas não para o que decorre da natureza e do movimento natural do corpo celeste. O corpo celeste tem uma alta perfeição, criada e sujeita a condições, queridas por Deus na criação do universo, e essa perfeição com seus próprios recursos justifica bem o que se conclui sobre a matéria elemental, o movimento circular e a duração indeterminada do corpo celeste.

Ainda sobre a potência finita do corpo e suas consequências para a duração, avalio que a leitura da *ST Ia*, q. 25, a. 2 pode nos acrescentar alguns esclarecimentos e apresentar-nos o alcance da discussão. Discutindo a potência infinita de Deus, Tomás de Aquino explica que a potência é finita por causa do ser ou por causa da essência. O ser (*esse*) é finito se ele é em ato em um recipiente, e a essência (*quid est*) é finita se o que o ente é estiver delimitado, tendo algumas perfeições e outras não. Nesse sentido, a potência de um ente é finita se o ente for algum tipo de composto — ser e essência, forma e substrato, substância e acidente — e se a sua essência abranger apenas algumas perfeições, interditando outras, em princípio. Dependendo de uma causa exterior para ser em ato, e depender de condições espaço-temporais e das circunstâncias, acrescentam outras razões à finitude da potência. À luz dessa discussão, fica evidente que a potência do corpo celeste é finita se considerarmos o corpo celeste nas escalas do ser enquanto ser, enquanto composto e enquanto móvel. O corpo celeste tem uma composição entre ser e essência, e entre forma e substrato — ainda que, como veremos mais adiante, sua forma seja tão perfeita que atualize toda a potência do substrato. O corpo celeste tem uma perfeição determinada que abrange o movimento circular e suas propriedades, e exclui o movimento retilíneo e suas propriedades. Contudo, para ser o que ele é e mover-se, o corpo

movimento da décima esfera — e participam da segunda natureza por meio do movimento circular oblíquo. O movimento diurno explica ausência de geração e corrupção. Como esclarece Santos, o primeiro motor imóvel (Deus) move a décima esfera, a qual, por sua vez, “carrega consigo todos os demais corpos e esferas celestes.” (SANTOS. A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 1, jan./mar., 2020, p. 21).

celeste não tem obstruções exteriores nem carece de condições interiores: ele está em uma órbita circular que não sofre perturbações nem desgaste, e o próprio corpo tem uma perfeição que é suficiente para explicar o movimento natural circular e sua possibilidade de duração indeterminada, sem ser necessário a intervenção corretiva do criador²¹⁰. Desse modo, ainda que o corpo celeste seja finito, sua finitude está isenta de vários limites que se impõem ao corpo sublunar, pois não há medida pré-estabelecida ou decorrente de natureza e movimento para sua duração (*tamdiu*).

Não tem o que impeça o corpo de mover-se, porém o que torna possível também põe algumas condições para o movimento. A natureza, fonte dessa possibilidade, é também um limite. Por um lado, abre caminho, por outro, determina sua rota e destino. O corpo celeste é um caso peculiar, pois, para Aristóteles, motiva a investigação do corpo mais perfeito, o corpo cuja natureza é capaz do movimento ininterrupto e imperturbável, sem deterioração. Para tanto, como esclarece Tomás de Aquino, diferente de outros corpos, o *caelum* deve ter potência finita, porém isenta de certas limitações; uma possibilidade natural que, simultaneamente, estipula qual é o movimento do corpo e libera-o de um começo e um término. Não é que o corpo, sendo finito, deva ser igualmente finito em qualquer caso e sob qualquer aspecto, como supõe João Filopono. Não é que o corpo celeste, sendo natural, ainda precise do criador para não se corromper e poder mover-se em círculo perpetuamente, como concede Simplicio. Não é que o corpo celeste deva durar sempre, um ente necessário e eterno, como supõe Averróis. O corpo celeste pode durar sempre, e sua possibilidade está disponível em todos os instantes sem ser frustrada por nenhuma carência ou contingência. Reitero: “pode” durar sempre. A potência de ser sempre não se converte em uma conclusão sobre a duração do corpo celeste. A ausência de limitação não está comprometida com uma presença sem início e sem fim, já que esta é uma possibilidade, mas não é a única. Por exemplo, também é possível que o corpo celeste tenha um

²¹⁰ Destaque para as expressões “é suficiente” e “sem ser necessário”. Como explica Weisheipl (1985, p. 193ss), a causa do movimento celeste era um problema para Tomás de Aquino. Seria algum princípio interno, a natureza? Seria o modo do corpo não vivo que é movido por algum motor superior? Seria o modo do corpo vivo que é movido pela alma? Weisheipl é da posição de que, para Tomás, era indiferente se o corpo celeste era movido por sua alma (no composto) ou por uma substância separada. O que lhe importava era que o corpo celeste era movido por outro e que o motor estava separado da matéria. Cf. in *De caelo et mundo* II, l. 3. Da minha parte, destaco que a resposta tomasiana supõe uma ordem natural que não requer a intervenção extraordinária do criador. Para uma discussão mais aprofundada, é interessante ver SANTOS. A locomoção natural dos elementos. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 123-151. 2014. Na página 140, Santos sintetiza que “A locomoção do céu, portanto, lhe é natural porque sua natureza enquanto princípio passivo possui a potência natural para ser movida (*moveri*) pelo motor separado, o intelecto.” Nessa publicação, Santos defende que Tomás de Aquino tem uma filosofia da natureza própria. A título de curiosidade, pode-se considerar que, para o Filopono, no *contra Aristelem*, a causa do movimento celeste era a alma. Depois, na obra *De opificio mundi*, a causa é a ação divina, que imprime uma força nos motores e móveis. Cf. SORABJI, 2010, p. 21.

início e não tenha um fim de duração — o que é chamado de sempiterno (*sempiternus*) ou perpétuo (*perpetuus*). No capítulo anterior, expus brevemente a posição tomasiana de que a duração do universo é indemonstrável, e isto se aplica ao corpo celeste, também. De certo modo, na discussão deste argumento do corpo finito-potência finita, Tomás apresenta uma explicação complementar. Há uma prova para a duração que se apoia no movimento, buscando contrapor, de um lado, o movimento por contrários, variável, que deve ter início e fim e, de outro lado, o movimento sem contrários e invariável que — e neste ponto Tomás corrige o raciocínio — pode não ter início e fim ou pode ter um início e não ter fim.

Em suma, a resposta de Tomás de Aquino a João Filopono é que a proposição “o corpo finito tem uma potência finita” se aplica ao corpo cujo movimento varia e, portanto, por princípio, tem um movimento com início e fim. Este corpo móvel e variável é o ponto de partida da prova aristotélica na *Física* VIII. Tomás concordaria com o Filopono que o corpo é finito por causa do volume, da extensão determinada, porém discordaria que um volume finito implica um movimento finito ou uma duração finita, necessariamente.

Argumento 3: O que tem o princípio de privação é corruptível

Tertio obiicit sic. In omni corpore naturali est materia et priuatio, ut patet ex I Physica: sed ubicumque est materia cum priuatione, est potentia ad corruptionem: ergo corpus caeleste est corruptibile. Si quis autem dicat quod non est eadem materia caelestium corporum et inferiorum, obiicit in contrarium: quia secundum hoc oporteret quod materia esset composita, ex eo scilicet quod est commune utrique materiae, et ex eo quod facit diuersitatem inter materias²¹¹.

Terceiramente, ele objeta assim: em todo corpo natural há matéria e privação, como é evidente em *Física* I; porém, onde houver matéria com privação, haverá potência para corrupção, então o corpo celeste é corruptível. Porém, se alguém disser que a matéria dos corpos celestes e a dos [corpos] inferiores não são a mesma, ele objeta em contrário: porque, assim, seria necessário que a matéria fosse composta pelo que é comum a ambas as matérias e pelo que faz a diversidade entre elas.

Após distinguir geração e criação, e esclarecer a possibilidade de ser sempre, entramos na discussão da *ratio possibilis* da geração e da corrupção, no argumento 3. O que justifica que um corpo possa ser gerado e possa se corromper? O que na sua composição ou no seu movimento evidencia que essas possibilidades pertencem naturalmente ao corpo? O argumento de João Filopono, tal como formulado por Tomás de Aquino, supõe que a

²¹¹ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, §3 (Leonina, 1886, p. 23).

ratio possibilis seja a privação da forma no substrato. Na *Física* I 3, a forma, o substrato e a privação, os três princípios constitutivos do corpo natural, são pensados para uma teoria geral do vir a ser e deixar de ser, inclusive para geração e corrupção substanciais. João se vale dessa passagem da *Física* para mostrar que o mais coerente com a própria física aristotélica é admitir que todo corpo natural, inclusive o corpo celeste, tem o princípio de privação e que, se a geração e a corrupção são de um contrário para outro em um substrato, e se a privação é um contrário, então é possível que o corpo celeste, como todo corpo natural, seja gerado e corrompa-se. O que nos certifica que o corpo celeste tem privação é a composição de forma e matéria, já que os dois princípios são distintos e podem ser separados, o que explica a transformação de um corpo em outro e as alterações qualitativas, quantitativas e locais. A divisão fundamental entre a forma e a matéria abre caminho para a privação da forma, e esta para a geração e a corrupção. Então, se sabemos que o *caelum* é corpo, que ele tem forma e matéria, podemos concluir que ele tem privação — pelo menos, a possibilidade da privação — e que ele pode ser gerado e se corromper. Mas, se alguém disser que a matéria do corpo celeste é diferente e não admite a privação, essa pessoa terá de dizer ou que a palavra “matéria” tem um significado diferente — em um caso de mera coincidência e homonímia —, ou que essa palavra tem um significado comum, adquirindo outros significados mais particulares, a depender das características de cada corpo. Se o significado é comum, a matéria é igual para todos os corpos naturais. E se o corpo celeste é natural e tem matéria, mantém-se o que se argumentou sobre a privação e a possibilidade de geração e corrupção.

Assim sumarizado, o argumento de João Filopono nos indica três etapas para chegar à conclusão pretendida: na primeira etapa, justificar que a privação é a *ratio possibilis* da geração e corrupção; na segunda etapa, provar que o corpo celeste tem o princípio da privação, como qualquer corpo natural; na terceira etapa, provar que o corpo celeste tem matéria e que essa matéria é igual à do corpo sublunar. Essa versão sucinta do argumento filoponiano descreve bem o percurso e os principais pontos, mas, ainda assim, deixa de mencionar alguns detalhes significativos que esclarecem, simultaneamente, o alcance das ideias do Filopono e a própria resposta do Aquinate a elas. Suspeito que, para a maioria dos leitores, a resposta de Tomás de Aquino (ainda a ser analisada), lida em seus próprios termos, pareça ser demasiado livre, a ponto de nos deixar a impressão de uma digressão que acabou fugindo do assunto. Acredito que, voltando agora para o argumento do Filopono em seu registro no comentário de Simplício, entenderemos melhor cada etapa, seu alcance e, inclusive, o papel que Averróis assumirá na resposta de Tomás de Aquino.

No registro de Simplício, o argumento 3 de João Filopono é anterior aos demais, correspondendo ao trecho da edição Bossier 161,29–180,19 (Heiberg 121,5–136,12). Esse argumento se opõe à premissa “o que é gerado é gerado de contrários e em um substrato”, particularmente ao conceito de contrário²¹². João entende que a premissa de Aristóteles supõe o contrário no “sentido próprio” (*ut contrarium*), de uma forma em oposição à outra, passando por intermediários. Aos olhos do Filopono, quando Aristóteles se apoiou no movimento circular para concluir que existe um quinto corpo natural e sem a contrariedade do movimento retilíneo dos outros quatro elementos sublunares, estava atrelando o sentido de contrário ao deslocamento e aos movimentos qualitativos e quantitativos. Então, prossegue o Filopono, Aristóteles limita a abrangência da sua conclusão quando diz que o corpo celeste, sem o contrário no sentido próprio, não pode vir a ser ou deixar de ser. Afinal, resta ainda a oposição máxima entre a forma e a privação, que dá o segundo significado para contrário (*ut privationem et formam*)²¹³.

João Filopono discute vários exemplos de contrariedade, baseando-se nas *Categorias*, para justificar que o significado de contrário mais conveniente à geração e à corrupção é a oposição entre forma e privação — Tomás de Aquino comenta esses exemplos em outro momento e com outro enfoque²¹⁴. Então, chegando na parte propriamente comentada pelo Aquinate, João começa um longo raciocínio que, fundamentalmente, nos apresenta a premissa aristotélica com uma interpretação radicalmente inversa da intenção original, encaminhando-nos para a conclusão de que a geração e a corrupção são possíveis para o corpo celeste, em vez de impossíveis. Seguindo os registros de Simplício, vemos que João se apoia na autoridade de

²¹² “Como foi dito antes, Aristóteles utiliza na demonstração destes, o não-gerado e o incorruptível, estas duas proposições, a saber: o que é gerado é gerado de contrários e corrompe-se em contrários; e não há movimento contrário ao movimento circular. Alegando contradizer as duas, esse aí contradiz a primeira delas.” (SIMPLÍCIO, *in De caelo* I, 3, Bossier 161,28–32; Heiberg 121,5–10. Tradução minha). A proposição “o que é gerado é gerado de contrários e corrompe-se em contrários” recebe diferentes redações ao longo do comentário de Simplício. Em passagem posterior, ela inclui a referência à matéria ou substrato.

²¹³ “Pois, ele pretende provar que Aristóteles diz que o céu não tem contrário no sentido próprio, e tenta provar isto com base na afirmação de que o céu tem uma privação oposta. Pois, ele diz, Aristóteles não diria que o céu não tem contrário se ele estivesse chamando a privação de contrário.” (SIMPLÍCIO, *in De caelo* I, 3, Bossier 161,48–162,52; Heiberg 121,25–122,1. Tradução minha). Évora (2013, p. 124) expõe, sinteticamente, a definição filoponiana de contrário: “Segundo Filopono, contrariedade pode ser dita de dois modos distintos: 1) contrariedade em sentido próprio (*epi tôn kuriôn enantiôn*), presente, por exemplo, em quente e frio; seco e úmido; preto e branco, e assim por diante; e 2) contrariedade em termos de forma (*eidos*) e privação (*sterêsis*), por exemplo, culto e inculto; homem e não-homem.”

²¹⁴ SIMPLÍCIO, *in De caelo* I, 3 (Bossier 162,52–165,37; Heiberg 122,34–124,25). A discussão filoponiana sobre o conceito de contrário é abordada por Tomás de Aquino, em alguma medida, no argumento 4, sobre a validade da prova aristotélica para a impossibilidade de geração e corrupção no corpo celeste.

Temístio para resolver qualquer dúvida ou desconfiança de que, na prova aristotélica, o contrário deveria ter seguido o significado de forma e privação²¹⁵. Com essa certeza, o Filopono diz:

Omni, ait, speciei naturali in subiecto et materia esse habenti est semper opposita priuatio, ex qua genita est et in quam corrupta resolvitur; et celum autem et totus mundus naturali specie specificatus est, quare habebunt et hec priuationem, ex qua genita sunt et in quam corrumpuntur. Sicut enim homo ex non homine generatur et domus ex non domo et, ut simpliciter dicatur, naturalium et artificialium specierum unaquaque ex non tali accipit generationem, et celum ergo naturalis species existens ex non celo genitum est et mundus ex non mundo. Ista autem ratio esse quidem forte, dicit, suppositum aliquod ante mundi generationem et materiam exigit, in quo celi et mundi priuatio existit, ex quo transmutato generatum esse celum et mundum, non tamen sine principio et ingenitum esse celum coget, quod quidem Philosophus proposuit ostendere, immo magis contrarium genitumque et ipsius esse principium habens²¹⁶.

[...] Toda forma natural que tem ser no substrato e matéria sempre tem uma privação oposta, da qual ela foi gerada e na qual ela se dissipa, uma vez corrompida. Também o céu e o mundo todo foram formados por uma forma natural, razão pela qual eles terão uma privação, da qual eles foram gerados e na qual eles se corrompem. Pois, como o homem é gerado de não-homem, e casa de não-casa, assim também, dizendo-se absolutamente, cada uma das formas naturais e artificiais admite geração como de não-tal [para tal forma]. Então, também o céu, existindo a forma natural, foi gerado de não-céu, e o mundo de não-mundo. Mas ele diz que esta razão é, na verdade, provável: se antes da geração do mundo exige-se algum substrato e matéria, no qual existe a privação do céu e do mundo e pelo qual, transmutado, o céu e o mundo foram gerados, então não se conclui que o céu seja não-gerado e sem princípio — o que certamente o Filósofo afirmou provar —, porém, muito pelo contrário, que ele é gerado e que seu ser tem início.

O argumento de João Filopono pode ser dividido do seguinte modo:

- A** 1. Tudo o que tem forma natural e matéria tem privação oposta.
 2. O corpo celeste tem forma natural e matéria.
 Logo, 3. O corpo celeste tem privação oposta.

Então, com base na conclusão A3, o Filopono infere que:

- A** 4. Tudo o que tem privação oposta foi gerado e pode corromper-se.
 O corpo celeste tem privação oposta. (= A3)
 Logo, 5. O corpo celeste foi gerado e pode corromper-se.

²¹⁵ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 174,56–175,80, Heiberg 131,20–132,5).

²¹⁶ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 175,80–93; Heiberg 132,5–14). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg IV/69).

João Filopono nos apresenta uma justificativa para a *ratio possibilis* da geração e corrupção substancial em sua proposição que toda forma natural (*species naturalis*) em um substrato tem uma privação oposta (A1). Podemos, refletindo sobre a ordem lógica, inferir que a forma e o substrato são distintos e podem se separar, possibilitando as alternativas de que a forma esteja no substrato ou não esteja no substrato. Se a forma não está no substrato, chamamos isto de privação.

No argumento filoponiano, a privação não precisa ser atual, basta que seja possível. A redação do argumento, com os verbos no indicativo e no presente, sugere-nos a privação atual; contudo, para a ordem lógica se sustentar, precisamos ler essa passagem ao lado daquelas que já tivemos oportunidade de analisar. Sabemos que, para o Filopono, a falta de observação de uma corrupção atual não impede a possibilidade dessa observação do futuro. Semelhantemente, a privação não se limita à constatação, ou pressuposição, de uma ausência atual da forma no substrato. Trata-se da privação como princípio constitutivo do corpo natural, da possibilidade de que a forma esteja ausente no substrato. Com essa interpretação, podemos entender que, para João Filopono, a privação é uma consequência necessária da composição do corpo natural, entre forma e matéria, e que a privação, enquanto possibilidade, não precisa ter sido observada em ato.

Este último ponto é imprescindível. João Filopono está disposto a conceder a adversários que o corpo celeste é mais perfeito e, por causa de sua perfeição ou de alguma intervenção do criador, ele pode durar muito mais que o corpo sublunar, conservando-se inalterado por muito tempo, mais até do que várias gerações de observadores humanos. Então, seu argumento, que nesse assunto se afasta da observação, precisa encontrar uma justificativa nos princípios físicos, teoricamente, e precisa fazê-lo para garantir a possibilidade da privação, pelo menos. Outro detalhe importante, relacionado a esse, é que a possibilidade da privação é suficiente para a possibilidade de geração e corrupção substancial. Entendo que, nesta parte do argumento, a proposição de uma possibilidade não é uma especulação apenas pela polêmica — para desfazer certezas — e não se instala em um de vários mundos possíveis²¹⁷. João trata, aqui, a possibilidade como um aristotélico: há condições na atual ordem de coisas para que o corpo celeste seja gerado e se corrompa. Se isto ainda não aconteceu ou não foi observado, a razão disso está na raridade desse evento, condizente com a perfeição do corpo celeste. Ainda assim,

²¹⁷ Em outras partes do que seria o *contra Aristotelem*, pode-se notar a especulação pela polêmica. Por exemplo, ao discutir a relação entre natureza e movimento, João Filopono explora vários casos limites e hipotéticos, que desafiam a proposição de que um corpo simples tem um movimento simples. Observa-se uma estratégia semelhante no comentário à *Física*, quando o Filopono discute a possibilidade do vazio, e no *contra Proclum*, nos argumentos preparatórios para a defesa da matéria como volume indeterminado.

para dizer que é possível geração e corrupção substancial, basta encontrar os princípios, como a privação, que a justificam como possibilidade real, não fictícia nem separada da presente ordem de coisas. E o princípio se encontra no próprio corpo natural, decorrente da sua composição entre forma e substrato. Se entendemos bem esse ponto, conseguimos situar onde está, precisamente, a divergência entre João Filopono e Simplicio.

Simplicio discorda da proposição A1, porém concorda com a proposição A4, que a possibilidade de geração e corrupção substancial se justifique pela privação. Ele explica que, na teoria aristotélica do vir a ser e deixar de ser, a privação desempenha um papel fundamental desde os movimentos qualitativos até a geração e corrupção substancial²¹⁸. Simplicio começa a discordar de João Filopono na definição de privação — mais precisamente, começa pela recusa do que ele percebe ser uma simplificação do conceito de privação —, pois o Filopono, examinando os vários exemplos de vir a ser e deixar de ser, acaba por subsumir a contrariedade na oposição máxima entre a presença da forma e sua privação. Simplicio mantém a diferença entre o vir a ser no movimento, na passagem de uma forma para outra, e na geração e corrupção substancial. Ao fazer isso, coloca o movimento e as alterações qualitativas, quantitativas e locais como condições necessárias para a geração e corrupção substancial.

O raciocínio de Simplicio é basicamente o seguinte: A possibilidade de geração e corrupção substancial depende da possibilidade de privação da forma substancial, porém, se não há privação de formas acidentais — porque o corpo celeste não sofre alterações qualitativas e quantitativas e se mantém na mesma órbita circular —, então não há evidência de que o substrato perca ou receba formas. Então, a própria composição da substância permanece intacta²¹⁹. Então, a privação é condição necessária e suficiente para geração e corrupção substancial. Porém, para certificar-se de que a privação é um princípio de determinado corpo natural, as alterações qualitativas, quantitativas e locais devem necessariamente acontecer, pois

²¹⁸ “Mas, se alguém o ouve, não como se ele falasse contra Aristóteles, mas como se ele apresentasse um silogismo como este — o céu é natural, e o que é natural tem uma privação oposta —, impele-se essa pessoa, que diz estas coisas, a demonstrar que toda forma natural, existente em uma matéria sujeita, tem uma privação oposta, pois, **decerto, o que é gerado e corrompe-se, evidentemente, tem uma**. Mas, de onde vem a ideia de que tudo o que é gerado e corrompe-se tem uma privação oposta? Não diz Aristóteles, claramente, no primeiro livro da *Física*, que forma e privação são princípios, não de todas as coisas naturais, mas apenas daquelas que são geradas? Pois, ele escreve “quantos princípios das coisas naturais, inerentes à geração, existem”. Ao longo da discussão das coisas que são geradas e corrompem-se e, em geral, mudam, ele afirma estes princípios.” (SIMPLICIO, in *De caelo* I, 3. Bossier 176,15–177,26; Heiberg 133,7–15. Tradução e destaque meus).

²¹⁹ Uma explicação completa de Simplicio sobre o papel da privação no vir a ser, ver SIMPLICIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 165,38–171,88; Heiberg 124,25–129,5).

são elas que propiciam a privação em ato, e é esta privação em ato que, em última análise, justifica a possibilidade de geração e corrupção substancial.

Em apoio a esse argumento, Simplicio privilegia a autoridade de Aristóteles e a observação. Ele enfatiza que Aristóteles nunca defendeu, em suas obras, que todo corpo tem privação. Simplicio também propõe que, se nunca foi observada uma alteração no corpo celeste, logo não há evidência de uma privação atual no céu²²⁰. Para rastrear as nuances da posição de Simplicio, precisamos analisar a sequência do argumento filoponiano.

Vamos manter em vista que o Filopono defende que a possibilidade da privação se encontra em todos os corpos, que ela é suficiente para a possibilidade de geração e corrupção substancial e que sua justificativa está nos princípios físicos, na composição mesma do corpo, de forma e substrato. Prevendo objeções a seu argumento, o Filopono distingue duas vias de seus adversários negarem que o corpo celeste tenha privação: ou dirão que o substrato do corpo celeste é diferente do substrato do corpo sublunar e corruptível; ou dirão que o corpo celeste é imaterial, não é composto de forma e substrato²²¹. Mais adiante, veremos que, entre essas vias, Simplicio segue com a primeira, e o Averróis tomasiano segue com a segunda.

Na primeira via, os objetores do Filopono dirão que a privação se encontra somente nos corpos corruptíveis, os quais têm um substrato que admite o recebimento e a perda de formas. O corpo que não recebe nem perde formas, conservando-se inalterável nos acidentes e na substância, não tem privação em ato, e isto se deve ao substrato em si mesmo, incapaz de receber outras formas além daquela à qual já está unido. No entanto, contra-argumenta João Filopono:

Sed si differret [...] caelestis materia ab ea que sub luna, composite erunt materiae ex communi ipsarum natura et differentis que in ipsa²²².

Porém, se a matéria celeste diferisse da matéria abaixo da Lua, as matérias seriam compostas da natureza comum a elas e das diferenças que estão nessa natureza.

²²⁰ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 176,21–177,76; Heiberg 133,8–18).

²²¹ No comentário de Simplicio, vemos primeiro a via da imaterialidade do corpo celeste, que Simplicio descarta rapidamente por soar-lhe obviamente absurda. Vemos, depois, a via da diferença material entre os corpos celeste e sublunar, à qual dedica Simplicio especial atenção, inclusive porque esta é sua estratégia para negar a existência de privação no corpo celeste. Invertendo a ordem, pretendo dar espaço primeiro para as posições de João e de Simplicio e, depois, para a de Averróis, que sustentará um tipo de imaterialidade do corpo celeste.

²²² SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 179,94–96; Heiberg 135,22–23). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg IV/72).

Quando João Filopono emprega o termo “diferença”, ele pretende expressar aquilo que está na espécie (*secundum speciem*), no âmbito estritamente lógico. Se os corpos celestes tivessem uma matéria diversa da que os corpos terrestres têm, a matéria de uns e de outros se definiria pelo comum e pela diferença. O nome “matéria” é aplicado a várias coisas enquanto está expressando o mesmo significado, uma natureza comum (*communis natura*).

No seu contra-argumento, o Filopono entende que dizemos ser “materiais” com igual significado tanto o corpo celeste como o corpo sublunar, tanto o supostamente incorruptível como o corruptível²²³. Eles são todos estudados na *Física* e, sendo objetos da mesma ciência sob o mesmo aspecto de corpo natural, devem ter os mesmos princípios e, se eles são chamados de “materiais”, devem ser entendidos com o mesmo significado. Então, mesmo se os corpos forem diferentes, suas diferenças são acréscimos ao que eles têm em comum, a natureza de ser algo material (*communis natura*). Logicamente falando, a diferença se insere em uma identidade, seja na categoria, seja na espécie. Em vista dessa identidade os itens comparados podem ser ou igualados ou diferenciados, em seus diferentes aspectos. Então, por exigência lógica e científica da própria *Física*, o corpo é igual em seu significado e em sua composição (forma e matéria), em todas suas instanciações no universo.

O que justifica o significado comum, já que todos os corpos são tão diferentes em movimento, propriedades e qualidades? Em princípio, na física aristotélica, as formas são bem distintas. A matéria não é formal e, portanto, não acrescenta positivamente nenhuma diferença ou igualdade entre os corpos — ela só é alguma coisa quando está unida à forma, mas, sozinha, é um quase nada, disforme e indeterminado. Neste ponto, o Filopono apresenta a definição de matéria que ele desenvolve no *contra Proclum* XI: a matéria é o tridimensional, o volume indeterminado²²⁴. Desse modo, por causa da tridimensionalidade (*terquaque*

²²³ É provável que esse argumento de caráter lógico seja, originalmente, de Alexandre de Afrodísia e que o Filopono o apresente com algumas modificações no *contra Aristotelem*. Primeiro, porque o Afrodísia apresentou-o na forma de dilema (Cf. SORABJI, 1987, p. 157-8; 1988, p. 14-15), e o Filopono emprega-o como prova de que o corpo celeste e o corpo sublunar têm a mesma matéria primeira. Em segundo lugar, porque a matéria primeira é definida pelo Filopono como a tridimensionalidade (*terquaque dimensionalistas*) e é a razão da unidade material do universo, uma definição e uma conclusão que não são compartilhadas por Alexandre.

²²⁴ O Filopono desenvolve essa definição de matéria como o tridimensional em *contra Proclum* XI, uma obra que é citada por Simplício, no comentário ao *De caelo*, mas que, provavelmente, não estava disponível no tempo de Tomás de Aquino. A edição do texto grego de *contra Proclum* é feita em Veneza, em 1535, por Vittore Trincavelli, e duas traduções para o latim são publicadas, respectivamente, em 1551 e 1557. A primeira é feita por Gaspare Marcello, em Veneza, e a segunda é feita por Jean Mahot, em Lyon. Ver MONTEIRO, 2017. Para o estudo do conceito filoponiano de matéria tridimensional, ver WILDBERG 1988, p. 205-221; ÉVORA 2013. Ver também DE HAAS. **John Philoponus’ New Definition of Prime Matter: Aspects of its background in Neoplatonism and the ancient commentary tradition.** Leiden: E. J. Brill, 1997; MUELLER-JOURDAN. **Gloses et commentaire du livre XI du Contra Proclum de Jean Philopon: autour de la matière première du monde.** Leiden: Brill, 2011.

dimensionalistas), a matéria acrescenta positivamente ao significado de “corpo”, apontando o que define corpo enquanto tal, algo “dimensionado em três” (*triquaque dimensionata*). Em outra parte do comentário, Simplício indica para nós que essa definição é usada sistematicamente pelo Filopono:

[...] in fine autem et triquaque dimensionabilitatem celestium et eorum que apud nos eandem esse ait; neque enim triquaque dimensionabile ab aliquo triquaque dimensionabili, in quantum tale est, differet, quoniam neque corpus a corpore, in quantum corpus est. Et palam quod ista ratio non solum <celum> eiusdem nature cum hiis que hic faciet, sed et si quid intellectuale est et deum ipsum²²⁵.

Ele declara que é a mesma a tridimensionalidade dos céus e a que temos aqui, pois um tridimensional não difere do outro enquanto tal, nem um corpo difere de outro enquanto é corpo. É evidente que esse argumento não apenas faz o céu ter a mesma natureza das coisas daqui, como também fará isso com o que é intelectual e com o próprio deus.

No contra-argumento e na justificativa do Filopono, chama a atenção o fato de que ele não trata da matéria na escala dos elementos, mas na escala da composição hilemórfica da substância. Na tradição platônica, tal como testemunhada pelo próprio Filopono no *contra Proclum* XI, c. 1, a matéria, ou o substrato dos corpos naturais, pode ser considerada em três escalas: na primeira, ela é incorpórea e sem forma; na segunda, ela é corpórea e tem a forma da quantidade; e na terceira, ela é algum dos elementos, que têm as qualidades²²⁶. Esta mesma divisão é atribuída a Aristóteles no comentário à *Física* — com o que Simplício está de acordo²²⁷. O Filopono rejeita a ideia de um substrato incorpóreo e sem forma, pois ela é desnecessária e, no pior dos casos, leva a conclusões absurdas²²⁸. Na discussão sobre os

²²⁵ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 118,94–97; Heiberg 89,22–27). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg III/59) O registro está no formato de paráfrase e acrescenta uma objeção de Simplício, o qual, analisando o raciocínio de João Filopono para estabelecer a igualdade material e natural entre os corpos celestes e sublunares, infere que um raciocínio semelhante deveria levar o Filopono a afirmar a igualdade entre corpos e coisas inteligíveis (a coisa e seu conceito) ou a igualdade entre as criaturas e o criador.

²²⁶ Cf. *contra Proclum* XI, 1 (Rabe 407,23–408,9).

²²⁷ Cf. FILOPONO, in *Physica*, no Corolário sobre o lugar. Ademais, deve-se ter em mente que a ideia de matéria primeira não é consensualmente atribuída a Aristóteles. Alguns registros, como *Metafísica* VII, 3, *Física* IV, 2 e *Sobre a geração e a corrupção* I, 3, e II, 1, sugerem que algum substrato permanece inalterado mesmo na transformação de um corpo simples em outro, porém é difícil entender o que seria esse substrato, bem como certificar se Aristóteles admitia a existência dele, para além de uma suposição para fins argumentativos. Cf. SORABJI, 1988, p. 11, especialmente a nota 29, onde o autor indica algumas vozes importantes na disputa sobre esse tema.

²²⁸ Esta posição é evidente no *contra Proclum*, e os comentadores aceitam que ela continua em obras posteriores. Cf. *contra Proclum* XI, 8 (Rabe 444,25–445,25).

corpos celestes, o Filopono não está dizendo que todos os corpos do universo são feitos dos mesmos elementos — o que já defendera em outro momento²²⁹ —, mas está afirmando que eles têm o mesmo substrato das formas e do movimento, na escala mais fundamental. Ela assegura, de um lado, a igualdade de todos os corpos e, de outro, garante que todos os corpos têm uma composição hilemórfica, de substrato (o tridimensional) e forma (substancial e accidental), justificando a possibilidade da privação e, portanto, a possibilidade de geração e corrupção substancial²³⁰.

Vimos que Simplício discorda de vincular a possibilidade da geração e corrupção substancial a uma possibilidade de privação justificada apenas pela composição entre forma e substrato. Agora, diante do argumento de caráter lógico que mostraria a igualdade material dos corpos, Simplício diz que o Filopono abusa da equivocidade das palavras (*communitas nominum*)²³¹. Simplício entende que o Filopono, ao dizer “matéria”, estava pensando no segundo substrato, que é a matéria com quantidade, ou o corpo, tal como definido pelos filósofos da tradição aristotélica (*peripatetici*)²³². Além disso, o Filopono se confunde, pois, vendo que corpo celeste e corpo terrestre são ambos chamados de “corpo”, e ambos “materiais”, infere da *communitas nominum* a exigência de uma natureza comum. João toma a coincidência de nomes iguais por alguma exigência de identidade de natureza ou de coisas. Essa exigência só se mostraria verdadeira, segundo Simplício, se a matéria de um e de outro corpo fosse capaz de receber todas as formas naturais (*species natas esse*)²³³ e, sob essa condição, acontecesse transmutação entre o corpo celeste e o corpo terrestre (*esse transmutata in inuicem*)²³⁴.

²²⁹ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 2 (Bossier 37,27–38,39; 47,70–81; Heiberg 28.1–11; 34,33–35,8). Cf. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg frags. I/4; I/11).

²³⁰ “[...] quia uidetur putare, quoniam triquaue dimensionata sunt et celestia et que sunt sub luna, nichil differre ab inuicem [...]” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, Bossier 178,56–58). Cf. Heiberg 134,17–18.

²³¹ “[...] que sunt sub luna, nichil differe abinvicem, valde abutens communitatibus nominum.” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, Bossier 178,57–58. Cf. Heiberg 134,18–19) A *communitas nominum* é uma expressão da lógica medieval para referir-se à equivocidade, na qual a “comunidade” das palavras se mantém apenas no uso dos signos nominais, já que os significados divergem sem qualquer proporção entre si. Cf. TOMÁS DE AQUINO, in *Phys.* VII, l. 8, § 8.

²³² “Videtur autem iste [Philoponus] materiam corpus putare quod secundum subiectum uocant Peripatetici, et multos expedit sermones, studens ostendere quod celum habet corpus et propter hoc etiam materiam.” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, Bossier 177,49–178,52, com acréscimo meu. Cf. Heiberg 134,10–13).

²³³ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 178,64–72; Heiberg 134,24–34).

²³⁴ Mas, Simplício está ciente do que o “gramático” responderia à sua objeção. A transmutação entre corpo celeste e corpo terrestre não se concretizou “até agora” e não foi observada e registrada “por alguém”, pois o corpo celeste é mais perfeito do que o corpo terrestre, é menos afetado por desgaste e violência e, por durar mais do que o corpo terrestre, é mais difícil de ter o início e o fim observados. Cf. SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, Bossier 97,65–98,75; Heiberg 73,4–15. JOÃO FILOPONO, *contra Aristotelem* (Wildberg II/45). Essa resposta situa-se em uma discussão diferente, sobre se o corpo celeste e o corpo terrestre têm natureza semelhante, no sentido de ser possível que

Assumindo que isso não acontece, pois nunca teria sido observado, Simplicio chega inclusive a escandalizar-se de que o Filopono misture as coisas humanas e as divinas, ao colocá-las no mesmo grupo²³⁵.

Simplicio pensa que, se há algum significado por trás da *communitas nominum* de corpos celestes e sublunares, ela se encontra na processão do uno (*secundum eum qui ab uno processum*). A perfeição do uno se aplicaria a várias coisas por gradações, em uma hierarquia, desde o mais perfeito ao menos perfeito²³⁶. Assim, a significação da palavra “matéria” não segue a lógica da natureza comum e suas diferenças ou do gênero e suas espécies, segundo a qual há uma forma comum (uma natureza comum) ou, no limite, uma conformação a certas condições gerais (uma categoria) — a lógica das *Categorias*, de Aristóteles, na qual o Filopono se apoia em vários de seus argumentos. Simplicio aponta outra via de entender a diferenciação entre coisas e significar o que é comum a diferentes²³⁷. Conforme o que já vimos em sua resposta ao argumento 1 do Filopono, Simplicio afirma que os muitos subsistentes recebem a subsistência do uno, em uma longa cadeia de subordinação. Cada grau ou escala de subsistência comporta uma diversificação, decaindo da unidade para a diversidade. O último grau é a matéria, um indeterminado que paira sobre o nada, o grau mínimo de perfeição antes do não ser

tenham o mesmo movimento natural. Ela se repete mais adiante, quando João Filopono reinterpreta as evidências que embasariam a imutabilidade do céu.

²³⁵ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3 (Bossier 179, 81-82; Heiberg 135,9–10). Simplicio usa a expressão “*qui confundit divina et humana in unam Mykonon*”. Hooffman (1987, p. 195) explica que a expressão se refere a um provérbio grego de difícil tradução. O provérbio alude à crença helênica de que a ilha de Mykonos era habitada por calvos e, assim, ela é a imagem da cabeça confusa — talvez, descoberta e sob a ação direta do Sol. Mais adiante, no comentário ao *De caelo*, Simplicio também diz: “Esse aí diz isso sem atinar para a diferença entre as coisas celestes e as coisas daqui. Ele as coloca na mesma ordem (*in eundem ordinem*). Evidentemente, ele tem os olhos da alma feridos.” (in *De caelo* I, 3. Bossier 183,81–83. Heiberg 141,20–21. Tradução minha.).

²³⁶ “Se esse aí tivesse considerado a processão do uno que comunica o comum com a diferença (*diversificatam communionem*), desde as primeiras coisas até as intermediárias e últimas, ele não ousaria dizer que as últimas coisas têm a mesma natureza das primeiras, nem ficaria indignado com aqueles que demonstrassem que a substância do céu está além (*exaltatam*) da substância das coisas sublunares.” (SIMPLÍCIO, in *De caelo* I, 3, Bossier 119, 07-12; Heiberg 90,4–9. Tradução minha). Simplicio descreve a processão do uno em detalhes no trecho 92,33-98,15 (Heiberg).

²³⁷ Wildberg sugere uma explicação, dizendo que: “Na metafísica neoplatônica, o universo está organizado hierarquicamente, com a suprema divindade no topo, o Uno, e depois o Intelecto Divino, a Alma do Mundo, o mundo material e, por último, a matéria primeira. Cada nível inferior ‘procede’ do Uno, porque deve à sua existência sem início a ele, em última análise. O que o Filopono teria ignorado é que as coisas podem ser diferenciadas umas das outras não apenas tal como as espécies no gênero são diferenciadas por terem distintas características diferenciadoras (*differentiae*). Elas também podem ser diferenciadas por estarem mais ou menos subordinadas (*kata huphesin*) na ordem dentro da qual elas procedem do Uno. A matéria diferenciada desse modo não se torna um composto de matéria mais *differentia*.” (p. 86, nota 97a) Ian Mueller propõe uma leitura semelhante: “À sugestão filoponiana, se houver duas matérias, elas deverão ter algo em comum que as torna matéria e algumas características diferenciadoras, Simplicio responde que as duas matérias não deverão ser pensadas como duas espécies de um gênero, mas como dois estágios no decaimento das coisas a partir do Uno, no qual o céu tem prioridade em relação ao mundo sublunar.” (2011, p. 7). Cf. SORABJI, 1988, p. 15.

absoluto, e que contém a maior diversidade. Diante desse quadro, Simplício pensa que todos os corpos podem ser chamados de materiais, pois satisfazem a condição geral de ter forma e substrato, mas são diferentes por não estarem no mesmo grau de subsistência. Alguns corpos são superiores, mais próximos do uno, e são incorruptíveis. Outros são inferiores, mais distantes do uno, e são corruptíveis.

João Filopono não ignora a possibilidade de diferenciar coisas com base na processão a partir do uno²³⁸, porém, por alguma razão, ele opta por se concentrar na diferenciação por meio da natureza comum e suas diferenças. Suponho que ele tenha visto o dilema formulado por Alexandre de Afrodísia — a diferenciação requer uma referência de unidade²³⁹ — e encontrado a oportunidade de questionar qual é, precisamente, o significado de matéria, buscando um significado unívoco, a ser aplicado a todos os corpos. Desse modo, seu foco não está na diferenciação — que não lhe parece problemática —, mas sim no comum aos corpos. Mesmo admitindo que um corpo seja superior a outro, que um corpo seja diferente do outro, ainda dizemos que eles são corpos. E o que faz do corpo ser um corpo? É ser material? Mas o que é essa matéria? Com esse foco, o Filopono pode avançar na crítica a Aristóteles e rejeitar o conceito de substrato incorpóreo e sem forma. O Filopono considera esse conceito absurdo e vazio de significado.

Simplício, mesmo não lendo os argumentos do Filopono para sustentar isso no *contra Proclum*, aparentemente teve acesso às proposições mais gerais, talvez um resumo da argumentação, no *contra Aristotelem*. Simplício estava ciente que a justificativa filoponiana para a materialidade comum a todos os corpos consistia no tridimensional. Sua resposta ao Filopono nos indica que Simplício compreendeu razoavelmente os pressupostos e as implicações dela: para o Filopono, o substrato mais fundamental do movimento é o corpo — o que é tridimensional, recebe e perde formas, mas permanece ele próprio inalterado em sua tridimensionalidade, como um volume indeterminado, em três dimensões. Essa ideia pressupõe que a matéria primeira deva ser somente o substrato do movimento — não requer que ela própria não tenha forma — e indica, no limite, que matéria, corpo e até substância coincidem no nível mais fundamental, já que o tridimensional subsiste²⁴⁰. Simplício inverte o raciocínio

²³⁸ João Filopono conhecia a teoria e discutia-a em conexão com a significação dos termos, o que se vê em *contra Proclum*, como indica COURTINE, Jean-François. “Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l’analogie de l’être” In: _____. **Les catégories de l’être**: études de philosophie ancienne et médiévale. Paris, PUF, 2003. p. 209.

²³⁹ Ver nota 221.

²⁴⁰ “Ou seja, a substância do corpo não é nada além da extensão tridimensional indefinida, que se tornará definida quando receber uma diferenciação determinada (grande ou pequena). Portanto, a extensão tridimensional, no *De aeternitate mundi contra Proclum*, é tratada como a *ousia* do corpo (423,13-424,11); não mais como uma

de João Filopono, usando-o contra a intenção original dele: mas, se a matéria tem forma, se ela é o tridimensional, se ela subsiste sem precisar de outra forma, então “*materia nulla naturalium specierum ipsi inesse secundum substantiam*”. Simplício aponta que, seguindo-se a proposta filoponiana, a composição do corpo natural passa a ser uma sobreposição de formas acidentais sobre um substrato tridimensional. A forma natural, que estrutura internamente a substância e seria condição de subsistência, não seria mais necessária ao substrato, e a própria forma substancial se tornaria um acidente.

Analisando as posições de João Filopono e de Simplício, podemos entender melhor o impasse: se a possibilidade da geração e corrupção substancial depende da possibilidade da privação — ou da atualidade da privação, sendo que, de um ou de outro modo, o princípio da privação se encontra em toda composição corporal de forma e matéria —, parece que ou admitimos a unidade material e lidamos com a dificuldade do significado positivo de matéria para todos os corpos — para qualificá-los todos como corruptíveis, como quer o Filopono —, ou seguimos desde o começo com a diferença material e enfrentamos, sob outros termos, a dificuldade do significado positivo de matéria, para apontar por que uma matéria é diferente da outra — como quer Simplício.

Na *disputatio* concebida por Tomás de Aquino, a inclusão de Averróis realça esse impasse, pois Averróis cogitaria seriamente a via de oposição à corruptibilidade celeste que Simplício desprezou como um exagero do Filopono: e se o corpo celeste não tiver matéria?

Na *Metafísica* XII, c. 2, Aristóteles diz que o incorruptível pode ser imaterial ou material; e se for material, que ele pode ter matéria diferente da matéria do corruptível. Averróis explora uma intersecção entre as opções: e se o corpo celeste não tiver um substrato, mas for ele mesmo um substrato? Não como o substrato corpóreo e tridimensional do Filopono, que ainda pode ter algo em potência, mas como um substrato em ato. Com essa proposta, Averróis contornaria o impasse e pensaria a incorruptibilidade celeste por um ângulo diverso.

Como vimos na discussão do argumento 2, para o Averróis tomasiano, a possibilidade da geração e corrupção substancial se justifica pela potência para ser (*potentia ad esse*). O corpo celeste é em ato, necessariamente — não pode ser de outro modo. Visto por

quantidade (*poson*) acidental, mas como uma quantidade essencial (ou substancial) (*poson ousiôdes*).” (ÉVORA, 2013, p. 130) Cabe notar, a esse respeito, que Sorabji e vários leitores entenderam que a quantidade substancial, ou essencial, definida no *contra Proclum* XI era um indicativo de uma mudança. O Filopono teria reposicionado a tridimensionalidade, tirando-a da categoria de acidentes e colocando-a na categoria da substância. Em contrapartida, Frans de Haas (1997) argumentou que a quantidade substancial deveria ser entendida como um desenvolvimento da ideia de qualidade essencial, proposta por Porfírio, e não pretendia ser uma mudança no esquema das categorias. Com base nesse argumento, Sorabji (2010, p. 19-20) mudou de ideia.

outro ângulo, o ser em ato necessário corresponde a um grau de simplicidade que, no caso do corpo celeste, não admite a composição entre forma e substrato, vetando, em princípio, qualquer possibilidade de separação entre forma e matéria e, conseqüentemente, qualquer possibilidade de privação. Por outro lado, o corpo celeste se move naturalmente em círculo, e o movimento circular requer um substrato. Nesse sentido, o que satisfaz as condições de ser em ato, necessariamente, de ser simples e de subjazer o movimento circular é um substrato em ato (*subiectum actu ens*). Na edição Leonina, recuperam-se algumas passagens interessantes sobre essa expressão:

In cit. lect. libri VIII *Physic.* n. 12, eandem Averrois sententiam refert s. Thomas hoc modo: “corpus caeleste dicit (*Averroes*) non esse compositum ex materia et forma quasi ex potentia et actu; sed dicit ipsum esse materiam actu existentem, et formam eius dicit animam ipsius; ita tamen quod non constituatur in esse per formam, sed solum in moueri.” Ipse autem Averrois his verbis proposit suam sententiam: “corpus autem caeleste est quasi materia istius formae abstractae (*animae moventis*), quia est materia existens in actu; et ideo non assimilatur materiae nisi in hoc tantum, quia est materia fixa ad recipiendum formam. Ex ideo dignius dicitur subiectum quam materia: materia enim quae est hic, dicitur materia quia est in potentia forma in eo fixa, et dicitur subiectum quia est fixa formae, et fit compositum ex materia et forma.” *De Substantia Orbis*, Venetiis, 1541, pag. 467²⁴¹.

Na lição citada, da *Física* VIII, São Tomás se refere à mesma proposição de Averróis assim: “Diz que o corpo celeste não é composto de forma e matéria, como se de potência e ato. Porém, diz que ele é matéria que existe em ato e diz que sua forma é sua alma, uma vez que não é constituído pela forma para ser, mas apenas para ser movido.” Porém, Averróis formula sua proposição com suas próprias palavras: “Mas, o corpo celeste é como a matéria dessa forma abstraída (*a alma movente*), porque é matéria que existe em ato e, por isso, não é semelhante à matéria a não ser por isto: que é matéria fixada a receber a forma. Por isso, é mais bem chamada de substrato (ou sujeito) que de matéria, porque a matéria é isto: chama-se de matéria, porque é em potência a forma que está fixada nisso; e chama-se de substrato, porque foi fixada à forma. E o composto vem a ser de forma e matéria.”

A posição de Averróis encerra uma ambigüidade aos olhos de Tomás de Aquino. Por um lado, nega que o corpo celeste tenha algum ser em potência ou algum substrato com potência de ser — em outras palavras, nega que o céu tenha matéria. Por outro lado, afirma que o corpo celeste é um substrato em ato para o movimento circular. Mas qual seria a forma, nesse caso? Uma forma separada, uma inteligência motora que seria a causa do movimento circular.

²⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, nota t (Leonina, 1886, p. 24).

Com as opiniões de João Filopono, Simplício e Averróis em disputa, pensando sobre a *ratio possibilis* da geração e corrupção substancial, e sobre sua conveniência ou não ao corpo celeste, Tomás de Aquino aceita o desafio de apresentar uma solução.

Patet enim quod corpus illud est actu ens: alioquin non ageret in haec inferiora. Omne autem quod est actu ens, uel est actus, uel est habens actum. Non potest autem dici quod corpus caeleste sit actus: quia sic esset forma subsistens, et esset aliquid intellectum in actu, non autem sensu apprehensum. Oportet ergo in corpore caelesti ponere aliquod subiectum suae actualitati²⁴².

Pois é evidente que esse corpo é ente em ato, caso contrário ele não agiria nos [corpos] inferiores. Porém, tudo que é ente em ato é ato ou tem ato. Porém, não se pode dizer que o corpo celeste seja ato, porque, dessa maneira, ele seria uma forma subsistente e seria algo inteligido em ato, porém não [algo] apreendido pelo sentido. Portanto, é necessário afirmar, no corpo celeste, algum sujeito para sua atualidade.

Na ordem expositiva, Tomás parece responder a Averróis, mas, analisando sua resposta à luz do diálogo de Simplício com o Filopono, encontramos uma resposta aos três filósofos e às dificuldades que cada um procura resolver. Sabemos que Tomás reabilita, em divergência com Averróis, a proposição que o corpo celeste tem a potência de ser sempre. O corpo celeste tem um elevado grau de perfeição, mas ele não é desprovido de potência. Ele não é puro ato — o qual é necessariamente de um modo e não pode ser de outro modo. Agora, vemos que essa explicação se desdobra na diferença entre o que é ato e o que tem ato. O ente que é ato se caracteriza por ser a forma, pois “*formae autem per se convenit esse*”²⁴³. Portanto, está isento da composição de forma e matéria. Dito de outro modo, é uma forma subsistente — chamada também de substância separada ou de inteligência separada, geralmente associada aos anjos e, em certo sentido, a Deus, na cosmovisão tomasiana.

O primeiro ponto a se considerar atentamente é que ser ato (*esse actus*) não exclui o ser possível referente à subsistência, em todos os casos. Mais uma vez, devemos nos recordar que o ente é por sua forma. Quanta mais perfeita é a forma, maior é a potência de ser. Isto é válido para toda criatura, já que, nos entes criados, a essência não se identifica com o ser. Apenas Deus, o “*ipsum esse per se subsistens*”, satisfaz a condição de identidade entre ser e essência. Deus é o maximamente perfeito e, dessa perfeição total e absoluta, o ser ou a

²⁴² TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 6 (Leonina, 1886, p. 24).

²⁴³ TOMÁS DE AQUINO, in *Phys.* VIII, l. 21, § 13 (Leonina, 1884, p. 449).

subsistência é uma necessidade. Ele é ato e exclui o ser possível de sua subsistência²⁴⁴. Porém, uma criatura como anjo ainda tem potência de ser, admitindo o ser possível referente à subsistência. O anjo é ato e forma subsistente, é tão perfeito que, considerando sua forma, convém-lhe a *ratio* do ato de ser (*esse*) e impugna-se a *ratio* da potência de não ser — uma *ratio* que se encontra apenas no que é material e que pode ter contrários ou privação²⁴⁵. Contudo, o anjo tem composição de ato de ser e essência e, em alguns casos, pode-se dizer que algo acontece a sua substância, por acidente.

O segundo ponto é que, nos entes criados, o ente que é ato pode ser sempre, porque, além de não estar sujeito a obstruções ou fatores de desgaste, ele não tem um substrato, portanto não tem potência para receber ou perder formas. Esse ente não tem matéria, nem quantidade, nem qualidades que sejam um objeto potencial dos sentidos. Mas, sendo uma forma subsistente, ele é um ente com uma organização inteligível e capaz de inteligência, que na relação com a alma do ser humano — mais precisamente, com seu aparato orgânico de apreensão das formas — se assemelha à potência intelectual, o *intellectum in actu*, em vez do *sensu apprehensum*. Nessas condições, o que é ato ou forma subsistente não é sensível. Contudo, o corpo celeste — ou, pelo menos, o astro na esfera — é apreendido pelos sentidos, ele é observado no céu, tem brilho e tem uma órbita visível. Sua visibilidade se converte, desse modo, em evidência de que ele tem um substrato, de que é composto de forma e matéria e, não sendo apenas formal, não satisfazendo as condições de *esse actus*, resta que ele tenha ato (*habens actus*).

Reparamos, nesse raciocínio, que Tomás de Aquino responde tanto a Averróis quanto a João Filopono. Parece, inclusive, que Tomás concorda com João quando este declara:

Omnino ridiculum, ait, dicere caelum
immaterial, neque enim intellectuale est,
sed sensibile²⁴⁶.

Em todo caso, é ridículo dizer que o céu é
imaterial, pois ele não é algo intelectual, mas
é algo sensível.

²⁴⁴ SCG I, 22; ST Ia, q. 4. Tomás de Aquino usa as expressões “*necesse esse*” (necessariamente ser) e “*ipsum esse per se subsistens*” (o próprio ser subsistente por si) para referir-se a Deus. Porém, é importante notar que, mesmo excluindo o ser possível da subsistência, não se exclui o ser possível da ação transitiva, referente ao poder criativo de Deus. Por isso, pode-se dizer que ele é onipotente, pode fazer algo, sem implicar em necessidade de ação.

²⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, in *Phys.* VIII, l. 21, § 13 (Leonina, 1884, p. 449). Essa informação, apresentada no comentário à *Física*, não é tão claramente oferecida no comentário ao *De caelo*. Ela será importante, mais adiante, quando Tomás de Aquino explicar que o corpo celeste, mesmo sendo material, não tem a potência de não ser, já que não tem potência para outra forma, logo não tem privação.

²⁴⁶ SIMPLÍCIO, in *De caelo* I (Bossier 177,37–38; Heiberg 133,28–30). Cf. JOÃO FILOPONO, contra Aristotelem (Wildberg IV/70).

Neste ponto, a concordância entre Tomás de Aquino e João Filopono decorre, na verdade, de Platão e de Aristóteles. Vimos, na discussão do argumento 1, que Platão associa o que é divisível ao que recebe a subsistência de outrem e que uma evidência dessa divisibilidade é a corporeidade, que é visível. O que é visível é corpóreo. No *Timeu*, Platão estabelece essa associação ainda mais claramente.

Omne igitur caelum vel mundus seu quo alio dignatur nomine—faciendum est enim quod in omni tractatu fieri decet, ut inter initia consideretur quid sit quo de agitur; item mundus fueritne semper citra exordium temporis an sit originem sortitus ex tempore, considerandum. Factus est, utpote corporeus et qui videatur atque tangatur, cuncta siquidem huius modi sensilis corporeaeque naturae, sensilia porro ea quae opinio sensu aliquo commota praesumit eaque omnia facta sunt habentque ex aliqua generatione substantiam; at vero ea quae fiunt habere auctorem suum constitit²⁴⁷.

Portanto, o céu todo, ou o mundo, ou outro nome que for adequado, pois deve-se fazer o que é recomendado ser feito em toda discussão, tal como, inicialmente, considerar se o mundo existiu sempre, antes do princípio do tempo, ou se lhe aconteceu ter origem desde o tempo. Ele veio a ser, como esperado do corpóreo, que é visto e tocado, já que tudo desse modo, de natureza corpórea e sensível, é sensível, e isso que a opinião presume, uma vez provocada por algum sentido, e tudo que veio a ser também têm substância por alguma geração. Porém, é seguro que isso que veio a ser tenha seu autor.

A justificativa é geral: o que é corpo tem propriedades físicas tais como ser visível; em contrapartida, o que não é corpo não tem essas propriedades e não é visível. No *De caelo* IX (278b3–4; 279a7–9), Aristóteles mantém essa associação. Para o Filopono, a justificativa para a visibilidade do corpo está no simples fato de ele ser um composto hilemórfico, pois o corpo tem um substrato que recebe formas, e entre essas formas estão a cor e a luminosidade. O Filopono vai além, entendendo que a visibilidade do corpo celeste não é diferente da visibilidade do corpo sublunar. A luz do céu não difere naturalmente da luz do fogo ou de um vagalume — lembremos que, para o Filopono, o corpo celeste é feito das partes mais puras do fogo — e se o substrato é igual para todos os corpos, nada impede que o corpo celeste tenha as propriedades e as qualidades do corpo sublunar²⁴⁸.

²⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*. 28b–28c. Tradução de Calcídio e edição de John Magee (**On Plato's Timaeus**. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 2016. p. 40.42). Lendo essas passagens, cabe-nos reparar que Litt (1963, p. 57) se equivoca quando diz “Na ocasião dessa discussão, São Tomás inventou um argumento desconhecido de Aristóteles: os corpos celestes devem ser compostos de matéria e forma em sua substância mesma, porque, se a sua substância fosse puro ato ou pura forma, ela seria inteligível em ato, e não sensível.” As passagens de Platão, de João Filopono e de Simplício evidenciam que o argumento era anterior a Tomás de Aquino.

²⁴⁸ Simplício não rejeita que o corpo celeste seja luminoso, mas ele atribui isto à forma mais pura do fogo que, segundo Platão, comporia o céu (Heiberg 131,1–3). No contexto do argumento filoponiano, Simplício se escandaliza que “esse aí diz que a luz do Sol é igual à de um vagalume” (Heiberg 135,5). Na verdade, um

Tomás de Aquino não entra nesse detalhe, prefere manter-se na oposição geral entre imaterial-intelectual e material-visível. Para Tomás, isto leva a considerar que o corpo celeste, se não é ato, tem ato, o que equivale a dizer que o corpo celeste, se não é uma forma subsistente, é um composto de forma e matéria. Assim, Tomás entra no assunto principal de João e Simplicio: se o princípio de privação justifica a possibilidade de geração e corrupção substancial, e se ele se encontra no corpo celeste.

Non tamen oportet quod istud subiectum vel materia habeat privationem: quia privatio nihil aliud est quam absentia formae quae est nata inesse, huic autem materiae vel subiecto non est nata inesse alia forma, sed forma sua replet totam potentialitatem materiae, cum sit quaedam totalis et universalis perfectio. Quod patet ex hoc, quod uirtus actiua eius et uniuersalis, non particularis sicut uirtus inferiorum corporum; quorum formae, tanquam particulares existentes, non possunt replere totam potentialitatem materiae; unde simul cum una forma remanet in materia priuatio formae alterius, quae est apta nata inesse²⁴⁹.

Entretanto, não é necessário que esse sujeito, ou matéria, tenha privação; porque a privação nada é senão a ausência da forma que é naturalmente no [sujeito]. Entretanto, para esta matéria, ou sujeito, não há outra forma que seja naturalmente nela. Sua forma perfaz toda potencialidade da matéria, já que ela é certa perfeição total e universal; o que se evidencia no seguinte: que sua força ativa é universal, e não particular tal como a força dos corpos inferiores, cujas formas, em existentes particulares, não podem perfazer toda potencialidade da matéria. Onde, simultaneamente a uma forma, permanece na matéria a privação de outra forma que é capaz de ser naturalmente nela.

A primeira providência de Tomás de Aquino é esclarecer que “*non oportet quod istud subiectum uel materia habet priuationem*”. Tomás aceita que a composição hilemórfica é uma condição para a privação e que a privação é a *ratio possibilis* da possibilidade de geração e corrupção substancial. Porém, ele diz que “não é necessário” (*non oportet*) que o substrato do corpo celeste tenha privação. Alguém poderia perguntar se, com essa abordagem, Tomás admitiria uma possibilidade absoluta, que considere o corpo em si, mas rejeitaria a possibilidade ordenada, que considera o corpo com a diferença da perfeição da forma e a composição com a matéria. Acho que a resposta é negativa.

argumento do Filopono, semelhante a esse, é discutido por Simplicio previamente, no comentário ao *De caelo* (Heiberg 88,28–89,26; Wildberg 59/III), mas, além de tratar da composição na escala dos elementos — diferente do argumento presente, que lida com a composição fundamental entre forma e substrato —, o argumento inclui o seguinte passe lógico: o que é visível é tangível, e o que é tangível tem qualidades tangíveis, como a dureza, a maciez, a lisura, a textura, a secura, a umidade, entre outras qualidades. De acordo com a pesquisa de Rashed (2004, p. 38), uma versão mais completa desse argumento se encontra em um registro indireto feito por Al-Antaki.

²⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 6 (Leonina, 1886, p. 24).

Tomás declara que, no corpo celeste, não existe potência para a privação, esclarecendo que a composição hilemórfica sozinha não completa as condições para a privação, nem, conseqüentemente, para a possibilidade de geração e corrupção substancial. É necessário adicionar às condições para a privação a potência para outra forma natural no substrato. A composição entre forma e matéria, que pressupõe a distinção entre esses dois princípios e põe uma divisão no ser, possibilita que o composto perca ou receba formas. Ainda assim, a perda e o recebimento de formas não é uma consequência imediata e inexorável. Para acontecer, ou melhor dizendo, para ser possível segundo alguma potência, falta a condição de existir para o substrato “outra forma que seja naturalmente nela” (*alia forma... nata inesse*). Por meio da inerência (*inesse*), exprimem-se proposições tais como “A está em B”, onde A é um predicado de B e, ao mesmo tempo, algo que acontece a B, o sujeito (*subiectum*) lógico e ontológico. Essa estrutura proposicional é simétrica à estrutura real, na qual a forma está em um substrato. Ao associar a inerência à natureza, discutindo a forma que está naturalmente no substrato, Tomás retoma o assunto da forma natural (*species naturalis*), que norteia os argumentos filoponianos, e desloca-o da composição do corpo para a subsistência do corpo:

Sicut etiam uidemus quod corpora inferiora sunt susceptiua diuersarum figurarum: sed corpus caeli non est figurabile alia figura. Sic igitur in corpore caelesti non est priuatio alicuius formae, sed solum priuatio alicuius *ubi*. Vnde non est mutabile secundum formam per generationem et corruptionem; sed solum secundum *ubi*²⁵⁰.

Assim também vemos que os corpos inferiores são suscetíveis de diversas figuras, porém o corpo do céu não é figurável por outra figura. Portanto, no corpo celeste, a privação não é de alguma forma, mas sim de algum onde. Logo, não é mutável segundo a forma por geração nem por corrupção, mas somente segundo o lugar.

O corpo natural tem forma e matéria, porém, subsistindo, ou o corpo se mantém com a sua forma ao longo do tempo, ou o corpo se transforma em outro em algum momento, como o ar se transforma em fogo e assim com todos os corpos naturais sublunares. Na transformação, o substrato perde uma forma natural para receber outra. Assim, a possibilidade de geração e corrupção substancial consiste, na verdade, na possibilidade de transformação. E um corpo só pode se transformar em outro se o substrato do composto puder receber outra forma natural e não a tiver — a privação expressa, então, a ausência atual de uma forma natural possível para o substrato. Retomando a definição de privação como “a ausência de forma

²⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 6 (Leonina, 1886, p. 24).

naquilo que é constituído naturalmente para possuí-lo”²⁵¹, Tomás reformula-a com o auxílio da inerência (*inesse*): “a ausência da forma que é naturalmente no [sujeito]” (*absentia formae quae est nata inesse*). É possível que **B** esteja em **a**, porém **B** não está em **a**, sendo **B** alguma forma substancial e **a** algum substrato. Enquanto os corpos sublunares se transformam uns nos outros, recebendo e perdendo formas substanciais e acidentais, o corpo celeste se mantém inalterado, apenas girando em sua órbita, sem que esse movimento local perturbe ou desgaste a substância.

A divergência mais acentuada começa a partir deste ponto. Talvez, para João Filopono, a associação entre a possibilidade da privação e a possibilidade de receber outra forma fosse até bem-vinda, como um complemento à sua explicação. João apenas insistiria que essas possibilidades decorrem da composição entre forma e matéria, e que elas seriam o bastante para enunciar a possibilidade de geração e corrupção substancial. Tomás de Aquino não concordaria com essas inferências, pois subordina a possibilidade da privação à possibilidade de o substrato receber outra forma, enquanto atrela essa possibilidade a uma condição adicional: a forma natural deve ser uma perfeição fragmentária e limitada a certas ações e efeitos, de modo a não perfazer toda a potência do substrato, deixando, assim, que exista potência para outra forma natural. É importante notarmos que, com o acréscimo dessa condição, Tomás prossegue com a estratégia do “não necessário”, ampliando o campo do ser possível, e adota uma abordagem mais especulativa que a de Simplício, por exemplo. Basta nos recordarmos que Simplício apela à observação, ao testemunho unânime dos observadores astronômicos, justificando que, se não há nem nunca houve alteração no céu, então não há nem nunca houve privação em ato, portanto não há razão para a possibilidade de geração e corrupção substancial. Por sua vez, Tomás de Aquino, concordando com João Filopono que a observação é uma evidência frágil para o que está em disputa, concentra sua força em radicalizar a estratégia filoponiana: pois bem, há uma possibilidade, mas ela não é a única disponível; ainda há outras possibilidades não consideradas que favorecem e reforçam a conclusão que o corpo celeste não foi gerado e não pode se corromper. Como João concede que alguns corpos são mais perfeitos que outros, e como foi mostrado que um corpo mais perfeito pode ser sempre — discutindo-se o argumento 2 —, é possível que esse corpo tenha uma forma natural que perfaça toda a potência do substrato. Nesse caso, nessa composição possível, não há potência para outra forma, não há possibilidade de privação, não há possibilidade de geração e corrupção substancial.

²⁵¹ Esta é a definição que Simplício considera correta. “[...] aut ignorans quid significet priuationis nomen, aut, siquidem nouit quod significat absentiam speciei in nato habere ipsam [...]” (Bossier 162, 69–71; Heiberg 122,19–21).

Não confundamos a abordagem de Tomás de Aquino em relação a João Filopono com seu entendimento do argumento aristotélico, quanto à ordem lógica. Para Tomás, o argumento do *De caelo* para a incorruptibilidade celeste é demonstrativo, pois conclui o que é necessário. Esse argumento apenas deixa amplo espaço para justificativas e especulações complementares a respeito de suas premissas. Mas, uma vez aceitas as premissas, certificadas em sua verdade pela razão que for, elas conduzem válida e necessariamente à conclusão de Aristóteles. No argumento 3 de João Filopono, a premissa em discussão é a seguinte: “O que é gerado é gerado de contrários e em um substrato”. Sabemos que João ressignifica o conceito de contrário, para o sentido de forma e privação, e que ele busca a conclusão oposta à de Aristóteles, a corruptibilidade celeste. Quanto a Tomás, ele pretende justificar a premissa, acrescentando que a possibilidade de geração e corrupção substancial requer, antes, a possibilidade de recepção de outras formas naturais em um substrato. Tomás também explica que, se a forma perfaz toda potência do substrato, não é possível o substrato receber outra forma, nem há nele privação.

Com essa explicação, Tomás de Aquino prepara a resposta para a unidade material que é defendida por João Filopono.

Ex quo patet quod materia caelestis corporis est alia et alterius rationis a materia inferiorum corporum, non quidem per aliquam compositionem, sicut Philoponus existimavit; sed per habitudinem ad diversas formas, quarum una est totalis et alia partialis: sic enim potentiae diversificantur secundum diversitatem actuum ad quos sunt²⁵².

Nisso se evidencia que a matéria do corpo celeste é outra e de uma razão diferente da matéria dos corpos inferiores; de fato, não por alguma composição, como supunha o Filopono, mas pela disposição a formas diversas, dentre as quais uma é total e outra é parcial; pois as potências diversificam-se assim, segundo a diversidade dos atos com respeito aos quais elas são.

De início, precisamos recordar que Tomás aceita o conceito de matéria como pura potência, supostamente incorpórea e sem forma²⁵³, na contramão de João que rejeita esse

²⁵² TOMÁS DE AQUINO, in *De caelo et mundo* I, l. 6, § 6 (Leonina, 1886, p. 24).

²⁵³ “[...] sic enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum ut materia prima, aliquid actu tantum ut Deus; aliquid actu et potentia ut omnia intermedia, sic est in genere intelligibilium [...]”. (TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 8, a. 6, Leonina, 1970, p. 238, §148–153). Em várias discussões, Tomás de Aquino admite a noção de *materia prima* no sentido de *pura potentia*, particularmente quando faz comparações com o *purus actus*, que é Deus, ou com outros entes e princípios que são em ato. Cf. SCG I, c. 17; ST I, q. 115, a. 1, ad 2. Wippel lista as passagens em que Tomás de Aquino caracteriza a matéria como pura potência (**The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being**. Washington: CUA Press, 2000. p. 313–317). Ver também a nota 127 desta tese.

conceito, substituindo-o pelo tridimensional. Tomás não discorre sobre essa diferença conceitual a respeito da matéria — para frustração do leitor atual, interessado na recepção da filosofia filoponiana. Provavelmente, Tomás de Aquino ponderou que a definição de matéria não mudaria o cerne do argumento de João Filopono: o uso da palavra em sentido unívoco obriga a admitir que a matéria é igual para todos os corpos. Além disso, Tomás já havia discutido definições de matéria semelhantes às de João, no *in Sent.* II, d. 12, q. 1, a. 1 — atribuída a Avicena — e na *ST* Ia, q. 66, a. 2, resp. — atribuída a Avicbron.

A possibilidade de o substrato receber outra forma tem uma justificativa inicial, que a forma está naturalmente no substrato e atualiza suas potências, mas, se a forma não atualiza toda potência do substrato, resta alguma potência que pode ser atualizada por outra forma. Neste caso, é possível a transformação de um corpo natural em outro; é possível a privação da forma; é possível a geração e a corrupção substancial. Entretanto, se a forma atualiza toda potência do substrato, não há potência para outra forma, não há transformação, não há privação, não há geração e corrupção substancial. Diante desse quadro, parece que a forma desempenha a função de diferenciar os corpos corruptíveis e incorruptíveis e que a matéria primeira como pura potência é igual para todos. Será que Tomás defendia a unidade material? E se ele a defendesse, isso não destoaria da defesa da incorruptibilidade celeste? Historiadores e leitores da obra tomasiana divergem nas respostas a essas perguntas.

Uma breve digressão: se a matéria tem significado unívoco para Tomás de Aquino

De modo geral, todos reconhecem que Tomás de Aquino conclui pela diferença material entre corpos celestes e sublunares. A divergência está no entendimento particular da justificativa tomasiana para essa diferença material. Litt (1963) interpreta que, ao longo de sua atividade intelectual, Tomás explicou a diferença material pelo nexos entre forma e matéria. No corpo sublunar e corruptível, “a matéria, recebendo uma forma, se mantém perpetuamente em potência para todas as formas das outras espécies corruptíveis”, mas “a matéria do corpo celeste”, do corpo incorruptível, “recebe sua forma de tal modo que ela não está mais em potência para nenhuma outra forma” (1963, p. 58-59). A matéria do corpo celeste não está em potência para outras formas além da forma à qual está unida, ao passo que a matéria do corpo sublunar está em potência para outras formas além da forma à qual está unida. Com base nisso, Litt conclui que:

Se existe, portanto, uma matéria para todos os corpos corruptíveis, outra deve ser a matéria dos corpos incorruptíveis. Esta só se assemelha àquela por analogia, por seu papel de potência, mas é uma potência toda diferente, uma vez que ela é estritamente medida pelo próprio ato ou pela forma mesma, que ela possui de uma vez por todas²⁵⁴.

Baldner (2004) entende que essa interpretação de Litt confere uma determinação à matéria, considerada em si, “que tem um apetite para apenas uma forma substancial” (2004, p. 432). Essa interpretação “requer que *tanto* a forma *quanto* a matéria tenham um papel na explicação da incorruptibilidade dos corpos celestes. A matéria deve estar ordenada unicamente a certa forma, e a forma deve satisfazer tanto a potência da matéria que não exista privação de outras formas” (2004, p. 466). Para Baldner, essa foi uma posição de Tomás de Aquino, na *Suma de teologia*, que suscitaria problemas conceituais e teria sido revisada pelo filósofo aquinense no comentário ao *De caelo* — discutirei essa hipótese mais adiante. De todo modo, Baldner sustenta que a melhor posição de Tomás, e a melhor interpretação sobre ela, consiste em dizer que os corpos celeste e sublunar diferem por causa da forma. Sua diferença não é propriamente material, de duas matérias primeiras, e sim formal. O corpo celeste tem “uma forma mais perfeita, mais universal, mais potente”, uma *uirtus universalis*, e “é capaz de realizar completamente a potência da matéria” (2004, p. 461). Por sua vez, o corpo sublunar tem uma forma que atualiza apenas parcialmente a potência da matéria, ou seja, ele tem uma *uirtus particularis*. Sendo assim, no comentário ao *De caelo*:

Tomás de Aquino concorda com João Filopono que não pode haver qualquer composição na matéria [entre natureza comum e diferença], mas se é assim, como explicar, então, que a matéria é diferente? Não podemos, por assim dizer, adicionar alguma nota inteligível à matéria para torná-la diferente em cada caso. Se a matéria é diferente, isso é por causa de sua “relação” com a forma. Mas, essa “relação” (*habitus*) não pode ser algo na matéria, pois isso indicaria composição — o que Tomás e o Filopono concordam em rejeitar — e, então, deve ser o fato de que, em um caso, a matéria está relacionada, ou unida, a uma forma incorruptível e, em outro caso, a matéria está relacionada, ou unida, a uma forma corruptível. Isso significaria que a diversidade da matéria entre corpos celestes e terrestres pode ser atribuída à forma²⁵⁵.

²⁵⁴ LITT, 1963, p. 59.

²⁵⁵ BALDNER, 2004, p. 461-462.

Jeffrey Brower (2014) retoma o assunto, discutindo as posições de Litt e Baldner. Ele subscreve a interpretação de Litt, de que a diferença material se justifica pelo nexo entre forma e matéria:

Na medida em que os corpos terrestres são corruptíveis e, portanto, são capazes de passar por mudança substancial, sua matéria primeira é tal que está sempre em potência para receber outras formas substanciais. Em contrapartida, na medida em que os corpos celestes são incorruptíveis, sua matéria primeira deve ser tal que, uma vez que recebe uma forma substancial, ela não pode mais receber nenhuma forma substancial nova nem pode perder aquela que já possui. Portanto, existem dois tipos distintos de matéria primeira²⁵⁶.

Brower reconhece que, para Baldner, o principal desafio dessa interpretação é afirmar a diferença material sem acrescentar uma determinação formal à matéria, considerada em si. Diferenciar assim seria proceder agrupando em um gênero os semelhantes por sua natureza comum e distinguindo-os em espécies por suas diferenças, porém isso não pode se aplicar à matéria que, considerada em si, é pura potência e não é formal. Brower entende que, na filosofia tomasiana, o conceito de pura potência pode contribuir para esse problema se for discutido no âmbito da filosofia da natureza, supondo que mudanças acontecem e a matéria tem a potência de receber formas distintas. Contudo, na metafísica, a pura potência supõe, primeiramente, a falta de individualidade. Com base nisso, Brower conclui:

Falar de dois tipos de matéria primeira, ou coisa não individual, não requer que pensemos nos dois tipos compartilhando alguma forma comum, tal como as espécies de um gênero fazem. De fato, como Tomás de Aquino insiste na *Suma de teologia* Ia, q. 3, a. 8, ad 3, que Deus e a matéria primeira podem ser diferentes — ou melhor, diversos — tipos de ser, em si e por si, sem recorrer a formas distintas ou a *differentia*, também sugiro que o mesmo é verdadeiro para os diferentes tipos de matéria primeira²⁵⁷.

Embora aponte vias interessantes de pensar no problema da diferença material entre corpos corruptíveis e incorruptíveis, a resposta de Brower a Baldner não é satisfatória, pelo menos não para o problema situado no comentário tomasiano ao *De caelo*.

Em primeiro lugar, Tomás de Aquino está lidando com o ente corpóreo e móvel, próprio da filosofia natural, e não com o ente enquanto ente, desconsiderando a matéria e o

²⁵⁶ BROWER, J. **Aquinas' Ontology of the Material World**: Change, Hylemorphism and Material Objects. [s.l.]: Oxford University Press, 2014. p. 202.

²⁵⁷ BROWER, 2014, p. 203, nota 9.

movimento, como é próprio da metafísica²⁵⁸. O problema da incorruptibilidade do corpo celeste é introduzido pela objeção de João Filopono: que a composição hilemórfica é suficiente para as possibilidades de privação e, portanto, de geração e corrupção substancial. Tomás de Aquino responde, dizendo que a composição hilemórfica não é suficiente para a possibilidade de privação, e por quê? Porque a possibilidade de privação depende de o substrato ter potência para outras formas, além daquela à qual está unida. Com base nisso, diferente de Brower, entendo que a discussão tomasiana está na filosofia natural e não pode desconsiderar a “potencialidade para receber formas distintas”.

Além disso, a distinção de ser (*esse*) entre Deus e matéria, discutida na *Suma de teologia*, não é um parâmetro útil para a diferença material entre os corpos corruptíveis e incorruptíveis²⁵⁹. Brower quis indicar um exemplo de itens não agrupáveis no mesmo gênero que, ainda assim, recebem o mesmo nome e são distinguidos um do outro. Porém, o exemplo do ser de Deus e o ser da matéria é complicado em sua própria formulação, já que, para começar, o ser divino não é categorizável, não está nem pode estar em um gênero ou em uma espécie²⁶⁰. Além disso, a diferença entre eles é negativa e absoluta. Na verdade, eles são “diversos”, um não é o outro sob qualquer aspecto, medida ou conceito, exceto o de ser ente de algum modo. Porém, nos corpos corruptíveis e incorruptíveis, a matéria mantém o significado de ente em potência, só que há uma peculiaridade a ser considerada.

Para o Aquinate, a matéria se diz por disposição à forma (*per habitudinem ad formam*), assim como a potência com respeito ao ato. O que se diz da matéria em comum a todos os corpos é que há algo em potência para a forma. Trata-se de um significado tão geral e afastado do singular inteligível e sua *species* que, na verdade, ele nos apresenta à inteligência mais um raciocínio que uma essência, pois chegamos ao conceito de matéria ao supor que deve existir um substrato para a forma, um ser em potência correspondente a um ser em ato. Os usos da palavra “matéria” no estudo dos corpos naturais não são completamente divergentes, mas

²⁵⁸ É importante não perder de vista a abordagem definida por Tomás de Aquino no proêmio do seu comentário. O Aquinate entende que, no *De caelo* em geral, aplicam-se os princípios do corpo móvel, estudados na *Física*, ao estudo do corpo móvel em seu aspecto mensurável (*quantum*), a saber, a trajetória retilínea e a circular. Sob esse aspecto, no livro I, no qual se desenvolve o diálogo de Tomás com João, estuda-se o que é pertinente ao universo como um todo. No livro II, estuda-se o corpo celeste, em particular. E nos livros III e IV, os outros corpos simples.

²⁵⁹ “Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis: quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Vnde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur *differre*, sed *diversa esse*: nam, secundum Philosophum X *Metaphys.*, *diversum* absolute dicitur, sed omne *differens* aliquo differt. Vnde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non *differunt*, sed *sunt diversa seipsis*. Vnde non sequitur quod sint idem.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 3, a. 8, ad 3, Leonina, 1888, p. 48).

²⁶⁰ SCG I, 25; *ST Ia*, q. 3, a. 5.

também não expressam uma essência, encontrada igualmente em todas as instancias e enunciados. O que atravessa esses usos e os abrange em uma disciplina física é a analogia²⁶¹. Começa-se por admitir que “matéria” se diz de mais de um modo, tal que a palavra adquire um significado derivativo a ser determinado na proporção com outra palavra no sentido próprio. Em princípio, na analogia, há vários modos de estabelecer essa proporção²⁶². A meu ver, aplica-se ao caso da palavra “matéria”, empregada para falar de corpos corruptíveis e incorruptíveis, a analogia de proporcionalidade. A matéria do corpo corruptível tem disposição (*habitudinem*) para a forma parcial, assim como a matéria incorruptível tem disposição para a forma total²⁶³.

De volta à disputa e sua solução

A resposta de Tomás de Aquino se equilibra em uma intersecção muito tênue entre as várias dificuldades apresentadas e exploradas pelas partes da disputa. O corpo celeste tem matéria, mas ela é diferente e não está sujeita à privação. Mas, a matéria não é formal e não tem em si o que a diferencie nem o que a iguale. Em princípio, não há por parte da matéria o que justifique sua diferença em corpos corruptíveis e incorruptíveis, nem por que razão ela é potência para uma forma e não para outra — até poderia nos soar mais razoável que devesse existir uma matéria primeira, originariamente indeterminada, que comporia todos os corpos, determinados pela forma. Contudo, para a filosofia tomasiana, é importante a proposição que, nos corpos, forma e matéria estão unidos no composto e não podem ser entes separados, não

²⁶¹ Tomás de Aquino justifica sua interpretação no comentário à *Física*: “Et [Aristoteles] dicit quod natura quae primo subiicitur mutationi, idest materia prima, non potest sciri per seipsam, cum omne quod cognoscitur, cognoscatur per suam formam; materia autem prima consideratur subiecta omni formae. Sed scitur secundum analogiam, idest secundum proportionem.” (TOMÁS DE AQUINO, in *Phys.* I, l. 13, Leonina, 1884, p. 46).

²⁶² As principais fontes de estudo sobre analogia, na obra tomasiana, são os *in Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; I, d. 3, q. 3, a. 1, ad 2 (versão corrigida de Elders); e a questão disputada *De ueritate* q. 2, a. 11, na qual se lê: “[...] secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem”. Ver OWENS, J. *Analogy as a Thomistic Approach to Being*. **Medieval Studies**, 24, p. 303-322, 1962; ELDERS, L. J. *L’analogie dans la philosophie et la théologie selon Saint Thomas d’Aquin*, 3. In: _____. **Au coeur de la philosophie de Saint Thomas d’Aquin**. Tradução para o francês de Véronique Pommeret. Paris: Presses Universitaires de l’IPC, 2009. p. 53-75. (Parole et silence). Ver também COURTINE, 2003, p. 166-211.

²⁶³ Retomo esta discussão no Capítulo 4, à luz da *ST Ia*, q. 66, a. 2. Por enquanto, aponto que a analogia é suficiente para entendermos o argumento de Tomás de Aquino no comentário ao *De caelo* I, lição 6. No entanto, ainda resta abordar, mais detalhadamente, a contribuição da forma para a inteligibilidade da matéria, o que me parece mais apropriado para o referido texto da *Suma de teologia*. As duas abordagens, por analogia e pela união com a forma, são admitidas por Tomás de Aquino, como explica Wippel: “Ali, no *De trinitate* q. 4, a. 2, Tomás de Aquino escreve que a matéria primeira pode ser conhecida de duas maneiras: (1) por analogia ou proporção, como é afirmado na *Física* — dizemos assim que a matéria é aquilo relacionado às coisas naturais tal como a madeira está relacionada à cama; (2) em razão da forma pela qual ela dispõe de ser em ato, pois cada coisa é cognoscível na medida em que é em ato, e não na medida em que é em potência, como é afirmado na *Metafísica IX*.” (2000, p. 327).

podem existir separadamente um do outro. Ou seja, dizer que a matéria primeira existe sozinha equivale a dizer que a matéria é um ente em ato, o que é contraditório. Contudo, a matéria é de algum modo. Evitando atribuir determinação ou formalidade à matéria, como Baldner deseja, a solução tomasiana é frisar que a matéria está unida à forma no composto corpóreo e que, se ela tem atualidade, é porque recebe o ato da forma. E se a matéria só existe no composto corpóreo e recebe o ato da forma, a matéria existe já diferenciada, sendo potência para a forma à qual está unida.

Então, da minha parte, inclino-me a concordar com Litt que, no comentário ao *De caelo*, o nexa entre forma e matéria é a principal justificativa para a diferença material entre corpos corruptíveis e incorruptíveis. Com base nessa interpretação, julgo que não há unidade material de todos os corpos na filosofia tomasiana, nem se tomássemos matéria nos sentidos de ente em potência, de pura potência ou de potência passiva.

Em oposição a João Filopono, que apela à univocidade da palavra “matéria”, Tomás de Aquino recorre à analogia. Entendo que nesse ponto está a divergência mais radical entre eles. Em seu argumento, João concebe que o nome “matéria”, para ser significativo, deve corresponder a algo formal e deve expressar a mesma forma, univocamente, se supomos haver uma unidade temática, um objeto de ciência, sobre o qual falamos. Tomás tem um entendimento bem diverso. Ele até aceita que nomes significativos devem indicar algo formal, mas entende que isso pode ser feito em sentido próprio ou em sentido derivativo — em alguma proporção com o que tem sentido próprio. A matéria pode continuar sendo o mesmo nome para os substratos do corpo corruptível e do corpo incorruptível, porque expressa a disposição geral de estar em potência para forma, um tipo de proporção.

Na disputa, essa divergência fundamental entre o Aquinate e o Filopono resulta que, mesmo concordando que a privação é uma condição para a possibilidade de geração e corrupção substancial, os dois filósofos têm discordâncias lógicas e ontológicas sobre a matéria que os conduzem a conclusões inconciliáveis. De fato, a escolha do argumento 3 é bem consciente por parte de Tomás de Aquino, já que se trata do principal argumento do Filopono, dentro da ordem lógica apresentada por Simplício. A principal proposição desse argumento é que o corpo celeste é um corpo natural, e isto deve ter implicações sobre sua constituição, subsistência e operação. Se ele é um corpo natural assim como qualquer outro, por que ele teria um movimento diferente, um substrato diferente ou uma perfeição superior? No argumento do Filopono, pesa a univocidade dos nomes “corpo” e “matéria”, e esta será a principal justificativa para igualar todos os corpos, celestes ou sublunares. Como um *sed contra* à argumentação filoponiana,

Tomás de Aquino acrescenta a “solução” de Averróis: o corpo celeste não é igual ao corpo sublunar, porque ele é um substrato em ato, sujeito a uma alma separada. Ali, “corpo” se diz quase figurativamente. Tomás recusa as duas propostas, explicando a dificuldade por recurso à analogia: o corpo celeste é um corpo natural e tem forma e matéria, e a matéria está para forma assim como a potência para o ato, e isto é tudo o que se pode dizer de semelhança com outros corpos naturais. Mas, como o ato da forma celeste difere em perfeição do ato das formas sublunares, assim os corpos celestes e os substratos vão diferir também.

Outra via possível

Baldner entende que, mesmo rejeitando os argumentos de João Filopono, o comentário de Tomás de Aquino ao *De caelo* sinaliza algumas mudanças em sua abordagem a respeito da incorruptibilidade celeste. Sua interpretação se opõe à de Thomas Litt, que afirma uma continuidade na filosofia tomasiana, desde os primeiros escritos até as obras de maturidade. Litt cita extensivamente os textos em que Tomás de Aquino discute a incorruptibilidade celeste e a diferença material entre os corpos, buscando mostrar que o Aquinate, apesar de variações mínimas de redação, sempre manteve igual posição e as mesmas linhas gerais de argumentação.

Já declarei que, na interpretação do comentário ao *De caelo*, concordo com Litt em que o nexos entre forma e matéria é a principal justificativa para a diferença material entre os corpos celeste e sublunar. Por suposto, não compartilho com Baldner a interpretação de que, no referido comentário, a justificativa seria a potência universal da forma, superando a justificativa anterior, embasada nas potências de cada matéria. Então, não tenho razões para pensar que as variações de redação indicam mudança de ideia em Tomás de Aquino.

No entanto, pensando *ex hipotese*, reconheço que a leitura de Baldner abre caminho para argumentar-se que João Filopono fez Tomás de Aquino mudar de ideia, justificando, assim, uma influência ou, mais precisamente, uma recepção em que “considerou cuidadosamente o assunto na formulação das suas próprias posições”²⁶⁴. É possível, por exemplo, que a mudança de ideia tenha sido provocada pela necessidade de responder às objeções filoponianas, que mostrariam a Tomás os pontos frágeis da teoria aristotélica. Essas mudanças ficariam evidentes para nós ao compararmos o comentário ao *De caelo* com os

²⁶⁴ SCHMITT, 1987, p. 261.

escritos anteriores de Tomás. Com isso em mente, proponho que nos aprofundemos um pouco mais na análise tomasiana ao argumento 3 de João Filopono, considerando agora o que Tomás de Aquino escreve na *ST Ia*, q. 66, para nos atermos ao recorte feito por Baldner.

Capítulo 4: João Filopono fez Tomás de Aquino mudar de ideia?

Analizando a recepção dos argumentos de João Filopono no comentário de Tomás de Aquino ao *De caelo*, pude mostrar o diálogo que Tomás mantém com o filósofo alexandrino e, tanto quanto me pareceu justificável, apontei o que é de comum acordo entre os dois pensadores e o que é objeto de disputa. De modo geral, defendi que as razões concordantes se devem, mais provavelmente, a proposições de Platão e de Aristóteles interpretadas semelhantemente e que não encontro na atividade filosófica de Tomás de Aquino nenhum conceito, proposição ou raciocínio assimilado de João Filopono, ao menos na disputa sobre a possibilidade de geração e corrupção no corpo celeste. Contudo, há ainda uma via a considerar. Alguns intérpretes podem seguir Baldner (2004) e entender que a posição tomasiana mudou na maturidade, em especial no comentário ao *De caelo*, e podem atribuir essa mudança à leitura dos argumentos de João Filopono.

Para ponderar se esta é uma via plausível de defender a influência filosófica de João Filopono sobre Tomás de Aquino, precisamos esclarecer, primeiro, o que se deve esperar dessa possível influência e, depois, examinar se essa expectativa se confirma, verificando se houve, de fato, uma mudança de posição e se ela se justifica por alguma contribuição de João Filopono. No Capítulo 1, ao definir algumas condições de influência filosófica, referi-me ao trabalho de Charles Schmitt, destacando que essas condições podem ser a oposição a uma tese ou a resposta a um problema. Lendo apenas o comentário ao *De caelo*, reconheço evidência textual suficiente para certa influência de oposição a uma tese, bastando apontar o fato de que Tomás organiza seu pensamento no formato de uma *disputatio* na qual ele responde às objeções de João Filopono. Porém, a oposição de Tomás a João sinaliza, nos limites daquele texto, uma discordância entre posições previamente estabelecidas. Tomás não mostra qualquer mudança de opinião ou concessão ao adversário, embora deixe intactos os pontos de concordância: o corpo celeste é natural, é composto de forma e matéria, é observável e é conhecido por meio dos sentidos, sua potência é finita e, na condição de criatura, teve um início de duração. No entanto, vários desses pontos são comuns a Simplicio e a outros filósofos que alegariam estar simplesmente citando Platão e Aristóteles.

Contudo, para ver se houve mudança de opinião, ainda é possível comparar textos de momentos diferentes. Recorrendo à interpretação de Baldner, alguém pode dizer que, na *Suma de teologia*, Tomás de Aquino apresentou um argumento que depois revisaria, talvez por causa da leitura dos argumentos de João Filopono ou das respostas de Simplicio a esses argumentos. É possível que tenha reconhecido uma dificuldade, evidenciada na controvérsia entre os dois

filósofos, e tenha se sentido provocado a reformular sua argumentação, aproveitando o comentário ao *De caelo* para registrar seu novo argumento. Sob essa perspectiva, a comparação entre os argumentos tomasianos na suma e no comentário deverá mostrar, primeiro, que Tomás de Aquino mudou algum ponto significativo de seu argumento para responder à questão sobre a composição do corpo celeste e, segundo, que essa mudança se justifica por alguma objeção ou ideia formulada por João Filopono.

Na *ST Ia*, q. 66, a. 2, Tomás de Aquino discute a questão *utrum una sit materia informis omnium corporalium*, isto é, se a matéria sem forma que todos os corpos têm é uma e a mesma. Sua resposta é que os corpos corruptíveis e incorruptíveis não têm a mesma matéria.

Supposito autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remaneat ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. – Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continet in se uirtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum : unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. – Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et priuatione : quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est priuatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia²⁶⁵.

Supondo-se que nenhuma forma que esteja no corpo corruptível permaneça como substrato da geração e da corrupção, disso se segue necessariamente que a matéria dos corpos corruptíveis e incorruptíveis não é a mesma. Pois, a matéria, segundo o que ela é, é em potência para a forma, portanto é necessário que a matéria, considerada em si, seja em potência para as formas de todos aqueles [corpos] dos quais ela é matéria comum. Mas, não se vem a ser em ato por uma forma senão com respeito a ela, e permanece em potência com respeito a todas as outras formas. E isto não é descartado se uma dessas formas for mais perfeita e contiver em si as outras formas virtualmente, pois a potência, no que lhe diz respeito, se acha indiferente ao perfeito e ao imperfeito. Se ela está sob uma forma imperfeita, é em potência para a forma perfeita e vice-versa. Assim, a matéria na medida em que está sob a forma de um corpo incorruptível estará em potência para a forma de um corpo corruptível. Como [a matéria] não tem essa [forma do corpo corruptível] em ato, ela estará sob a forma e na privação [de uma forma], porque a privação é a carência de uma forma nisso que está em potência para a forma. Portanto, é impossível que a matéria do corpo corruptível e do incorruptível seja uma por natureza.

²⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2 (Leonina, 1889, p. 157).

Segundo Baldner (2004)²⁶⁶, neste trecho da *Suma de teologia*, a justificativa tomasiana para a diferença material está na potência da matéria. Existem dois substratos, distintos um do outro, porque eles têm potências diferentes. A matéria em seu próprio ser está ordenada a uma forma em detrimento de outras, sendo que “a matéria primeira dos corpos terrestres é uma onipotencialidade para forma substancial”, ou seja, ela é em potência para todas as formas de corpos sublunares e nenhuma forma pode realizar toda sua potência, ao passo que “a matéria primeira celeste não tem onipotencialidade, e sim potência para apenas uma forma”²⁶⁷, e essa forma realiza toda a potência. A matéria do corpo celeste está em potência para a forma do corpo celeste e apenas para ela. A matéria do corpo celeste tem “apetite por apenas uma forma substancial”²⁶⁸. Essa disposição (*habitus*) está na própria matéria:

Alguém poderia dizer que, por *habitus*, Tomás significa uma ordenação inerente à matéria primeira: certa matéria primeira está ordenada a uma forma incorruptível, outra matéria primeira está ordenada a uma forma corruptível. Em outras palavras, poderia interpretar de acordo com o texto da *Suma de teologia*²⁶⁹.

Embora diga que esta é a posição de Tomás de Aquino na *Suma de teologia* e que é possível sustentá-la, textualmente, inclusive como posição definitiva do filósofo, Baldner tem objeções a quem interpreta que a matéria tem em seu ser uma ordenação para explicar a diferença material entre os corpos celeste e sublunar²⁷⁰. No Capítulo 3, discuti a principal dessas objeções: afirmar a diferença material por parte de algo na matéria equivaleria a atribuir uma determinação à matéria, contradizendo sua definição de pura potência indeterminada. Julgo oportuno apontar que o próprio Baldner oferece uma resposta parcial a essa objeção:

Um mal-entendido deve ser evitado. Obviamente, é equivocado falar de “dois tipos” de matéria primeira, como se “matéria” fosse um gênero com duas espécies, corruptível e incorruptível. Esse modo de falar estaria errado, porque traria uma noção de forma para dentro do significado mesmo de matéria. Se a matéria fosse um gênero, então, para distinguir um “tipo” de matéria de outro,

²⁶⁶ “Embora Tomás sempre diga que a matéria dos céus é diferente da matéria na terra e que a forma dos corpos celestes é a razão para não existir privação nos corpos celestes, nenhuma dessas alegações responde à pergunta se existem dois tipos de matéria primeira. Tanto afirmar quanto negar que existem dois tipos de matéria primeira é consistente com as duas alegações.” (BALDNER, 2004, p. 455)

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 458.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 432.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 462.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 465-6.

cada tipo teria de ser formalmente distinto. Mas dizer que eles são formalmente distintos é supor que existe uma forma pela qual eles são distintos. Certamente, entende-se que a matéria primeira é pura potência. Assim como Tomás está comprometido com a posição de que existe apenas uma forma substancial em cada substância, ele também está comprometido com a pura potencialidade da matéria primeira. Não podemos fingir estar distinguindo “tipos” de matéria primeira em virtude de alguma determinação formal. Em vez disso, quando Tomás alega que a matéria dos corpos celestes é diferente da matéria aqui debaixo, ele quer dizer que as duas matérias são simplesmente diferentes, além de qualquer gênero comum possível²⁷¹.

Essa resposta não impede que Baldner aponte, depois, a contradição entre pura potência e uma diferença inerente à matéria. A seu favor, posso conceder que, esclarecendo que a diferença por gênero e espécie não é a única via de diferenciação, Baldner tenha afastado do texto da *Suma* a acusação de um problema lógico. Tomás de Aquino teria ferramentas à sua disposição para dizer que duas coisas são diferentes além de qualquer gênero comum. Essas ferramentas estão na analogia, na semelhança de proporção entre substratos em potência que estão ordenados a formas substanciais em ato²⁷².

Mas, se o problema não é lógico, qual será ele? De modo geral, o problema está na interpretação de que tanto a matéria quanto a forma contribuem para explicar a incorruptibilidade, sendo que “a matéria deve ser ordenada unicamente a certa forma, e a forma deve realizar a potência da matéria a tal ponto que não exista privação de outras formas”²⁷³. Especificamente, o problema está no conceito de matéria e seu possível impacto na explicação da possibilidade de geração e corrupção substancial. Por um lado, a restrição da potência material a uma forma, em exclusão de outras formas, suporia alguma determinação da matéria, contradizendo o conceito de pura potência. Por outro lado, a restrição da potência material tornaria supérflua a atuação da forma. Se a matéria só pode se unir a determinada forma, essa restrição por parte da matéria seria suficiente para negar a potência para outras formas e, consequentemente, para negar a privação delas e a possibilidade de geração e corrupção substancial²⁷⁴.

²⁷¹ BALDNER, 2004, p. 457.

²⁷² “Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum nisi secundum analogiam secundum quod conueniunt in ratione potentiae.” (Tomás de Aquino, *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp., Leonina, 1889, p. 157) Se for assim, a resposta de Baldner é mais apropriada do que a de Brower (2014, p. 203, nota 9), discutida no capítulo anterior. Ver nota 255. Baldner ainda manteria a discussão no âmbito da filosofia natural e preservaria a analogia para conectar os significados de matéria.

²⁷³ BALDNER, 2004, p. 466.

²⁷⁴ *Ibid.*

Com essas considerações em mente, Baldner fala de uma mudança doutrinal²⁷⁵. Da *Suma de teologia* para o comentário ao *De caelo*, supostamente, Tomás de Aquino teria mudado sua explicação da diferença material entre os corpos celeste e sublunar. Para Baldner, a ênfase na potência da matéria se desloca para o ato da forma. Não é que a matéria em si tenha restrições ou prefira uma forma à outra, mas é a forma que, no corpo celeste, atualizando a potência, atualiza-a totalmente e não deixa potência para outras formas ou, no corpo sublunar, atualiza parcialmente e deixa potência para outras formas. Para embasar sua interpretação, Baldner sublinha o uso do conceito de *uirtus uniuersalis*. Em seu entendimento, potência universal designa o poder da forma celeste de atualizar totalmente a potência da matéria, supondo-se que, neste caso, o poder (*uirtus*) é a possibilidade de atuar, a potência ativa, em oposição à possibilidade de receber o ato, a potência passiva, que convém à matéria. Desse modo, sua interpretação retoma a diferença de perfeição da forma entre os corpos²⁷⁶.

Ainda que eu discorde da interpretação de Baldner — discordância que explicarei mais adiante —, reconheço que ela possibilita conceber a influência do Filopono sobre o Aquinate em termos mais ousados. Se Tomás mudou de ideia, como defende Baldner, aconteceu que Tomás abandonou uma explicação por parte da matéria em si e aderiu à explicação por parte da forma. Ao compartilhar com o leitor algumas objeções suas à explicação por parte da matéria em si, Baldner provavelmente quis nos comunicar sua suspeita de que Tomás mudou de opinião por causa de objeções semelhantes. Tomás teria visto os problemas conceituais de sua explicação na *Suma de teologia* e teria decidido reformulá-la. O principal problema seria que a matéria em si é pura potência e, se ela se diferenciasse entre os corpos corruptíveis e incorruptíveis, essa diferenciação seria em ato, o que é contraditório. Alguém que defendesse a influência de João Filopono sobre Tomás de Aquino poderia questionar se algum argumento filoponiano podia ter despertado Tomás para esse problema. Baldner atribui ao Filopono a pergunta: “A substância material tem privação sempre?”²⁷⁷. Esta poderia ser uma pergunta a que Tomás buscou responder, mas será que essa foi sua motivação para mudar de explicação? Suponhamos que sim. Então, na *Suma de teologia*, Tomás defendeu que, no corpo celeste, a matéria em si não tem potência para outras formas além daquela à qual está unida, por isso ela não tem privação de forma. No comentário ao *De caelo*, por sua vez, a matéria em si é potência

²⁷⁵ “Há uma mudança de ênfase da matéria para a forma, e essa mudança é indicativo, penso, de uma mudança de doutrina.” (BALDNER, 2004, p. 458)

²⁷⁶ Para mais detalhes sobre a *uirtus uniuersalis*, retomar minha discussão sobre o Argumento 3, no Capítulo 3.

²⁷⁷ BALDNER, 2004, p. 461.

para a forma e dela recebe o ato. No corpo celeste, a matéria é totalmente atualizada pela forma e, por isso, não há potência para outras formas e, portanto, a matéria não tem privação de forma. Por que não era suficiente dizer que a matéria não tem potência para outra forma? Suponhamos que seja assim porque, na objeção de João Filopono, a matéria em si deve ter um significado comum a todos os corpos e se ela adquire um significado diferente, isso se deve a uma diferença acrescentada pela forma (*species*). Desse modo, João provocaria Tomás a reconhecer que a forma, e não a matéria, desempenha a função de diferenciar em ato e que, para explicar a diferença material entre os corpos, é necessário esclarecer a diferença entre as formas.

Apesar de admitir que essa interpretação é possível, penso que existe uma via mais modesta e plausível. Em vez de defender que Tomás de Aquino mudou de ideia, podemos dizer que fez acréscimos a sua explicação, visando responder a João Filopono e deixar mais clara sua posição. Na *ST Ia*, q. 66, a. 2., Tomás não sustenta opiniões que viria corrigir ou abandonar no *in De caelo et mundo I*, l. 6. Na *Suma de teologia*, ele apenas adota uma abordagem diferente, apropriada para a questão discutida: a composição material do corpo; mais precisamente, se a matéria primeira (sem forma) é uma e igual para todos os corpos. Sua resposta é negativa²⁷⁸, e seu argumento é o seguinte.

O corpo incorruptível não tem a mesma matéria do corpo corruptível, pois a matéria é em potência para a forma, e se a matéria do corpo incorruptível for uma e igual à do corpo corruptível, então a matéria do corpo incorruptível está em potência para a forma do corpo corruptível. Mas, nessa suposição, a matéria do corpo incorruptível é atualizada pela forma do corpo incorruptível enquanto está privada da forma do corpo corruptível. Admitindo-se que a privação justifica a possibilidade de geração e corrupção substancial, será necessário concluir que o corpo incorruptível é corruptível, o que é contraditório. Então, a matéria do corpo incorruptível não está em potência para a forma do corpo corruptível e deve ser diferente da matéria deste.

Nesse raciocínio, Tomás de Aquino pressupõe já estar provado que existem corpos incorruptíveis e, com esse pressuposto, avança para mostrar que sua matéria deve ser diferente da matéria dos corpos corruptíveis — no comentário ao *De caelo*, não há esse pressuposto, já que o objetivo é mostrar que o corpo celeste não é gerado nem corruptível, e a composição

²⁷⁸ “Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et priuatione : quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est priuatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp., Leonina, 1889, p. 157). Para tradução, ver nota 252.

hilemórfica e a diferença material são defendidas, com razões mais detalhadas, para reforçar essa conclusão.

Na *Suma de teologia*, assim como no comentário ao *De caelo*, Tomás de Aquino explica que a matéria, sendo potência para a forma, recebe o ato da forma e se diversifica por causa desse ato²⁷⁹. Se **a** é em potência para **A**, e **b** é em potência para **B**, sendo **A** e **B** atos diferentes e excludentes um do outro, então **a** e **b** são diferentes e excludentes um do outro. Então, **a** não é em potência para **B**, e **b** não é em potência para **A**. Entendo que Tomás sintetiza esse raciocínio quando diz:

Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remaneat ergo in potentia quantum ad omnes alias formas²⁸⁰.

Pois, a matéria, segundo o que ela é, é em potência para a forma, portanto é necessário que a matéria, considerada em si, seja em potência para as formas de todos aqueles [corpos] dos quais ela é matéria comum. Mas, não se torna em ato por uma forma senão com respeito a ela, e permanece em potência com respeito a todas as outras formas.

Por isso, discordo da interpretação de Baldner de que, na *Suma de teologia*, alguma determinação inerente à matéria ordená-la-ia a uma forma em detrimento de outra, sem que a forma contribuísse para essa ordenação. Entendo que essa interpretação é motivada pela expressão “matéria comum” (*materia communis*), na qual, suponho, ele encontrou a ideia de que existiria na matéria, em seu ser e independente da forma, algo positivo e determinante que poderia ser “comum”. Isso, o que quer que fosse, orientaria a matéria para determinada forma e obrigaria que a potência fosse atualizada apenas por essa forma e por nenhuma outra.

Em primeiro lugar, precisamos esclarecer que, se quisermos considerar a matéria absolutamente, antes de sua união com a forma, encontraremos apenas um quase nada incognoscível. Por meio de raciocínio, Tomás de Aquino opõe o que é em potência ao que é em ato e supõe, ao extremo, a existência de algo que é em potência sem mistura de ser em ato, a pura potência, a *materia prima* ou *informis*²⁸¹. No máximo, diz que a *materia informis* encerra uma intenção geral de indeterminação e possibilidade em direção a uma determinação e

²⁷⁹ “cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diuersum ex hoc ipso quod ordinatur ad diuersum actum.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, ad 4, Leonina, 1889, p. 157)

²⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp. (Leonina, 1889, p. 157).

²⁸¹ Ver notas 127 e 253.

atualidade. *Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam*. Em contrapartida, no todo ordenado e real, tal como criado por Deus — que é o objeto investigado por Tomás nessa seção da *Suma de teologia* —, a matéria existe sob a condição de estar unida à forma e, por isso, ela existe já diversificada, recebendo o ato da forma. Assim, quando consideramos a matéria em si, *secundum se considerata*, focando no que ela tem de cognoscível ou de “natureza”, o que encontramos é a disposição geral de *potentia ad formam* e o ato que a matéria recebe da forma e que a determina a essa forma em detrimento de outras. Pensando na matéria do corpo celeste, na matéria do corpo sublunar, na matéria de algum corpo existente — e não na matéria absoluta ou na matéria de outro mundo possível — e abstraindo-a de sua união com a forma, encontraremos o ato que a matéria recebe e pode receber ou, mais precisamente, encontraremos sua potência ordenada a esse ato. Como bem destaca Wippel, “falando precisamente, a matéria primeira não tem, ela mesma, essência, mas ela é parte da essência do composto”²⁸². Dizemos o “em potência a” da matéria enquanto consideramos o composto, ou o corpo que a matéria compõe.

Desse modo, devemos ter claro que não se trata de apenas opor o éter aos elementos terrestres — como faz crer Pasnau²⁸³. As formas celestes incluem esferas, estrelas e planetas, feitos de éter, e as formas sublunares podem ser de qualquer corpo misturado (um mineral, um vegetal, um animal) ou simples (fogo, ar, água e terra). A matéria do Sol não está em potência para a forma da Lua, por exemplo, apesar de ambos serem feitos de éter. Pelo critério “*Oportet materia sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis*”, o substrato primeiro do Sol e da Lua não é igual e não é *materia communis*. Por outro lado, a matéria de uma porção de ar está em potência para a forma do fogo, apesar de serem elementos diferentes.

²⁸² WIPPEL, 2000, p. 322.

²⁸³ “Em [ST Ia] q. 66 a. 2, o Aquinate defende que matéria celestial é de um tipo diferente em relação à matéria terrestre — uma doutrina que permaneceria oficial até o século XVII, quando Galileu efetivamente desmascarou-a como infundada. Essa visão seria problemática para a minha leitura do Aquinate, se a alegação do autor fosse que existem dois tipos diferentes de matéria primeira — na minha leitura, a matéria primeira não pode existir em tipos. Mas, claramente, ele não está fazendo essa alegação. Em vez disso, seu argumento é que os corpos terrestres são compostos dos quatro elementos básicos (terra, ar, fogo e água), elementos que não são encontrados nos céus: ‘a natureza de um corpo celeste é diferente da natureza dos quatro elementos’. Os corpos celestes são inteiramente compostos de um quinto elemento, a quintessência [o éter].” (PASNAU, R. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of *Summa theologiae* Ia 75–89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 137) Uma leitura semelhante à de Pasnau é sugerida por Weisheipl (1985, p. 192): “Tivesse Aristóteles notado as manchas solares observadas por Galileu, ele teria reconhecido a corrupção do sol indubitavelmente, ou pelo menos a alteração dele. Mas o fato era que nem Aristóteles nem qualquer dos astrônomos antigos, antes do século XVII, tinham observado qualquer mudança nos corpos celestes. Disso se segue que a matéria dos corpos celestes deve ser diferente da matéria terrestre, pois, na terra, a matéria é a raiz da corruptibilidade. Desse modo, a matéria celeste era chamada de o ‘quinto elemento’, diferente da matéria primeira da terra e destituída de ‘privação’ para mudança. Além disso, se não existe ‘privação’ na matéria celeste, ela deve ser ‘perfeita’, uma vez que nela não falta nada.”

Pelo mesmo critério anterior, o substrato primeiro do ar e do fogo é *materia communis*. Esse esclarecimento é imprescindível para entendermos agora o significado de “matéria comum”. Não se trata de igualdade ou semelhança na escala elemental, supondo forma, gênero e espécie. Os corpos sublunares são feitos de fogo, ar, água e terra, mas têm um substrato primeiro que, unido a uma entre essas formas substanciais, está em potência para alguma das outras, possibilitando a transformação de um corpo em outro, possibilitando geração e corrupção substancial. O substrato que eles têm não é exclusivo e delimitado a uma só forma, como acontece no corpo celeste, mas é compartilhável e aberto a outras formas, é comum a elas. Assim, falamos de matéria comum a determinados corpos se for possível que o substrato seja em potência para uma entre suas formas substanciais.

Outro ponto de continuidade entre a *Suma de teologia* e o comentário ao *De caelo* é a resposta a Averróis, reafirmando que o corpo celeste é composto de matéria e forma e argumentando que, sendo o corpo celeste observável pelos sentidos, ele não pode ser ato, ou pura forma, porque senão ele seria “*intellectum in actu*”²⁸⁴. Tomás também responde que a matéria do corpo celeste não está em potência para outras formas, porque sua forma atualiza totalmente sua potência²⁸⁵. Então, a esse respeito, Baldner também se equivoca ao julgar que, no comentário ao *De caelo*, “Tomás parece estar afirmando o que ele nega na *Suma de teologia*: que uma forma mais perfeita, mais universal e mais poderosa poderia realizar totalmente a potencialidade da matéria”²⁸⁶. Não só Tomás afirma que a forma celeste atualiza totalmente a potência da matéria, como também assegura uma função explicativa para os dois princípios na impossibilidade de geração e corrupção substancial nos céus.

Baldner pensa que, na *Suma de teologia*, a restrição da potência material independe da forma, mas, como expliquei, a matéria existente está unida à forma e, recebendo o ato dela, existe ordenada à forma. Além disso, Baldner deixa de considerar que, na filosofia tomasiana, o possível (*esse possibilis*) tem várias razões para sua possibilidade (*ratio possibilis*): segundo

²⁸⁴ “Nec tamen dicendum est, ut Averrois fingit, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad ubi et non ad esse; et forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin uel ipsum totum sit actus et forma, uel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, siquitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp., Leonina, 1889, p. 157).

²⁸⁵ “[...] Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. [...] Vnde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum, ut Aristoteles dicit.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp., Leonina, 1889, p. 157).

²⁸⁶ BALDNER, 2004, p. 461.

potência, ativa ou passiva, e segundo nenhuma potência, absoluta ou metaforicamente. Uma razão não anula a outra, pois o que é chamado de possível admite várias justificativas, esclarecedoras de suas condições gerais, específicas, ideais, concretas, descritivas, operacionais, intrínsecas e extrínsecas. O gerável e corruptível — o possível de ser gerado e corromper-se — requer o que pode sofrer ação e o que pode agir, o que pode receber a forma e o que pode transmiti-la, o que é em potência e o que, sendo em ato, atualiza a potência; em resumo: a potência passiva e a potência ativa. Por sua vez, o não gerável e incorruptível requer uma potência passiva que não pode receber outra forma e não é em potência para outro ato, bem como uma potência ativa que, garantindo atualidade, não deixa que outras formas sejam transmitidas ao corpo celeste nem que atualizem qualquer potência dele. Assim, a restrição da potência material não é explicada apenas pela matéria ou apenas pela forma. Ela resulta da união entre matéria e forma e, desse modo, é explicada pelo composto hilemórfico, no qual não é possível o substrato receber outra forma — obstrução por parte da matéria que é em potência para a forma celeste — e não é possível que outra forma atue no substrato — obstrução por parte da forma substancial que é atuante no substrato celeste.

O que se encontra na *Suma de teologia* sem equivalente no comentário ao *De caelo*, é o esclarecimento de que a matéria primeira e sem forma, proposta por Platão e por Agostinho, “*est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae*”²⁸⁷. Tomás recorre ao conceito de ordem associado ao uno para dizer que, assim como chamamos o conjunto ordenado de uno, chamamos as criaturas corpóreas de corpo (um corpo) e as matérias desses corpos de matéria (uma matéria). Porém, como explica em seguida, essa unidade tem um significado mais formal, próprio do procedimento do lógico. As matérias são chamadas de matéria, supondo unidade, porque há uma operação intelectual que reúne vários itens no conjunto unitário, mesmo que esses itens apenas sejam análogos. O lógico, por seu interesse nessa operação, foca-se na unidade conceitual. Porém, o físico, considerando corpos corruptíveis e incorruptíveis, atenta-se para o que os distingue uns dos outros na natureza²⁸⁸.

²⁸⁷ “Dicit enim Augustinus, XII *Confess.*: *Duo reperio quae fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe; et hoc dicit esse terram inuisibilem et incompositam*, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium [...]. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam. — Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, ob. 1 e ad 1, Leonina, 1889, p. 156-157).

²⁸⁸ “Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diuersum modum potentiae in eis, ut dicitur in X *Metaphys.* Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, ob. 2 e ad 2, Leonina, 1889, p. 156-157). No *in Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1, Tomás de Aquino diferencia o procedimento do lógico e do físico com outras palavras. O pano de fundo são os modos de analogia,

Tomás também discute a suposição de que a matéria primeira seja uma e igual para todos os corpos, porque ela tem a forma de ser corpóreo. Na *Suma*, Tomás atribui essa suposição a Avicébron²⁸⁹.

Essas discussões presentes na *Suma de teologia*, por diferentes que sejam, não apontam para alguma mudança doutrinal, como supõe Baldner. Elas acabam servindo de complemento explicativo e podem ser justificadas satisfatoriamente dentro do propósito específico da questão debatida ali. Do modo como interpreto os textos da *Suma de teologia* e do comentário ao *De caelo*, favorável a uma continuidade de pensamento entre as duas obras, parece-me mais plausível sustentar alguma influência filosófica de João Filopono sobre Tomás de Aquino nos seguintes termos.

Em um ambiente de controvérsia na Universidade de Paris, Tomás de Aquino teve a chance de ler uma tradução nova e completa do comentário de Simplício ao *De caelo*, elaborada por Moerbeke. Vendo as objeções filoponianas a Aristóteles e não se satisfazendo com as respostas de Simplício e de Averróis, Tomás avaliou que era possível uma resposta aristotélica mais completa e até compatível com a doutrina cristã. Porém, ao elaborar essa resposta, Tomás pode ter revisitado o que escreveu na *Suma de teologia* e concluído que, mesmo estando corretos, aqueles argumentos precisavam tanto de adaptação — mudando o foco da matéria celeste para a incorruptibilidade celeste — quanto de detalhamento. Ele julgou ser necessário acrescentar o conceito de forma universal do corpo celeste, explicando mais detalhadamente o papel da forma na atualização da potência material. Desse modo, posso entender que, no comentário ao *De caelo*, buscando esclarecer a posição aristotélica aos aprendizes de filosofia, Tomás de Aquino explica que a matéria do corpo celeste não é em potência para outras formas, porque a forma à qual está unida se caracteriza por ser mais perfeita e por ser capaz de eficácia universal. Já está estabelecido que o corpo celeste se move naturalmente em círculo e é superior ao corpo movente em linha reta, mas ainda não foi

e o exemplo é a palavra “corpo”, que se diz de corruptíveis e incorruptíveis. Tomás explica que “corpo” corruptível e “corpo” incorruptível se assemelham na *intentio* de corporeidade, mas não tem o ser corpóreo na mesma medida (*ratio*). O lógico considera apenas a *intentio* e, quando fala de corpo, aborda o termo e o conceito na predicação, supondo a mesma significação de termo para conceito. Porém, o físico considera o ser do corpo (*secundum eius esse*), ou seja, tal como ele existe fora da alma, com suas diferenças e circunstâncias reais. Não pode ignorar que o corpo corruptível e o corpo incorruptível têm movimento, natureza, forma, matéria diferentes, importando para o termo “corpo” e seu conceito algumas consequências não desprezíveis para o conhecimento de cada um deles.

²⁸⁹ “Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicébron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis.” (TOMÁS DE AQUINO, *ST Ia*, q. 66, a. 2, resp., Leonina, 1889, p. 156)

discutido especificamente a causalidade do corpo celeste. Na lição 6 do livro I, Tomás antecipa algumas conclusões sobre isso, mencionando que o corpo celeste atua sobre os corpos inferiores — e deve ser assim, porque ele tem ato e é observável — e designando sua potência de universal, o que significa dizer que o corpo celeste tem uma perfeição tal que ele pode atuar sobre muitos corpos e explicar diferentes efeitos observáveis²⁹⁰. É claro que, focando-se no assunto da geração e corruptibilidade, Tomás extrai do conceito de potência universal a justificativa para a atualização da potência da matéria e a subsequente ausência de privação. A perfeição da forma celeste atualiza toda a potência e, como destaca Litt, “de uma vez para sempre”, definitivamente. A matéria que recebe esse ato não pode receber outro ato, ao ponto que o corpo celeste se torna único²⁹¹.

Ainda nesse sentido, nos anos 1270, enquanto escrevia o comentário ao *De caelo*, Tomás redigiu o opúsculo *De aeternitate mundi*, no qual lidava com argumentos que mostrariam “por parte do que pode ser feito” a impossibilidade do conceito “mundo criado e eterno”. Sua intenção foi mostrar que esse conceito é possível, pois não é contraditório, e é um objeto da potência absoluta de Deus. É possível algum mundo não ter início e fim de duração e, simultaneamente, ser criado por Deus. Então, respondendo às objeções de João Filopono, Tomás de Aquino teve a oportunidade de tratar de argumentos “por parte das criaturas” que usariam os corpos celestes para demonstrar qual é a duração do universo. Por um lado, as objeções do Filopono concluem no corpo celeste gerável e corruptível e servem para provar o início e o término de duração. Por outro lado, os *sed contra* de Averróis e de Simplicio mantêm que o corpo celeste não é gerado nem corruptível e pretendem provar a eternidade dele. Como vimos nas respostas de Tomás, seu objetivo era mostrar que o corpo celeste não é gerado nem corruptível, conforme a demonstração de Aristóteles, mas disso não se conclui que o corpo celeste nem o universo sejam eternos. É possível um corpo celeste não gerado e, simultaneamente, criado com início de duração.

É curioso notar que, em um curto período e em duas oportunidades diferentes, Tomás de Aquino se deteve em argumentos que provariam o início de duração. Essa coincidência pode indicar que Tomás tenha visto nelas a chance de se dirigir a professores que, naqueles

²⁹⁰ LITT, 1963, p. 279. “Sobre esse ponto em particular, a influência de Dionísio [Areopagita] é patente. A doutrina segundo a qual os anjos superiores conhecem por *species* ou ideias mais universais, e os anjos menos elevados por *species* ou ideias mais particulares (*Hierarquia celeste*, c. 12). Essa doutrina tem um tipo de transposição para a teoria dos corpos celestes: todo corpo celeste será causa ou agente tanto mais universal quanto mais elevado ele estiver na hierarquia dos corpos celestes.”

²⁹¹ Cada corpo celeste é uma espécie, uma forma substancial, sem outro igual. Cf. LITT, 1963, p. 91-98.

anos 1270, se engajavam na controvérsia da duração do universo e pretendiam demonstrar o início de duração.

Então, além de provocar Tomás de Aquino a dar uma resposta mais detalhada, a leitura das objeções de João Filopono pode ter dado forma e autoria para argumentos frequentemente propostos contra a cosmologia aristotélica: a doutrina platônica do corpo celeste corruptível em si, porém preservado pela vontade divina; a inversão da proposição aristotélica de que o corpo finito tem potência finita, em contradição com a duração infinita; a unidade material dos corpos atrelada à univocidade das palavras “matéria” ou “corpo”. Em alguma medida, João deu voz a filósofos que se opunham a Aristóteles por meio de proposições de Platão e que o faziam sob a alegação de defender a doutrina cristã. Tomás de Aquino podia se opor às razões dessa voz sem entrar em conflito direto com professores de tendência platônica ou agostiniana. Se foi intencional ou apenas uma coincidência, o fato é que, naqueles anos de 1270, várias proposições retiradas de Aristóteles ou apenas inspiradas nele estavam na mira das condenações eclesiásticas. Julgo ser plausível que Tomás quisesse deixar clara sua posição e, ao mesmo tempo, preservar-se de desgastes com colegas e autoridades.

Com essas razões, entendo que a interpretação de Baldner não é necessária, como ele mesmo reconhece. Analisando o texto da *Suma de teologia*, não vejo significativas diferenças nas definições e nos argumentos em relação ao texto do comentário ao *De caelo*, que justifiquem alguma mudança de opinião por parte de Tomás de Aquino. Também, discordando de Baldner, entendo que a ordenação da matéria para a forma, tal como explicada na *ST* e no *in De caelo et mundo*, não gera os problemas lógicos e metafísicos apontados pelo historiador-filósofo. Desse modo, a meu ver, Tomás não mudou de ideia por reconhecer esses problemas, e isto com ou sem a ajuda de João Filopono para denunciá-los.

Mesmo sob essas condições, penso que é possível encontrar novidades no texto do *in De caelo et mundo* — por exemplo a caracterização da forma celeste como forma universal — e é possível ver que a leitura dos argumentos filoponianos deram a Tomás uma orientação para o pensamento, na forma de objeções em uma *disputatio*, além de várias oportunidades mais circunstanciais que, longe de diluir a importância do Filopono, abrem caminho para corrigir o equívoco de que os argumentos filoponianos não teriam contribuído para a discussão medieval do corpo celeste. A seguir, enquanto faço considerações finais, proponho ao leitor algumas vias de pensar a contribuição de João Filopono para essa discussão, na história da filosofia.

Capítulo 5: Considerações finais

Depois de receber uma resposta negativa, alguns podem se perguntar “o que há mais a se dizer?”. Meu primeiro pensamento é recordar que, em discussões de influência, certamente há muita satisfação em se constatar que um conceito, uma proposição, um argumento, um problema ou um método investigativo foi concebido por uma personagem querida e foi aprendido e assimilado por outras personagens. Não menos satisfatório é constatar que o pensamento de um filósofo provocou mudanças no pensamento de outro, ainda que por uma radical oposição. Então, quando nos deparamos com um cenário mais modesto, de um encontro entre duas vozes e sem grandes mudanças, entendo que a impressão geral é menos empolgante, porém como toda impressão geral ela perde de vista alguns detalhes significativos que não merecem ser desprezados.

Em primeiro lugar, Tomás de Aquino diz que os argumentos de João Filopono “não têm necessidade”, ou seja, que eles não obrigam a uma conclusão necessária que resolveria a questão sem margem para alguma possibilidade contrária. Então, por um lado, os argumentos não são necessários, não bloqueiam possibilidades contrárias. Mas, por outro lado, sendo eles próprios uma possibilidade, levam a uma conclusão possível, talvez até aceitável, e são fortes o bastante para, primeiramente, aprofundar a compreensão do argumento aristotélico e, secundamente, participar da formação de filósofos e teólogos, que usariam as lições do comentário para estudar o *De caelo*.

Ademais, historicamente, a disputa organizada no *in De caelo et mundo* por Tomás de Aquino vai atribuir a João Filopono a devida autoria de alguns argumentos, informando os inúmeros leitores de formação tomista até o início da Idade Moderna, e vai estabelecer uma espécie de cânon, privilegiando essas objeções na discussão da possibilidade de geração e corrupção do corpo celeste. Isto se evidencia, por exemplo, na presença desses argumentos no comentário dos jesuítas conimbricenses. No livro I, capítulo 3, questão 1, artigo 1, sobre “se o céu é perecível e se de fato algum dia deve perecer, ou não”, o argumento do corpo finito (argumento 2) é enunciado e atribuído explicitamente ao Filopono.

Com efeito, em primeiro lugar João Filopono, o qual defende esta parte, discorre mais ou menos do modo seguinte: A virtude finita, como é manifesto por aquilo que Aristóteles ensinou no Livro VIII da *Física*, cap. 10, texto 78, não pode perdurar por tempo infinito, uma vez que é necessário que se dê uma proporção entre a virtude e a sua duração; mas a virtude do céu é finita, tal como também o próprio céu, que encerra uma perfeição finita e limitada;

segue-se por conseguinte como consequência que o céu não pode durar por tempo infinito, e até que deve algum dia finalmente sucumbir por velhice ou consumir-se por causa de algum defeito²⁹².

É curioso notar, sobre essa ocorrência, que a resposta ao Filopono é extraída da SCG I, 21 — onde o argumento é citado, mas não atribuído ao Filopono —, em vez do *in De caelo* I, l. 6, de Tomás de Aquino, onde o argumento é explicitamente atribuído ao Filopono. A meu ver, isso evidencia o proposto: que o comentário ao *De caelo* contribuiu para estabelecer a autoria de João Filopono²⁹³. Os outros argumentos (1 e 3) estão presentes, mas sem atribuição da autoria ou em associação a outros autores²⁹⁴.

Em alguma medida, o que afirmo se alinha tanto com Sambursky (1962) quanto com Grant (1996a). Concedendo a Sambursky que Tomás de Aquino se tornou uma autoridade, apoiada e promovida pela Igreja Católica, e que sua obra foi usada nas escolas, na formação de filósofos e teólogos, posso concordar consigo que a posição tomasiana de rejeitar os argumentos de João Filopono teve peso na consolidação do consenso favorável ao éter, à distinção material entre corpos celestes e sublunares e à incorruptibilidade celeste. Contudo, reitero que, no mesmo ato de rejeitar, Tomás definiu um adversário e deu visibilidade às objeções dele. Ademais, como mostro no capítulo 3, a discordância de Tomás não é total, não se resume a refutar os argumentos filoponianos em bloco.

O que Tomás transmite a seus leitores é uma *disputatio*, na qual a voz do autor está em diálogo com a voz do Filopono, possibilitando acordos e desacordos mais pontuais e sutis. O principal acordo, parece-me, está na composição hilemórfica do corpo celeste e na insuficiência da observação para provar, necessariamente, a ausência de alteração no céu. Não é à toa que, no comentário conimbricense ao *De caelo* I, c. 3, q. 4, a. 2, João Filopono aparece ao lado de

²⁹² MANUEL DE GÓIS. **O Curso Aristotélico Jesuíta**. Tomo III. De caelo: parte I. Tradução do latim António Guimarães Pinto. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. p. 209. (Portugaliae Monumenta Neolatina, XXIII). Discuto as possíveis referências a João Filopono no comentário conimbricense ao *De caelo* em MONTEIRO, M. H. G. Os corpos celestiais no comentário conimbricense sobre o *De caelo*. **Medievalia: Textos e estudos**, Scire Naturam: filosofia e ciências, da antiguidade ao início da modernidade. Porto, v. 37, p. 169-190, 2018.

²⁹³ “E em relação ao primeiro argumento dos que propusemos no mesmo artigo, cumpre dizer-se com São Tomás, 1 *Contra os Gentios*, cap. 21, (deixando de parte certa outra resposta do comentador, que refuta no mesmo lugar) que aquilo cujo ser não é em si mesmo atacado pelo tempo, mas é um todo simultânea e totalmente fixo e imutável, ainda que seja, em relação à tensão, de virtude finita, pode perdurar por tempo infinito.” (MANUEL DE GÓIS, 2021, p. 215).

²⁹⁴ A autoridade de Platão é discutida no início do artigo (*ibid.*, p. 207. 215). A matéria e a possibilidade de privação no corpo celeste são discutidas em outras questões, uma sobre a composição hilemórfica do corpo celeste (questão 4) e outra sobre a distinção material (questão 6) — trata-se de uma discussão extensa, que ocupa seis artigos. A parte que associa o material ao sensível é a 2ª razão, apresentada na q. 4, a. 11.

Tomás de Aquino, entre outros, como um filósofo favorável à proposição do corpo celeste composto de forma e matéria.

Contudo, não vou tão longe a ponto de dizer que esses acordos pontuais tivessem aproximado os nomes dos dois, nem que, nos desacordos, João tivesse se tornado o principal adversário ou voz dissidente em qualquer discussão sobre o *De caelo*, na Idade Média. Neste ponto, concedo a Grant (1996a) que os argumentos filoponianos podiam ser conhecidos, mas sua obra e “os detalhes de sua interpretação” permaneceram ignoradas em grande parte, na Europa cristã entre os séculos VI e XVI, de modo que, mesmo acontecendo o diálogo de Tomás com João, mesmo havendo argumentos claramente atribuídos a João, ainda assim o Filopono não foi o nome mais citado para negar o éter, a incorruptibilidade natural do corpo celeste ou a distinção material entre as regiões celeste e sublunar. Platão, Agostinho de Hipona e Egídio Romano, respectivamente, foram nomes mais conhecidos e mais usados para fazer essas negativas. E pode-se considerar, junto com Grant (1996a), que a circulação dos livros de filosofia natural aristotélica e a gradual integração deles ao ensino universitário, a partir do século XIII, foram acompanhados de uma adesão majoritária à teoria do éter, para a qual os comentários de Simplicio, de Averróis e de Tomás colaboraram. Desse modo, mesmo que os argumentos do Filopono tenham sido conhecidos por meio desses comentários, o fato é que eles eram apresentados ao lado de refutações, o que, provavelmente, favoreceu a recusa deles pelos leitores medievais.

Todavia, divergindo de Grant, entendo que a limitada disponibilidade da obra filoponiana e que a prevalente rejeição de seus argumentos não nos impede de encontrar uma significativa contribuição do Filopono para o debate medieval sobre o corpo celeste. Dentro dos limites da minha análise, não ousou dizer que os argumentos filoponianos tenham sido o cerne ou o principal eixo desse debate — muito embora eu não descarte a possibilidade de que o diálogo de Simplicio com João tenha-o sido. Contudo, posso dizer que esses argumentos provocaram Simplicio, Averróis e Tomás de Aquino, bem como seus leitores, a pensar na *opinio Platonis* sob uma óptica adversária à *opinio Aristotelis* e como uma alternativa viável e mais plausível que a problemática proposição do éter incorruptível. Para tanto, os argumentos filoponianos apontaram dificuldades no *De caelo*, cuja gravidade pode ser dimensionada pela complexidade e extensão das respostas que os três filósofos lhes deram, em seus comentários. Levando em consideração que os três comentários, de Simplicio, Averróis e Tomás de Aquino, tiveram ampla circulação em diferentes contextos e guiaram a interpretação de incontáveis leitores do *De caelo*, podemos trabalhar com a hipótese de que os argumentos filoponianos

impactaram gerações de estudantes de filosofia, inspirando dúvidas e motivando a formulação de novos argumentos, seja para concordar ou discordar de Aristóteles. Em suma, os argumentos de João Filopono, extraídos do *contra Aristotelem*, são uma parte não negligenciável das discussões medievais sobre o corpo celeste. Com essas ponderações, posso me juntar a Sorabji e dizer que o *contra Aristotelem* “exerceria influência em todas as direções”²⁹⁵ — uma afirmação que nos leva a outro detalhe importante.

Do modo como habitualmente se faz o estudo de influências, parece impossível conciliá-lo com a originalidade. A necessidade de definir um ponto de partida, o influenciador, geralmente se confunde com a exigência de prioridade nas ideias e ações, como se alguém tivesse de ser o primeiro a pensar ou fazer o que veio a exercer influência sobre outros. A busca pelo “primeiro” tem uma consequência desanimadora — ao menos, para quem se interessa pela história da filosofia por causa da criação conceitual. A consequência é que os posteriores, modificando o pensamento original, criam apenas ramificações mais ou menos em continuidade com ele. Para haver alguma “originalidade” fora desse esquema restaria apenas os inícios desconectados, em lugares remotos, ou a retomada de vestígios escritos após longos períodos de inatividade e esquecimento. Nesse sentido, facilmente tendemos a um diagnóstico semelhante ao de Whitehead: “*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*”²⁹⁶ — não importando se o primeiro será Platão, Sócrates, Tales ou algum autor mais antigo, cujos registros ainda estejam por ser descobertos em alguma escavação.

No escopo desta tese, a busca pelo primeiro impõe a condição de que, se João Filopono foi influente na rejeição ao éter ou na discussão sobre o corpo celeste incorruptível, ele foi o primeiro a sugerir certas definições, raciocínios ou abordagens. Se descobríssemos alguém anterior, propondo algo igual ou muito semelhante, então teríamos de recuar em nossa pretensão e apresentar o Filopono como mais um elo de transmissão, cuja importância se mediria pela fidelidade ou pela rebeldia em relação ao primeiro. Seríamos como Simplicio, acusando nas objeções do “gramático” os vícios da ignorância e da malícia a respeito da filosofia aristotélica, ou seríamos como Sambursky, vendo nelas o prenúncio da Revolução Científica. Desse modo, também inserido na grande cadeia da transmissão da filosofia aristotélica, Tomás de Aquino seria mais um influenciado por Aristóteles que não se deixou macular pelos equívocos do

²⁹⁵ SORABJI, 2010, p. 65-6.

²⁹⁶ WHITEHEAD, A. N. (aut.); GRIFFIN, D. R.; SHERBURNE, D. W. (ed.). **Process and Reality**: an Essay in Cosmology. Corrected edition. New York: The Free Press, 1985. p. 39.

Filopono ou que perdeu a chance de romper com o mundo dividido entre céu e terra. Se não desse modo, poderíamos exigir que, se João tivesse influenciado Tomás de Aquino, por exemplo, fazendo-o mudar de ideia sobre os papéis da forma e da matéria na explicação da incorruptibilidade celeste, a verdadeira influência só existiria se o Aquinate concordasse com o Filopono. Nesses termos, a afirmação de influência cessa no momento que reconhecemos a originalidade. Nesses termos, a conclusão de que Tomás de Aquino rejeitou as objeções de João Filopono leva à separação dos dois, como elos em correntes diferentes, e encerra a discussão sobre influência filosófica.

Da minha parte, não vejo com maus olhos que, começando com a influência de João Filopono, acabemos reafirmando — junto com vários historiadores da filosofia medieval — a independência e a autoralidade do pensamento de Tomás de Aquino. Entendo que uma coisa não anula a outra. Estamos apenas constatando a complexidade de um diálogo em que as vozes são livres e seguem por caminhos de conhecimento próprios. Não obstante, as duas vozes para as quais voltamos nossa atenção conversam em um período de transição de um universo platônico para um aristotélico, o que desde o início nos adverte que as maiores influências são de Platão e de Aristóteles. E, mesmo nesse cenário, essas vozes se guiam com referências diferentes. No pequeno território temático do corpo celeste, pesam para o Filopono as interpretações de Xenarco, de Alexandre de Afrodísia, de Temístio e de Amônio a respeito da filosofia de Platão e dos problemas da teoria aristotélica. Para o Aquinate, são outras inúmeras interpretações, de Agostinho a Averróis, polarizadas entre a *opinio Platonis* e a *opinio Aristotelis*. O lugar de João Filopono entre as duas opiniões nas *disputationes* tomasianas é difícil de indicar. “João, o gramático, chamado de o Filopono” usa a autoridade de Platão, mas sua leitura da *opinio Platonis* está equivocada. Ele usa conceitos e proposições de Aristóteles, mas rejeita a demonstração do corpo não gerado e incorruptível. Então, aos olhos de Tomás de Aquino, João Filopono, ainda que influenciado por Platão, Aristóteles e seus intérpretes, tem uma voz filosófica própria que lhe vale o tratamento de ser citado nominalmente. O mesmo princípio vale para Tomás de Aquino, que será citado por outros filósofos, sem se confundir com Platão ou com Aristóteles — apesar do que diz em contrário uma historiografia filosófica que insistiu nessa confusão. Assim, o diálogo de Tomás com João reforça o entendimento historiográfico-filosófico de que, na Idade Média, a transmissão da filosofia se desenvolveu em várias disputas interpretativas sobre Platão e Aristóteles e, simultaneamente, abrigou um número equivalente de esforços por uma filosofia original, a cada tentativa de resolver ou superar essas disputas.

Nesse cenário, é de se esperar que o filósofo influente, que será citado para o acordo ou a refutação, não tenha sido o primeiro a pensar nisso que lhe deu influência. Este pode ser o caso de João Filopono na discussão sobre o corpo celeste. Por um lado, o Filopono é acusado de plágio por Simplício em vários momentos, porque o Filopono se apropria de argumentos de outros filósofos — influentes sobre ele — e transmite-os de dentro da sua ordem lógica — o que lhe vale a acusação complementar de não ser fiel a esses filósofos. Sorabji anota que argumentos muito semelhantes aos de João Filopono estão presentes na obra de Alexandre de Afrodísia²⁹⁷ — então, será Alexandre o influenciador? Como vimos, nos comentários de Simplício, de Averróis e de Tomás de Aquino, o nome que acompanhará os argumentos, em um contexto de crítica à eternidade do mundo, será o de “João, o gramático”. Por outro lado, vários argumentos elaborados pelo Filopono vão ser transmitidos e assimilados por outros filósofos sem nenhuma atribuição autoral. Sorabji aponta que os argumentos filoponianos do infinito são usados por Boaventura em diferentes ocasiões, sem indício de que ele soubesse da autoria do Filopono²⁹⁸. O próprio Tomás de Aquino discute o argumento do corpo finito (argumento 2) antes do comentário ao *De caelo* e não atribui a autoria ao Filopono. No comentário à *Física* chega a associar esse argumento à “opinião de Alexandre”. Porém, como vimos, no comentário ao *De caelo*, o argumento do corpo finito passa a estar vinculado ao nome de João, e isto se vê — pela transmissão do comentário tomasiano — que permanece até o século XVI, pelo menos. Essas considerações apenas reforçam minha proposição de que o valor de um estudo sobre influência filosófica reside em aprofundar nossa compreensão do diálogo filosófico. O purismo de encontrar “os primeiros” obscurece nossa visão para a dinâmica criativa da multidão de intermediários que recebem as ideias de outros, transformam-nas e transmitem-nas para outros.

Depois que João Filopono transmite seus argumentos, ou retransmite os argumentos de predecessores em uma ordem própria, fazendo-os atuar como uma refutação da prova do éter, vemos que esses argumentos provocam o pensamento de Simplício e ganham em seu comentário um lugar privilegiado, de principal voz discordante de Aristóteles. Um diálogo se materializa, alternando-se entre João e Simplício, e atravessa séculos até chegar a Tomás de Aquino, que não se limita a acompanhar o diálogo como um leitor, mas decide dele participar, mas não sem antes transformá-lo em uma *disputatio*. Tomás traz para essa disputa suas posições

²⁹⁷ SORABJI, 1988, p. 255.258.260.269.

²⁹⁸ SORABJI, 1983, p. 210-24.

mais amadurecidas. Para quem já acompanha sua atividade intelectual, ele não diz nada diferente do que já dizia; não obstante, pela primeira vez, apresenta uma explicação completamente focada na incorruptibilidade celeste. A primeira parte da explicação, colada ao texto aristotélico, nos dá as linhas gerais e mostra a concordância fundamental com Aristóteles: o corpo celeste é incorruptível, porque seu movimento não tem contrários. A segunda parte, lugar da *disputatio*, é conduzida pelas objeções do Filopono. A este respeito, a mesma cortesia que Litt²⁹⁹ confere a Simplicio, a respeito da lição 4 do livro I, deve ser dada também ao “gramático”, na lição 6 do mesmo livro. Vemos nas respostas de Tomás de Aquino os detalhes de seu pensamento, mobilizados para reestabelecer o sentido do texto e a validade da prova aristotélica. Os detalhes que pareciam dispersos em diferentes questões de sumas e *disputationes* (sobre matéria, sobre movimento, sobre duração) se organizam, no *in De caelo et mundo* I, l. 6, em um *crescendo* argumentativo. A resposta a cada objeção é um passo a mais até a conclusão: primeiro, o corpo celeste é criado, mas não é efeito da geração substancial; segundo, é um corpo finito, tem potência *ad esse* finita, mas não tem alterações em seu movimento circular e pode durar sempre; terceiro, é composto de forma e matéria, mas não tem privação, porque sua matéria não tem potência outra forma substancial. O corpo celeste não é gerado nem é corruptível.

Por outro lado, a seleção de objeções, que foi uma ação consciente de Tomás de Aquino, lança luz sobre os argumentos de João Filopono, mostrando-nos quais consequências eles têm para a refutação da prova aristotélica. João tinha a intenção de desmontar a prova do éter, diluindo a necessidade em uma possibilidade e, por fim, invertendo a possibilidade até parecer um absurdo: como um corpo natural será um corpo diferente sem ter nada em comum com outros corpos? João empregou vários argumentos para alcançar esse efeito, e temos Simplicio para testemunhar a extensão e o número deles. Os poucos argumentos que Tomás selecionou — do quais tratei de apenas três³⁰⁰ — podem até não representar satisfatoriamente o conjunto total e, considerando as respostas do Aquinate, eles podem não ter a eficácia persuasiva pretendida pelo Filopono. Contudo, essa seleção de argumentos, em sua ordem de apresentação, apresenta-nos os pontos do debate que mais interessavam a Tomás e, potencialmente, a seus

²⁹⁹ LITT, 1963, p. 47.

³⁰⁰ No *in de De caelo et mundo* I, l. 6, Tomás de Aquino reúne vários argumentos do Filopono que atacam o uso aristotélico do conceito de contrário, em uma objeção à validade da demonstração da incorruptibilidade celeste. Na lição 8, encontramos alguns argumentos do Filopono defendendo a contrariedade no movimento circular. Embora eu não tenha analisado esses argumentos no corpo da tese, estendo ao caso deles o mesmo parecer sobre a influência filosófica de João Filopono.

interlocutores, nas controvérsias universitárias: O que diz Platão? Isso está em contradição com Aristóteles? A criação obriga a que todos os entes comecem a existir por um mesmo processo, seja ele natural ou sobrenatural? A finitude do ente obriga a um limite de duração? Os corpos são iguais em perfeição? O corpo celeste é divino? Estará acima da experiência e da compreensão humana tal como Deus? Se alguns corpos são superiores a outros, estarão submetidos às mesmas condições dos inferiores? Essas e outras perguntas são trazidas para os argumentos de João Filopono.

É importante notarmos que, originalmente, o Filopono pretendia provar que não apenas o céu mas também o mundo inteiro foi gerado. No *in De caelo et mundo* I, l. 6, essa intenção é mencionada, mas não é comentada por Tomás de Aquino, a não ser indiretamente na resposta sobre a leitura de Platão. Não obstante, as respostas de Tomás nos ajudam a ver que o conceito filoponiano de geração está em transição para expressar não apenas o movimento que resulta em nova substância, supondo um substrato pré-existente, como também para abranger a criação — a ação divina que cria tanto a forma quanto a matéria, simultaneamente. Aqueles que, séculos depois, conhecerem o *contra Proclum* terão uma compreensão melhor das ideias do Filopono a respeito da geração do mundo.

Apesar das diferenças, Tomás de Aquino e João Filopono se aproximam na crença compartilhada na criação *ex nihilo* e com início de duração, inclusive para o corpo celeste. Os dois compartilham a certeza de que o corpo celeste é natural, observável e, portanto, material. Eles também tomam a precaução de não inferir da ausência de mudanças observadas no céu (até aquele momento) a conclusão geral de que assim é e será por necessidade.

Ainda que essas concordâncias não evidenciem uma influência positiva de João sobre Tomás, elas apontam para um cenário intrigante: dentro do mesmo compromisso com a doutrina cristã da criação *ex nihilo* e do mesmo referencial da física aristotélica — de um universo geocêntrico e hierárquico com corpos se movimentando naturalmente em círculo ou em linha reta —, duas posições podem ser acomodadas: o corpo celeste que é incorruptível por sua natureza, como quer Tomás de Aquino, ou o corpo celeste que é corruptível em si, mas é preservado da destruição por uma potência superior, como quer João Filopono. A possibilidade de ambas as posições, dentro de um sistema cada vez mais vagamente aristotélico, será atestada pela continuidade da controvérsia nas universidades europeias. Até o século XVI, nos referidos comentários conimbricenses, a disputa parecerá empatada, com uma pequena preferência pela incorruptibilidade natural.

O verdadeiro golpe será dado quando Copérnico tirar a Terra do centro do universo, removendo a partida, a chegada e o entorno do movimento natural. O corpo tridimensional de João Filopono não foi suficiente para a unidade física e material do universo. Foi necessário que a Terra se elevasse e se misturasse aos outros planetas, saindo totalmente da condição de corpo inferior.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**: parte 2. Tradução Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2012. (Vozes de Bolso). 2. reimp. 2017.
- AERTSEN, J. A. Aquinas's Philosophy in its Historical Setting. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (org.). **The Cambridge Companion to Aquinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 12–37.
- AVERRÓIS (Averroes, Ibn Rushd, aut.); HYMAN, A. (ed.). **Averroes' De Substantia Orbis**. Critical Edition of Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1986. (Medieval Academy Books, 96. Corpus Philosophorum Medii Aevum Averrois Hebraicus).
- ARISTÓTELES (Aristoteles). **Aristotelis Opera**. Ex recensione Immanuelis Bekkeri, accedunt Indices Sylburgiani. Tomus II. Oxonii: e Typographeo Academico, 1837. Disponível em: <<https://archive.org/details/aristotelisoper01arisuoft/page/500/mode/2up>>. Acesso em: 16 maio 2024.
- BALDNER, S. E. Thomas Aquinas on Celestial Matter. **The Thomist**, v. 68, n. 3, p. 431-467, jul. 2004.
- BRADY, I. John Peckham and the background of Aquinas's *De aeternitate mundi*. In: **St. Thomas Aquinas 1274-1974**. Commemorative Studies II. [s.l.]: Brepols, 1974. p. 141-178.
- BROWER, J. **Aquinas' Ontology of the Material World**: Change, Hylemorphism and Material Objects. [s.l.]: Oxford University Press, 2014.
- BYRNE, P. M. St. Bonaventure: Selected Texts, On the Eternity of the World. Introduction. In: VOLLERT, C. (org.). **On the Eternity of the World** (De Aeternitate Mundi). [s.l.]: Marquette University Press, 1984. p. 101-105. (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 16.)
- CALCÍDIO (CALCIDIUS). **On Plato's Timaeus**. Edited and Translated by John Magee. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016. (Dumbarton Oaks Medieval Library).
- CHASE, M. Philoponus' Cosmology in the Arabic Tradition. **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales**, v. 79, n. 2, p. 271-306, 2012.
- CROMBIE, A. C. **Augustine to Galileo the History of Science from 400 to 1650**. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- DALES, R. C. **Medieval Discussions of the Eternity of the World**. Leiden: E. J. Brill, 1990. (Brill's Studies in Intellectual History, v. 18)
- DAVIDSON, H. A. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation. **Journal of the American Oriental Society**. v. 89, n. 2, p. 357-391. 1969.
- DE HAAS, F. A. J. **John Philoponus' New Definition of Prime Matter**: Aspects of its background in Neoplatonism and the ancient commentary tradition. Leiden: E. J. Brill, 1997. (Philosophia antiqua, LXIX).
- DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica**. Tradução José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2006.
- ELDERS, L. J. The Aristotelian Commentaries of St. Thomas Aquinas. **Review of Metaphysics**, v. 63, n. 1, p. 29-53, sep. 2009.

- _____. **Thomas Aquinas and His Predecessors: The Philosophers and the Church Fathers in His Works.** Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- ÉVORA, F. R. R. Natureza e movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, s. 3, v. 15, n. 1, p. 127-170, jan.–jun. 2005.
- _____. Filopono de Alexandria: *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. In: CUSTÓDIO, M. A. D.; VERZA, T. M.; ITOKOZU, A. G. (orgs.). **Necessidade e eternidade.** Campinas, IFCH-Unicamp, 2008, p. 11-46.
- _____. O mundo materialmente uniforme de Filopono. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 105-138, 2013.
- GRANT, S. **Planets, Stars, And Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687.** 2. reimp. New York: Cambridge University Press: (1994) 1996a.
- _____. **The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts.** New York: Cambridge University Press, 1996b.
- _____. **A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century.** Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.
- HADOT, I. The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources. In: SORABJI, R. (ed.). **Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence.** Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990. p. 275-304.
- HOFFMANN, P. Sur quelques aspects de la polemiques de Simplicius contre Jean Philopon: de l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel. In: HADOT, I; TARDIEU, M. (orgs.), **Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie.** Paris: W. de Gruyter, 1987. (Actes du Colloque International de Paris, 28 sept.–1^{er} oct., 1985. Centre de recherche sur les oeuvres et la pensée de Simplicius.)
- JAUSS, H. R. A estética da recepção: colocações gerais. Tradução Luiz Costa Lima. In: **A leitura e o leitor: textos de estética da recepção.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Literatura e teoria literária, v. 36)
- JOÃO FILOPONO DE ALEXANDRIA (Ioannes Philoponus, aut.); RABE, H. (ed.). **De aeternitate mundi contra Proclum.** Lipsia, Alemanha: In aedibus B. G. Teubneri, 1899.
- _____. (Philoponus). **Against Aristotle, On the Eternity of the World.** Translated and edited by Christian Wildberg. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. (Ancient Commentators on Aristotle).
- _____. **Against Proclus, On the Eternity of the World 9–11.** Translated and edited by Michael Share. London: Bloomsbury, 2010. (Ancient Commentators on Aristotle).
- KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito.** Tradução Donaldson M. Garshagen. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- KRETZMANN, N. **The Metaphysics of Creation: Aquinas' Natural Theology in Summa contra Gentiles II.** Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- LIBERA, A. **A filosofia medieval.** Tradução N. N. Campanário e Y. M. C. Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LITT, T. **Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin.** Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1963. (Philosophes Médiévaux, t. VII)

- LOHR, C. H. Renaissance Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle. In: **Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle**. J. Kraye e M. W. F. Stone (ed.). London, New York: Routledge, 2003. p. 24-40.
- MANUEL DE GÓIS. **O Curso Aristotélico Jesuíta**. Tomo III. De caelo: parte I. Tradução do latim António Guimarães Pinto. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. (Portugaliae Monumenta Neolatina, XXIII).
- MICHON, C. **Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde**. Paris: Éditions Flammarion, 2004.
- MUELLER, I. Introduction. In: SIMPLICIUS. **On Aristotle On the Heavens 1.3-4**. Translated by Ian Mueller. London: Bloomsbury, 2011. p. 1-24. (Ancient Commentators on Aristotle).
- MUELLER-JOURDAN, P. **Gloses et commentaire du livre XI du Contra Proclum de Jean Philopon: autour de la matière première du monde**. Leiden: Brill, 2011.
- PASNAU, R. **Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PICHE, D.; LAFLEUR, C. **La condamnation parisienne de 1277**. Paris, França: Vrin, 1999.
- RASHED, M. The Problem of the Composition of the Heavens (529-1610): A New Fragment of Philoponus and its Readers. In: ADAMSON, P.; BALTUSSEN, H.; STONE, P. (orgs.) **Philosophy, Science and exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries**. [s.l.]: Oxford University Press, 2004. p. 35-58. (Bulletin of the Institute of Classical Studies, suppl. n. 83)
- SAMBURSKY, S. **The Physical World of Late Antiquity**. [s.l.]: Princeton University Press, 1962.
- SANTOS, E. B. A locomoção natural dos elementos. Rio de Janeiro, **Revista Analytica**, v. 18, n. 2, p. 123-151, 2014.
- _____. A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 17-38, jan./mar., 2020.
- _____. Emissão e causa metafísica: Tomás de Aquino, leitor de Platão e dos *platonici*. **Perspectiva Filosófica**, v. 49, n. 1, p. 290-317, 2022.
- SCHMITT, C. Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century. In: SORABJI, R. (org.). **Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 251-268.
- SELLARS, J. Aldus Manutius and the Aristotelian Commentators. In: ADAMSON, P.; BALTUSSEN, H.; STONE, M. (ed.). Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentators, **Bulletin of the Institute of Classical Studies**. v. 83, n. 1, p. 239-268, 2004.
- SIMPLÍCIO (aut.); HEIBERG, I. L. (ed.) **Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria**. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Edidit I. L. Heiberg. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimei, 1894. (Commentaria in Aristotelem Graeca, VII).
- _____. BOSSIER, F. (ed.). **Simplicius, Commentaire sur le traité du Ciel d'Aristote, trad. de Guillaume de Moerbeke**. v. 1. Leuven: Leuven University Press, 2004. (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum VIII, 1).
- _____. (Simplicius). **On Aristotle On the Heavens 1.2-3**. Translated by Ian Mueller. London: Bloomsbury, 2011. (Ancient Commentators on Aristotle).

- _____. (Simplicius). **On Aristotle On the Heavens 1.3-4**. Translated by Ian Mueller. London: Bloomsbury, 2011. (Ancient Commentators on Aristotle).
- SORABJI, R. **Time, Creation and Continuum**: Theories in Antiquity and Early Middle Ages. London: Ducksworth, 1983.
- _____. The *Contra Aristotelem*: Purpose, Context and Significance. In: PHILOPONUS. **Against Aristotle, on the Eternity of the World**. Translated by Christian Wildberg. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 18-23. (Ancient Commentators on Aristotle).
- _____. **Matter, Space and Motion**: Theories in Antiquity and Their Sequel. London: Duckworth, 1988.
- _____. (ed.). **Aristotle Transformed**: The Ancient Commentators and Their Influence. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.
- _____. New Findings on Philoponus: Part 2—Recent Studies. In: SORABJI, R. (ed.). **Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science**. 2nd ed. London: Institute of Classical Studies, 2010.
- VAN STEENBERGHEN, F. **La philosophie au XIII^e siècle**. 2. ed. Louvain, Paris: Peeters, 1991. (Philosophes Médiévaux, t. XXVIII).
- TOMÁS DE AQUINO (Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici) **Quaestiones disputatae**. Cum quodlibetis adjectis breuibis adnotationibus. v. 1. Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1856. (Parma 1856).
- _____. **Commentaria: Expositionem in XII lib. Metaphysicorum**. v. 3, t. 20. Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1866. (Parma 1866).
- _____. **Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera omnia**. v. VIII. Commentum in lib. II Sententiarum. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem. 1873. (Vivès 1873).
- _____. **Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis**. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 2. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1884. (Leonina 1884).
- _____. **Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologicum**. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 3. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1886. (Leonina 1886).
- _____. **Pars prima Summa theologiae**: a quaestione I ad quaestionem XLIX. Cum commentariis Thomae de Vio Caetani Ordinis Praedicatorum. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 4. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1888. (Leonina 1888).
- _____. **Pars prima Summa theologiae**: a quaestione L ad quaestionem CXIX. Cum commentariis Thomae de Vio Caetani Ordinis Praedicatorum. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 5. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1889. (Leonina 1889).
- _____. **Summa contra gentiles**. Cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita. t. 13. Roma: Ex Typographia Polyglotta, 1918. (Leonina 1918).
- _____. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia. Iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XXII. Quaestiones disputatae de ueritate. v. 1, fasc. 2, qq. 1-7. Romae ad Sanctae Sabinae, 1970. (Leonina 1970).
- _____. Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, Livro II, distinção 1, questão 1, artigo 5. Tradução Tadeu Verza. **Revista Ideação**, n. 40, p. 105-119, jun./dez. 2019.

- TORRELL, J-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: Sua pessoa e sua obra. Tradução Luiz Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- WEISHEIPL, J. A. The Commentary of St. Thomas on the *De Caelo* of Aristotle. In: CARROL, W. E. (ed.). **Nature and Motion in the Middle Ages**. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985. p. 177-201.
- WILDBERG, C. Sources, structure, and authenticity. In: PHILOPONUS. **Against Aristotle, On the Eternity of the World**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. p. 24-31. (Ancient Commentators on Aristotle).
- _____. **John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether**. Berlin, New York: de Gruyter, 1988. (Peripatoi).
- _____. Prolegomena to the Study of Philoponus' contra Aristotelem. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, v. 56, issue suppl. 103, p. 239-250, feb. 2013.
- WIPPEL, J. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas**: From Finite Being to Uncreated Being. Washington: CUA Press, 2000. (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy, v. 1)