

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Séries infinitas, existência de Deus e criação do mundo em Tomás de Aquino.

Fábio Gai Pereira

Porto Alegre, 17 de setembro de 2023.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Séries infinitas, existência de Deus e criação do mundo em Tomás de Aquino.

Fábio Gai Pereira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Professor Dr. Alfredo Carlos Storck

Orientador

Porto Alegre, 17 de setembro de 2023.

CIP - Catalogação na Publicação

Gai Pereira, Fábio
Séries infinitas, existência de Deus e criação do mundo
em Tomás de Aquino. / Fábio Gai Pereira. -- 2023.
216 f.
Orientador: Alfredo Storck.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Tomás de Aquino. 2. Séries infinitas. 3. Existência de
Deus. 4. Criação do mundo. I. Storck, Alfredo, orient. II.
Título.

Fábio Gai Pereira

Séries infinitas, existência de Deus e criação do mundo em Tomás de Aquino.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Porto Alegre, 29 de setembro de 2023.

Resultado: Aprovado.

BANCA EXAMINADORA:

Ana Rieger Schmidt
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Priscila Tesch Spinelli
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Roberto Hofmeister Pich
Departamento de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança
Departamento de Filosofia
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Dedico este estudo
aos meus amados pais José Carlos e Marisene
e à minha amada irmã Fabiane.

Agradecimentos

Agradeço aos contribuintes brasileiros que, com o pagamento de impostos, possibilitaram o custeio dos meus estudos, desde os tempos de graduação, na UFRGS, universidade pública, gratuita e de excelente qualidade.

Ao meu orientador professor Alfredo Carlos Storck (UFRGS), a quem sou grato por tudo o que tem me ensinado ao longo desses anos que compartilho o seu convívio. Sua amizade, apoio e correções sempre me iluminaram e sempre foram decisivos. É difícil encontrar palavras de gratidão para demonstrar o quanto a sua presença na minha vida é significativa e transformadora. Eu nunca conseguirei retribuir-lhe por tudo o que lhe devo.

Agradeço ao professor Roberto Hofmeister Pich (PUCRS) pelas sugestões importantíssimas e por todo o incentivo.

Agradeço à professora Ana Rieger Schmidt (UFRGS) pela sugestão de inserir esclarecimentos mais detalhados a respeito dos objetivos deste trabalho, além de outros apontamentos, dando-me a oportunidade de melhorar em vários pontos a apresentação do texto final a partir das suas recomendações por ocasião do rito da qualificação. Da mesma forma, agradeço à professora Priscilla Tesch Spinelli (UFRGS) que, junto com a Professora Ana, no momento da qualificação, ajudou-me a penetrar mais profundamente nas consequências de vários argumentos da tese, oportunizando-me rever trechos, analisá-los mais atentamente e antecipar objeções.

Agradeço ao professor Desidério Orlando Figueiredo Murcho (UFOP) pelo seu amplo e qualificado trabalho de divulgação da filosofia, que oportunizou a mim e a tantas outras pessoas o contato com referências bibliográficas valiosas, marcando indelevelmente a minha formação. Devo-lhe imensamente pelas muitas conversas preciosas que tivemos e pelas importantes indicações de leituras especializadas.

Agradeço aos colegas e queridos amigos Rafael Koerig Gessinger e Rodrigo Marinho Santos Ribeiro, que estiveram ao meu lado em difíceis processos de compreensão de argumentos e na escrita deste trabalho.

Agradeço ao Cassiano Medeiros Siqueira, cuja dissertação de mestrado oportunizou-me intensas reflexões sobre a primeira via.

Agradeço ao professor Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança (UFG), pelos esclarecimentos e por todo o apoio.

Agradeço à Thaís Del Rio Della Giustina, cuja produção acadêmica foi muito importante para os meus estudos.

Agradeço aos meus amados pais, à minha amada irmã e à minha amada Raquel, por sempre compreenderem meus períodos de afastamento e por sempre estarem ao meu lado com muito amor.

Agradeço aos meus queridos amigos e irmãos do G-8 pela compreensão nas ausências e pela amizade verdadeira que sempre nos uniu.

Agradeço à amiga Débora Almeida de Oliveira pela carinhosa e generosa ajuda com o enfrentamento de vários textos em inglês, desde a tradução do *abstract* até a tradução e mesmo a compreensão de argumentos importantes, que estavam em obras disponíveis apenas na língua inglesa.

Resumo

O objetivo geral deste trabalho é construir uma investigação sobre como a perspectiva de Tomás de Aquino a respeito das séries causais regressivas ao infinito desafia as suas próprias posições sobre a criação *ex nihilo* e sobre as três primeiras vias para provar a existência de Deus. O objetivo específico é mostrar que a posição tomista, que consiste na aceitação da possibilidade lógica da tese aristotélica da eternidade do mundo, é um compromisso desnecessário para Tomás de Aquino, pois, além de ser uma tese que enfrenta sérios problemas, ela o restringe a defender a criação *ex nihilo* apenas devido a um compromisso pessoal com a fé cristã. Este texto propõe-se a argumentar a favor da tese de que, no contexto intelectual do século XIII, há fortes razões para não aceitar a possibilidade lógica de séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, em que um existente atual qualquer seja o resultado desse percurso causal que remonta ao infinito. Investigaremos se razões que levaram Tomás a rejeitar a possibilidade lógica de séries causais *essencialmente* ordenadas regressivas ao infinito poderiam sustentar também a rejeição da possibilidade lógica de séries causais *acidentalmente* ordenadas regressivas ao infinito, as quais Tomás aceita. Tendo Tomás aceito esse tipo de série causal, ele aceitou a possibilidade lógica da eternidade do mundo, como apresentou Aristóteles. Daí que Tomás na *Suma*, na 1ª parte, questão 46, afirme que seria por fé que defenderia o início da existência do mundo. Entretanto, se for correta a argumentação a favor da impossibilidade lógica das séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, que respondem pelo percurso infinito que conduziu à existência atual de um ente qualquer, então Tomás de Aquino não poderia ter considerado plausível a tese aristotélica da eternidade do mundo.

Palavras-chave: série causais, infinito, criação.

Abstract

The general objective of this work is to build an investigation on how Thomas Aquinas' perspective about the infinite regressive causal series challenges his own positions about the *ex nihilo* creation and about the three first ways in order to prove God's existence. The specific objective of this work is to show that his position, which consists of the acceptance of the logical possibility concerning the Aristotelian thesis about the eternity of the world, is an unnecessary commitment assumed by Thomas Aquinas. Beyond being a thesis, which faces serious problems, it restricts him to defend the creation of *ex nihilo* only as a personal commitment to the Christian faith. This text proposes the defense of the thesis which sees strong reasons for not accepting the logical possibility of the infinite regress of accidentally ordered causal series, where an actual being is the result of this causal course which proceeds in infinitum. In this sense, it is proposed that Aquinas, within the intellectual context of the 13th Century, could not have accepted the logical possibility of the infinite regress of accidentally ordered causal series, in a series which comprehends the previous causes that conducted to the existence of an actual being. We will investigate the reasons why Aquinas rejected the logical possibility that the infinite regress of *essentially* ordered causal series could also support the rejection of the logical possibility of the infinite regress of *accidentally* ordered causal series, whose logic Aquinas accepts. Since Aquinas accepted such type of causal series, he accepted the logical possibility of the world eternity as presented by Aristotle. Therefore, in the *Summa*, First Part, question 46, Aquinas affirms he would defend the beginning of the world existence due to his faith. However, if we consider correct the argumentation which points the logical impossibility of the infinite regress of accidentally ordered causal series, which responds for the infinite course which conducted to the actual existence of a being, then Thomas Aquinas could not have considered plausible the Aristotelian thesis about the eternity of the world.

Keywords: causal series, infinite, creation.

Sobre as traduções

Para a *Física*, de Aristóteles, utilizo a tradução espanhola de Guillermo R. de Echandía. Não utilizamos a versão de Lucas Angioni, pois foi dada preferência para uma tradução completa, tendo em vista a finalidade de uma leitura integral.

Para a *Metafísica*, de Aristóteles, utilizo a tradução brasileira de Leonel Vallandro. Eventualmente, cotejei essa tradução com a tradução clássica de W. D. Ross. Quando eu utilizar a de Ross, farei a devida menção e me responsabilizo pela tradução.

Com relação às passagens citadas da *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, utilizo a tradução das Edições Loyola, que se baseia no texto latino da *Editio Leonina*, reproduzido na Edição *Marietti* (ed. Cl. Suermondt, OP), Marietti, Turim-Roma, 1948 e ss. Eventualmente, cotejei essa tradução com a de Alexandre Corrêa, que se baseou na edição de A. Blot, Paris, feita pelos dominicanos. Quando utilizar a de Alexandre Corrêa, farei a devida menção, quando não a mencionar estarei me baseando nas Edições Loyola.

Em algumas passagens de suas obras, Tomás faz referências a trechos bíblicos, sem fazer citação direta, fazendo apenas alguma observação sobre o que está na Bíblia, fornecendo os devidos detalhes da fonte, como na *Suma*, parte I, questão 2, artigo 2, quando escreve “(...) *ut dicitur Rm 1,19*” e na sequência salienta, com suas próprias palavras, o ponto abordado pelo Apóstolo Paulo que lhe traz apoio na sua argumentação. Em alguns momentos trarei a passagem bíblica em citação direta e expandida para ampliar a análise; quando o fizer, utilizarei a seguinte edição bíblica: Novo Testamento. Edição Claretiana. 25ª edição. São Paulo: Editora Ave Maria, 1992.

Para o *De aeternitate mundi*, também de Tomás de Aquino, utilizo a edição *Acerca da eternidade do mundo*. Vol. 9. Tradução e notas de J. M. Costa Macedo. In *Medievalia Textos e Estudos*. Porto, Portugal: Fundação Eng. António de Almeida, 1996. Texto latino da *Editio Leonina*, com uma seleção do aparato de fontes Sancti Thomae de Aquino *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XLIII: Opuscula IV, ed. H.-F. Dondaine. Commissio Leonina, Roma 1976 (pp.85-89).

O dicionário latino-português que utilizarei como padrão será o *Novo Dicionário Latino-Português*, de Francisco António de Sousa, edição atualizada e aumentada por José Lello e Edgar Lello. Porto: Lello & Irmão Editores.

As traduções das citações das obras de língua inglesa e espanhola são de minha responsabilidade.

Sobre as abreviações

Suma: *Summa Theologiae*, segundo a tradução das Edições Loyola.

Suma AC: *Summa Theologiae*, segundo a tradução de Alexandre Corrêa.

SCG: *Summa contra gentiles*, segundo a tradução das Edições Loyola.

Fis: *Física*, de Aristóteles, segundo a tradução espanhola de Guillermo R. De Echandía. A tradução para o português é de minha responsabilidade.

Met: *Metafísica*, de Aristóteles, segundo a tradução W. D. Ross do grego para o inglês e de Leonel Vallandro do inglês para o português, Editora Globo.

NT: Novo Testamento, edição Claretiana, conforme explicado anteriormente.

Sumário

Introdução geral	15
Capítulo 1 – Aristóteles e Tomás de Aquino	36
1.1. Tomás de Aquino e a recepção de obras aristotélicas no ocidente medieval latino	36
1.2. A <i>Física</i> de Aristóteles	42
Capítulo 2 – O argumento cosmológico e Tomás de Aquino	69
2.1. Apontamentos iniciais sobre o argumento cosmológico	69
2.2. O argumento cosmológico (caracterização preliminar)	74
2.3. O argumento cosmológico (caracterização mais detalhada)	75
2.4. Uma breve exposição de três versões do argumento cosmológico	78
2.5. Uma análise do argumento cosmológico	83
2.6. O infinito atual e o infinito potencial: retomada e aprofundamento	84
Capítulo 3 – A <i>Summa Theologiae</i> e a possibilidade de provar a existência divina.	109
3.1. Análise da <i>Summa Theologiae</i> , parte 1, questão 2, artigo 1	109
3.2. Análise da <i>Summa Theologiae</i> , parte 1, questão 2, artigo 2	125
Capítulo 4 – As provas da existência divina na <i>Summa Theologiae</i>.	134
4.1. Análise da <i>Summa Theologiae</i> , parte 1, questão 2, artigo 3	134
4.1.1. A primeira via	141
4.1.2. A segunda via	149

4.1.2.1. Causa eficiente em Aristóteles e em Tomás de Aquino	152
4.1.2.2. Um problema específico relacionado à segunda via	154
4.1.2.3. Conclusão preliminar	158
4.1.3. A terceira via	159
4.1.4. A quarta via	163
4.1.5. A quinta via	164
Capítulo 5 – A eternidade do mundo	167
5.1. “A criação não é uma mudança”, reflexões a partir de Tomás de Aquino	167
5.1.1. Introdução	167
5.1.2. Uma breve contextualização	168
5.2. A tese aristotélica da eternidade do mundo	169
5.3. Ser e criação em Tomás de Aquino	176
5.3.1. O <i>De aeternitate mundi</i>	183
Conclusão geral	203
Referências	213

Introdução geral

Este trabalho é uma continuação dos estudos desenvolvidos para a dissertação de mestrado *Sobre a criação do mundo: um estudo baseado em Tomás de Aquino e alguns dos seus pressupostos gregos*. O seu objetivo geral foi estabelecer uma investigação sobre a possibilidade da criação do mundo a partir do nada (*creatio ex nihilo*). O objetivo específico foi apresentar uma conclusão à seguinte pergunta: a *creatio ex nihilo*, tal como apresentada por Tomás, é um conceito filosófico? As alternativas pareciam ser as seguintes: se no tomismo, para produzir argumentos que defendam a plausibilidade da *creatio ex nihilo*, fosse sempre necessário utilizar a fé como base das justificações, então o campo apropriado dessa investigação seria o da teologia revelada e não o da filosofia. Contudo, se os argumentos com o propósito de defender a *creatio ex nihilo* estão fundamentados em crenças que não fazem apelo à fé, então a defesa tomista é filosófica. A conclusão da dissertação afirma que os argumentos de Tomás são sustentáveis e apresentam uma defesa plausível do início do mundo a partir do nada, desde que estejamos dispostos a aceitar a economia conceitual vigente na época de Tomás. Em outras palavras, dentro das perspectivas científicas do ocidente medieval latino do século XIII, Tomás defendeu conclusões plausíveis sobre a possibilidade da criação a partir do nada, sem fundar suas justificações em crenças aceitáveis somente se o sujeito estivesse comprometido com a fé cristã.

Dando continuidade a esses estudos, a investigação buscou aprofundar-se sobre as tentativas de elaborar provas da existência do Deus cristão. De modo geral, a fortuna crítica sobre o tema consagrou três argumentos ou famílias de argumentos com o objetivo de provar a existência de Deus, a saber: o argumento ontológico, o argumento teleológico e o argumento cosmológico. As pesquisas foram voltando seu interesse pelo último, especialmente pelo modo como a noção de causa o fundamenta.

O primeiro tratamento mais sistemático do modelo explicativo causal na história do pensamento filosófico parece ter vindo de Aristóteles nos seus *Segundos Analíticos* e, embora esse modelo tenha sido revisto em longos debates, a noção de causa como elemento essencial em uma explicação parece ter permanecido, mesmo no fazer científico

contemporâneo, ainda que em outro sentido do termo. A doutrina das quatro causas apresentada na *Metafísica* certamente não é o modelo *standard* do trabalho científico do século XXI, mas a noção de causalidade, de forma geral, parece ainda permanecer e a causalidade eficiente, *talvez*, ainda possa fazer *algum sentido* na atualidade. Muito embora, caso, de fato, ainda possa fazer algum sentido, esse exercício de tentativa de caracterização de um significado atual para a noção de causalidade eficiente teria que ocorrer de uma maneira cuidadosamente aproximada dos paradigmas contemporâneos de explicação científica, dentro de uma série de concessões, para que, desse modo, e ainda “talvez”, pudéssemos garantir a inteligibilidade dessa caracterização, pois essas aproximações não poderiam ser de tal forma que envolvessem a adesão à física aristotélica. E o quanto a defesa atual do conceito de causalidade eficiente, em qualquer nível, a partir de qualquer forma transformada de leitura, não envolve também um comprometimento em algum nível com a física aristotélica, é algo de difícil determinação. De toda forma, é certo que, em qualquer âmbito científico, uma certa noção de causalidade está sendo desenvolvida. Nos períodos antigo e medieval ela pode receber a seguinte formulação: qual é a coisa que está alterando aquela outra? E por qual razão esta coisa está alterando aquela outra?

Uma das perspectivas do problema das séries causais envolve justamente compreender como o modelo explicativo causal pode dar conta de uma compreensão exhaustiva de um fato qualquer. Diante de algo a ser explicado, busca-se saber (1) qual coisa produziu aquela outra e por qual razão e (2) como justificar nossa crença de que foi *aquilo* que produziu algo e de que forma podemos confiavelmente produzir essa justificação. Ora, sobre (1), a coisa que produziu a outra, também é produzida por outra, assim como a razão dada para explicar por que uma coisa produziu outra leva o investigador a perguntar-se em que razão *essa razão* apoia-se. Sobre (2), a justificação dada para apoiar uma crença pode levar o investigador naturalmente a questionar a razão que apoia essa justificação. No cenário filosófico (1), podemos dizer que a busca sobre por que aquele objeto produziu aquele outro e por que ele o faz, é uma questão de natureza *metafísica*. Já no cenário filosófico (2), podemos dizer que a busca pela justificação e o questionamento acerca da cadeia de razões que apoiam essa justificação, é uma questão de natureza *epistemológica*. Nessa esteira, cabe ressaltar que as questões (1) e (2) parecem conduzir a uma regressão ao infinito. Em (1) a causa de uma coisa é causada por outra e assim por diante. Seria o *viés metafísico* do problema do regresso ao infinito, pois coloca o problema na perspectiva das *causas da existência* de um ser. Em (2) uma justificação apoia-se em outra e esta em outra e assim por diante. Seria o *viés epistemológico* do problema do regresso ao infinito, pois coloca o problema na perspectiva da

justificação que tenta dar conta das razões, dos motivos, que esclarecem os vínculos causais que conduzem ao surgimento da existência de cada ser.

Além disso, de um modo geral, lastreado no senso comum contemporâneo e a partir de uma familiaridade preliminar com a metafísica aristotélica, pode surgir a tentação de querer identificar rapidamente a noção de causa no cenário científico atual com um suposto entendimento geral do que seja a causalidade eficiente na perspectiva aristotélica, como uma espécie de explicação da origem da existência de algo. Contudo, a partir do compromisso com um tratamento filosófico cuidadoso, a noção de causa, devido às várias abordagens que permite tanto na economia conceitual aristotélica quanto na contemporaneidade, é equívoca, ou seja, pode ser tomada em vários sentidos diferentes. O sentido privilegiado de causalidade, nesta tese, é o da causa eficiente, buscando uma sintonia com a abordagem dada por Tomás no âmbito da História da Filosofia, dentro de uma perspectiva interna à sua época e buscando conclusões inseridas no quadro conceitual do seu contexto histórico. Buscaremos fornecer um tratamento de noções como causa e movimento, remontando à *Metafísica* e à *Física*, de Aristóteles, pretendendo abordar os problemas que a abordagem aristotélica desses termos possa trazer para Tomás, quando ele os utiliza no tratamento do problema da criação do mundo.

O ponto principal desta tese está ligado ao problema do regresso ao infinito, que, como abordamos rapidamente, pode ser compreendido pelo viés epistemológico ou pelo viés metafísico. O viés epistemológico estaria na perspectiva do modelo explicativo causal: a busca de uma razão que justificasse a outra conduziria a um regresso ao infinito. Há um debate filosófico clássico a esse respeito entre os adeptos do fundacionismo, que faz uma busca dos primeiros princípios de justificação e do coerentismo, que considera possível construir uma explicação sem precisar regredir a uma busca pelos princípios, desde que se apresente um conjunto de justificações que deem conta de modo corretamente esclarecedor e coerentemente integrado sobre o cenário a respeito do qual a investigação está sendo feita. Esse debate epistemológico definitivamente não está no escopo desta tese. O viés metafísico, contudo, é o que nos interessa. E especialmente as repercussões dessa análise na teoria da criação em Tomás. O viés metafísico do problema do regresso ao infinito, na perspectiva aristotélica aqui enfocada, parte da premissa de que todo o ser que começou a existir foi causado por outro. Optamos por referir a “um ser atualmente existente qualquer, que começou a existir”, o qual teria sido causado por outro, que foi por outro e, assim, podemos sempre acrescentar uma causa anterior à série. De modo semelhante, Aristóteles compromete-se com a tese de que todo o movido foi movido por outro.

Alguns textos de filósofos da religião contemporâneos, como veremos, e algumas intuições, podem levar-nos a ver relações desse desafio com o problema da existência de Deus. E o argumento cosmológico parece estar justamente nessa intersecção. Assim, focaremos nossos estudos nas cinco vias de Tomás, especialmente na segunda, na noção de causa eficiente. Contudo, ao ler a abordagem de Tomás sobre as séries causais infinitas nas suas relações com a criação do mundo, deparamo-nos com certas tensões. Investigá-las com mais cuidado faz parte da essência deste trabalho.

Os dois pontos que constituem o centro desta tese podem, basicamente, ser sintetizados nos dois tópicos a seguir. No corpo do texto comprometemo-nos a esclarecer essas afirmações e apresentar argumentos para defendê-las.

(1) A distinção de uma série causal regressiva ao infinito acidentalmente/essencialmente ordenada, que explica a sequência de causas e efeitos que conduziram à existência de um ser atualmente existente, em nada modifica o fato de que uma série causal infinita até um ser atualmente existente é contraditória. Portanto, do ponto de vista conceitual, a hipótese de uma série causal regressiva ao infinito, cujo percurso resulta em um ser atualmente existente, implica contradição. Como declarar como *percorrida* uma série que, por definição, é *impercórível*? Parece haver uma razão forte, sob o ponto de vista lógico, para sustentar que uma série infinita segundo o anterior, portanto sem início, não pode conduzir uma sequência de causas e efeitos até um ser atual, pois se o encadeamento de todas as causas anteriores conduziu a um ser atual, quer todas as causas anteriores permaneçam existindo ou não, isso é irrelevante para o problema de lidar com infinitas causas e infinitos efeitos que resultaram no ser atual.

(2) Curiosamente, talvez a razão mais forte para rejeitar ambas as séries pode ser encontrada nas três primeiras vias, sobretudo na primeira e na segunda, nas quais Tomás não faz a distinção entre séries essencialmente ordenadas e acidentalmente ordenadas¹. Ele aborda séries regressivas ao infinito de modo geral, de tal modo que se pode dizer que as razões expostas para que elas tenham que ser rejeitadas poderiam ser aplicadas aos dois tipos de séries. Posteriormente, Tomás faz a distinção². Dessa forma, a pergunta que se põe é a seguinte: *por que ele não fez esta distinção na exposição das vias?* Por que ele simplesmente não quis introduzir a distinção ou porque ele, de fato, não reconhecia a distinção como

¹ Em uma caracterização preliminar: séries causais *essencialmente* ordenadas são aquelas em que necessariamente todos os elementos da série coexistem e séries causais *acidentalmente* ordenadas são aquelas em que *não é necessário* que os elementos que lhe constituem coexistam. Posteriormente entraremos em detalhes em relação às características desses dois tipos de séries.

² *Suma*, 1ª parte, questão 46, artigo 2, resposta à objeção 7

relevante, pois seu objetivo foi mesmo rejeitar qualquer possibilidade de percorrer uma sequência infinita até um ser atualmente existente? O caso é que não ocorre a diferenciação explícita dessas séries nas três primeiras vias; contudo, se ocorresse, a conclusão se imporá a ambas as séries, pois as razões apresentadas não dão margem à aceitação de qualquer forma de série causal sem início que implique na existência de um ser atual. Por outro lado, quando Tomás enfrenta o problema da eternidade do mundo, a sua posição é a da aceitação da possibilidade lógica de séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito. Parece, portanto, haver uma certa *tensão* entre o que é dito sobre as séries causais infinitas e talvez não explicitado nas três primeiras vias e o que é dito e explicitado nas suas abordagens sobre o problema da eternidade do mundo.

Por que isso é relevante? Consideremos o caso em que é logicamente impossível a existência de uma série causal infinita (tanto acidentalmente ordenada quando essencialmente ordenada) até um ser atualmente existente, pois implicaria em contradição. Se for correta a argumentação a favor da impossibilidade lógica de qualquer tipo de série causal infinita que responda pelo percurso infinito que conduziu à existência atual de um ente qualquer, então Tomás não poderia ter considerado plausível a tese aristotélica da eternidade do mundo e não precisaria também ter se comprometido com a ideia de que somente por fé ele poderia defender que o mundo teve início, ainda que reconheça que “os artigos de fé não podem ser demonstrados”³. Caso seja uma hipótese plausível, pode ser mantida como mais plausível que a hipótese alternativa, ainda que não quisesse tomá-la como demonstrativa, pela sua natureza.

Vejamos os trechos das três primeiras vias que abordam a questão das séries infinitas. Na primeira via lemos (*Suma*, I^a q. 2, a. 3, rep):

É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: Deus.⁴

³ (*fidei articuli demonstrative probari non possunt*). *Suma* I^a q. 46, a. 2, s. c.

⁴ *Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moventur: et hoc omnes intelligunt Deus.*

Quando a primeira via utiliza a série regressiva ao infinito não há a afirmação conjunta de que se trata de uma série em que todos os elementos existem simultaneamente. Muito embora autores como Anthony Kenny (*Five Ways*, p. 12-13) tratem como uma série essencialmente ordenada justamente para evitar uma contradição, pois na *Suma*, I^a, q. 46, a. 2, sol 7 Tomás explicitamente rejeita a possibilidade de séries essencialmente ordenadas regressivas ao infinito, esta é uma concessão do leitor a respeito da qual parece justo querer entender melhor. Veremos em detalhe esse ponto mais adiante.

Contudo, a força do argumento reside justamente na impossibilidade de supor que uma série causal sem início possa ser percorrida até chegar a um ser atualmente existente. A simultaneidade ou acidentalidade dos elementos que compõem a série, ou seja, que sejam ou não simultaneamente existentes, é de tal modo irrelevante que a leitura desta via prescinde dessa discussão, a ponto de não incluir essa distinção explicitamente. Claramente a reivindicação é a impossibilidade de supor uma série sem início que possa descrever uma sequência até a causa mais próxima de um ser atual. Se essa razão é a força do argumento, então por que não foi reivindicada no tratamento do problema da eternidade do mundo?

Na segunda via também podemos encontrar o apelo à impossibilidade de uma série causal sem início regressiva ao infinito, que explique uma sequência causal até um ser atualmente existente. Vejamos.

Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que é evidentemente falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus.⁵

Cabe ressaltar que nesta segunda via Tomás usa o termo “causas eficientes ordenadas” (*causis efficientibus ordinatis*) para tratar das causas que não podem regredir ao infinito, não mencionando o tipo de ordenação. Novamente, por que não houve essa menção? A leitura aqui é de uma negação geral da possibilidade dessas séries, não havendo margem

⁵ *Non autem est possibile quod in causis efficientibus ordinatis procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa mediæ, et mediæ est causa ultimæ, sive mediæ sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec mediæ. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.*

para algum tipo de série regressiva ao infinito logicamente possível. O trecho a seguir evidencia o centro do argumento: “(...) se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária (...)”. Portanto, a sequência de um encadeamento infinito de causas eficientes, que resulta no efeito último, *é o problema*. Não sendo decisivo, ou mesmo relevante, se as causas eficientes coexistem na sequência até o efeito último.

Na terceira via também encontramos o apelo à impossibilidade de séries causais regressivas ao infinito como recurso para a demonstração da necessidade de uma causa primeira. Vejamos.

Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro. Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus.⁶

A primeira via centra-se na noção de movimento. A segunda via na noção de causa eficiente. E agora na terceira a noção em destaque é a necessidade. Se uma coisa é necessária, uma outra coisa é a causa da sua necessidade. Esta causa, por sua vez, é causada por outra e assim por diante. Novamente, pois, a força do argumento está na impossibilidade uma regressão ao infinito.

Immanuel Kant, na *Crítica da Razão Pura (CRP)*, apresenta as antinomias da razão, e a primeira delas relaciona-se, de alguma forma, com o debate em que se envolve este texto. Vejamos, como inserção inicial ao tema, as explicações preliminares de Alexandre Fradique Morujão, no seu prefácio da *CRP*, na edição portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian.

Encontramo-nos aqui com as famosas antinomias: podemos em qualquer caso demonstrar, com igual evidência, propriedades diametralmente opostas, sem podermos distinguir quais as verdadeiras e quais as falsas. Temos de confrontar duas proposições contraditórias - a tese e a antítese - ambas demonstradas por argumentos igualmente válidos: o mundo tem um começo no tempo e é limitado no espaço - o mundo não tem começo no tempo e não é limitado no espaço; tudo o que existe é formado por elementos simples - não existe nada de simples no mundo; há no mundo uma causalidade livre - não

⁶ *Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.*

existe uma causalidade livre, tudo acontece no mundo segundo leis necessárias; ao mundo pertence, ou como parte, ou como sua causa, um ser que é necessário - não existe ser necessário algum nem no interior do mundo nem fora dele.

As antinomias são, portanto, proposições aparentemente contraditórias entre si cujo debate para resolver qual delas deve ser aceita parece *indecidível*⁷. São casos-limite diante dos quais a razão não consegue oferecer uma solução. Duas proposições rivais, ambas baseadas em argumentos válidos e em um embate a respeito do qual a razão não consegue oferecer um critério de desempate; nesses casos, pois, o tribunal da razão fica sem ter como julgar.

Trazemos a seguir o trecho do próprio Kant que esclarece o que ele entende por antinomia. Vejamos.

A segunda classe dos raciocínios sofisticados assenta no conceito transcendental da totalidade absoluta da série de condições de um fenômeno dado em geral; e do fato de, por um lado, ter sempre um conceito em si mesmo contraditório da unidade sintética incondicionada da série, concluo pela legitimidade da unidade, que de outro lado se lhe contrapõe e da qual, não obstante, também não possuo qualquer conceito. Ao estado da razão nestas inferências dialéticas darei o nome de antinomia da razão pura. (*CRP*, p. 352)

Cabe ressaltar o modo como Kant refere-se a esse *estado da razão* nessas *inferências dialéticas* a que ele chama de antinomias. São, pois, raciocínios sofisticados. Em outra passagem da *CRP*, um pouco antes dessa citação da p. 352, encontramos o seguinte esclarecimento.

Deverá então haver raciocínios que não contenham premissas empíricas e, mediante os quais, de algo que conhecemos inferimos alguma outra coisa, de que não possuímos qualquer conceito, mas a que, todavia, por uma aparência inevitável, atribuímos realidade objetiva. Tais raciocínios, quanto aos resultados, deverão antes chamar-se sofismas, de preferência a raciocínios, embora, devido à sua origem, lhes possa competir este último nome, porque não surgiram de uma maneira factícia ou fortuita, antes se originaram na natureza da razão. São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura, dos quais nem o mais sábio dos homens se poderia libertar; talvez conseguisse após porfiado esforço evitar o erro, mas da aparência, que constantemente o persegue e engana, nunca se poderá libertar por completo.

⁷ O idealismo transcendental kantiano não assume, como sabemos, essas antinomias. Essas proposições são indecidíveis, conforme Kant, no âmbito das teorias que não se organizam em função do idealismo transcendental.

Portanto, “São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura”. E, a respeito dos quais, “o homem nunca se poderá libertar por completo”. Na *CRP*, página 418 e imediatamente seguintes, Kant esclarece o conflito que resulta na antinomia, e apresenta a tese “O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” e a prova dessa tese; e apresenta também a antítese “O mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço”, bem como a prova dessa antítese.

Eis a prova da tese.

Admita-se que o mundo não tem um começo no tempo; até qualquer instante dado decorreu uma eternidade e deu-se, por conseguinte, o decurso de uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Ora, a infinitude de uma série consiste precisamente em nunca poder ser terminada por síntese sucessiva. Sendo assim, é impossível uma série infinita decorrida no mundo e, conseqüentemente, um começo do mundo é condição necessária da sua existência; o que era o primeiro ponto a demonstrar.

Em relação ao segundo ponto, se admitirmos novamente o ponto de vista contrário, o mundo será um todo infinito dado de coisas, que existem simultaneamente. Ora, a grandeza de um *quantum*, que não é dado dentro dos limites determinados de uma qualquer intuição*, não se pode pensar de outro modo que não seja a síntese das partes, e a totalidade de um quantum desse gênero só pode ser pensada pela síntese completa ou pela repetida adição da unidade a si mesma*. Conseqüentemente, para pensar como um todo o mundo que preenche todos os espaços, teria de considerar-se completa a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito, isto é, teria de considerar-se decorrido um tempo infinito na enumeração de todas as coisas coexistentes, o que é impossível. Por conseguinte, um agregado infinito de coisas reais não pode considerar-se um todo dado, nem portanto dado *ao mesmo tempo*. O mundo não é, pois, infinito quanto à extensão no espaço, antes encerrado em limites; o que era o segundo ponto a demonstrar.

Eis a prova da antítese.

Suponhamos, com efeito, que o mundo tem um começo. Como o começo é uma existência precedida de um tempo em que a coisa não é, tem que ter decorrido previamente um tempo em que o mundo não era, ou seja, um tempo vazio. Ora, num tempo vazio não é possível o nascimento de qualquer coisa, porque nenhuma parte de um tal tempo tem em si, de preferência a outra, qualquer condição que distinga a existência e a faça prevalecer sobre a não existência (quer se admita que essa condição surja por si mesma ou através de uma outra causa). Podem, por conseguinte, começar no mundo várias séries de coisas, mas o próprio mundo não pode ter começo e é pois infinito em relação ao tempo passado.

No que se refere ao *segundo ponto*, se admitirmos primeiramente o contrário, isto é, que o mundo é finito e limitado quanto ao espaço, encontra-se num espaço vazio que não é limitado. Haveria, pois, não só uma relação das coisas *no espaço*, mas ainda uma relação das coisas *ao espaço*. Como o mundo é um todo absoluto, fora do qual não há objeto algum da intuição, nem, por conseguinte, um correlato do mundo com o qual este esteja em relação, a relação do mundo com um espaço vazio *não seria* uma relação *a um objeto*. Mas semelhante relação não é nada e, conseqüentemente, também é nada a limitação do mundo pelo espaço vazio; portanto, o mundo não é limitado quanto ao espaço, quer dizer, é infinito em extensão.

Nesse sentido, se “o mundo é um todo absoluto” e a relação com o vazio “não seria uma relação a um objeto”, então “semelhante relação não é nada”. A conclusão é que se o mundo está limitado a um espaço vazio, então não está limitado, pois o vazio não limita e, assim, “o mundo não é limitado quanto espaço”, o que equivale a dizer que “é infinito em extensão”. Portanto, a antítese kantiana à tese de que o mundo tem início baseia-se na vacuidade de sentido em uma suposta relação com o vazio. É uma resposta sem dúvida brilhante e engenhosa, contudo, parece poder ser desafiada pela ideia de que a vacuidade de sentido é um problema na ordem do conhecer e não talvez na ordem do ser, pois do fato de uma relação extrapolar a capacidade humana de conhecer não se segue daí que esteja alicerçada em proposições contraditórias. Esse debate interno à filosofia kantiana não é nosso escopo, mas vale notar que a antítese construída por Kant não ataca exatamente o centro da tese, a saber: “a infinitude de uma série consiste precisamente em nunca poder ser terminada por síntese sucessiva. Sendo assim, é impossível uma série infinita decorrida no mundo e, conseqüentemente, um começo do mundo é condição necessária da sua existência”. Ou seja, como uma série sem início e que tenha existido desde sempre pode resultar na existência de um ente atual? Esse ente atual poderia ter sido resultado de um contínuo regressivamente infinito?

Cabe uma referência de agradecimento ao professor Fernando Pio de Almeida Fleck, que fez notar que a conclusão desta tese guarda certa associação à argumentação de Kant na tese da primeira antinomia da *CRP*, que consiste, fundamentalmente, na defesa de que “um infinito que se completa seria uma contradição”, nos termos do professor Fleck para explicar Kant, alertando para o fato de que P. F. Strawson, em seu livro *The Bounds of Sense* (1966), p. 177, faz uma crítica a esse argumento, “dizendo que uma série infinita que terminasse somente seria contraditória, *se ela tivesse começado*, o que aqui não é o caso: a série no passado é infinita e pode terminar, por exemplo, no dia de hoje”⁸, conforme colaborou no esclarecimento o professor Fleck. O ponto pretendido nesta tese é de que *não pode*. Na *Suma contra os gentios* (*SCG*), segundo livro, capítulo 38⁹, Tomás de Aquino apresenta também um argumento em favor da tese de que “o mundo tem um começo” e um contra-argumento. Vejamos a seguir o argumento a favor.

(...) não se ultrapassam os infinitos. Se porém, o mundo sempre existisse, haveria infinitos. Se, porém, o mundo sempre existisse, haveria já infinitos ultrapassados, pois o que é

⁸ A esse respeito, como veremos, escreveu também William Lane Craig em seu livro *The Kalām Cosmological Argument* (1979), especialmente no Apêndice 2 intitulado *The Kalām Cosmological Argument and the Thesis of Kant's First Antinomy*.

⁹ Aproveitando o exemplo, adotaremos o seguinte modo de referência para a *Suma contra os gentios*: II *SCG*, 38.

pretérito, foi ultrapassado; ora, há infinitos dias ou giros do sol pretéritos, se o mundo sempre existiu.

Segue o contra-argumento.

O que é afirmado, *em terceiro lugar*, não coage. Efetivamente, o infinito, embora não exista simultaneamente em ato, pode, entretanto, existir sucessivamente, porque assim qualquer infinito aceito é finito. Portanto, qualquer giro dos precedentes pôde passar, porque foi finito. Mas, todos eles simultaneamente, se o mundo sempre tivesse existido, não seria possível aceitar um primeiro. E assim nem o trânsito, que sempre exige dois extremos.

Interessante notar que esse contra-argumento assemelha-se à posição de Strawson. Além disso, quanto à forma, o tratamento dado por Kant ao problema da eternidade do mundo, assemelha-se, na apresentação, a esses dois trechos de Tomás. Pois, posições contraditórias são apresentadas com o mesmo nível de dignidade, ainda que os autores concluam sobre elas de modo diferente. Kant assume o caráter indecível desse debate, nas perspectivas não alinhadas ao idealismo transcendental, e Tomás, sob certo aspecto, também faz isso. Contudo, Tomás assume que a eternidade do mundo “repugna à fé católica”¹⁰ e que, portanto, não deve ser aceita, ainda que logicamente plausível (WIPPEL, 1984, p. 196). Nesse sentido, a posição do cristão não deve ser a daquele que dá adesão à tese de que o mundo teve início porque foi convencido por demonstração, pois se trata de um artigo de fé¹¹, mas estabelecer a racionalidade das posições da doutrina sagrada, “uma vez que a razão natural não pode contradizer a verdade da fé”¹².

Ainda sobre esta passagem, Tomás afirma que o infinito pode existir *sucessivamente*, mas não pode existir *simultaneamente*. Como veremos, isso significa que Tomás aceita séries regressivas ao infinito *acidentalmente* ordenadas, que é o caso do *infinito sucessivo*, mas não aceita séries *essencialmente* ordenadas, que é o caso do *infinito simultâneo*. Veremos essas distinções com mais detalhes, posteriormente.

Ainda a propósito da resposta de Strawson, a esse respeito escreveu também William Lane Craig em seu livro *The Kalām Cosmological Argument* (1979), especialmente no Apêndice 2 intitulado *The Kalām Cosmological Argument and the Thesis of Kant’s First Antinomy*.

Uma objeção muito típica ao argumento de Kant é que o fato de a série de eventos ter um fim não significa que ela seja, portanto, finita. Assim, G. E. Moore afirma que só

¹⁰ Conforme o trecho final da *SCG*, segundo livro, capítulo 38.

¹¹ Conforme *Suma*, 1ª parte, questão 46, artigo 2, rep.

¹² Conforme *SCG*, na parte *Ordem e método*.

porque a série tem um fim no presente não significa que seja finita; “tudo o que queremos dizer ao chamá-lo de infinito é que ele não tem fim na outra direção ou, em outras palavras, não tem começo”. Mais recentemente, P. F. Strawson escreveu que o fato de a série ter um membro final significa apenas que ela tem ou não um primeiro membro; a segunda alternativa está correta e a série é infinita. Kant se enganou ao comparar a série com a contagem; para contar é preciso ter um começo, mas nesta série não há começo. (CRAIG, 1979, p. 192-193).¹³

Portanto, assumir que a série é finita porque ela tem um fim é disputável para alguns autores. Podemos muito bem compreender, contudo, que a série é infinita porque ela não tem um começo. E é justamente por isso que parece haver um desafio significativo nessa questão: como assumir que uma série pode ter um fim se isso significa que uma série sem início foi percorrida? Craig traz também algumas contribuições do professor Richard Granville Swinburne. Vejamos.

R. G. Swinburne revive a resposta de Aquino aos proponentes do kalam para desacreditar a tese de Kant. Ao considerar uma série, normalmente supomos um primeiro membro identificado e, em seguida, passamos a examinar os outros membros ou a sua soma. Neste caso, um infinito completo parece impossível. E se alguém tiver uma série com um último membro, mas sem o primeiro membro? Swinburne admite que é duvidoso que tal série faça sentido, mas se pudesse existir, então a impossibilidade de uma série infinita completa não é mais óbvia. Se, como parece mais natural, considerarmos a série como uma série de causas, não de efeitos, e se começarmos no presente como o primeiro membro da série, então podemos regredir para trás e para trás, e a série não teria um último membro e, portanto, não seria um infinito completo. (CRAIG, 1979, p. 193-194).¹⁴

Cabe destacar dois pontos nesse trecho de Swinburne: (1) é duvidoso que uma série regressiva infinita com um fim faça sentido e (2) ainda que exista, ela regrediria infinitamente e, portanto, não poderia ser considerada um infinito completo.

Ademais, Craig (p. 194) ressalta que os eventos que estão no tempo existem em série, o que não acontece nos eventos que estão no espaço. Nesse sentido, estaríamos em

¹³ *One very typical objection to Kant's argument is that the fact that the series of events has an end does not mean that it is therefore finite. Thus, G. E. Moore urges that just because the series has an end in the present does not mean it is finite; "all that we mean by calling it infinite is that it has no end in the other direction or, in the other words, no beginning".¹³ More recently, P. F. Strawson writes that the fact that the series has a final member only means that it either has or has not a first member; the second alternative is correct, and the series is infinite¹³. Kant was deceived by comparing the series with counting; to count one must have a beginning, but in this series there is no beginning.*

¹⁴ *R. G. Swinburne revives Aquina's response to the proponents of Kalām in order to discredit Kant's thesis¹⁴. In considering a series, we normally suppose a first member identified and then proceed to examine the other members or the sum. In this case a completed infinity does seem impossible. What if one has a series with a last member, but no first member? Swinburne admits that it is dubious whether such a series makes sense, but if it could exist, then the impossibility of a completed infinite series is no longer obvious. If, as seems more natural, we consider the series to be a series of causes, not effects and if we begin at the present as the first member of the series, then we may regress back and back, and the series would have no last member and would therefore not be a completed infinite.*

“uma ponta de uma série que está constantemente sendo completada; a coleção de todos os eventos passados”, sendo que essa coleção seria formada por adição sucessiva, ou síntese sucessiva, conforme Kant. Segundo Craig, “Quando a série temporal de eventos é assim compreendida, a afirmação de Kemp Smith de que é sempre infinita revela o próprio absurdo de uma regressão temporal infinita de eventos.” O fundamento do absurdo consiste no fato de que “se a série ou coleção de eventos é sempre infinita, ela não poderia ter sido formada por adição sucessiva.” Ora, tal coleção não poderia ser formada por algo como uma adição sucessiva, pois, admita-se qualquer ponto da série e um passado infinito teria ocorrido, o que exigiria que um infinito tivesse sido percorrido, o que é absurdo.

O desafio intelectual expresso na primeira antinomia possui certa relação com a estratégia de Tomás nas três primeiras vias para demonstrar a existência de Deus e também com o argumento cosmológico kalam, pois lidam com séries regressivas ao infinito, embora os objetivos dos argumentos guardem diferenças entre si. Dessa forma, em certo sentido, a plausibilidade das três primeiras vias de Tomás, bem como do argumento kalam, está desafiada nos termos em que está disposta a tese da primeira antinomia, bem como o contraponto de Strawson.

Contudo, o problema desta tese está circunscrito ao *problema do regresso ao infinito* e as implicações que a perspectiva de Tomás sobre esse tema trazem sobre a sua tese pessoal a respeito do *início do mundo*. Este problema aparece em dois debates no universo de interesses de Tomás, a saber: (1) nas provas da existência de Deus e (2) no problema da eternidade do mundo. De acordo com Tomás, (1) é o caso em que não há possibilidade de regresso ao infinito e (2) é o caso em que há possibilidade de regresso ao infinito.

As teses da eternidade do mundo estão atreladas ao problema do infinito atual e do infinito potencial. Nesse sentido, no contexto tomista, a raiz do problema das séries regressivas ao infinito não está em primeiro lugar nas provas da existência de Deus, embora com certeza vá repercutir nelas. E essas repercussões também estão no núcleo da tese. A raiz fundamental, contudo, está no problema da eternidade do mundo em Tomás. E, de maneira ainda mais circunscrita, na possibilidade de um modelo causal que regride ao infinito e se, de fato, a preservação desse modelo necessita de um agente causal incausado que causasse o início de todas as séries causais. Assumindo que o modelo causal espelha a realidade, parte-se do princípio de que para que a realidade seja devidamente interpretada é necessário entendê-la como sendo estruturada mediante *movimentos*, que só podem existir por relações de causa e efeito.

Trata-se, portanto, de uma investigação ambientada na área da Filosofia Medieval. Leituras contemporâneas sobre o tema a partir de outros autores de outros períodos históricos são enriquecedoras, pois o raciocínio só tende a ficar mais apurado com esses estudos mais abrangentes. Contudo, em relação ao texto da tese, o escopo principal está no impacto que a aceitação de Tomás das séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito pode trazer para a sua própria tese do início do mundo. Para esse percurso, analisaremos a própria validade do argumento cosmológico, o que pode, talvez, dialogar com alguns textos de filósofos da religião contemporâneos a respeito desse tema sem, contudo, observar que o contexto assumido é o conjunto das noções intelectuais em que Tomás se insere.

Objeto e estrutura da tese¹⁵

Sobre o objeto da tese, seguem esclarecimentos. A tradição dos comentadores interpreta que as séries causais regressivas ao infinito tal como são utilizadas nas três primeiras vias¹⁶ são séries regressivas ao infinito *essencialmente* ordenadas e não *acidentalmente* ordenadas. Caracterizaremos em detalhes tanto as três primeiras vias quanto as características desses dois tipos de séries. Todavia, como também veremos, tal como as séries são descritas nas três primeiras vias não há elementos textuais para reconhecê-las como essencialmente ordenadas.

Tomás explicita na *Suma Teológica*, rapidamente, propriedades distintivas de cada um desses dois tipos de série¹⁷, as séries acidentalmente ordenadas ou *per accidens* e as séries essencialmente ordenadas ou *per se*. Contudo, o filósofo inglês Duns Scotus (1266-1308), como também veremos, explicita com mais profundidade as características desses dois tipos de séries¹⁸, esclarecendo em sua obra a mesma forma como também Tomás empregou esses termos, o que nos será muito útil recuperar, pois fornece para a nossa investigação decisivas chaves de elucidação.

O núcleo do argumento de Tomás para demonstrar a impossibilidade de séries regressivas ao infinito, nas três primeiras vias, é a impossibilidade de que uma sequência causal infinita, desde o passado, sem início, possa chegar a algum ente atualmente existente; seja pelo viés da suposição de uma sequência causal de *movimentos* que originou cada um dos

¹⁵ Agradeço às professoras Ana Rieger Schmidt (UFRGS) e Priscilla Tesch Spinelli (UFRGS) pela sugestão de inserir maiores esclarecimentos na introdução deste trabalho.

¹⁶ (*Suma*, I^a q. 2, a. 3, rep.).

¹⁷ (*Suma*, I^a q. 46, a. 2, sol. 7).

¹⁸ John Duns SCOTUS, *Philosophical Writings*, edited and translated by Allan Wolter (New York: Nelson and Sons, 1962), pp. 40-41. *Apud* ROWE, 1998, p. 23-24.

entes que antecederam um ente atual qualquer, *conforme a primeira via*; seja pela suposição da sequência causal das existências das causas eficientes, *conforme a segunda via*; seja pela suposição da sequência causal dos entes necessários, *conforme a terceira via*. Contudo, no mesmo trecho da *Suma Teológica* em que diferencia series *per se* e *per accidens*, Tomás afirma ser logicamente possível a existência de séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito.

Esse tema possui uma intersecção com o problema da eternidade do mundo. No opúsculo *De aeternitate mundi*, obra de Tomás em que “toda a questão consiste [em saber] se algo ser criado por Deus segundo a totalidade do seu ser e não ter início de duração são aspectos que repugnam entre si ou não”¹⁹, Tomás começa afirmando que, segundo a fé católica, o mundo teve um início, contudo, “levantou-se o problema sobre se poderia ter existido sempre” (*dubitatio mota est utrum potuerit sempre fuisse*). Portanto, do ponto de vista da fé católica, não há dúvida. Todavia, se for impossível, ou bem a impossibilidade está no agente, ou bem está na ação. Em outras palavras, se for impossível que Deus tenha criado algo que sempre tenha existido, então: ou Deus não é capaz de fazê-lo, ou é possível, mas Deus não tem capacidade. Ora, a capacidade de Deus é infinita, então, a capacidade divina não é um limitador. Consequentemente, a questão se reduz à análise da impossibilidade da ação não do ponto de vista do agente, mas da ação em si mesma. Ou essa ação é impossível pois não há potência passiva a partir da qual a criação pudesse surgir ou é impossível porque há uma contradição na tentativa de conciliar que Deus tenha criado todo o ser do nada e tenha criado todo o ser *sem início*. Nesse sentido: ou criar é um ato que exige um início ou criar é um ato que não exige um início. A fé católica afirma que criar é um ato que aconteceu com um início. Tomás quer saber se, ainda que seja herético discordar de que criar é um ato que aconteceu com um início, *se é logicamente possível* que criar possa ser um ato sem início. A resposta de Tomás é que sim, é logicamente possível que a criação seja um ato sem início, ou, em outras palavras, que o mundo tenha existido desde sempre, ainda que tenha sido criado *ex nihilo*.

Como poderemos ver com mais detalhes, o núcleo central dessa possibilidade reside no fato de que a criação é justamente *ex nihilo*. Como é um ato cujo efeito é instantâneo à ação causal, porque a criação determina o surgimento da *totalidade do ser* e, portanto, de todo o tempo e de todo o movimento, então, não há potência passiva a partir da qual aconteceu uma atualização. Não houve atualização de qualquer potência, pois havia nada *antes* da

¹⁹ “(...) *tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnet ad inuicem, uel non*”.

criação. Nesse sentido, por ser um ato instantâneo (Cf. *De aeternitate mundi*, p. 15), a criação não é uma mudança²⁰, como também veremos na *Suma Teológica*, pois não se trata da atualização de alguma potência. Antes da criação nada havia. Não havia potência alguma para ser atualizada. Contudo, ainda no *De aeternitate mundi* (p. 25-27) Tomás traz um trecho da obra *A Consolação da Filosofia*, em que Boécio adverte que do fato de que Platão tenha afirmado que o mundo não teve início, isso não autoriza a julgar que o mundo seja *coeterno* ao seu produtor. Tomás conclui que “não se pode concluir que a criatura se equipare a Deus em duração, como alguns objetam” (*non sequitur quod quidam obiciunt, scilicet quod creatura equaretur Deo in duratione*). Pouco antes de trazer Boécio, Tomás também cita Agostinho, a partir da sua obra *A cidade de Deus* (cap.15), para reforçar que nada além de Deus pode ser imutável; da mesma forma nas *Confissões* (livro 11) lê-se que nada pode ser coeterno a Deus. Ainda para reforçar que nada pode ser coeterno a Deus, Tomás cita Damasceno e Hugo de São Vítor, como veremos no capítulo 5, subseção 5.3.1, ao analisarmos todo o *De aeternitate mundi*.

Bem, Deus criou instantaneamente, pela sua capacidade infinita; contudo, se nada pode lhe ser coeterno, então é desafiador entender a posição de Tomás que consiste em defender a consistência lógica entre as seguintes proposições: (1) Deus criou o mundo do nada; (2) o mundo existiu desde sempre; (3) o mundo não pode ser coeterno ainda que possa ter existido desde sempre. Ora, se Deus criou um mundo que existe desde sempre, mas este *desde sempre* não pode significar *coeterno*, então parece que a única interpretação plausível é que Deus criou no plano da eternidade²¹ a partir do nada e o *desde sempre* queira significar um ato realizado *desde o plano sempiterno de Deus*, desde “o sempre” em que a divindade vive, o que não significa dizer que o mundo existe coeternamente a Deus, mas sim que o mundo foi criado por Deus, desde o plano em que lhe é próprio viver, que é o plano da eternidade, e o ato criador instaura o tempo e o movimento *do nada*²², a partir da eternidade

²⁰ *Suma I*, q.45, a.2, rep: “(*dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum*)”.

²¹²¹ Talvez por isso a citação de Boécio tenha sido cara e ocupe papel de destaque tendo em vista o conjunto da sua obra, em especial a sua abordagem da eternidade de Deus. Na *Suma I*^a, q.10, a.1, rep. Tomás confirma a definição de eternidade segundo Boécio (V de *Consolatione*, prosa 6), “A eternidade é a posse inteiramente simultânea e perfeita de uma vida interminável” (*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). Na *Suma I*^a, q.10, a.2, rep., Tomás reafirma o caráter exclusivo da eternidade de Deus; somente Deus é eterno, “como é sua essência, é também a sua eternidade” (*sicut est sua essentia ita est sua aeternitas*). E na *Suma I*^a, q.10, a.2, sol. 3, lemos: “deve-se dizer que a eternidade não é outra coisa que o próprio Deus” (*Ad tertium dicendum quod aeternitas nos est aliud quam ipse Deus*). A “vida interminável” (*interminabilis uitam*) de Deus caracteriza o agente, mas não há razão para inferir que uma característica essencial da causa tenha que estar na essência do seu efeito.

²² Esta interpretação recebe apoio em II *SCG* 35: “Nem é necessário, contudo, que se a ação do primeiro agente é eterna, seu efeito seja eterno (...) Deus age por vontade na produção das coisas. Não, porém, de modo que haja

divina. Nesse sentido, não há um início, no sentido de que não houve um fim de um tempo anterior para iniciar outro, um fim de um movimento para o *início* de outro. O ato criador instaura a totalidade do ser. Então, também nessa estrutura argumentativa, Tomás não precisa supor a possibilidade lógica de séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito. A possibilidade lógica assumida por Tomás para caracterizar a tese da criação sem início não supõe uma sequência causal infinita sem início desde o passado. Supõe um ato criador que não se trata de uma mudança, que não se trata da atualização de uma potência, pois “Deus é uma causa que produz o seu efeito, não através de movimento, mas instantaneamente, portanto não é necessário que preceda o seu efeito em duração” (*Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito: ergo non est necessarium quod duratione precedat effectum suum*).²³

Ademais, entre os capítulos 31 e 38 da *Suma contra os gentios*, Tomás expõe razões da parte daqueles que desejam provar que o mundo é eterno e apresenta contra-argumentos para essas razões. Contudo, também apresenta razões da parte daqueles que desejam provar que o mundo *não é eterno e também* apresenta contra-argumentos para essas razões. Portanto, Tomás conclui pela indecidibilidade filosófica do problema, mesmo que, sob o ponto de vista da fé católica, o mundo tenha tido um início (como veremos), ainda que, segundo Tomás, seja *logicamente possível* que o mundo tenha sido criado sem que tivesse um início. É uma tese

outra sua ação intermediária, como em nós a ação da potência motriz é intermediária entre o ato da vontade e o efeito (...) é necessário que seu entender e querer sejam seu fazer”. (*Nec tamen oportet quod, si primo agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus: ut secunda ratio concludebat. Ostensum est enim supra quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et vele sit suum facere.*)

Ou seja, a vontade de Deus opera no plano da eternidade. A eternidade é uma marca da sua essência. Se Deus age na eternidade e o seu ato da criação não é coeterno à sua existência, então a interpretação mais plausível para a referência a um mundo criado que sempre existiu, tomando em conjunto a afirmação de que *não* se trata de coeternidade do mundo em relação a Deus, é pensar a *eternidade da criação* tomando-a como eterna no sentido de que o ato que lhe instaurou foi feito *desde a eternidade de Deus* sem que o ato tenha existido, em *duração contínua*, desde sempre; o ato da criação surgiu desde o nada, desde a eternidade, *desde o sempre*, pois surgiu a partir da ação de um agente causal eterno. Nesse sentido, não houve uma sequência de causas sem início desde o passado, o que, mais uma vez, comprova que Tomás não precisaria ter criado uma tensão interna em sua obra ao considerar que séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito são logicamente possíveis. Ademais, na *Suma* I^a, q.46, a.1, sol. 7, Tomás retoma o livro IV da *Física* de Aristóteles para enfatizar que o antes e o depois estão no movimento e no tempo e “Supondo que o movimento é eterno, é necessário que cada momento do movimento seja entendido como o começo e o fim dele. Isto porém não é necessário se o movimento teve começo.” (*Supposita autem aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus: quod non oportet, si motus incipiat*). Ou seja, o “início” é caracterizado como fim de um movimento anterior. Sem o fim de um movimento anterior não fica caracterizado um “início”. Portanto, há amparo textual em Aristóteles para que Tomás interprete o surgimento absoluto do tempo e do movimento não como um *início*, mas como um surgimento *desde o sempre, desde o plano sempiterno* de Deus.

²³ *De aeternitate mundi*, p. 15.

herética, mas possível, conforme a nossa reconstrução dos argumentos do *De aeternitate mundi* poderá esclarecer.

Como vimos, chama a atenção, para os propósitos específicos deste nosso trabalho, o trecho II *SCG*, 38 cujo título é “Razões pelas quais alguns se esforçam por mostrar que o mundo não é eterno” (*Rationes quibus quidam conantur ostendere mundum non esse aeternum*). Vamos analisar a passagem com mais detalhes. O capítulo começa assim:

Há, porém, algumas razões aduzidas por alguns, para provar que o mundo não tenha existido sempre (...).²⁴

(...)

Ainda. Porque não se ultrapassam os infinitos. Se porém, o mundo sempre existisse, haveria infinitos. Se, porém, o mundo sempre existisse, haveria já infinitos ultrapassados, pois o que é pretérito, foi ultrapassado; ora, há infinitos dias ou giros do sol pretéritos, se o mundo sempre existiu.²⁵

(...)

Ademais. Segue-se que nas causas eficientes é proceder ao infinito, se a geração sempre houve, o que é necessário dizer existindo sempre o mundo, pois a causa do filho é o pai, e desse é outro, e assim ao infinito.²⁶

Em II *SCG*, 38 Tomás apresenta seis “Razões pelas quais alguns se esforçam por mostrar que o mundo não é eterno”. As passagens citadas são, respectivamente, a terceira e a quinta razão. Focaremos nessas, pois relacionam-se mais diretamente ao problema do regresso ao infinito. Após apresentar as seis razões, Tomás escreve como segue: “Essas razões, porque não concluem de todo necessariamente, embora tenham probabilidade, é suficiente apenas tocar para que não pareça ser a fé católica constituída em vãs razões, e não antes na solidíssima doutrina de Deus.”²⁷ Portanto, essas razões *não* concluem. Ou seja, elas não derrotam a tese da eternidade do mundo. A seguir, traremos, respectivamente, a resposta elaborada por Tomás contra a terceira e a quinta razão.

O que é afirmado, *em terceiro lugar*, não coage. Efetivamente, o infinito, embora não exista simultaneamente em ato, pode, entretanto, existir sucessivamente, porque assim qualquer infinito aceito é finito. Portanto, qualquer giro dos precedentes pôde passar,

²⁴ *Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse, sumptae ex his.*

²⁵ *Adhuc. Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.*

²⁶ *Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filii causa est pater, et huius alius, et sic in infinitum.*

²⁷ *Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina.*

porque foi finito. Mas, todos eles simultaneamente, se o mundo sempre tivesse existido, não seria possível aceitar um primeiro. E assim nem o trânsito, que sempre exige dois extremos.²⁸

(...)

Também o que se objeta *em quinto lugar*, não coage. Porque é impossível proceder às causas agentes ao infinito, segundo os filósofos, nas causas agindo simultaneamente, pois seria necessário que o efeito dependesse de ações infinitas ao mesmo tempo existentes. E essas são as causas por si infinitas, pois sua infinitude é requerida quanto ao causado. – Entretanto, nas causas não agindo simultaneamente, isso não é impossível, segundo aqueles que afirmam a geração perpétua. Mas essa infinitude é acidental nas causas, pois é acidental ao pai de Sócrates que ele seja filho de outro ou não filho. Não é acidental, porém, ao bastão, enquanto move a pedra, que seja movido pela mão, pois move enquanto é movido.²⁹

O ponto levantado nesta tese é que o núcleo central das três primeiras vias baseia-se em uma argumentação que pode ser tomada como um contra-argumento a essas duas razões. As três primeiras vias estão fundamentadas na ideia de que é impossível que um ente atualmente existente fosse o resultado de uma sequência causal regressiva ao infinito. A tradição dos comentadores costuma interpretar as três primeiras vias como exemplos de séries essencialmente ordenadas regressivas ao infinito, aquelas em que todos os elementos da série coexistem. Seria um caso de infinito atual, rejeitado por Tomás e claramente indefensável, pois um infinito é incompleto por definição, não poderia ser atual. Tomás aceita a possibilidade de séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, aquelas em que os elementos da série não precisam coexistir, como é o caso da geração dos filhos pelos pais, que foram gerados pelos avós, *ad infinitum*. Contudo, queremos argumentar que, mesmo nas séries acidentalmente ordenadas, o problema permanece. Ainda que o pai tenha gerado o filho e não seja necessário que o avô exista para manter a existência do filho, podemos retroceder infinitamente em direção ao passado na série causal. Contudo, isso não pode acontecer, pois, como afirma a primeira via: “(...) não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores (...)”, e como afirma a segunda via: “(...) se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último (...)”, e como

²⁸ *Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.*

²⁹ *Quod etiam quinto obiicitur, non cogit. Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum Philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. – In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: accidit enim patri socratis quod sit alterius filius vel non filius. Non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu: movet enim in quantum est motus.*

afirma a terceira via: “(...) Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias (...)”. Portanto, a impossibilidade de regressão das causas ao infinito, tal como utilizadas por Tomás nas três primeiras, é fatal também para as séries acidentalmente ordenadas³⁰. Outrossim, se essas duas razões da II *SCG*, 38 não são conclusivas, então as três primeiras vias, que compartilham a mesma estrutura argumentativa, também não são.

Um dos objetivos desta tese é demonstrar que Tomás não precisaria ter criado uma tensão interna à sua obra como o fez, ainda que quisesse preservar a possibilidade lógica de que o mundo tenha sido criado e exista desde sempre. E por não acharmos na literatura secundária, entre os comentadores, semelhante análise e exposição desta importante tensão na obra de Tomás, apresentamos esta tese, cujo objetivo central é uma investigação mais detalhada dos elementos que compõem esta tensão, bem como de suas consequências e possibilidades de superação.

Sobre a estrutura geral da tese, no capítulo 1 traremos uma contextualização do ambiente histórico, político e intelectual em que os textos de Aristóteles são recebidos no ocidente medieval latino; além disso, exploraremos noções presentes ao longo dos oito livros da *Física* de Aristóteles, que são caras aos objetivos desta tese. O propósito é analisar o texto de Aristóteles buscando compreender como são apresentadas noções decisivas para a teoria tomista da criação. Não nos aprofundamos no *Comentário à Física*, de Tomás, pois a motivação do estudo da *Física* foi compreender determinadas perspectivas aristotélicas que dialogassem especificamente com nossos propósitos e traçar um fio condutor de leitura muito próprio à tese ora construída.

No capítulo 2 exploraremos versões do argumento cosmológico e o modo como lidam com as séries causais regressivas ao infinito, mantendo o foco nos objetivos do nosso trabalho. No capítulo 3 analisaremos a *Summa Theologiae*, parte 1, questão 2, artigos 1 e 2 para esclarecer pontos importantes para o projeto tomista das provas da existência divina para,

³⁰ Também da sua obra *O ente e a essência* (cap. 5), Tomás utiliza a impossibilidade do regresso ao infinito para conferir força probante. Vejamos a seguir.

Tudo aquilo que cabe a alguma coisa, ou é causado pelos princípios inerentes à sua própria natureza, assim como a capacidade de rir no homem, ou provém de outro princípio extrínseco, assim como a luz existente no ar provém da influência do sol. Ora, não pode acontecer que o ser ou existência seja causado pela própria forma, ou pela quiddidade da coisa. Estamos falando, naturalmente, de causa eficiente, pois neste caso uma coisa seria causa de si mesma, e uma coisa se produziria a si mesma, o que é impossível. Por conseguinte, é necessário que toda coisa cujo ser difere da sua natureza tenha sua existência de outra.

Ora, já que tudo aquilo que existe por outro pode ser reduzido àquilo que existe por si, como à sua causa primeira, por esta razão é necessário que exista uma determinada coisa que seja a causa do ser para todas as outras coisas, pelo fato de ela ser puro ser; **do contrário, iríamos até ao infinito**, em termos de causalidade, já que toda coisa que não é puro ser tem a causa do seu ser em outro, como já dissemos. É evidente, por conseguinte, que o intelecto é forma e ser, como é patente também que tem a existência do primeiro ser, que é exclusivamente ser: este ser é a causa primeira, isto é, Deus. (grifo nosso).

no capítulo 4, dando sequência, analisarmos o artigo 3, com atenção para as cinco vias, especialmente as três primeiras. No capítulo 5 investigaremos o problema da eternidade do mundo, segundo Aristóteles; também investigaremos relações estabelecidas por Tomás entre ser e criação e faremos um exame pormenorizado do opúsculo *De aeternitate mundi*. Por fim, concluiremos sobre os impactos que especialmente a sua posição sobre as séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito traz sobre as três primeiras vias e as tensões internas que surgem para a sua obra, apontando para perspectivas de superação.

Capítulo 1 – Aristóteles e Tomás de Aquino

1.1. Tomás de Aquino e a recepção de obras aristotélicas no ocidente medieval latino.

No século XII as obras de Aristóteles chegam ao alcance das universidades europeias e o cenário de investigação acadêmica muda radicalmente (STORCK, 2003, p. 42). Um pensador versátil e profundo, que teve acesso em sua época a um amplo cenário cultural e científico, “viveu em contato direto com o melhor da cultura grega” (OWENS, 2019, p.56).

Pelo menos duas polêmicas geraram intensos debates filosóficos com a chegada dessas obras no ocidente medieval latino e estão historicamente muito bem documentadas, a saber, a controversa interpretação de Aristóteles, feita por Averróis (1126-1198), sobre a unidade do intelecto (que consiste na afirmação central de que existe somente um intelecto compartilhado por todos os seres humanos) e a tese da eternidade do mundo (que afirma que o universo sempre existiu). (AERTSEN, 2019, p. 38) Esses e outros debates aconteceram a partir de tensões que ocorreram devido a disputas acerca de *interpretações* de algumas teses aristotélicas, que eram tomadas por alguns como inconciliáveis com a doutrina católica (AERTSEN, 2019, p. 37-41). Se não poderiam, pois, ser verdadeiras ao mesmo tempo, então, a filosofia e a doutrina católica, eram contraditórias entre si. Portanto, pelo menos uma delas estaria errada, necessariamente. Por conta disso, instauram-se dois blocos divergentes, ambos sediados na Universidade de Paris: de um lado a Faculdade de Artes, que, liderada nessa disputa por Sígier de Brabante (1240-1284), assume “a autonomia da filosofia e da razão natural” (AERTSEN, 2019, p. 38), afirmando a unidade do intelecto e a eternidade do mundo; e, de outro, a Faculdade de Teologia, que defende posições que articulam a conciliação das teses aristotélicas com a doutrina católica.

Recuperando o panorama histórico do século XIII, período em que situa a nascente dos problemas de investigação desta tese, podemos perceber um momento de grande efervescência intelectual (STORCK, 2003, p. 42). A chegada dos textos aristotélicos ao mundo medieval europeu coincide com a época do nascimento das primeiras universidades (ULLMANN, 2000, p. 101-102). Esse clima cultural favoreceu o desenvolvimento da pesquisa acadêmica e a troca de ideias, o que garantiu um cenário bastante propício a um fecundo aproveitamento dos recém chegados textos de Aristóteles.

Ainda que os textos aristotélicos desafiem em muitos aspectos o conjunto de asserções científicas estabelecidas na comunidade acadêmica de então e ainda que condenações oficiais por parte da Igreja Católica tentassem impedir o avanço do aristotelismo,

a Universidade de Paris, em 1255, adota de modo oficial os estudos dos textos de Aristóteles. Com isso, abre-se uma nova condição para os alunos e mestres da Universidade de Paris, para os católicos e para os passos seguintes da história da filosofia. Contudo, houve várias tentativas de impedir o estudo das obras aristotélicas, como podemos ver nas condenações de 1241, 1243, 1244 e 1246. Em 1270 o bispo Estevão Tempier lança novas condenações. Entre as teses condenadas está a afirmação da eternidade do mundo. (STORCK, 2003, p. 42-43).

Dois anos mais tarde, a Faculdade de Artes precisou, sob a pressão dos teólogos, promulgar novos estatutos que impediam o debate, no interior daquela instituição, de teses teológicas. O objetivo era claro: argumentos filosóficos não poderiam ser usados para decidir problemas teológicos. Mas os novos estatutos não foram respeitados, aumentando o choque entre aqueles membros da Faculdade das Artes que, como provavelmente foi o caso de Sigério de Brabante e Boécio da Dácia, se diziam filósofos e os membros da Faculdade de Teologia. Em 7 de março de 1277, Tempier volta à carga e, respondendo a uma demanda do papa João XXI (Pedro de Espanha), condena 220 teses filosóficas. Sem nomear um culpado em particular, Tempier limita-se a caracterizá-los como os defensores da opinião segundo a qual certas coisas podem ser verdadeiras do ponto de vista da filosofia, ainda que não o sejam do ponto de vista da teologia. Haveria, assim, uma dupla verdade: a dos filósofos e a dos teólogos, o que, aos seus olhos, era inadmissível. (STORCK, 2003, p. 43-44).

Sobre esse ponto específico da “verdade teológica contradizer uma verdade filosófica”, Aertsen (2019, p. 51) chama a atenção para a *Expositio super Librum Boethii De Trinitate* (BDT, q.2, a.3), em que Tomás afirma que “E se nas afirmações dos filósofos se encontra alguma coisa contrária à fé, isso não é filosofia, mas sim um abuso da filosofia por falta de razão”. Portanto, a posição de Tomás nessa questão consiste em negar a possibilidade lógica de haver duas interpretações contraditórias sobre um mesmo problema, sendo uma verdadeira para a teologia e outra verdadeira para a filosofia. Tomás nega, portanto, a famosa tese da dupla verdade que seria atribuída a Sigério de Brabante e Boécio da Dácia (Bianchi, 2018)³¹. Na perspectiva tomista ou bem a afirmação é verdadeira tanto filosófica quanto teologicamente, ou bem é falsa.

Aertsen apresenta o conflito interpretativo de um modo ainda mais geral:

O conflito das faculdades

A constelação da universidade medieval trazia nela a semente do conflito. De fato, a Faculdade de Artes tinha se desenvolvido em uma faculdade de filosofia, onde se ensinava a consideração racional do mundo, de Aristóteles. No decorrer do século XIII, os escritos e os comentários a Aristóteles de dois grandes filósofos

³¹ (Luca Bianchi, *Pour une histoire de la «double vérité»*, Paris, Vrin, coll. «Conférences Pierre Abélard», 2018).

islâmicos, Avicena e Averróis, também se tornaram disponíveis para esse programa. Mas o estudo das artes continuava preparatório para a Faculdade de Teologia, onde a doutrina da fé cristã era explicada e sistematizada. A filosofia grega e árabe, por um lado, e a teologia cristã, por outro, fazem afirmações divergentes sobre os entes humanos e o mundo, e ambos os lados reivindicam a verdade. As reivindicações à verdade da filosofia e da teologia eram a causa do que se poderia denominar (seguindo Kant) “o conflito das faculdades”. (AERTSEN, 2019, p. 37-38).

Tomás foi leitor de Moisés Maimônides (1135-1204), adepto do judaísmo, além de filósofos muçulmanos como Avicena (980-1037) e Averróis; a atenção dada aos escritos desses filósofos distinguia a sua obra entre os seus contemporâneos (BURRELL, 2019, p. 77). Portanto, Tomás mostrou-se um estudioso aberto à leitura de autores com influências diversas às suas sobre temas do seu interesse, separando as interpretações que aceitava do conjunto das motivações religiosas desses pensadores. Isso mostrava uma interessante postura intelectual: embora discordasse de princípios religiosos que marcavam as razões de busca aos textos aristotélicos por parte desses filósofos, dispôs-se a lê-los e aderir ao que julgou correto, sem desprezar toda a obra por não ser católica.

Os conflitos de interpretação geraram uma riqueza no debate. Complementando e aprofundando trechos anteriores desta tese, segue.

A Faculdade de Artes da Universidade de Paris, chamada por Alberto Magno de “a cidade dos filósofos”, depois de 1260, tendia a tornar o estudo da filosofia independente da teologia. Um grupo de jovens mestres, liderado por Síger de Brabante, defendeu a autonomia da filosofia e da razão natural. Em suas análises de Aristóteles, chegaram a conclusões que estavam em conflito com a doutrina cristã. Assim, Síger de Brabante ensinou a “eternidade do mundo” (isto é, que o universo sempre existiu) e a “unidade do intelecto” (que há apenas um intelecto para toda a humanidade). Esse desenvolvimento na Faculdade de Artes perturbou cada vez mais os teólogos. Boaventura foi um dos primeiros a alertar contra “as concepções falsas dos membros da Faculdade de Artes”.³² Em 1270, o bispo de Paris condenou trezes teses que eram ensinadas por mestres em artes. Nessa crise intelectual, Tomás de Aquino também tomou posição. Durante sua segunda cátedra em Paris, publicou tratados sobre as duas principais controvérsias.³³ (AERTSEN, 2019, p. 38).

Análises feitas sobre os textos de Aristóteles conduziram reflexões a partir de pressupostos até então desconhecidos no ocidente medieval latino. Como veremos em nosso estudo sobre a *Física* de Aristóteles, argumentos dessa obra utilizados para defender teses que desafiavam filósofos antigos sobre suas concepções a respeito do funcionamento da natureza impactaram também modelos de explicação vigentes nas universidades medievais.

³² Boaventura, *Collationes in Hexaameron* I, 9 (*Opera Omnia* V, p. 330). Nota do autor da citação.

³³ Ver Van Steenberghen, 1980. Nota do autor da citação.

A controvérsia sobre a unidade do intelecto teve origem numa passagem obscura do *De Anima* de Aristóteles. No livro terceiro, investiga o intelecto, “a parte da alma por meio da qual ela conhece e pensa”. Ele o descreve como “separado”; apenas o intelecto é “imortal e eterno” (430a17-23). O filósofo árabe Averróis, tão altamente considerado como um intérprete de Aristóteles no século XIII que foi chamado de “o Comentador”, havia lido essa passagem no sentido de que o intelecto é um e o mesmo para todos os entes humanos. Pois, se o intelecto é “separado”, não se multiplica nos indivíduos. Essa ideia pareceu particularmente chocante aos teólogos, pois era incompatível com a doutrina cristã da imortalidade individual e da responsabilidade moral pessoal. (AERTSEN, 2019, p. 38-39).

Importa notar que os textos de Aristóteles pavimentaram um caminho para análises com estruturas argumentativas robustas, mas contraditórias a teses caras ao cristianismo. Destacaremos duas entre muitas outras consequências desse fato. Em primeiro lugar, a novidade desses argumentos, por si só, já é um evento considerável, levando os pensadores a analisarem por vieses antes desconhecidos. Em segundo lugar, os filósofos cristãos foram desafiados. Impedir o estudo era, de algum modo, não aderir ao debate intelectual, o que poderia ser interpretado como uma mostra tácita de fraqueza. Simplesmente ignorar o avanço dessas ideias seria assumir o risco da desqualificação da filosofia cristã. A saída honrosa que restava, portanto, seria o debate intelectual público.

Tomás de Aquino reagiu com o seu tratado *De Unitate Intellectus* (certos manuscritos adicionam a este título *contra Averroistas*). Embora Síger de Brabante não seja mencionado, esse trabalho é dirigido principalmente contra ele. A ideia da unidade do intelecto em Averróis implica que a alma racional não seja a forma substancial do corpo humano, mas essa posição é insustentável para Tomás por duas razões. Em primeiro lugar, é contrária à própria concepção de Aristóteles. Tomás deixa isso claro através de uma extensa exegese do *De Anima* e de uma investigação dos comentadores gregos. Sua conclusão (capítulo 2) é a de que Averróis “não era tanto um peripatético, mas sim um corruptor da filosofia peripatética” (*philosophiae peripateticae depravator*). Essa conclusão, que preserva a compatibilidade do aristotelismo com o cristianismo, deve ter fortalecido Tomás em sua convicção de que para um teólogo valia a pena escrever comentários às obras de Aristóteles. Em segundo lugar, a posição averroísta não é apenas exegética, mas filosoficamente insustentável. O argumento fundamental de Tomás repousa no fato evidente de “que este ente humano individual entende” – um fato que permaneceria inexplicável se a forma substancial de um ente humano não incluísse o intelecto, o princípio dessa atividade. (AERTSEN, 2019, p. 39).

Neste debate sobre a unidade do intelecto é relevante que o fundamento da resposta tomista não se baseia apenas na incompatibilidade com a doutrina cristã da individualidade da alma. Esse, sem dúvida, é um aspecto motivador para o trabalho de Tomás,

mas é sobretudo porque a própria posição aristotélica não estaria preservada com a interpretação de Averróis. Isso porque não conseguiríamos explicar como *este* humano entende, tendo em vista que a *individuação* do intelecto não seria possível e, portanto, o ente enquanto *sujeito inteligente* ficaria descaracterizado.

O aspecto mais marcante do *De Unitate Intellectus* está na argumentação puramente filosófica. No prólogo, Tomás de Aquino afirma que não é sua intenção mostrar que a posição de Averróis é incorreta porque contradiz a verdade da fé cristã – que é, observa ele, evidente para todos. Sua intenção é mostrar que essa posição contradiz “os princípios da filosofia”. Ele quer desafiar Siger de Brabante em seu próprio terreno, não por meio de “documentos de fé”, mas com fundamentos estritamente racionais. (AERTSEN, 2019, p. 39).

Esse caminho escolhido por Tomás situa o seu trabalho como relevante também para a filosofia e não só para a teologia. Tivesse tomado apenas o caminho da exortação os resultados do seu trabalho ficariam restritos a um público já convertido à doutrina católica ou pelo menos simpatizante. Tomás, portanto, toma partido na controvérsia sobre a unidade do intelecto contra a posição dos averroístas e, cabe ressaltar ainda uma vez mais, “Sua intenção é mostrar que essa posição contradiz ‘os princípios da filosofia’. Ele quer desafiar Siger de Brabante em seu próprio terreno, não por meio de ‘documentos de fé’, mas com fundamentos estritamente racionais.” Nesse sentido, a par do compromisso com a fé cristã, Tomás assume permanentemente um compromisso com uma postura filosófica, pois em sua visão a razão natural não é contraditória com a fé (TORREL, 2011, p. 126-130), pois Deus não poderia ser autor de um erro, já que se houvesse duas verdades, uma teológica e outra filosófica, uma delas necessariamente precisaria ser falsa (AERTSEN, 2019, p. 51).

O segundo tema acerca do qual a tradição cristã se opunha à filosofia grega era a tese da “eternidade do mundo”³⁴. Aristóteles concluiu, na *Física*, que o mundo é sem início devido à impossibilidade de explicar um início absoluto do movimento. Os mestres na Faculdade de Artes adotaram, enquanto filósofos, essa conclusão. Mas a doutrina cristã considera que o mundo começou a existir: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”. (AERTSEN, 2019, p. 40).

Esse será o tema central do capítulo 3 desta tese. Em uma caracterização preliminar o problema da eternidade de mundo para os cristãos consiste na investigação da possibilidade de o mundo ter sido criado *com* início ou ter sido criado *sem* início. Cabe notar

³⁴ Ver Dales, 1990. Nota do autor da citação.

que Tomás defende que a criação do mundo *pode ser provada* (*Suma* I, q. 44, a. 1), contudo, se tem um início ou não, não há como provar. É apenas *por fé* que Tomás admite que o mundo começou (*Suma* I, q. 46, aa. 1 e 2)³⁵.

Tomás de Aquino dedicou também um tratado separado a essa controvérsia, seu *De Aeternitate Mundi*. Depois de ter exposto a doutrina de “que a duração do mundo teve um início”, coloca imediatamente o problema de saber “se [o mundo] poderia sempre ter existido”. Ele argumenta que todo o problema se resume à questão de saber se os conceitos *criado por Deus e eterno (sem um início)* são contraditórios. A essa altura, torna-se claro contra quem é, de fato, dirigido esse tratado. Tomás se opõe, não aos mestres na Faculdade de Artes, mas aos colegas teólogos. Boaventura argumentou que a ideia de “um mundo eterno criado” contém uma contradição interna. A criação *ex nihilo* implica necessariamente um início no tempo³⁶. De acordo com Tomás, por outro lado, a criação “a partir do nada” significa que as coisas são causadas por Deus no seu ser completo, mas essa dependência ontológica não implica necessariamente um início temporal. Uma causa não precede necessariamente o seu efeito na duração, mas pode ser simultânea ao efeito. Uma criação eterna é *possível*, filosoficamente falando. Não há argumentos convincentes que possam ser aduzidos para a “novidade” do mundo. Nesse ponto, nem a opinião dos filósofos de que o mundo é necessariamente eterno pode ser provada. Os argumentos de Aristóteles no sentido eternalista não são demonstrativos nem conclusivos, mas apenas prováveis. Que o mundo teve um início, sabemos apenas com base na revelação divina³⁷. (AERTSEN, 2019, p. 40).

Sobre a obra *De aeternitate mundi* haverá um tratamento mais especializado no capítulo 3. De forma geral, podemos adiantar que a estratégia adotada por Tomás nessa obra será tentar demonstrar que a criação não é uma mudança³⁸, pois não se trata de um processo em que podemos verificar a alteração de um ser. Trata-se do surgimento absoluto do ser.

O fato de Tomás de Aquino defender, no *De Aeternitate Mundi*, a possibilidade de uma criação eterna contra os teólogos é digno de nota. Ele pretende fornecer um aprofundamento metafísico do conceito de criação, destacando que não é o conceito de *início*, mas o de *dependência original do ser* que pertence necessariamente à sua essência³⁹. A ideia de Tomás provocou reações ferozes dos teólogos. Alguns anos após sua morte, o franciscano Guilherme de la Mare preparou o *Correctorium Fratris Thomae*, que continha 118 pontos de crítica. Uma das ideias

³⁵ Agradecimento ao Professor Fernando Pio de Almeida Fleck por sua contribuição no esclarecimento desse ponto.

³⁶ Boaventura, *In Sent II*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (*Opera Omnia* II, 22).

³⁷ Ver OWENS, Joseph. *Aristóteles e Tomás Aquino*. In KRETZMANN, Norman. & STUMP, Eleonore. (Org.) *Tomás de Aquino*. Tradução de Andrey Ivanov. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p. 53-76. Nota do autor da citação.

³⁸ Essa tese também é abordada em *Suma* Ia, q. 45, 2., sol. 2; (q. 45, 3., rep.), (q. 46, 1., sol. 5) e II SCG, 19.

³⁹ Ver QDP q. 3, a. 14, *ad* 8 (*in contr.*): “É da noção de criação ter um princípio de origem [*principium originis*], e não de duração, a não ser compreendendo a criação como a fé compreende”. Ver também WIPPEL, John F. *Metafísica*. In KRETZMANN, Norman. & STUMP, Eleonore. (Org.) *Tomás de Aquino*. Tradução de Andrey Ivanov. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p. 105-149. Nota do autor da citação.

mais censuráveis, para Guilherme, foi a rejeição, do irmão Tomás, da demonstrabilidade do início do mundo no tempo⁴⁰. (AERTSEN, 2019, p. 40-41).

Nesse sentido, o ser criado não surge a partir de outro ser, mas a partir do agente causal e, sob o ponto de vista material, *do nada*. Não faz sentido conceber que *todo* o ser criado venha de *algum* ser criado. A linha adotada por Tomás consiste em afirmar que todo o ser criado nasce da potência absoluta do criador.

Diversas teses aristotélicas, portanto, foram objeto de disputa na Universidade de Paris. Entre as controvérsias uma em especial está diretamente relacionada com o escopo desta tese. Trata-se do problema da eternidade do mundo.

Logo no primeiro versículo da Bíblia, na abertura do Antigo Testamento, podemos ler (*Gn* 1, 1-19) que no princípio Deus criou o céu e a terra. A interpretação católica canônica desse trecho estabelece que aí encontramos a referência da criação *ex nihilo*, ou seja, a partir do nada. Deus, a partir do seu ato original, criou tudo o que há, a totalidade do ser, metaforicamente expresso como *o céu e a terra*, querendo significar, então, o conjunto de tudo aquilo que passa a existir. Na *Suma*, parte I, questão 45, artigo 1, no *respondeo*, Tomás explica que a criação é a “emanação particular de todos os entes a partir da causa universal, que é Deus”⁴¹, o que é diferente do conceito aristotélico de *geração*, que é “a emanação de um ente particular a partir de um agente particular”⁴². Nesse sentido, a criação é resultado de um ato divino que estabelece uma *novidade*, algo que passa a existir, um novo. Nesse caso, a novidade é a totalidade do ser.⁴³

1.2. A Física de Aristóteles

Um dos textos aristotélicos recebidos no ocidente medieval latino é a *Física*. Vamos a seguir explorar pontos relevantes de cada um dos oito livros dessa obra. O objetivo dessa tarefa é esclarecer ideias também assumidas por Tomás de Aquino e que constituem

⁴⁰ Ver AERTSEN, J. A. “The Eternity of the World: The Believing and the Philosophical Thomas, Some Comments”. In: WISSINK, J. B. M. (ed.) *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Leida: E. J. Brill, 1990. E ver HOENEN, M. J. F. M. “The Literary Reception of Thomas Aquinas’s View on the Provability of the Eternity of the World”. In: WISSINK, J. B. M. (ed.) *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Leida: E. J. Brill, 1990. Nota do autor da citação.

⁴¹ “(...) emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus (...)”. (*Suma*, I^a, q. 45, a.1, rep.).

⁴² “(...) emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente (...)”. (*Suma*, I^a, q. 45, a.1, rep.).

⁴³ Para uma análise mais detalhada de todos os artigos da *Suma*, Parte 1, questão 45 ver: PEREIRA, 2012, p. 56-92.

elementos estruturantes do seu pensamento sobre a *creatio ex nihilo*. No Livro I da *Física* (em *Fis* I 1, 184a⁴⁴), Aristóteles começa com a sua célebre lição sobre a *ciência*: “cremos conhecer uma coisa quando conhecemos suas primeiras causas e seus primeiros princípios, incluindo seus elementos”. E na sequência delimita o escopo da sua obra: trata-se da ciência da natureza; e, assim, “temos que tentar determinar em primeiro lugar” (*Fis* I 1 184a15) para o êxito desse âmbito de investigação quais os seus princípios.

Essa lição, que consiste no elogio do saber das causas para obter a compreensão de alguma realidade, também pode ser identificada logo no início da *Metafísica*. Em *Met* 981a25-30, Aristóteles evolui a sua explicação sobre a distinção entre *graus de saber*, afirmando que aquele que conhece as causas está em uma posição de prestígio superior àquele que sabe executar, mas não é conhecedor da causa, ou seja, que não consegue fornecer uma explicação sobre o que faz. E em *Met* 981b5 Aristóteles ainda afirma que “(...) em geral, é indício do homem que sabe e do que não sabe a aptidão do primeiro para a ensinar (...)” e finaliza: “(...) pois são os teóricos, e não os empíricos, que podem ensinar”. Em *Met* 982a10 lemos que “(...) em todos os ramos da ciência é mais sábio quem possui conhecimentos mais exatos e se mostra mais capaz de ensinar as causas”. Portanto, logo nos dois primeiros capítulos do livro I da *Metafísica*, Aristóteles dedica especial atenção à importância do *domínio das causas*, fundamentalmente porque aquele *que sabe explicar* demonstra um domínio do *universal* e assim sabe como funciona a realidade do grupo dos particulares que compõe uma certa classe de seres. Já aquele que possui apenas a *experiência* de um *particular* sem domínio teórico, sabe como funciona *isto*, mas não sabe se o que o faz compreender sobre *isto* pode estender-se aos seres similares. Para exemplificar, Aristóteles em *Met* 981a5-10 argumenta que “é questão de experiência” a formulação do juízo a respeito do remédio que curou Cálías. Contudo, a compreensão da ampliação do uso deste remédio para todos aqueles que padecem da mesma doença de Cálías é “questão de arte”.

Logo no início do seu *Comentário à Física de Aristóteles*, Tomás oferece uma ajuda para que o leitor de Aristóteles compreenda o que pretende a *Física*. Vejamos.

Como, de fato, compreender e conhecer acontecem em todas as ciências das quais existem princípios, causas ou elementos, é através do conhecimento deles que o conhecimento é alcançado. Pois não pensamos que conhecemos uma coisa até que conheçamos suas primeiras causas e primeiros princípios e tenhamos levado nossa

⁴⁴ Para a referência ao texto da *Física* usamos *Fis*, seguido no número do livro expresso em algarismo romano, depois o capítulo, expresso em algarismo indo-arábico e, por fim, a numeração de Bekker. “Os números acompanhados de letras são indicações aproximadas Essa numeração seguida de letras indicam uma aproximação com as páginas e colunas do texto grego da edição clássica Academia de Ciências de Berlim (1831)

análise até seus elementos. Claramente, portanto, na ciência da natureza, como em outros ramos de estudo, nossa primeira tarefa será tentar determinar o que se relaciona com seus princípios.⁴⁵

Com o objetivo de esclarecer a condição de possibilidade de uma ciência da natureza, Aristóteles afirma o que se segue. E novamente podemos perceber mais uma influência decisiva sobre Tomás.

A via natural consiste em ir desde o que é mais cognoscível e mais claro para nós até o que é mais claro e mais cognoscível por natureza; porque o cognoscível com respeito a nós não é o mesmo que o cognoscível em sentido absoluto. Por isso temos que proceder desta maneira: desde o que é menos claro por natureza, mas mais claro para nós, ao que é mais claro e cognoscível por natureza. (*Fis I 1 184a15-20*).

Essa posição de Aristóteles sobre o acesso ao conhecimento será muito importante para formar a base do entendimento de Tomás sobre o tipo de conhecimento disponível às criaturas sobre Deus. Constitui a base das cinco vias para a prova da existência de Deus, pois fornece o recurso argumentativo para uma demonstração da existência de um agente causal a partir da constatação dos seus efeitos.

Na *Suma*, Parte Ia, q. 2, rep. Tomás diferencia dois tipos de demonstração: pela causa (*propter quid*) e pelos efeitos (*quia*). A demonstração pela causa diz respeito ao que é “anterior de modo absoluto” (*et haec est per priora simpliciter*). A demonstração pelos efeitos diz respeito ao que “anterior para nós” (*et haec est per e aquae sunt priora quoad nos*). A lição de Aristóteles oferece uma chave para Tomás estruturar o tipo de demonstração possível da existência de Deus. Ainda que a Sua existência em absoluto não nos possa ser conhecida, e por isso uma demonstração *propter quid* da sua existência não seja possível, Tomás argumenta, especialmente na apresentação das cinco vias, que os efeitos da ação de Deus podem ser reconhecidos e, assim, a existência de Deus pode ter uma demonstração *quia*, a única possível nesse caso.

Além de fornecer essa chave, que estudaremos com mais profundidade quando analisarmos as cinco vias nesta tese, importa esclarecer aqui, outra noção aristotélica central para Tomás: *o movimento*.

No capítulo 7 do Livro I da *Física*, Aristóteles começa a desenhar a sua noção de movimento a propósito do seu objetivo de esclarecer o que é a *geração*. Em 189b30 é

⁴⁵ O texto latino está de acordo com o site <https://aquinas.cc/>.

introduzida uma distinção entre o que é simples e o que é composto. O exemplo oferecido para ilustrar essa distinção é o homem que se torna músico. Termos como “homem” e “músico” são considerados *simples* por Aristóteles, contudo, “homem músico” e “homem não-músico” são termos *compostos*. Em *Fis I 7 190b10-15* o texto avança na tentativa de compreensão do fenômeno da *geração* e, a despeito da caracterização do ser por um termo simples ou composto, “(...) tem que haver sempre algo subjacente no que chega a ser (...)” e complementa afirmando que “(...) ainda que seja uno em número não é uno em forma (e por “forma” entendo o mesmo que “conceito”)”. Essa afirmação parte da ideia de que *ser homem* não é o mesmo que *ser não-músico* e quando um homem não-músico torna-se músico o *uno* permanece, ou seja, o homem, ainda que o oposto não permaneça (que é o não-músico ou a-músico). Portanto, nesse exemplo, o homem é o subjacente, o que permanece, o mesmo, o que é *uno* entre duas formas opostas: não-músico e músico.

Na sequência, em *Fis I 7 190b20-25*, encontramos a seguinte afirmação: “(...) algo chega a ser *de* algo e não algo chega a ser algo (...)”. E aqui podemos já perceber a ampliação do conceito de geração que Tomás precisará fazer para sustentar o conceito de criação *ex nihilo*, pois se o entendimento da geração (*gígnesthai*) de Aristóteles baseia-se sempre na modificação do estado de algo já existente, que será um subjacente entre dois estados opostos, permanecendo *uno* na transição de uma forma para outra, a criação *ex nihilo* não contará com uma matéria subjacente sobre a qual incidirá a transição de uma forma. Na *Suma*, I, q. 46, a. 1, obj. 1 como veremos mais adiante, Tomás enfrenta a objeção de que o que começa a ser era possível que fosse. Contudo, é a existência da matéria que confere essa possibilidade. Como não há matéria sem forma e o mundo é matéria com sua forma, então existiria *mundo* antes do mundo, o que é absurdo. Tomás argumenta que a possibilidade do mundo começar a ser reside na potência ativa absoluta⁴⁶, que é Deus, e não na matéria. De forma paralela, mantendo as mesmas ideias que animam a resposta de Tomás, poderíamos conceber o seguinte argumento. Partindo do pressuposto de que Deus criou o mundo, se houvesse matéria preexistente à criação ela estaria organizada segundo uma *forma*. Ora, a totalidade da matéria com forma é o *mundo*. Então, haveria mundo antes da criação; logo, a criação não é *ex nihilo*. Ou seja, a criação precisa partir *do nada*, pois se partir de algo existente a ação criadora não é mais do que um ato de configuração e Deus não é a causa de todo o ser; essa caracterização de uma criação como configuração de matéria preexistente aplica-se ao demiurgo, de Platão, descrito no *Timeu*.

⁴⁶ Trataremos sobre a *potência ativa absoluta* novamente em diversos momentos na continuidade deste texto.

Em *Fis I 7 190b30* embora Aristóteles afirme que “(...) somente as substâncias diz-se que chegam a ser em sentido absoluto (...)” não se trata de *absoluto* no mesmo sentido da criação. A substância é um ser que não surge de um *oposto*, como *ser músico* surge do *não ser músico*. Por isso, surge em *sentido absoluto*, como um ser que possui uma forma sem ter um subjacente que possuía uma forma anterior que deixa de a possuir e passa a ter a forma do ser atual. Trata-se de uma forma transmitida pelo agente causal, que causa o nascimento do ser. Portanto, a substância como ser causado por geração, não surge *do nada*, mas da ação da sua *causa eficiente*, que sobre uma matéria preexistente transmite a sua forma e configura o ser gerado. Já um ser que não é uma substância, mas um acidente, surge como oposição a um estado anterior do ser subjacente.

Na sequência, Aristóteles afirma:

Quando não se trata de substâncias, é evidente que tem que haver sujeito do que *chega a ser*, pois no chegar a ser de uma *quantidade* ou uma *qualidade* ou uma *relação* ou um *onde* há sempre um *sujeito* desse chegar a ser, *já que somente a substância não se predica de nenhum outro sujeito*, enquanto tudo o mais se predica da substância. (*Fis I 7 190a30-35*)⁴⁷.

A partir desse trecho, podemos entender que a substância não se predica de outros seres, mas recebe predicados. A substância é o ser em relação ao qual outros seres são atribuídos, mas ela mesma não é atributo de nenhum outro ser. Esses outros seres atribuídos às substâncias, designados como predicados, a tradição consagrou como *acidentes*. Em *Fis I 7 190b* Aristóteles acrescenta a noção de *substrato*. Explica que “as substâncias, e todos os demais entes simples, chegam a ser de um substrato (...)”. Ora, como a *geração* dos entes se dá sempre a partir de outro ser, então mesmo a substância surge de algo preexistente, que transformado por uma nova configuração faz surgir uma substância, que é uma *nova determinação* de um substrato. E, assim, os substratos são seres *subjacentes* a todos os processos de vir-a-ser, “Porque sempre há algo subjacente do que procede ao que vem a ser”. E, em outra passagem, ainda no Livro I, lemos: “chamo matéria ao substrato primeiro em cada coisa, aquele constitutivo interno e não acidental do qual algo chega a ser” (*Fis I 9 192a30*).

Em *Fis I 7 190b5-10* vemos que aquilo que vem a ser “é sempre composto” pois vem a ser de um algo para outro, porque quando chega a ser *isto* havia *antes* um *substrato* sobre o qual houve uma *transfiguração*, como a estátua de bronze, ou uma *adição* por ter

⁴⁷ Grifos nossos.

aumento, ou uma *subtração*, por lhe ter sido retirado algo ou uma *composição* como numa casa, ou uma *alteração* como nas mudanças na matéria. E finaliza essa explicação afirmando que as coisas que são por natureza estão sujeitas a “causas e princípios”. O princípio a ser destacado é que as coisas que são por natureza possuem um *substrato* sobre o qual as causas agem para determinar as mudanças. Esse substrato permanece quando ocorre as mudanças de um estado a outro. Quando as mudanças ocorrem garantido a permanência do substrato são *acidentais*. Contudo, se a mudança aniquilar o substrato de tal forma que sobre ele nenhuma outra alteração accidental possa ocorrer, então essa é uma *mudança substancial*. Ademais, “é evidente que tudo chega a ser de um substrato e uma forma”, pois toda a matéria possui a configuração de uma forma e todo o ser surge da modificação de um substrato que tem alterada a sua condição anterior. Se for uma substância que surge, então o substrato recebe uma *nova forma essencial*. Se for um acidente que surge, o substrato recebe uma *nova forma accidental*. Seja como for, as transformações ocorrem em seres compostos de matéria e forma. Daí que Aristóteles possa afirmar em *Fis I 7 190b25* que “o substrato é uno em número, mas dois quanto à forma”, pois o substrato é o subjacente ao vir-a-ser. Algo se torna alguma coisa sempre a partir de outra, que existe previamente. O que permanece na transição de uma forma a outra é o subjacente, portanto, o subjacente permanece uno, o mesmo, ainda que tenha ocorrido a transição de uma forma a outra, determinando nova configuração desse ser que subjaz. Contudo é “dois quanto à forma”, a forma que tinha antes da mudança e a forma que passou a ter depois.

Ainda em *Fis I 7 190b25*, Aristóteles prossegue: “pois o numerável é o homem ou o ouro ou, em geral, a matéria, visto que é sobretudo a coisa individual”. Com o intuito de facilitar o entendimento, podemos tomar emprestado da matemática as noções de *discreto* e *contínuo*. As grandezas discretas são contáveis, são passíveis de serem numeradas. Então, o homem, o ouro, enfim, a matéria enquanto *coisas individuais*, são contáveis. Desse modo, um mesmo substrato *permite contar duas configurações* distintas quando tomado em perspectiva o *antes* de tornar-se algo e, *depois*, quando *já se tornou* esse algo. Como por exemplo um homem que, *antes*, não era músico e, *depois*, quando se tornou músico. É o *mesmo* homem com *duas formas* distintas de ser, uma antes de atualizar a sua potência de poder ser músico, e outra depois, com essa potência já atualizada. Contudo, o substrato não é contável, é *contínuo* de certa forma; permanece na transição de uma forma a outra, mas não é identificável como uma *coisa individual* que lhe permita ser contável.

As contribuições de Aristóteles no desenvolvimento da investigação da noção de mudança trouxeram um novo paradigma em relação a autores que trataram anteriormente do

tema. No início do Livro VIII da *Física* há uma exposição de perspectivas de diferentes autores, conforme veremos adiante. De acordo com Jonathan Barnes, Tomás de Aquino embora admita os avanços trazidos também constrói contrapontos.

Quando uma estátua vem à existência ou é feita, o objeto que persiste não é a estátua ela mesma, mas a matéria da estátua, o bronze ou o mármore; e os estados finais são o de ser informe e o de ser moldada. Quando um homem vem à existência, o que persiste é o material, e não o homem; e o material é primeiro (na semente) não-humano e depois humano.

O relato da natureza da mudança teve o grande mérito de permitir a Aristóteles a superação de muitas das dificuldades relativas à mudança que seus predecessores levantaram. Mas não é totalmente convincente. Tomás de Aquino, um dos mais simpáticos críticos de Aristóteles, observou que a teoria descarta a possibilidade da criação. O Deus de Aquino criou o mundo *a partir do nada*; o mundo veio à existência, e isso foi uma mudança substancial – mas nenhuma matéria preexistente teve uma forma imposta a si, pois não havia matéria preexistente. Se refletir apenas no mundo sublunar, diz Aquino, você ficará inclinado a aceitar a análise aristotélica da mudança. Mas, se seu olhar se elevar, você verá que nem *toda* mudança se enquadra na análise. Concordemos ou não com a teologia de Aquino, podemos concordar com sua lógica; porque sem dúvida não queremos descartar, em termos puramente lógicos, a própria possibilidade da criação. (A teoria dos cosmólogos modernos da constante criação de partículas não é *logicamente* errônea.) Mas, se o relato aristotélico da mudança é demasiado restritivo, isso não tem grande impacto em sua teoria da ciência; porque essa teoria se volta primordialmente para coisas comuns, sublunares, mutáveis. (BARNES, 2005, p. 82-83).

No Livro II da *Física* Aristóteles começa afirmando que “algumas coisas são por natureza e outras por outras causas” (*Fis* II 1 192b10). As coisas que *são por natureza* são “os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples como a terra, o fogo, o ar e a água”; elas possuem em si o princípio de movimento e de repouso “com respeito ao *lugar*, ao *aumento*, à *diminuição* e à *alteração*”. Pois, outros seres, como uma cama - tomando o exemplo trazido pelo próprio Aristóteles -, que são “produtos da arte” (*Fis* II 1 192b15), não contêm si o princípio do movimento e do repouso, tendo em vista que se estão em movimento ou em repouso não estão neste ou naquele estado por uma *tendência natural*⁴⁸, mas porque estão sendo determinados por um *agente externo* a estarem desta ou daquela forma. Aquilo que veio a ser por uma produção humana não possui em si o princípio do seu movimento pois um homem não poderia dar a um ser um princípio que apenas a natureza lhe pode conferir.

Em *Fis* II 2 194b5 lemos que “nas coisas artificiais produzimos a matéria para operar com ela, mas nas coisas naturais a matéria já existe”. Ou seja, artefatos existem porque

⁴⁸ O tema da *tendência natural* será retomado em páginas seguintes desta tese. Além da abordagem no livro II da *Física*, também encontramos em *Fis* VIII 4 255a15 quando Aristóteles lida com a seguinte questão: “Por que os leves e os pesados movem-se para os seus lugares próprios?”.

um homem organizou a sua matéria, conferindo-lhe a forma, e nas coisas naturais a matéria é organizada sem intervenção humana, pois *a forma é transmitida sem a intervenção humana*, por um processo natural. Portanto, não há espaço para uma criação *ex nihilo* nesse esquema. Ou algo surge naturalmente ou artificialmente. Nos dois casos, havia uma matéria preexistente que, sob nova determinação, resultou em um ser, ou bem porque um homem causou a nova configuração ou bem a natureza a causou.

Na *Fis II 8 199a15* há uma passagem fascinante. Vejamos.

Em geral, em alguns casos a arte completa o que a natureza não pode levar a termo, em outros imita a natureza. Portanto, se as coisas produzidas pela arte estão feitas com vistas a um fim, é evidente que também o estão as produzidas pela natureza; pois o anterior se encontra referido ao que é posterior tanto nas coisas artificiais como nas coisas naturais.

Podemos perceber a primeira articulação na *Física* da concepção que se convencionou tomar por *teleologia*. A palavra grega *telos* é empregada por Aristóteles remetendo à ideia de meta ou finalidade, “uma explicação teleológica é uma explicação que recorre a metas ou causas finais” (BARNES, 2005, p. 118).

Seguindo a leitura, encontramos em *Fis II 8 199a30* a seguinte passagem: “E posto que a natureza pode ser entendida como matéria e como forma, e posto que esta última é o fim, enquanto tudo mais está em função do fim, a forma tem que ser causa como causa final”. Esse trecho vem a propósito da explicação de Aristóteles do “impulso natural” e do “propósito” identificáveis em ações de animais que não se dão “nem por arte, nem por busca, nem por deliberação”. Nesse sentido, o texto chama a atenção para o comportamento, por exemplo, de aranhas e formigas, que parecem a alguns atuar com inteligência ou algum poder que lhes permitam fazer o que fazem. *Mutatis mutandis*, Aristóteles ressalta que “também nas plantas há partes que parecem ter sido geradas em função de um fim, como as folhas para proteger o fruto”. Na sequência, em *Fis II 8 199b15*, entra em pauta a ordem que a natureza apresenta. Ora, de uma semente não é possível ser gerada *qualquer coisa*, afinal “quem fala assim suprime inteiramente a natureza e o que é por natureza; pois as coisas por natureza são aquelas que, movidas continuamente por um princípio interno, chegam a um fim”. Ou seja, de uma semente de goiaba não germinará outro fruto que não a goiaba. Portanto, uma vez que se tenha acompanhado como determinada classe de seres comporta-se frequentemente quando reproduz, constata-se uma *regularidade* e verifica-se que a geração dos seres não se dá por um mecanismo aleatório, que não permite um grau de previsibilidade. A observação dos

comportamentos regulares de reprodução de plantas e animais leva Aristóteles a conceber a natureza como um cenário pautado por finalidades. Pois, seres que não poderiam deliberar as ações que protagonizam, por serem destituídos de racionalidade, chamam a atenção do expectador atento, que percebe claramente a constância do modo como costumam agir. Isso leva a crer que agem sob orientação de uma finalidade, com vistas a um fim, ou, nas palavras de Aristóteles, obedecendo a sua *causa final*. Essa concepção teleológica fornecerá a base para que Tomás na *Suma* I, q. 2, a. 3, rep. formule a *quinta via* para demonstrar a existência de Deus, que será examinada com detalhes nesta tese quando analisarmos este artigo da *Suma*. Em síntese, o argumento parte da constatação de que seres sem inteligência agem regularmente em vista do que é ótimo (*optimum*). Contudo, dada a sua ausência de capacidade, não poderiam tender ao melhor fim, a não ser que fossem dirigidos por um ser inteligente. Tal ser chamamos Deus.

Contudo, o Deus pensado por Tomás definitivamente não está no corpo conceitual da física aristotélica. A atestação de regularidades e a ideia de que a natureza está de modo persistente orientada para finalidades que visam o melhor não leva Aristóteles a supor um ser que permanentemente assegura que animais e plantas sejam conduzidos inteligentemente, pois “é evidente que a natureza é uma causa, e que o é como causa que opera para um fim” (*Fis* II 8 199b30). Portanto, a natureza é a causa orientadora dos fins e mantenedora dos processos de geração. Há uma discussão sobre se o Deus aristotélico é um ordenador de causas assemelhando-se, nesse aspecto, em certa medida, e com algumas concessões, ao Deus cristão reconhecido por Tomás.⁴⁹ Pois, se “Deus e a natureza não fazem nada em vão”⁵⁰, segundo Tomás é porque a natureza é criada por Deus e, como toda a criatura, é mantida e guiada pelo criador. Tomás parece tomar de Aristóteles o uso da *inclinação natural* como uma tendência dos seres a agir em função de uma finalidade determinada por sua natureza⁵¹. Contudo,

⁴⁹ STORCK, A. C.. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 00-01, 2006.

⁵⁰ “Tomás de Aquino, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, editio iam a M. R. Cathala, O.P., exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Turin, 1950, lib. 12, l. 11, 15: “Considerandum est autem quod philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, in quantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia.” Doravante, In *Met. Sobre a interpretação de Tomás*, veja-se Follon, J. “Finalisme chez Aristote et Thomas”. n: J. Follon and J. McEvoy (eds.). *Finalité et intentionalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain 21-23 mai 1990. Paris: Vrin, 1992, p. 11-39.” Apud STORCK, A. C.. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 00-01, 2006.

⁵¹ “Para uma melhor apresentação desse ponto, consulte-se: McEvoy, J. “ ‘Finis est causa causarum’: le primat de la cause finale chez S. Thomas”. In: J. Follon and J. McEvoy (eds.), *Op. Cit.*, p. 93-111.”. Apud STORCK, A.

também sob a perspectiva aristotélica, seria a natureza destinada à perfeição porque Deus a mantém e a orienta? Fosse assim, o Deus de Aristóteles nesse aspecto seria não somente uma causa final, mas também uma causa eficiente, aproximando-se do demiurgo platônico descrito no *Timeu*, se pensarmos em uma criação *cosmética*, que configura uma matéria preexistente. Mas no contexto de uma criação *ex nihilo*, então a aproximação é maior com o Deus cristão. Ainda que Aristóteles afirme no “(...) *De Caelo* 301b31 ser impossível que o mundo seja criado, uma vez que a matéria é eterna e não gerada.”⁵², passagens como esta do *De Anima* afirmam: “Um animal gera um animal e uma planta, uma planta para participarem do eterno e do divino na medida do possível. Com efeito, todos desejam isso e em função disso age todo ser que age naturalmente.”⁵³ contribuem para a interpretação tomista que consiste na percepção da *inclinação natural* como uma operação divina na vida das criaturas. Contudo, seria uma apropriação cristã do termo aristotélico ou há margem interpretativa para supor que também para Aristóteles Deus é uma causa eficiente, pois Ele é a causa da manutenção contínua da tendência natural nos seres? Passagens de textos aristotélicos e testemunhos de pensadores antigos disponíveis na época de Tomás dão suporte a essa leitura do Deus aristotélico, como causa eficiente, atuando como mantenedor da tendência natural em direção ao melhor nos seres. Todavia, justamente o caráter ambíguo não define a questão⁵⁴.

No Livro III da *Física* Aristóteles começa afirmando que “a natureza é um princípio de movimento e de mudança” (*Fis* II 9 200b) e isso está conectado com a sua afirmação no Livro II de que as coisas que são por natureza possuem em si o princípio do seu movimento (*Fis* II 1 192b10). Como vimos, no Livro I Aristóteles faz uma breve exposição sobre os tipos de movimento e retorna a esse tema no Livro III avançando dessa forma: “não

C.. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 00-01, 2006.

⁵² Apud STORCK, A. C.. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 00-01, 2006.

⁵³ “Aristóteles, *De Anima*, 415b1 e ss: “Animal igitur facit animal et planta plantam, ita quod habeat communicationem cum sempiterno divino secundum suum posse. Omnia autem desiderant hoc, et propter hoc agit omne quod agit naturaliter. Et propter quid dicitur duobus modis, quorum unus est id quo est, et alius cuius est. Quia igitur impossibili fuit ut haberet communicationem cum sempiterno divino in eternitate, quia impossibile est ut aliquod corruptibile permaneat idem in numero, ideo habet communicationem quilibet cum eo secundum suum posse; et hoc magis, et hoc minus. Et sic permanet non illum idem, sed suum simile, neque unum in numero, sed unum in forma.” Tradução latina medieval em: *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, recensvit F. Stuart Crawford. Cambridge, 1953, p. 181 e 183.” Apud STORCK, A. C.. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 00-01, 2006.

⁵⁴ Conferir conclusão de STORCK, A. C.. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP), v. 16, p. 00-01, 2006.

há movimento fora das coisas, pois o que muda sempre muda ou *substancialmente* ou *quantitativamente* ou *qualitativamente* ou *localmente*⁵⁵ (*Fis III 1 200b30*). Portanto, a *mudança* acusa uma alteração no ser, ou bem quanto à *substância*, quando ela nasce ou deixa de existir, ou seja, na geração e na destruição; quanto à *quantidade*, quando perde ou ganha em dimensão, ou seja, quando aumenta ou diminui; quanto à *qualidade*, quando características são alteradas, como por exemplo uma planta que murchou ou um camaleão que trocou de cor; ou quanto ao *lugar*, no caso do deslocamento. Nesse caso, a mudança de lugar é o que Aristóteles chama de *movimento* (BARNES, 2005, p.79).

Em *Fis III 1 201b5* Aristóteles define movimento: “é a atualidade do potencial naquilo que possui de potencial”. O ponto aqui parece consistir em ressaltar que algo sofre alteração quando uma potência desse ser, ou seja, quando aquilo nele que é possível alterar garantindo a permanência da sua identidade, de fato altera-se (BARNES, 2005, p.84-85). Na sequência há um esforço para avançar na compreensão da natureza do movimento. Vejamos. A partir de *Fis III 2 201b15-35* inicia-se uma investigação sobre o caráter indeterminado do movimento. O movimento é indefinido pois não é, em sentido absoluto, nem uma atualidade nem uma potencialidade, uma vez que refere um processo de transição, de um termo a outro. Nesse sentido, Aristóteles afirma que o movimento é “um certo ato, ainda que incompleto” (*Fis III 2 201b30*). Ora, sob certo aspecto, é um ato pois há uma *presencialidade*, existe algo de fato acontecendo quando há um movimento. Contudo, o movimento caracteriza-se também, essencialmente, por uma incompletude. Mover-se é sair de um modo para outro, portanto, a transição é um ato, mas que inclui a potência que será atualizada no fim do movimento. Contudo, quando há *apenas ato*, não há mais movimento. Quando se completa a transição e a potência é atualizada, o movimento deixa de existir⁵⁶.

Dando continuidade à análise da noção de movimento, em *Fis III 3 202a10*, Aristóteles tenta esclarecer *onde* podemos localizar o movimento: no movente ou no movido? A tese defendida é a seguinte: “é manifesto que o movimento está no móvel; pois o movimento é a atualidade do móvel pela atuação daquilo que tem a capacidade de mover”. E na sequência, Aristóteles explica que a atualização da potência de mover, pelo movente, é a mesma atualização da potência de ser movido, pela coisa movida. Usando um vocabulário que se tornou amplamente aceito na comunidade filosófica, trata-se de uma distinção *de dicto*, ou seja, na razão da exposição dos conceitos, para apontar uma distinção que faz sentido apenas

⁵⁵ Grifos nossos.

⁵⁶ O interesse na compreensão do *movimento* perpassa todo o estudo da *Física*. Quase no final da obra podemos ler uma outra forma de referir-se a essa noção. Vejamos em *Fis VIII 5 265b*: “o movimento é a atualidade incompleta do móvel”.

na *linguagem*, com vistas a apurar a descrição do movimento e compreender a relação entre o movente e o movido. Contudo, não há, nesse caso, uma distinção *de re*, ou seja, na realidade fatural, pois a *atualização da potência motriz da causa que move* é uma e a mesma que a *atualização da potência do efeito de mover-se na coisa movida*. Aristóteles explica que uma coisa move outra porque *pode* fazer isso, mas pode fazer isso apenas na medida em que a coisa movida *também pode* ser movida por esse movente. Portanto, trata-se de uma *mesma* atualização *in re*, cuja distinção *de dicto* permite diferenciar conceitualmente as atualizações das potências do movente e do movido, que explica o fenômeno do movimento. Com uma finalidade didática, Aristóteles em *Fis III 3 202a15-20* oferece dois exemplos para esclarecer o leitor de que se trata, no movimento, de “uma mesma atualidade para ambos”, movente e movido. O primeiro exemplo consiste em apontar que se trata do *mesmo* intervalo de um a dois e de dois a um. *Mutadis mutandis* é também o mesmo intervalo que ascende de A a B como o que descende de B a A e conclui tratarem do mesmo intervalo “porque esses são numericamente uno, ainda que seu conceito não seja; e o mesmo deve ser dito sobre o movimento e o movido”. Reforçando, há uma distinção *de dicto*, ainda que não haja uma distinção *de re*.

Contudo, na sequência, Aristóteles também reconhece uma “dificuldade conceitual”. Talvez a atualidade do ativo não seja a mesma do passivo, pois o movente está ativo e sua “operação e finalidade” são uma *ação*. Contudo, o movido é o passivo no movimento, e sua operação e sua finalidade são uma *paixão*. Seguindo esse raciocínio, o texto levanta a seguinte questão: se a operação ativa do movente e a operação passiva do movido são movimentos, então, ou bem esses movimentos estão no movido ou bem no movente. Uma possibilidade é que esses movimentos, de atividade e passividade, estejam no movido, pois o movido oferece o registro do movimento. Outra possibilidade é que a atividade do movimento está no agente, que move, e a passividade no paciente, que é movido. Ora, afinal, qual desses dois é o sujeito do movimento: o que move ou o que é movido?

O problema tem uma formulação precisa em *Fis III 3 202a25*, quando Aristóteles afirma que a dicotomia consiste em “Ou a) ambos estarão no paciente que é movido, ou b) a atividade estará no agente e a passividade no paciente (se fosse chamada de atividade seria somente por homonímia).” Aristóteles levanta uma objeção para a) e outra b). Ele começa tentando apresentar um problema para b), a saber: “se fosse b), o movimento estaria no movente, já que se aplica a mesma razão ao que move e ao que é movido. Portanto, ou todo movente será movido, ou o que tenha movimento não será movido.” A objeção levantada por Aristóteles parece consistir na *concentração da atividade* no movente. Colocando nesses

termos sugere-se que o movimento acontece naquele que move. Esse estreitamento da linguagem desafia o fato de que o movido é que é, afinal, transformado, no fim do processo de transição do movimento, o que sugere uma atividade, ainda que a alternativa b) conceda afirmar que há atividade no movido por *homonímia*. Nesse sentido, a proposta b) por afirmar que a atividade está no movente inclui que o movente é o movido. Essa forma de colocar as coisas torna obscura a compreensão do movimento, pois se a atividade do movimento está no movente, então é ele que acusa alguma alteração, contudo, é o movente que é alterado, afinal. Essa objeção toma como pressuposto o princípio enunciado em *Fis III 3 202a15* sobre o qual refletimos anteriormente: “a atualidade do que tem a capacidade de mover não é distinta da atualidade do móvel, pois o movimento tem que ser a atualidade de ambos”. Por esse princípio, o que move atualiza a potência de mover *ao mesmo tempo* em que aquilo que é movido atualiza a potência de poder mover-se, pois trata-se da *mesma* potência a ser atualizada, contudo, sob aspectos distintos, conforme vimos. Nessa esteira, aquilo que move *também é movido*. A sutileza aqui é que o movente participa do movimento atualizando a mesma potência que o movido e, portanto, também é movido, tendo em vista a sua participação no movimento, que é *numericamente* a mesma que o movido, ainda que *conceitualmente* diferente. Portanto, parece não ser apropriado reduzir a compreensão da *atividade* do movimento no movente, pois isso sugere uma violação do princípio de que se trata da mesma potência tomada por aspectos distintos.

E agora vamos analisar duas objeções levantadas para a). Afirma Aristóteles na sequência: “se fosse a), ambos movimentos estarão no que é movido e afetado, tanto a atividade como a passividade (por exemplo, o ensinar e o aprender, que sendo dois estarão no que aprende), e então, primeiro, a atualidade de cada coisa não estará em cada coisa”. Essa objeção parece ser fatal. Tratam-se de duas atualidades distintas, sob o ponto de vista conceitual, tomadas como sendo a mesma, se o único sujeito possível e sob qualquer aspecto, de um movimento, for o movido.

Esse problema fica mais claro como segue: “e, segundo absurdo, uma mesma coisa será movida com dois movimentos ao mesmo tempo (pois, que serão estas duas alterações de uma mesma coisa ou até uma mesma forma?)”. Se o movimento ocorre inteiramente localizado no movido, então o ato de ensinar não é possível, pois sendo o mesmo movimento que descreve a atualização da potência de ensinar e da potência de aprender, que são uma mesma potência em número, distinta apenas conceitualmente, então o único sujeito do movimento é o que aprende. Contudo, como é possível o ato de aprender sem o concurso daquele que ensina? Pois, se todo o movimento está no passivo, então não há participação

alguma no movimento por parte do ativo. Nesse sentido, todo o movimento só é explicado em termos de atividade no passivo. Entretanto, se for assim, conforme o exemplo, aquele que aprende também precisa ser aquele que ensina, o que gera uma contradição, pois nesse caso, além de ser numericamente a mesma potência, será *conceitualmente também* a mesma potência. Para escapar dessa objeção é preciso conceder que o movimento como um todo não pode ser inteiramente explicado se toda a alteração for compreendida como sendo localizada unicamente no movido, que é o passivo. Como afirma Aristóteles “isto é impossível; haverá uma única atualidade. Mas é irracional supor que a atualidade de dois movimentos especificamente distintos seja uma e a mesma”. Ainda que aprender e ensinar refiram a atualização de uma mesma potência, ela não pode ser atualizada sem o concurso de quem ensina, o que desafia a afirmação de que toda a atividade do movimento tem como sujeito unicamente o movido.

A caminho da solução do problema em *Fis III 3 202b5*, Aristóteles explica que “não é absurdo, porém, que a atualidade de uma coisa esteja em outra, pois o ensinar é a atividade de alguém que pode ensinar, que se exercita sobre outro e não está separada, já que é a atividade de um sobre outro.” Nesse trecho a resposta vai sendo desenhada a partir da ideia de que a atualidade não está limitada ou no movente ou no movido. É justamente a interpretação de que a atualidade do movimento está em um ou em outro, exclusivamente, que constrói a aporia. Contudo, se a atualidade de uma coisa também pode estar em outra, então não é absurdo pensar que a atualidade do movimento pode estar tanto no movido quanto no movente. Nesse caso a aporia se dissolve, pois a opção a) e a opção b) não são as únicas alternativas. O sujeito do movimento não precisa estar ou bem só no movido, como quer a opção a) ou só no movente como quer a opção b). O sujeito do movimento pode ser a um só tempo o movente e o movido, pois ambos atualizam a mesma potência no processo do movimento, ainda que sob aspectos distintos. Na sequência, Aristóteles segue esclarecendo: “Nada impede, por outro lado, que haja uma mesma atualidade para duas coisas, não no sentido de que seu ser seja o mesmo, mas sim no sentido de que o potencial está referido ao que está em atualidade”. Não se trata do mesmo ser, não há uma identificação absoluta entre movente e movido, mas a mesma atualidade sob dois aspectos. A explicação prossegue ressaltando que “Tampouco é necessário que o que ensina seja o que aprende; e ainda que agir e sofrer sejam uma mesma coisa não o seriam no sentido de que a definição de sua essência seja a mesma”. Ou seja, a *identificação da potência* do mover e do movido *não* autoriza afirmar a *identificação do ser* do mover e do movido. As essências do mover e do movido seguem distintas a despeito da identificação da potência que compartilham sob o ponto de

vista do número, “Porque as coisas que são de algum modo idênticas não o são em tudo o que lhes pertence, a não ser que sua essência seja idêntica”. Portanto, dois seres não se identificam por que possuem traços idênticos. Seriam idênticos se possuíssem essências idênticas. Os exemplos trazidos por Aristóteles para ilustrar sua argumentação são didáticos e decisivos: “Ainda que aquilo que se ensine seja o mesmo que aquilo que se aprenda, aprender não é o mesmo que ensinar, da mesma maneira que ainda que a distância entre dois pontos seja uma, estar distante na direção de A a B não é uma e a mesma coisa que estar na direção de B a A.” Ou seja, a mesma coisa pode ser tomada por perspectivas diferentes; as perspectivas não são idênticas mesmo que o ser a que refiram seja numericamente o mesmo.

Em *Fis* III, 3 202b30, Aristóteles inicia uma nova e importante investigação, decisiva para o escopo desta tese: “Posto que a ciência da natureza estuda as magnitudes, o movimento e o tempo, e cada um deles é por necessidade ou infinito ou finito, (...) convirá então que quem se ocupe da natureza investigue se o infinito é ou não é; e se é, o que é.” Seguindo seu estilo de argumentação, ao analisar um tópico, Aristóteles apresenta suas possíveis propriedades e investiga quais lhes podem ser logicamente atribuídas. No que diz respeito à *extensão* de um ente qualquer, ou bem ela é limitada ou não é. Se tiver limites é finita. Se não tiver, é infinita. Em *Fis* III 4 203a, Aristóteles ainda apresenta uma razão adicional para incluir o estudo sobre o infinito na investigação geral sobre a natureza. Essa razão relaciona-se ao seu *método dialético*, que consiste, inicialmente, no levantamento das posições mais contributivas na fortuna crítica do debate mais desenvolvido sobre o tópico: “Um sinal de que a investigação sobre o infinito pertence a esta ciência está no fato de que todos aqueles que parecem haver-se ocupado dignamente desta parte da filosofia falaram sobre o infinito e todos o entenderam como um princípio das coisas”.

Em *Fis* III 6 206a15 Aristóteles afirma que “o ser se diz ou do que é em potência ou do que é em ato, enquanto o infinito é ou por adição ou por divisão”. Essa é uma caracterização que captura, dentro dos conceitos do sistema aristotélico, um pouco da natureza enigmática e dificilmente compreensível do infinito. Pois, se todo o ser é ou em potência ou em ato, como pode o infinito existir não podendo ser devidamente caracterizado por nenhuma dessas duas condições? Não pode ser em ato, pois sempre pode lhe ser adicionado uma continuação. Não pode ser em potência, pois “não há um infinito tal que depois seja em ato” (*Fis* III 6 206a20).

Na investigação sobre a realidade do infinito, em *Fis* III 6 206b10, Aristóteles conclui que “o infinito não tem outro modo de realidade que este: em potência e por redução. E existe atualmente no sentido em que dizemos que o dia ou a competição existem (...)”. O

infinito não poderia estar completamente em ato, pois a *continuidade sem fim* é uma condição essencial sua. Contudo, existe de alguma forma em ato, ainda que não completamente, pois como veremos o tempo e o movimento existem, e são infinitos, tanto segundo o *antes* quanto o *depois*. A solução aristotélica é acentuar que o infinito é, sobretudo, uma potência, pois seu ser tem como nota essencial a incompletude, pela ausência intrínseca da perspectiva de qualquer fim. E é uma privação justamente pela ausência de perspectiva de completude que lhe caracteriza. E ainda: “existe potencialmente, como a matéria, mas não existe por si mesmo, como existe o finito”. Ou seja, não é um ser separado, mas um ser que é dito de outros seres caracterizados por sua condição de continuidade sem fim, como o tempo e o movimento.

Em *Fis IV 8 215a*, é quando Aristóteles pela primeira vez na *Física* anuncia a seguinte tese sobre o movimento: “todo movimento é por violência ou por natureza”⁵⁷. Ou seja, ou bem o movimento ocorre segundo a sua natureza, atualizando alguma potência, ou ocorre sem que o princípio do movimento esteja em si; nesse caso, um agente externo é o causador do movimento, determinando uma alteração sobre o ser que sofre o efeito, sem que o ser alterado tivesse em si potência da alteração. Em *Fis IV 10 215a* o foco da investigação é a noção de tempo, “que não é totalmente, ou que é mas de maneira obscura e difícil de captar”. Na sequência há uma apresentação da dificuldade de compreensão que desafia aquele que se ocupa desse tema. Bem, o tempo é feito de partes. É constituído do passado, que não existe mais, e do futuro, que ainda não existe. Seria, então, constituído apenas do presente? Se dissermos que nem o passado e nem o futuro faz parte do tempo estamos descaracterizando a noção de tempo, que é essencialmente constituída do passado e do futuro. Se insistíssemos nessa descaracterização nossa investigação não estaria finalizada, pois nos restaria afirmar que o tempo se resume ao presente, o que nos remete a outro enigma. O presente é feito do agora, que está na fronteira entre o passado e o futuro. É o limite que marca o fim do passado e o início do futuro (*Fis IV 13 222a10*). Contudo, é uma noção no mínimo *fugidia*. Ao apreendermos um instante como *agora* somos quase que imediatamente lançados a uma referência ao passado (*Fis IV 13 222b*). Portanto, o tempo não parece ser devidamente

⁵⁷ Além da abordagem no livro IV, o tema do movimento originado por *violência* será trabalhado também em *Fis V 6 230a30-231a10* e *Fis VIII 3 253b35*. Há uma estreita relação com a noção de *tendência natural*. Conforme essas passagens apontam, de acordo com a física aristotélica todo movimento ocorre naturalmente ou por violência. Quando um ente é movido para um lugar que não lhe é próprio, contrariando a sua tendência natural, então ele sofre uma moção violenta. Contudo, quando é movido para um lugar que lhe é próprio, então ele sofre uma moção natural. Uma pedra que está subindo está indo para *cima* pois foi jogada em direção ao alto contrariando a sua tendência própria. Quando ela cai e vai em direção ao chão o faz obedecendo a sua tendência natural, como corpo pesado que é. Conforme *Fis II 9 200a*: “o pesado se desloca naturalmente para cima e o leve para baixo”.

esclarecido como sendo uma sucessão de *agoras*, conforme *Fis IV 10 218a*. Em *Fis IV 11 218b25*, Aristóteles começa a construção da definição de tempo que será explicada nos capítulos seguintes e explora a relação intrínseca do tempo com o movimento e em *Fis IV 11 219a* afirma que “é evidente que o tempo não é um movimento, mas não há tempo sem movimento”. Na sequência, a explicação se desenvolve esclarecendo que o tempo é o que nos permite discernir os limites dos movimentos em uma linha de raciocínio que coloca em perspectiva o *antes* e o *depois*. Ainda que em *Fis IV 11 219b* encontremos a definição clássica de que o tempo é o “número do movimento segundo o antes e o depois”, será em *Fis IV 11 220a20-25* que Aristóteles esclarece que o *agora* é um *acidente do tempo*, não podendo ser, pelo seu caráter limite e fugidio, o tempo ele mesmo. Daí então a definição completa de que “o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois, e é contínuo, porque é número de algo contínuo”. Cabe lembrar que antes dessa definição há uma caracterização da noção de número empregada nessa definição. Em *Fis IV 11 219b5*, Aristóteles explica que há dois modos de entender o número. O *número numerado*, que é concreto, que diz respeito ao que está sendo contado; e o *número numerante*, que é abstrato, que é a referência mediante a qual contamos. No caso do tempo, trata-se do número numerado, pois diz respeito ao movimento que está sendo contado, diz respeito à contagem que sustenta o discernimento da linha de sucessão dos movimentos e não se trata daquilo mediante o qual se conta, mas da informação que esclarece o que está sendo contado, numerado.

Anteriormente, em *Fis III 1 201b5*, Aristóteles apresentou a definição “o movimento é a atualidade do potencial como potencial”, querendo dizer que é a passagem da potência ao ato naquilo que o ser possui como potencialidade. Mas será em *Fis V 1 224a* que Aristóteles inicia um aprofundamento da investigação sobre a noção de movimento, explorando sua estrutura e os seus tipos. Todas as coisas mudam ou **(1)** *por acidente*, como aquele que caminha e é acidentalmente músico, pois, quando falamos que a “pessoa caminha” é acidental que aquele que caminha seja músico, pois essa referência não é relevante para a informação de que a pessoa caminha; as coisas mudam **(2)** *em algumas de suas partes*, como quando dizemos que uma parte do nosso corpo foi curada, como nossos olhos por exemplo; **(3)** ou mudam *principalmente por si*, como por exemplo é o médico que consegue promover uma cura, ainda que tenha sido a sua mão que tenha feito intervenção, mas é ele quem pode reclamar para si a autoria do movimento da cura⁵⁸.

⁵⁸ Sobre esse trecho há uma nota do tradutor e comentarista Guillermo R. de Echandía ressaltando que sobre essa divisão tripartite dos tipos de movimento ganhou vulto entre autores medievais a mesma divisão reescrita nos seguintes termos: *per accidens*, *per partem* e *per se primum*, relacionando tais conceitos tanto ao movido quanto ao movente. Echandía traz exemplos com o objetivo de esclarecer essas três classificações. Quando um barco

Além disso, em *Fis V 1 225a*, Aristóteles marca que toda mudança (*metabolē*) ocorre desde algo até algo. E em uma caracterização mais precisa, na sequência, há uma apresentação logicamente exaustiva do quadro que surge a partir da *premissa de que a mudança ocorre de algo a outro algo*. Seguindo Aristóteles, podemos pensar em quatro maneiras em que uma mudança pode acontecer: de um sujeito a um sujeito, de um sujeito a um não-sujeito, de um não-sujeito a um sujeito ou de um não-sujeito a um não-sujeito. E há um esclarecimento de que o *sujeito* é “o que é significado por um termo afirmativo”; portanto, será a referência sobre a qual está sendo expressa a alteração. Dessa forma, Aristóteles consegue afirmar *que não há uma mudança de um não-sujeito para um não-sujeito*, pois justamente, nesse caso, não haveria qualquer referência sobre a qual expressar alguma alteração, tampouco haveria registro de oposição de uma parte a outra, pois se não houver oposição então há uma igualdade de estados entre os dois termos e se há igualdade, então não há alteração, não há mudança. Por isso, podemos dizer “que entre estes não há oposição de contrariedade nem de contraditoriedade”, ou seja, não há oposição de forma alguma, razão pela qual não há mudança. Sequer há um ente determinado sobre o qual possa ser verificada alguma mudança.

Neste momento do texto, Aristóteles constrói uma definição central, que marcará uma separação filosófica importante em relação a Tomás de Aquino bem como ao contexto cristão medieval em geral no que diz respeito ao tema da criação do mundo. Trata-se da definição de *geração*.

A mudança por contradição que vai de um não-sujeito a um sujeito é uma *geração*, sendo uma geração absoluta quando a mudança é absoluta, e particular quando a mudança é particular; por exemplo, uma mudança do não-branco ao branco é uma geração particular, enquanto a mudança desde um absoluto não-ser até a substância é uma geração absoluta, pelo que em tal caso dizemos que uma coisa foi gerada de uma maneira absoluta e não particular. (*Fis V 1 225a5-15*).

Aristóteles define geração aqui como *a mudança por contradição de um não-sujeito a um sujeito*. A partir da *Metafísica*, tomemos por princípio que duas proposições são

move-se e alguém move-se junto, move-se *per accidens*, pois não agiu com a finalidade de mover-se. Contudo, se caminhasse pela área coberta do barco estaria movendo-se *per se primum*, pois moveu-se tendo-o feito como autor da ação perseguindo uma finalidade. Nessa nota, Echandía não apresenta um exemplo para o movimento *per partem*, mas seguindo a mesma lógica e o mesmo cenário, poderíamos imaginar algum médico no barco que atua para curar os olhos de um paciente nesse mesmo barco, nesse caso, o paciente percebe uma alteração em seus olhos, um movimento *per partem*, ou, na formulação aristotélica: “em alguma de suas partes”.

contraditórias quando não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo⁵⁹. Partimos da ideia de que a mudança descreve um processo. Nesse sentido, ocorre de um não sujeito a um sujeito, pois não é logicamente possível que os dois estados existam simultaneamente: o estado do ente quando a alteração ainda não era o caso e o estado do ente quando a alteração é o caso. O ente não era o sujeito da alteração quando a alteração ainda não havia acontecido. Passou a sê-lo apenas quando da alteração. Portanto, é como se estivéssemos diante de duas proposições que não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo: P não está alterado e P está alterado. P é sujeito da alteração quando ocorre a alteração. Antes disso, no que diz respeito à alteração, é um não-sujeito. E nessa passagem há uma distinção entre a geração particular e a geração absoluta. A geração particular é aquela que descreve um vir-a-ser desde outro ente. Contudo, a geração absoluta é aquela que não ocorre a partir de outro ente; trata-se de um surgimento *absoluto*. Nesse caso, o vir-a-ser é absoluto e não se trata, portanto, de uma mudança relativa, da alteração de um *aspecto* de algum ente que já existia antes da mudança. Bem entendido, “absoluta”, segundo Aristóteles, nesse contexto, é a mudança que não é acidental. Ou seja, é aquela a respeito de um ser que passou a existir de uma matéria que foi configurada de tal forma que *originou* um ente.

De outra parte, “a mudança que for de um sujeito a um não-sujeito é uma *destruição*, que será absoluta quando for desde uma substância ao não-ser, e particular quando for até a negação oposta, da mesma maneira como o caso da geração”. Portanto, a *destruição particular* descreve uma passagem desde um ente possuidor de uma certa propriedade até o estado quando esse mesmo ente deixa de possuir essa propriedade e, assim, passa a ser um não-sujeito dessa propriedade, justamente porque agora a sua condição é a da *privação* dessa posse. Nas palavras de Aristóteles a destruição é do tipo particular quando vai até a negação oposta, como por exemplo algum objeto que de branco passa a não-branco, permanecendo existente, ainda que sem a propriedade da brancura. Diferente do caso de uma *destruição absoluta*, quando o ente deixa de existir integralmente; nesse caso, a substância como um todo vai ao não-ser, permanecendo, contudo, a matéria que era o substrato desse ente.

Na sequência, em *Fis V 1 225a20*, Aristóteles começa lembrando que “o não-ser se diz em muitos sentidos”. Essa tese sugere um vínculo com a afirmação também feita por Aristóteles de que *o ser* se diz em muitos sentidos (*Met IV 2 1003a30-35*). A seguir, há uma explicação sobre a impossibilidade de movimento no não-ser *absoluto*. Essa tese impactará,

⁵⁹ “O mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa”. (*Met. IV 3 1005b 20*). Trata-se do princípio da não contradição. Conferir SCHMIDT, Ana Rieger. *O princípio sobre o qual não podemos nos enganar*. IN STORCK, Alfredo & ZILLIG, Raphael (Org.). *Aristóteles: ensaios de ética e metafísica*. Porto Alegre: Editora Linus, 2011, p. 165-188).

como veremos, a definição geral da geração e da destruição. E também explica, pelo menos em parte, a base da fórmula *ex nihil nihil fit* e, dessa forma, acaba mostrando porque Aristóteles não aceitaria a possibilidade de uma *creatio ex nihilo*.

Aristóteles explica que não pode haver movimento do não-ser absoluto segundo a *composição* nem segundo a *divisão*. Ou seja, como seria possível em um contexto de *ausência absoluta de ser* conceber a possibilidade de uma composição, unindo entes que se tornariam *partes* do não-ser? Da mesma forma, *mutatis mutandis*, como seria possível em um contexto de ausência absoluta de ser conceber a possibilidade de uma divisão? Pois, como seria possível pensar *partes existentes de um não-ser absoluto* que pudessem responder por um movimento de divisão do não-ser? Outrossim, também não é possível conceber a possibilidade de movimento do não-ser meramente potencial “enquanto oposto ao que *é* em ato absolutamente”; ou seja, não é possível imaginar algum movimento no não-ser compreendido como mera potência, como uma mera capacidade desvinculada de um ente, que está em ato, *absolutamente*. Aristóteles reconhece um movimento *por acidente* no não-ser, como o não-branco que se torna branco, pois o não-branco “pode ser um homem”. Nesse sentido, o não-ser como potência de um ser absolutamente em ato pode ser movido, “mas um absoluto *não-isto* não pode sê-lo de nenhuma maneira”; ou seja, um não-ser absoluto não pode ser movido, pois não poderia ser movido nem por composição e nem por divisão, restando apenas a possibilidade do movimento no não-ser por acidente, que são as propriedades potenciais dos seres em ato, que poderiam ser movidas quando atualizadas. E, é seguindo essa linha de raciocínio que Aristóteles pode afirmar que

(...) se isto é assim, a geração não pode ser um movimento, já que nela há um não ser que chega a ser. Porque, ainda que seja mais por acidente que o que não é chega a ser, se pode dizer com verdade que o não-ser pertence a aquilo que chega a ser em sentido absoluto. (*Fis* V 1 225a25-30)

Portanto, a geração não é um movimento. Não atende aos requisitos do que possa ser compreendido como um movimento. Se o movimento é a passagem do não ser ao ser, e o não ser não pode ser nem composto nem dividido, então não pode haver movimento no não ser. Resta apenas a passagem no não ser ao ser por acidente, como a alteração do não branco ao branco, contudo, um movimento por acidente diz respeito ao não ser enquanto capacidade de um ser, que é atualizada. E a geração não se trata da atualização de uma determinada potência de algum ser. A geração trata-se justamente da passagem do não ser absoluto ao ser.

E é o não ser absoluto que não poderia ser alterado nem por divisão nem por composição. É por essa razão que a geração não é um movimento. Cabe ressaltar que o aforisma *ex nihil nihil fit* parece encontrar aqui o seu respaldo filosófico na perspectiva aristotélica. Assim como a *creatio ex nihilo* encontraria aqui uma objeção. Veremos mais adiante uma possível resposta tomista a essa argumentação, tratada especificamente na *Suma*, Parte Ia, q. 46, sol. 1. Na sequência argumentativa, lemos: “ademais, se todo o movido está em um lugar, o não ser teria que estar em alguma parte, mas não pode estar em um lugar”. Essa seria uma razão adicional para demonstrar a impossibilidade do movimento no não ser absoluto. Partindo do pressuposto de que o movido está em algum lugar, como poderia algo ser movido desde o não ser absoluto se, nesse caso, o não ser não está em lugar algum desde onde possa ser movido? Portanto, o não ser absoluto não estar em lugar algum tornaria impossível uma passagem ao ser.

E ainda, se a geração não é um movimento, “Tampouco a destruição é um movimento, pois o contrário de um movimento é outro movimento ou o repouso, enquanto a destruição é o contrário da geração”. Tomando como premissa que a geração não é um movimento, proposição baseada nas justificativas anteriormente expostas, então o seu contrário, que é a destruição, também não é um movimento, pois um movimento assim como não poderia vir de uma ausência de movimento também não poderia resultar em uma ausência de movimento. Possivelmente essa tese ficará melhor esclarecida quando reconstruirmos a tese da eternidade do movimento, apresentada no livro VIII, que inclui a defesa de duas outras teses: o movimento não tem início, pois é sempre antecedido por outro, em uma série que regride ao infinito; e o movimento é indestrutível, pois aquilo que destruisse o movimento teria que ser destruído por outro, e esse por outro, em uma série infinita em relação ao posterior. Portanto, assim como a geração não é um movimento, pois vem do não ser absoluto e não de um movimento, e, desse modo, não está inserida em uma série de movimentos pois não é antecedida por movimento algum, também a destruição não é um movimento, pois vai em direção ao não ser absoluto, e, desse modo, também não está inserida em uma série de movimentos pois não será sucedida por movimento algum⁶⁰.

⁶⁰ Teria esse esquema de argumentação inspirado Tomás na sua defesa de que a criação não é uma mudança? É uma hipótese interessante no âmbito da história das ideias filosóficas. Assim como Aristóteles descaracteriza a geração e a destruição como movimentos (ainda que os mantenha como *mudanças*), pois, um *vem* do não ser absoluto e o outro *vai* para o não ser absoluto, Tomás ajusta a noção de absoluto tornando o termo mais radical, como *todo o ser*, e mantém um esquema argumentativo semelhante, afirmando, porém, que o ato da criação não só não poderia ser um movimento como sequer uma mudança. A geração e a destruição ainda podem ser pelo menos mudanças pois em ambos existia e continuará existindo um substrato. Na criação não há substrato algum preexistente, por isso a impossibilidade de tomá-la como uma geração.

Com isso, Aristóteles a partir de um aprofundamento da noção de movimento esclarece as noções de geração e de destruição. Como vimos, em *Fis* III 1 201b5 Aristóteles definiu movimento como “a atualidade do potencial naquilo que possui de potencial”. Contudo, a atualização de uma potência pode acontecer enquanto divisão ou composição, razão pela qual podemos falar de movimento apenas no âmbito de uma potência relativa, ou seja, em mudanças acidentais. No âmbito do não ser absoluto não há partes para sofrerem divisão ou composição e, por isso, não há possibilidade de alteração a ser feita. Desse modo, nem a geração nem a destruição poderiam ser movimentos, pois a geração vem do não ser absoluto e a destruição vai para o não ser absoluto. Ainda que essa noção de não ser absoluto não seja no mesmo sentido do *ex nihil* da criação na perspectiva cristã, de ausência de todo o ser. Trata-se, contudo, do não ser absoluto, no sentido da ausência do sujeito que permanece e cuja potência é atualizada; na *geração* não há o sujeito *anterior* que *permanece* após uma mudança de um estado a outro, na *destruição* não há o sujeito *posterior* que *permanece* após uma mudança de um estado a outro. No caso da geração *surge* o sujeito e no caso da destruição *desaparece* o sujeito.

Posto que todo o movimento é uma mudança, e já foi dito que há somente três classes de mudanças, e posto que as mudanças segundo a geração e a destruição não são movimentos, mas mudanças por contradição, se segue então que somente a mudança que seja de um sujeito a um sujeito pode ser um movimento. E quanto aos sujeitos, ou são contrários ou são intermediários; pois a privação deve ser entendida como um contrário, e pode expressar-se mediante um termo positivo, como “nu”, “branco”, “negro”. (*Fis* V 1 225a30-225b).

Portanto, Aristóteles explorou as possibilidades da mudança com relação ao sujeito, que é o ser sobre o qual incide a atualização de uma potência. Eis o quadro de possibilidades, como vimos em *Fis* V 1 225: de um (1) sujeito a um sujeito, (2) de um sujeito a um não-sujeito, (3) de um não-sujeito a um sujeito ou (4) de um não-sujeito a um não-sujeito. Em resumo, vejamos. A tese (2) consiste na *destruição*, essa mudança não é um movimento, como vimos, pois não permanece um sujeito possuidor de alguma potência atualizada. A tese (3) consiste na *geração*, essa mudança não é um movimento, como vimos também, pois não surge de um sujeito possuidor de alguma potência que foi atualizada após a mudança. A tese (4) não faz sentido, pois se não há um sujeito *previamente existente* cuja potência será atualizada após um processo de mudança e nem um sujeito que *permanece* após a atualização de uma potência em um processo de mudança, então sobre o quê poderia incidir alguma mudança nesse esquema não sujeito-não sujeito?

Na sequência, em *Fis V 1 225b5*, Aristóteles retoma a lição da sua obra *Categorias* e reafirma as categorias por intermédio das quais o ser pode ser dito: substância, qualidade, lugar, tempo, relação, quantidade, ação e paixão. Dados esses predicamentos, Aristóteles afirma que “tem que haver então necessariamente três classes de movimentos: o qualitativo, o quantitativo e o local”.

Os argumentos que reconstruímos nos parágrafos anteriores, especialmente aqueles que mencionamos do livro V, dão suporte para que Aristóteles consiga afirmar em *Fis V 2 225b10* que “Não há movimento com respeito à substância, porque não há nada que seja contrário à substância das coisas”. O movimento com respeito à substância cujo contrário é não-substância, em uma relação não-sujeito ao sujeito é a *geração*, que, como vimos, não se trata de um movimento. Já o movimento com respeito à substância cujo contrário é não-substância, em uma relação sujeito ao não-sujeito é a *destruição*, que, como vimos, não se trata de um movimento. Contudo, ainda que não sejam movimentos, são mudanças, pois registram uma alteração no ser, no sentido *latu*. A geração de um ente ocorre a partir da alteração de alguma matéria sob certa determinação, mesmo que não se trate de um sujeito cuja essência permaneça depois dessa alteração. *Mutatis mutandis*, a destruição de um ente ocorre a partir da alteração de alguma matéria sob certa determinação, nesse caso um sujeito cuja essência não permanece depois dessa alteração. Os movimentos ocorrem em sujeitos cuja essência permanece depois da alteração; trata-se da atualização de uma potência *na ordem do acidente*. A geração e a destruição não incidem sobre um ente cuja essência permanece, sendo a mesma antes e depois da alteração. Na geração *surge* uma essência. Na destruição *desaparece* uma essência. A geração e a destruição não são movimentos, mas acusam uma alteração no ser; nesse sentido são mudanças, e por se tratarem de mudanças *na ordem da essência*, são *mudanças essenciais* ou *substanciais* por oposição às mudanças acidentais, que podem ser devidamente chamadas de *movimentos*, pois acontecem sobre sujeitos que existiam antes e permanecem existindo depois da atualização da potência. No caso das mudanças essenciais ou bem o sujeito não existia antes (geração), e, nesse caso, não havia potência prévia a ser atualizada *em um determinado sujeito*, mas apenas em uma *porção de matéria preexistente*; ou bem o sujeito passará a não existir (destruição), e, nesse caso, não haverá um estado de potência atualizada, pois não haverá sujeito sobre o qual possa incidir a conclusão de uma passagem da potência ao ato. Por isso, em *Fis V 2 226a 20-25* Aristóteles pode afirmar que “só resta a possibilidade de que haja movimento segundo a qualidade, a quantidade e o lugar, já que em cada um destes existem contrários”. Ou seja, são atualizações da potência de um sujeito que estava em uma determinada situação e passa a estar em outra,

estando antes privado daquela configuração e passando a tê-la após o processo de atualização da potência. Portanto, são duas situações contrárias: A não era B e, depois, A passa a ser B, tendo A permanecido como sujeito nas duas situações contrárias.

No capítulo 3 do livro V, Aristóteles traz esclarecimentos sobre as relações que vinculam um movimento a outro em uma série. Em *Fis V 3 227a5* lemos: “Diz-se que uma coisa é *contígua* (*echómenon*) a outra quando está em sucessão e em contato com ela”. A seguir, em *227a5*, Aristóteles prossegue como se lê a seguir.

O *contínuo* (*synechés*) é uma subdivisão do contíguo; assim, por exemplo, digo que uma coisa é contínua com outra quando seus limites que se tocam entre si chegam a ser um e o mesmo e, como indica a palavra, se <<com-têm>> entre si, mas se os extremos são dois não pode haver continuidade.

Desse modo, em uma sucessão de movimentos há, pois, uma *continuidade*, e quando os limites se tocam, além de uma continuidade há uma relação de *contiguidade*. Porém, se a sucessão *vier* de dois extremos ou *conduzir* a dois extremos não haverá propriamente uma continuidade uma vez que não há a caracterização de *uma* série propriamente dita. Aristóteles ainda esclarece na sequência: “o que está em contato está necessariamente em sucessão, mas nem tudo o que está em sucessão está em contato”. Ou seja, se os limites se tocam há sucessão, em outra palavra, há continuidade; todavia, é possível haver uma sucessão, uma linha contínua, uma série, sem que os elementos que a compõem estejam se tocando.

O livro VI inicia tratando da divisibilidade infinita do contínuo. É construída uma argumentação com o objetivo de refutar as premissas do célebre paradoxo de Zenão, que consiste em uma tentativa de demonstrar a impossibilidade do movimento, ou pelo menos demonstrar a impossibilidade de uma definição coerente de movimento. No capítulo 2 do livro VI Aristóteles reconstrói o argumento de Zenão que, em linhas gerais, é o que segue. Ora, suponhamos um ponto A a partir do qual desloca-se um ser X em direção ao ponto de destino chamado B. Para que A possa chegar ao termo final B precisa percorrer a metade da distância de A até B. Contudo, para que A chegue até a metade da distância até B precisa também recorrer a metade dessa distância. Ocorre que, sendo assim, são infinitas metades a serem percorridas, mas como não é possível percorrer o infinito, então não é possível que X consiga percorrer a distância de A até B. Em *Fis VI 2 233a* lemos:

Portanto, o argumento de Zenão é falso quando ele supõe que os infinitos não podem ser percorridos ou que não é possível tocar um número infinito de partes uma a uma em um tempo finito. Porque tanto o comprimento como o tempo, e em geral tudo o que é contínuo, dizem-se infinitos de duas maneiras: por divisão ou por seus extremos.

Eis a resposta aristotélica que se tornou um clássico nesse debate que tanto movimentou a história da filosofia. Aristóteles ataca as premissas do paradoxo procurando demonstrar que a inferência proposta por Zenão não é válida, pois do fato do trecho de A até B ser *infinitamente divisível* não se segue que implique em um *caminho infinito a percorrer*. Ora, se um infinito só pode ser por *divisão* ou por *adição*, então, de A até B é o caso de ser infinito somente por divisão, mas não por adição. É possível supor uma divisão das suas partes no campo matemático da abstração, mas não é possível supor uma adição na realidade a ser percorrida.

Essa resposta é interessante quanto à tese assumida por Aristóteles a respeito da eternidade do mundo. Aristóteles admite no livro VIII, como veremos, a eternidade do movimento. Podemos sempre supor uma causa anterior a cada ser e, assim, concebemos uma série regressiva ao infinito: sempre podemos conceber a *adição* de uma causa anterior a cada causa de algum ente. Entretanto, fica a dificuldade de entender como um ser atualmente existente pode ter surgido se ele resulta de uma série infinita.

O capítulo 1 do livro VII trata do princípio do movimento e da necessidade de um primeiro movimento. Em *Fis 1 VII 241b* lemos: “Tudo o que está em movimento tem que ser movido por alguma coisa. Porque, se não tem em si o princípio do seu movimento, é evidente que é movido por outra coisa (pois o que o move terá de ser outra coisa).” A tese defendida por Aristóteles, de acordo apenas com a apresentação acima consiste, basicamente, na seguinte inferência *se é movido alguém o move*. Ora, o termo “movido” já assume que um agente foi causador do movimento. Portanto, se algo foi movido, alguma coisa o moveu e este algo que moveu, por sua vez, também foi movido em algum momento, por alguma razão e por algum agente motor, além disso, “as coisas movidas e as coisas moventes têm que ser contínuas ou estar em contato entre si, de tal maneira que todas elas formem uma unidade. (*Fis VII 1 242b 55*). Desse modo, os movimentos formam séries causais e tais séries podem ser tomadas como uma unidade em uma visão de conjunto. Esses esclarecimentos são parte significativa da estrutura argumentativa sobre a qual Tomás constrói as três primeiras vias.

Retomando a definição de que o tempo é o número do movimento⁶¹, então se o movimento é finito, o tempo que lhe mede também o é. E assim, se o movimento é infinito, o tempo que lhe mede também, pois “não somente medimos o movimento pelo tempo, mas também o tempo pelo movimento, pois ambos se delimitam entre si: o tempo delimita um movimento ao ser o número desse movimento, e um movimento delimita ao tempo.” (*Fis IV 12 220b15*). Além disso, “assim como é o movimento, assim também é o tempo” (*Fis IV 13 222a30*). Desse modo, podemos notar o desenho do argumento da eternidade do movimento apresentado no livro VIII. Seguindo a linha de raciocínio, a demonstração da eternidade do movimento também serve como demonstração da eternidade do tempo. Em *Fis VIII 1 250b15-20* podemos ler que

Todos aqueles que disseram algo sobre a natureza afirmam que o movimento existe, pois meditaram sobre a formação do mundo e sobre a geração e a destruição das coisas, o que seria impossível se não existisse o movimento. E aqueles que falam de um número infinito de mundos, de sua geração e destruição, afirmam também que sempre há movimento (pois os processos de geração e destruição dos mundos não poderiam ter lugar sem movimento); e quem sustenta que há somente um mundo, seja eterno ou não, tem também sobre o movimento a suposição correspondente.

Portanto, o movimento existe. Não importa se estamos assumindo que exista um mundo ou uma pluralidade de mundos. A partir desse incontestável dado de realidade, Aristóteles avança na análise de argumentos de Anaxágoras e de Empédocles⁶². A posição aristotélica que se configura é que o movimento é eterno tanto segundo o *anterior* quanto segundo o *posterior*, pois, suponha um início absoluto do movimento; esse início seria dado por algum movimento, que teria sido causado por um movimento anterior, descrevendo uma série regressiva ao infinito. E supondo a destruição do movimento, esse ato da destruição seria um movimento causado por algum movimento, que seria causado por outro, descrevendo outra série infinita. Portanto, dado que o mundo é constituído por muitas coisas, mas fundamentalmente pelos movimentos, então o mundo sempre existiu, pois, ao supor um movimento que respondesse pelo início absoluto do ser, cairíamos no problema da necessidade de postular o movimento que gerou esse início, que teria sido gerado por outro movimento e assim sucessivamente, em um infinito regressivo. E, *mutatis mutandis*, o mundo sempre existirá, pois ao supor um movimento de aniquilação do mundo, esse mesmo

⁶¹ *Fis IV 11 219b e 220a25*.

⁶² Para uma análise mais detalhada sobre esse ponto da argumentação aristotélica na *Física* ver: PEREIRA, 2012, p. 33-47.

movimento só poderia ser explicado como sendo efeito de outro movimento, que é explicado por outro e, assim, jamais conseguiríamos supor um movimento final sem supor uma série de movimentos, que se estenderiam infinitamente. Nesse sentido, jamais conseguiríamos supor um movimento final de aniquilação sem supor uma série infinita de movimentos constituída por cada movimento de aniquilação. No capítulo 5 desta tese aprofundaremos o livro VIII.

Capítulo 2 – O argumento cosmológico e Tomás de Aquino

2.1. Apontamentos iniciais sobre o argumento cosmológico

Alguns autores contemporâneos que trabalham na área da filosofia da religião reavivaram o interesse filosófico no chamado argumento cosmológico. Algumas formas de defesa não visam concluir sobre a existência de um ser incausado, mas ao menos fornecer uma *chave de leitura* a favor de uma reabilitação da crença racional a respeito da *possibilidade* da existência de um ser incausado. Uma leitura *mais forte*, que certamente pode ser tributada a Tomás, consiste em tentar demonstrar que ainda que a existência do ser incausado não possa receber uma prova direta, existem provas da sua existência pelos *efeitos* da sua ação, além do fato de que lidar com a alternativa de que o ser incausado não existe conduz ao problema do regresso ao infinito, o que inviabiliza a manutenção do princípio de causalidade como elemento estruturante da realidade. Nesse sentido, ou existe o ser incausado ou princípio de causalidade não explica *globalmente* a realidade, ou seja, o princípio da causalidade, fundamento do realismo epistêmico do contexto intelectual do século XIII, conduz a uma regressão causal infinita e sem início, que resultaria em uma contradição, que consiste na tentativa impossível de conciliar duas proposições: (1) X existe é o resultado de uma cadeia causal sem início, que regride ao infinito; (2) sem uma primeira causa da série, não haveria a última causa, que deu origem a X.

Essa é uma investigação que talvez suscite algum interesse contemporâneo provavelmente menos na perspectiva de uma prova indireta e mais na defesa da racionalidade da crença pela *probabilidade*, pois a existência provável pode resolver um impasse: ou bem postula-se uma causa incausada ou bem convive-se com um regresso ao infinito dentro de um certo modelo explicativo causal. Diante do desafio do regresso ao infinito na cadeia causal de explicações ou bem podemos conviver com o desafio de lidar com um modelo causal que no limite não explica globalmente um existente atual ou podemos ficar com a hipótese de um ser incausado, que não é uma hipótese contraditória, embora seja, positiva e diretamente, inverificável. O cristão poderia ver na possibilidade lógica e metafísica da existência desse ser incausado a oportunidade de obter uma referência para a sua crença, *projetando* nesse ser o Deus da sua fé, pois daí a *provar* que o ser necessário possua os atributos do Deus teísta exigiria uma outra argumentação, como (ROWE, 2011, p. 40-41) esclarece. Ou, talvez, exigiria *projetar* características tomadas de uma suposta revelação de um ser que sequer pode

ser verificado, embora a postulação da sua existência possa resolver o problema das séries causais infinitas, o qual ainda permanece em aberto. Nosso propósito aqui não é uma discussão contemporânea, mas realizar uma investigação no âmbito da história da filosofia. Em Tomás o argumento cosmológico reivindica uma força probante e não meramente provável, e o arcabouço conceitual é o da física aristotélica, completamente ultrapassada nos dias de hoje. Tomás pretende demonstrar, especialmente nas três primeiras vias, que o ser incausado existe e que o mundo foi criado por ele.

O objetivo deste trabalho é caracterizar devidamente o problema do regresso ao infinito, que surge quando buscamos fornecer uma explicação total da cadeia causal que responde pelo surgimento de um ser qualquer atualmente existente e também examinar se modelo explicativo causal, que busca remontar às causas anteriores de uma série que resulta no começo da existência de um ente atual, conduz a uma contradição e examinar se um ser necessário incausado e causador de todo o ser é uma alternativa à contradição. Lembrando que nosso âmbito é o contexto em que Tomás trabalha. Pretendemos ainda, e como compromisso principal da tese, mostrar como a forma como Tomás lida com os regressos infinitos afetam a sua posição sobre a criação do mundo bem como a sua argumentação sobre o problema da eternidade do mundo.

Há poucas décadas, alguns autores contribuíram para o início de um reavivamento dos estudos da filosofia da religião. Notadamente os filósofos estadunidenses William Rowe (1931-2015) e Alvin Plantinga (1932-) e o filósofo britânico Richard Swinburne (1934-). Esses autores tentam, com o aparato atual da filosofia analítica, analisar argumentos que frequentemente estiveram no centro das discussões da filosofia da religião em diferentes épocas - e muitas vezes da teologia medieval⁶³ - e têm como objetivo analisar como ainda podem ser lidos esses argumentos nos dias de hoje, se ainda têm algo a nos dizer, se novas perspectivas podem criar chaves de leitura que lhes permitam ser relevantes no mundo

⁶³ A propósito de uma distinção entre filosofia da religião e teologia, segue uma explicação significativa a esse respeito: “A teologia é uma disciplina em grande medida *interior* à religião. Como tal, desenvolve as doutrinas de uma fé religiosa particular e procura fundamentá-las quer na razão comum à humanidade (teologia natural) quer internamente, na palavra revelada de Deus (teologia revelada). Embora a filosofia da religião se interesse fundamentalmente por estudar a maneira como as pessoas que têm crenças religiosas as justificam, o seu interesse primário não é justificar ou refutar um conjunto particular de crenças religiosas mas avaliar os gêneros de razões que as pessoas dadas à reflexão têm apresentado a favor e contra as crenças religiosas. A filosofia da religião, ao contrário da teologia, não é fundamentalmente uma disciplina *interior* à religião, mas uma disciplina que estuda a religião de um ponto de vista abrangente.” (ROWE, 2011, p. 15-16). Portanto, a teologia constrói e analisa argumentos dentro do interesse de alguma religião. Já a filosofia da religião constrói e analisa argumentos sobre temas caros à teologia, mas sem um comprometimento com a defesa de qualquer corpo específico de crenças religiosas, pautando-se apenas em uma análise racional livre e independente de compromissos com quaisquer pressupostos de quaisquer sistemas religiosos. Como ainda afirma Rowe, a filosofia da religião é “o exame crítico das crenças e dos conceitos religiosos fundamentais” (ROWE, 2011, p. 16).

contemporâneo. A seguir, transcrevemos um trecho do livro *Introdução à Filosofia da Religião* (2011), de William Rowe.

Uma ideia popular mas incorreta de como o defensor tenta mostrar que algo está errado nesta perspectiva, a perspectiva de que todo o ser pode depender de outro, é a de que a rejeita com o seguinte argumento:

- (1) Tem de haver um *primeiro* ser para iniciar qualquer série.
 - (2) Se todo o ser fosse dependente não haveria um *primeiro* ser para iniciar a série causal.
- Logo,
- (3) Nem todo o ser pode ser dependente.

Embora este argumento seja dedutivamente válido e a segunda premissa seja verdadeira, a sua primeira premissa ignora a possibilidade distinta de uma série causal *infinita*, sem qualquer primeiro membro. Assim, se regressarmos à nossa série de seres A, onde cada A depende de outro A, tendo sido produzido pelo A precedente na série causal, é óbvio que se a série existisse não teria um primeiro membro; para cada A na série haveria um A precedente que o produziu, *ad infinitum*. A primeira premissa do argumento apresentado pressupõe que uma série causal tem de parar num primeiro membro, algures no passado distante. Mas parece não haver uma boa razão para pressupor isto. (ROWE, 2011, p. 46-47)

Esta apresentação de Rowe parece incorrer em uma petição de princípio. Parte do pressuposto que a conclusão de um argumento cosmológico desejaria chegar: a necessidade de um primeiro ser para qualquer série. Esse formato de apresentação, portanto, não parece ser promissor; além disso não parece corresponder à estrutura das três primeiras vias, como veremos no capítulo 4 desta tese, quando analisarmos as cinco vias. Ademais, parece haver, contudo, uma chave de leitura que procura indicar que talvez *haja sim* “uma boa razão para pressupor isto”. É justamente a impossibilidade de que se percorra uma série infinita até um existente atual qualquer.

*Seja um ser existente chamado A, como aceitar que possa ser o resultado de um percurso causal infinito? O que é percorrer o infinito até o ponto no tempo que registra a existência atual de um ser? Se fosse assim, um ser atualmente existente indicaria o fim de um percurso infinito. Mesmo que esse ponto no tempo seja mais adiante seguido por outro ponto, a existência atual vem após uma série infinita. Contudo, como isso pode ser possível? Portanto, faz sentido pensar que ou bem há um ser incausado que causou o início da série causal de cada ser ou temos a contradição do fim do infinito, que pode ser expressa como a existência atual de um elemento que é o resultado de uma cadeia causal infinita. Esse fim representado por um ser atual qualquer pode não ser absoluto, pois ele pode ser apenas *um elo* na cadeia causal, que poderá seguir depois do seu aniquilamento. Mas é, pelo menos, um fim em sentido relativo, visto que está na ponta extrema de uma cadeia causal sem início. Surge a*

questão: sem um elemento primeiro na série, como a série teria chegado no *agora*? Nossa mente trabalha com a noção de causalidade para entender o surgimento de um ente qualquer, levando em conta o cenário do contexto científico de Tomás, pautado pelo realismo epistêmico. Se algo existe, outro algo o causou. Nessa sequência causal que viabilizou a existência do ente atual e do elemento anterior que o causou, somos levados a conceber uma regressão ao infinito. Mas, ao mesmo tempo que a nossa capacidade de pensar nos conduz a isso, ela não consegue dar conta da dificuldade em explicar como um existente atual pode ser o resultado do percurso de uma série causal infinita. Na filosofia kantiana, por uma outra razão, baseada em limitações do aparato cognitivo humano tomadas desde uma perspectiva que Kant pretende refutar, a impossibilidade de saber sobre a existência de Deus será uma das antinomias, que Kant pretende dissolver com o idealismo transcendental. Fazendo um paralelo com o problema apontado aqui, dado que seja plausível a existência de um ser incausado como solução do problema da série causal, isso nada conclui sobre a sua existência. Não há um procedimento que permita determinar uma resposta conclusiva sobre a sua existência. Embora a nossa razão possa selecionar ideias que sugerem essa possibilidade. E o impasse, assim, permanece. Há razões para crer, mas parece não haver procedimento confiável para verificar a hipótese. Nessa esteira, a crença racional na possibilidade da existência desse ser parece ficar reabilitada, pois a suposição de um ser incausado é uma alternativa logicamente possível a par da alternativa que simplesmente convive com a contradição e com o mal estar em manter um modelo explicativo que no limite parece colapsar. O problema do regresso ao infinito na perspectiva da existência de Deus, tomado isoladamente, ou seja, sem vínculo com alguma tradição religiosa específica, pertence à filosofia da religião. Contudo, não é nesse terreno que pretendemos ficar. Vamos nos centrar no terreno da filosofia medieval e analisar como esse enfoque da regressão ao infinito poderá trazer para Tomás de Aquino algumas implicações bastante importantes.

Embora Rowe afirme que “(...) parece não haver uma boa razão para pressupor isto”, nas páginas seguintes ele aborda uma versão árabe do argumento cosmológico, chamada de *argumento kalam*. Vejamos.

Uma versão do argumento cosmológico que tem a sua origem na filosofia árabe tem sido também alvo de atenção na filosofia contemporânea da religião. Ao contrário da versão de Samuel Clarke, que admite a *possibilidade* de uma série interminável de acontecimentos que se prolongue infinitamente no passado, segundo o argumento *kalam* é *impossível* que exista um *infinito efetivo*. (...) Isto não significa que não possa haver uma serie *potencialmente infinita*, uma série que em qualquer momento em que a consideramos

é finita mas à qual se pode adicionar sucessivamente elementos *ad infinitum*. (ROWE, 2011, p. 58)

Ou seja, de acordo com o argumento *kalam*, uma série infinita do passado em direção ao presente é impossível (trata-se, neste caso, do “infinito efetivo”⁶⁴), mas pensar uma série infinita do presente em direção ao futuro é possível. Em seguida, Rowe aprofunda o argumento *kalam*. Os passos serão apresentados agora de forma mais detalhada.

Mas por que razão se afirma que é impossível uma série *infinita efetiva* de acontecimentos que levam do passado ao presente? Considere-se tal série interminável de acontecimentos do passado. Suponha-se que cada um destes acontecimentos demora uma certa quantidade de tempo, por muito pequena que seja, a ocorrer. Por pouquíssimo tempo que cada acontecimento leve a ocorrer, afirma-se que, dado não haver qualquer *primeiro acontecimento* na série de acontecimentos do passado, nunca se poderia chegar ao ponto onde estamos, o presente.

Se concedermos a impossibilidade de um infinito efetivo, podemos ter a certeza de que o nosso universo *teve um começo*. Pois se o nosso universo nunca teve um começo, então a série de acontecimentos em que consiste a sua existência temporal do passado constituiria um infinito efetivo.

(...)

Podemos agora enunciar o primeiro passo do argumento cosmológico *kalam* do seguinte modo:

- (1) Se o nosso universo nunca teve um começo, ocorreu uma série infinita efetiva de acontecimentos.
 - (2) Uma série infinita efetiva de acontecimentos no tempo é impossível.
- Logo,
- (3) O nosso universo teve um começo. (ROWE, 2011, p. 58-59)

Se considerarmos que o núcleo central comum às três primeiras vias⁶⁵ é fatal para qualquer série causal regressiva ao infinito e se entendermos a noção de “infinito efetivo” como o caso de qualquer série causal regressiva ao infinito⁶⁶, então essa apresentação do argumento *kalam* conteria a mesma ideia central que a outra versão⁶⁷ que Rowe rejeitou se a premissa (1) viesse depois da conclusão (3) e se adicionássemos mais uma premissa deixando explícita a ideia central das três primeiras vias, estruturando o argumento, desta forma, sem petição de princípio, mantendo o objetivo perseguido pelas três primeiras vias. Se Rowe reorganizasse a apresentação da versão que ele rejeita, sem partir da ideia que deseja concluir, poderia muito bem trabalhar com a forma de apresentação do argumento *kalam*, pois ela se baseia na mesma proposição reivindicada na versão rejeitada, a saber, a proposição que consiste na ideia de que um infinito não pode ser percorrido. O ponto é a impossibilidade de

⁶⁴ Cf. nota 255.

⁶⁵ Cf. p. 28-31.

⁶⁶ Cf. nota 255.

⁶⁷ Cf. citação p. 71.

se chegar a um ente atualmente existente, que tenha sido resultado de uma cadeia causal regressiva ao infinito, sem início. Na versão anterior, rejeitada por Rowe, a reivindicação dessa impossibilidade é a mesma, a diferença é a de que ele parte dessa ideia na premissa. Uma versão alternativa, poderia ser a que segue.

- (1) Se todo o ser fosse dependente não haveria um *primeiro* ser para iniciar a série causal.
 - (2) “(...) se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que é evidentemente falso. (Suma, I^a, q. 2, a. 3, rep. – 2^a via).
- Logo,
- (3) Nem todo o ser pode ser dependente.
 - (4) Tem de haver um *primeiro* ser para iniciar qualquer série.

Infelizmente, William Rowe não explora o fato de que a alternativa ao argumento *kalam* é uma contradição, caso mantenhemos o princípio explicativo da causalidade, pelo menos no contexto do século XIII. A contradição consiste na impossibilidade lógica de que estas duas proposições possam ser verdadeiras ao mesmo tempo: (1) uma sucessão infinita não pode ser percorrida e (2) uma sucessão infinita foi percorrida. Essa é, sim, uma boa razão, simplesmente porque não há como supor que um ente seja resultado de um percurso causal infinito, porquanto não há como transcorrer um infinito. E esse é um ponto extremamente forte. Ademais, reflexões sobre esse argumento podem conduzir a considerações importantes a respeito das posições de Tomás sobre o regresso ao infinito. O *núcleo* do argumento *kalam* desafia séries regressivas ao infinito tanto acidentalmente quanto essencialmente ordenadas e assemelha-se justamente ao núcleo do argumento reivindicado por Tomás contra séries regressivas ao infinito conforme apresentado nas três primeiras vias.

2.2. O argumento cosmológico (caracterização preliminar)

Tradicionalmente, chama-se *argumento cosmológico*, aquele argumento que tem por objetivo provar que Deus existe, tentando demonstrar que a existência desse ser é necessária, pois seria a condição para solucionar o problema da série causal, que, de acordo com a abordagem a qual estamos nos filiando, consiste no fato de que uma explicação causal da existência de um ser que começou a existir, conduz a uma regressão ao infinito. De forma ainda bastante preliminar e geral, sem ainda entrar em várias distinções que introduziremos ao

longo do texto, vamos agora fornecer uma caracterização do argumento cosmológico. Vejamos.

Historicamente, remonta aos escritos dos filósofos gregos, Platão e Aristóteles, mas o fundamental no progresso do argumento deu-se nos séculos XIII e XVIII. No século XIII, São Tomás de Aquino apresentou cinco argumentos distintos a favor da existência de Deus, dos quais os primeiros três são versões do argumento cosmológico. No primeiro, Tomás começa pelo fato de haver coisas no mundo que sofrem mudanças e conclui que tem de haver uma causa última da mudança, que seja ela própria imutável. No segundo, começa pelo fato de haver coisas no mundo cuja existência é claramente causada por outras coisas e conclui que tem de haver uma causa última de existência, cuja existência seja incausada. No terceiro argumento, Tomás começa pelo fato de haver coisas no mundo que não tem sequer de existir, coisas que existem mas que facilmente imaginamos que poderiam não existir, concluindo que há um ser que tem de existir, que existe e que não poderia não existir. (ROWE, 2011, p.40.)

Entretanto, caso esse ser incausado exista, daí não se segue analiticamente que ele tenha os atributos que caracterizam o Deus teísta, como por exemplo, a onipotência, a bondade suprema e a onisciência. Uma estratégia adotada por defensores foi dividir o argumento cosmológico em duas partes. Na primeira parte, o objetivo é provar que existe um ser necessário, imutável e incausado, o qual soluciona o problema da série causal. A segunda parte do argumento será provar que esse ser é o Deus teísta. As três primeiras vias são versões da primeira parte do argumento cosmológico (ROWE, 2011, p. 41). A segunda parte do argumento já seria de interesse mais próprio da teologia revelada. Contudo, sob o ponto da filosofia medieval, elucidações para o problema da série causal, mesmo que restritas ao âmbito da primeira parte do argumento cosmológico, já trariam um avanço extremamente significativo. É disputável entre intérpretes se o argumento cosmológico, nas versões das três primeiras vias, provariam, a um só tempo, a existência do ser incausado e do Deus teísta.

2.3. O argumento cosmológico (caracterização mais detalhada)

O objetivo desta parte do texto é fornecer caracterizações gerais mais precisas do argumento cosmológico e explorar os seus limites lógicos e metafísicos⁶⁸ especialmente de uma das suas versões, cujo tratamento dado neste texto servirá de base para apresentar uma crítica à teoria da criação de Tomás, conforme a *Suma*.

⁶⁸ Será esclarecido no texto o que se quer dizer precisamente com *limites lógicos e metafísicos*. Cf. p. 203.

Embora nos períodos antigo, medieval e moderno esse argumento tenha sido defendido à luz de teorias metafísicas e lógicas então vigentes, muitas das quais não contando hoje em dia com o mesmo número de defensores entusiasmados, tentaremos focar o argumento a partir de alguns instrumentos contemporâneos de leitura de texto filosófico, tentando prender a atenção naquilo que o argumento preservou de relevante ao longo dos diversos tratamentos que recebeu ao longo do difícil debate filosófico sobre a existência de Deus, preservando, contudo, o nosso compromisso principal, que está inserido na história da filosofia medieval. Para tanto, começaremos por reforçar e aprofundar uma caracterização geral do argumento cosmológico. Na sequência, será feita uma breve exposição de três versões consideradas clássicas a respeito do argumento. Em seguida, nos deteremos em uma dessas versões e será apresentado um percurso investigativo com o objetivo de concluir sobre a plausibilidade dessa versão, bem como suas implicações à teoria da criação de Tomás. Conforme (GORDON, 2008, posição 125, versão Kindle):

Para os propósitos deste livro, as três tradicionais formas ou tipos de argumento cosmológico como distinguidos por Craig serão o ponto focal. O primeiro argumento foi advogado por Aquino e é baseado na impossibilidade de um regresso infinito essencialmente ordenado. O argumento Kalam é o segundo tipo e defende que um regresso temporal infinito é impossível porque um infinito atual é impossível. O terceiro argumento é defendido por Leibniz and Clark e é fundado no Princípio da Razão Suficiente (PSR).⁶⁹

Além de Tomás, o autor refere-se ao filósofo contemporâneo estadunidense William Lane Craig (1949 -), ao filósofo moderno inglês Samuel Clarke (1675 – 1729), e ao filósofo moderno alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716).

O argumento cosmológico é uma das tentativas mais investigadas dentro dos esforços para demonstrar, pelo menos, a plausibilidade da crença na existência de Deus. No limite, é mais correto afirmar que esse argumento favorece a crença de uma causa incausada e, dado o caráter especialíssimo desse suposto ser, outros argumentos (que não interessam ao escopo específico deste trabalho) pretendem identificar essa causa incausada com o Deus cristão⁷⁰. Utilizado por vários filósofos, em épocas e contextos diferentes, embora percebamos diferenças significativas entre as suas três versões consideradas clássicas, ainda assim é

⁶⁹*For the purposes of this book, the three traditional forms or types of cosmological arguments as distinguished by Craig will be the focal point. The first argument was advocated by Aquinas and is based upon the impossibility of an essentially ordered infinite regress. The Kalam argument is the second type which holds that an infinite temporal regress is impossible because an actual infinite is impossible. The third argument is espoused by Leibniz and Clark and is founded on the Principle of Sufficient Reason (PSR).*

⁷⁰ No caso de Tomás parece haver essa identificação, mas dentro de um projeto mais amplo, que envolve questões subsequentes na *Suma* àquela em que são tratadas as cinco vias.

possível afirmar que a noção de *causa* (refirimo-nos, aqui, à causa eficiente nos processos de geração) é o ponto central a dar-lhe sustento e pode ser tomada como uma característica essencial a preservar-lhe a identidade a despeito de suas três diferentes abordagens. A seguir, cada uma das versões será brevemente esclarecida e, com isso, será elucidado também a razão pela qual está sendo afirmado que a noção de causa é uma nota essencial desse argumento. Para auxiliar nessa tarefa de esclarecimento geral do argumento cosmológico, citaremos o professor Craig.

O que exatamente constitui o argumento cosmológico? Provavelmente a melhor definição é que o argumento cosmológico é um argumento *a posteriori* para a causa ou razão do cosmos. Três itens nessa definição merecem ênfase. Primeiro, o argumento cosmológico é um argumento *a posteriori*. Ao contrário do argumento ontológico, o argumento cosmológico sempre contém uma premissa existencial, ou seja, ele afirma que alguma coisa existe. O fato de que o argumento também pode empregar princípios *a priori*, como o princípio da contradição ou o princípio da causalidade, não nega o fato de que o argumento como um todo é *a posteriori*, uma vez que a sua verdade é dependente do fato de que algo existe. Segundo, o argumento cosmológico procura uma causa ou razão. Algumas versões do argumento concluem um ser que é a primeira causa do universo, tanto no sentido temporal como na classificação. Outras versões postulam um ser que é a razão suficiente para o mundo. A distinção entre causa e razão é algo importante e que é raramente apreciada mas que deve ser mantida para que entendamos corretamente as diferentes formas do argumento. Terceiro, o argumento cosmológico procura explicar o cosmos. A maioria das versões do argumento cosmológico e certamente todas as modernas tentam explicar a existência do mundo. Mas os argumentos do primeiro motor não procuram uma causa da existência do mundo, mas a causa do mundo ser um cosmos, geralmente por postular um sistema astronômico de um conjunto de esferas postas em movimento pelo primeiro motor. Aqui um limite um pouco arbitrário e obscuro é estabelecido entre os argumentos cosmológico e teleológico, esse último também procura uma causa do mundo ser um cosmos, mas com ênfase na ordem, design, e na adaptação dos meios aos fins. O argumento cosmológico, portanto, não tem que necessariamente concluir por uma causa da existência do universo, pois as suas antigas formas eram dualistas e procuravam apenas explicar o movimento cósmico.

O argumento cosmológico tem uma longa e venerável história, possuindo uma capacidade de resistência para críticas que é verdadeiramente notável. Seu apelo interseccional é amplo, e tem sido proposto por gregos pagãos, muçulmanos, judeus, cristãos, tanto católicos como protestantes, e até mesmo panteístas. Entre o catálogo dos seus apoiadores estão as maiores mentes do mundo ocidental: Platão, Aristóteles, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Rushd, Maimônides, Anselmo, Boaventura, Aquino, Scotus, Suarez, Descartes, Spinoza, Berkeley, Locke e Leibniz. A durabilidade do argumento e a estatura dos seus defensores é um testemunho eloquente para o fato de que para o homem este mundo é somente alguma coisa não suficiente para si, mas aponta para uma grande realidade além dele mesmo. (CRAIG, 1980, p. X)⁷¹

⁷¹*What exactly constitutes a cosmological argument? Probably the best definition is that the cosmological argument is an a posteriori argument for a cause or reason for the cosmos. Three items in this definition deserve emphasis. First, the cosmological argument is an a posteriori argument. Unlike the ontological argument, the cosmological argument always contains an existential premiss, that is, it asserts that something exists. The fact that the argument may also employ a priori principles, such as the principle of contradiction or the principle of causality, does not negate the fact that the argument as a whole is a posteriori, since its truth is dependent on the fact that something exists. Second, the cosmological argument seeks a cause or reason. Some versions of the argument conclude to a being which is the first cause of the universe, either in a temporal sense or in rank. Other versions posit a being which is the sufficient reason for the world. The distinction between cause and reason is an important one that is rarely appreciated but one that must be maintained if we are correctly to*

Nessa exposição, Craig nos ajuda a entender por que a noção de causa pode ser compreendida como um eixo central das versões do argumento cosmológico. Ser um argumento *a posteriori* significa dizer que ele parte de informações que derivam do nosso contato com a experiência. Nesse sentido, o argumento sempre reivindica pela *causa* daquilo que existe ou já existiu, daí que sempre possua uma premissa existencial. As versões diferem apenas quanto ao modelo explicativo que, de qualquer forma, sempre tenta oferecer uma explicação global do surgimento (causa) de cada ser que começou a existir.

2.4. Uma breve exposição de três versões do argumento cosmológico

Na distinção de três versões do argumento cosmológico, conforme Gordon, a **versão 1** é sobre a impossibilidade de uma série causal *essencialmente* ordenada regressiva ao infinito. A **versão 2** trata do argumento kalam, que desafia todo o tipo de série causal regressiva ao infinito, por considerar que sempre se trata de um infinito atual. Questionaremos esse ponto mais adiante. Por uma questão metodológica, apresentaremos a versão 2, baseada na impossibilidade de uma série causal *acidentalmente* ordenada regressiva ao infinito. Pois, assim, o argumento kalam fica caracterizado pelas duas vias básicas pelas quais nenhuma série regressiva ao infinito poderia ser aceita: pela demonstração da impossibilidade de uma série causal essencialmente ordenada regressiva ao infinito (versão 1) e de uma série causal infinita acidentalmente ordenada regressiva ao infinito (versão 2). Sobre esse ponto específico do argumento kalam, que identifica toda série regressiva ao infinito como um conjunto

understand the different forms of the argument. Third, the cosmological argument seeks to account for the cosmos. Most versions of the cosmological argument and certainly all of the modern ones attempt to account for the existence of the world. But the prime mover arguments do not seek a cause of the world's existence, but a cause of the world's being a cosmos, usually by positing an astronomical system of spheres set in motion by the prime mover. Here a somewhat arbitrary and hazy boundary is drawn between the cosmological and teleological arguments, the latter also seeking a cause of the world's being a cosmos, but with the emphasis on order, design, and the adaptation of means to ends. The cosmological argument, then, does not necessarily have to conclude to a cause of the universe's existence, for its ancient forms were dualistic and sought merely to account for cosmic motion.

The cosmological argument has a long and venerable history, possessing a resilience under criticism that is truly remarkable. Its intersecarian appeal is broad, and it has been propounded by Greek pagans, Muslims, Jews, Christians, both Catholic and Protestant, and even pantheists. Among the catalogue of its supporters are the greatest minds of the Western world: Plato, Aristotle, ibn Sina, al-Ghazali, ibn Rushd, Maimonides, Anselm, Bonaventure, Aquinas, Scotus, Suarez, Descartes, Spinoza, Berkeley, Locke and Leibniz. The durability of the argument and stature of its defenders is eloquent testimony to the fact that to man this world is somehow just not sufficient of itself, but points to a greater reality beyond itself.

infinito atual, trataremos de forma mais pormenorizada mais adiante. A **versão 3** é aquela baseada no princípio da razão suficiente (psr).

Versão 1

Essa formulação do argumento está fundamentada na impossibilidade de uma *série causal essencialmente ordenada* regressiva ao infinito, que queira explicar o surgimento de cada ser que começou a existir. A seguir explicaremos os elementos dessa afirmação para, na sequência, podermos garantir o seu entendimento global.

A ideia do argumento cosmológico é sempre buscar uma explicação total para a causa do surgimento de um ser qualquer que começou a existir. No contexto intelectual da física aristotélica, no qual Tomás se insere, os seres que surgem, surgem a partir da ação de outros seres. Um ser X é resultado da ação de outro, que por sua vez é resultado da ação de outro e assim sucessivamente. Essa sucessão de ações que levaram à existência de X constitui uma série. Uma série *causal*, pois é formada de *vínculos causais*, pois um elemento da série é efeito de outro, que por sua vez é efeito de outro e assim por diante. Essa série causal é a que poderá explicar totalmente o surgimento de X. Contudo, prosseguindo na investigação das causas que, em série, foram agindo, respondendo pela explicação do surgimento de X, veremos que não há como chegar a uma causa primeira dessa série. Contudo, suponhamos, para explicar precisamente essa versão 1, que X precisa que a sua causa exista *simultaneamente* à sua existência. Chamemos a causa de X de X1. Portanto, para que X exista, X1 precisa existir ao mesmo tempo, pois X1 está garantindo a manutenção da existência de X. Chamemos a causa de X1 de X2. Incluamos que para que X1 exista, X2 que o causou precisa existir simultaneamente para continuar garantindo a existência de X1. Suponhamos também que X2 foi causado por X3, que foi causado por X4, em uma série cujo início não pode ser concebido, pois sempre será necessário supor a adição de uma causa para qualquer efeito. Nessa série de causas e efeitos, a explicação regressiva (*regressiva*, porque vai em direção ao antes a partir de uma dada existência) pela busca da causa de cada elemento da série, não consegue dar conta da causa primeira. E porque a existência de cada efeito é mantida pela simultaneidade da existência da sua causa, então dizemos que essa relação é *essencial*, pois se a causa não existir ao mesmo tempo que o efeito, esse efeito desaparece. Dado que cada causa é efeito de outra causa, que também é efeito de outra, e sendo que todas as causas precisam coexistir com o seu respectivo efeito para garantir-lhe a existência, podemos afirmar que essa série além de essencial é *ordenada*, pois é formada por vínculos

causais não aleatórios. E é infinita, pois se cada efeito exige sempre uma causa que, por sua vez, é efeito de outra causa, então, essa série essencialmente ordenada é regressiva ao infinito. *Reforçando*, se os vínculos causais entre os elementos da série são tais que a continuidade do efeito é mantida pela continuidade da causa, então esse vínculo é *essencial*, pois sem o vínculo atual, então o elemento vinculado, enquanto efeito, desaparece. Como todos são efeitos, então todos desaparecem. Essa é, pois, uma série essencialmente ordenada regressiva ao infinito. Envolve, portanto, na leitura que pretendemos defender, um *infinito atual*, pois todos os elementos da série que explicam um existente atual precisam coexistir. Essa série é inconcebível, pois se todos os elementos que a compõem precisam coexistir simultaneamente, então sempre haverá um elemento a mais a ser incluído como causa, logo não há como supor a coexistência de todos, visto que sempre haverá mais um elemento a ser incluído. O infinito atual não é possível, pois uma série atual significa que todos os elementos que a compõem existem atualmente. Não parece plausível defender a existência de um ser contingente atual que tenha existido desde sempre, nem é possível imaginar uma série atualmente infinita, visto que a possibilidade de sempre incluir-se mais um elemento como causa faz com que essa série nunca seja atual, mas que sempre esteja em *potência*, visto que sempre mais um elemento deverá ser adicionado para ser tomado como causa de algum efeito⁷².

Versão 2

Essa formulação do argumento está fundamentada na impossibilidade de uma *série causal acidentalmente ordenada* regressiva ao infinito, que queira explicar o surgimento de cada ser que começou a existir. Suponhamos agora um ser qualquer que começou a existir e existe atualmente. Chamemo-lo de A. Da mesma forma, vamos supor que estamos na busca por uma explicação global da sua existência. Essa explicação remete ao ser que causou A, que

⁷² Vamos avançar aqui na argumentação contra a possibilidade do infinito atual no mundo *hilemórfico*. O mundo sublunar é formado de seres com *matéria e forma*. Tais seres são *contingentes*, pois são *gerados* e se *corrompem*, necessariamente. Então, como supor uma série atualmente infinita formada de seres que em um momento não existiram e, após existirem, em algum momento novamente não existirão? Não parece ser possível supor que possa coexistir a possibilidade uma série atualmente infinita ao mesmo tempo que essa série seja necessariamente composta por entes que necessariamente são gerados e necessariamente se corrompem. Qualquer *ente criado com matéria e forma* existe como elemento de uma série causal. A *realidade contingente* é composta por séries causais de seres que não existiam e passam a existir. E em determinado momento deixam de existir. Portanto, um infinito atual é *metafisicamente* impossível em um mundo com seres compostos de matéria e forma. E também *logicamente* impossível, pois é contraditório supor uma série atualmente infinita composta de seres cuja existência não é infinita. Essa talvez tenha sido uma hipótese negligenciada por Tomás no seu *De aeternitate mundi* (p. 27) quando ele afirma que “ainda não foi demonstrado que Deus não possa fazer com que existam realidades infinitas em ato” (*Et preterea non est adhuc demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu*). Pelo menos uma realidade hilemórfica infinita em ato parece ser lógica e metafisicamente impossível.

por sua vez foi causado por outro e assim por diante. Dessa forma, temos, pois, uma série causal. Essa série causal é ordenada, pois não é aleatória. Há condições específicas que explicam como o causador de A conseguiu agir como tal. Recusar que essa razão exista requer uma explicação sobre o porquê dessa recusa. Não é racional basear a explicação do surgimento de alguma coisa desconsiderando quaisquer razões e o trabalho filosófico é racional.

Suponhamos também que essa série ordenada infinita não requer que todos os elementos que a compõem precisem coexistir. Isso faz com que essa série escape às objeções da versão 1 baseadas na coexistência de todas as causas da série. Para favorecer a compreensão desta versão 2, retomemos o exemplo da série da paternidade. O filho que foi gerado pelo pai, que foi gerado pelo avô... e assim sucessivamente. Essa explicação causal regride ao infinito e obviamente não é necessário que o pai esteja vivo para que o filho também esteja, muito menos que o avô esteja vivo ao mesmo tempo que o neto. O avô e o pai não precisam existir para garantir a continuidade da existência do filho. Podemos facilmente supor a possibilidade dessa regressão se pensarmos que sempre poderemos acrescentar mais um elemento causal. Como, nesse tipo de série, o vínculo da causa em relação ao efeito não é necessário senão no ato do surgimento e não da manutenção da existência do efeito, então podemos dizer que esse vínculo é *acidental*. Não é necessário. E, portanto, não é *essencial*. O vínculo causal existe em algum momento, mas sempre deixa de existir em outro. Temos aqui, pois, uma série causal infinita *acidentalmente* ordenada. Qual é, então, o problema dessa série? Vejamos.

Ora, como é possível que essa série sem início chegasse ao ser atual? Como seria possível que uma série composta de infinitos vínculos causais explicasse o vínculo que responde pelo início da existência de um ser atualmente existente? Essa versão do argumento cosmológico desafia o nosso entendimento para explicar como é possível que um ser atualmente existente e contingente possa ser resultado de uma série causal infinita acidentalmente ordenada. Para tanto, a estratégia é primeiramente mostrar que: ou bem é *possível* ou é *impossível* que um ser atualmente existente comece a existir como fruto de uma série causal infinita acidentalmente ordenada. Uma série sem início.

Ora, um ser atualmente existente nessas condições *existe*. Detenhamo-nos no caso do surgimento do filho, que é explicado pela ação do pai e assim ao infinito regressivo. Se essa série infinita não pode ser percorrida em direção ao atual, então o filho atualmente existente não poderia existir. Logo, esse ser é *impossível, mas existe*. Nesse caso, é preciso revisar essa condição de possibilidade. Há algo errado. Um impossível não pode existir. Vejamos. Uma

série desse tipo somente poderia chegar ao ser atual *se não fosse regressiva ao infinito*. Para isso, deveria ter uma causa inicial, que por sua vez não poderia ser causada por nada. Uma *causa incausada*. Se tivesse causa, que foi causada por outra causa, a regressão ao infinito permaneceria. Parece, então, que só resta admitir que houve uma causa incausada a dar partida nesta série. A questão é demonstrar se há, de fato, somente essas duas alternativas diante desse desafio intelectual.

Versão 3

Essa formulação do argumento está fundamentada no *princípio da razão suficiente* (psr). Nessa versão, a base do argumento cosmológico repousa na impossibilidade de existir somente seres que dependam de outro ser para começar a existir, afirmando que para explicar a cadeia casual do surgimento de cada um dos seres contingentes precisamos supor a existência de um ser necessário, cuja existência depende apenas de si mesmo, pois somente ele garantia uma explicação total do conjunto de todas as séries que respondem pela existência de cada ser que começou a existir. Pois, suponhamos que conseguíssemos explicar a cadeia causal que levou à existência de um determinado ser. Suponhamos que tivéssemos um conjunto de regras e informações que dessem conta de uma explicação convincente sobre o modo como um determinado ser produz outro de tipo semelhante. Ainda assim a série, ela mesma, necessitaria de uma explicação, muito embora todos os vínculos causais dos elementos que a compõem internamente estivessem devidamente explicados. A ideia é que a existência mesma da série carece de uma explicação, ainda que cada vínculo causal interno esteja explicado. Ora, por que essa série existe? Por que ela existe em vez de não existir? E como explicar a continuidade, ou seja, a manutenção da existência dessa série bem como a validade das próprias regras que a regem? O chamado princípio da razão suficiente (prs) reivindica que tudo o que existe tem uma razão, uma explicação, para a sua existência. E essa razão deve ser *suficiente* em termos explicativos para responder à questão de por que esse ser existe. E de modo geral, por que o conjunto das séries existe. Parece que negar que tudo deva ter explicação faz com que admitamos a arbitrariedade de escolher algumas coisas em detrimento de outras para serem dignas de explicação. Essa postura é arbitrária, pois não há justificção para dizer, sem mais, que certas coisas são explicáveis e outras não. Em outras palavras, negar o psr significaria pôr em suspeita a tarefa humana de querer conhecer o mundo globalmente e, na busca por uma explicação, essa versão reivindica a existência de um ser necessário que garanta a existência de todas as séries bem como dos seres a ela

vinculados, os quais são contingentes, pois poderiam existir ou não. A explicação total das séries não pode estar baseada em uma explicação fundada tão-somente nos seus elementos internos. Pois, por exemplo, as explicações exaustivas sobre o funcionamento de cada elemento interno de um relógio não explicam o porquê da existência desse relógio. No caso do mundo, as explicações exaustivas sobre os vínculos causais de cada ser contingente do mundo não explicam o porquê da existência do mundo. E, assim como as capacidades específicas, próprias de um relojoeiro, são requeridas para ser o agente causal de um relógio, capacidades especialíssimas são requeridas para ser o agente causal do mundo. Dentre essas capacidades a *existência necessária*. Pois, se só existirem seres que dependam de outro para começarem a existir, essa relação de dependência careceria de uma explicação. A falta dessa razão fere o psr, pois permaneceria sem motivo por que existe essa dependência em vez de não existir. Daí que um ser externo e necessário seja postulado como forma de solução ao desafio da busca por uma explicação total da existência de cada ser contingente.⁷³

2.5. Uma análise do argumento cosmológico

Investigaremos o suposto caráter exaustivo da versão 2 do argumento cosmológico (que estamos chamando de versão 2), que sugere haver somente essas duas alternativas: *ou* há uma causa incausada *ou* a alternativa é uma impossibilidade lógica e metafísica de percorrer *desde o início* uma série causal infinita acidentalmente ordenada *segundo o antes* até o momento atual, que registra a existência de um ser atualmente existente.

Introduzimos uma classificação de três versões do argumento cosmológico e nela nos baseamos. Contudo, essa classificação proposta por Timothy Gordon, supostamente baseada em Craig, apesar de ser didaticamente interessante para fins expositivos, sob certo aspecto é duvidosa. Como vimos na análise das cinco vias, as três primeiras vias são versões do argumento cosmológico, contudo, não há nelas uma referência explícita a estarem fundamentadas em séries causais infinitas *essencialmente* ordenadas. Na primeira via, Tomás baseia-se no fato de que se buscarmos pela causa daquilo que move qualquer ser nos depararemos com uma regressão ao infinito. Portanto, a noção central da primeira via é o *movimento*. Na segunda via, a regressão ao infinito surge quando consideramos a explicação da causa eficiente de um ser contingente. Portanto, a noção central da segunda via é a

⁷³ Cf. em ambos os livros de William Rowe: *The Cosmological Argument*, p. xii-xx e *Introdução à Filosofia da Religião*, p. 44-58.

existência. E na terceira via, as noções centrais são o *possível* e o *necessário*. Tomás apela à estranha ideia de que “Se tudo pode não ser houve um momento em que nada havia” (*Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*). Nesse caso, um ser necessário precisou existir em algum momento. Contudo ele mesmo precisou ser causado por outro ser igualmente necessário. Para impedir o regresso ao infinito é necessário um ser necessário incausado. Mantivemos, contudo, essa classificação, pois esses dois tipos de séries causais infinitas ordenadas, as essenciais e as acidentais, exigem uma argumentação distinta.

Partiremos da compreensão de que séries causais infinitas *acidentalmente* ordenadas estão fundamentadas, necessariamente, apenas na noção de *infinito potencial* e não noção de infinito atual, pois sempre teremos que supor a adição de um elemento à série causal para garantir a explicação global da série, ainda que esse elemento não exista atualmente. Não ficando esse tipo de série comprometida, portanto, com a noção de infinito atual. Já as séries causais infinitas *essencialmente* ordenadas, essas sim, parecem comprometidas com o infinito atual, pois exigem uma existência simultânea entre cada um dos elementos vinculados à série, o que exigiria também que todos os elementos presentes na série que explicam a existência de um ser atual tivessem que existir atualmente. Nesse caso, todos os elementos de uma série ordenada infinita desse tipo deveriam existir em *ato*.

Exploraremos se as séries causais *acidentalmente* ordenadas regressiva ao infinito são impossíveis, caso o infinito potencial *também* seja impossível em direção ao anterior, em uma série causal que descreva o surgimento de um ser atualmente existente.

2.6. O infinito atual e o infinito potencial: retomada e aprofundamento

No livro *The Cosmological Argument*, de William Rowe (Fordham University Press: New York, 1998), o autor retoma passos do argumento cosmológico em várias versões, entre as quais as de Tomás de Aquino e de Duns Scotus. Em um dos capítulos, Rowe analisa as três primeiras vias de Tomás, localiza na obra de Scotus a tradicional distinção de séries *acidentalmente* ordenadas e *essencialmente* ordenadas, e faz uma investigação do alcance dessas vias. Rowe interpreta as três primeiras vias considerando que elas referem a uma série *essencialmente* ordenada (ROWE, 1998, p. 29-39). E traz uma citação de Copleston que afirma o mesmo. Eis o trecho de Copleston:

O que ele pensa pode ser ilustrado dessa maneira. Um filho é dependente de seu pai, no sentido de que ele não existiria exceto pela atividade causal de seu pai. Mas, quando o filho age por si mesmo, ele não depende aqui e agora do seu pai. Mas ele é dependente, aqui e agora, de outros fatores. Sem a atividade do ar, por exemplo, ele não poderia agir por si mesmo, e a atividade de preservação da vida pelo ar é, ela mesma, aqui e agora, dependente de outros fatores que, por sua vez, dependem de outros fatores. Eu não estou dizendo que esta ilustração é, sob todos os aspectos, adequada para o propósito; mas, pelo menos, ilustra o fato de que quando Aquino fala sobre uma "ordem" de causas eficientes, ele não está pensando em uma série que se estende para o passado, mas em uma hierarquia de causas, na qual um membro subordinado está aqui e agora dependente da atividade causal de um membro mais elevado. (F.C. COPLESTON, *Aquinas* (Baltimore: Penguin Books, 1955) *apud* ROWE, 1998, p. 30-31).⁷⁴

Rowe, Kenny, Copleston e Craig interpretam as três primeiras vias como fazendo referência a séries essencialmente ordenadas. Contudo, o texto de Tomás não é explícito quanto a isso. Na própria *Suma*, encontramos o reconhecimento da existência da distinção das séries. Vejamos.

Deve-se dizer que *por si* é impossível chegar ao infinito, se se trata de causas eficientes: como se as causas que por si são necessárias para certo efeito fossem multiplicadas ao infinito. Por exemplo, se a pedra fosse movida pela alavanca, esta pela mão, e assim ao infinito. Mas, *por acidente*, não se julga impossível chegar ao infinito, se se trata de agentes acidentais: como se todas as causas que se multiplicam ao infinito ocupassem o lugar de uma causa única e sua multiplicação fosse acidental. Por exemplo, um artesão se serve acidentalmente de vários martelos porque eles se quebram um após outro. É portanto acidental para tal martelo entrar em ação após outro martelo. Do mesmo modo, é acidental a este homem, enquanto gera, ter sido gerado por outro. De fato ele gera enquanto homem e não enquanto é filho de outro homem. Todos os homens que geram têm a mesma posição nas causas eficientes, a saber, a de gerador particular. Daí não ser impossível que um homem seja gerado por outro, ao infinito. Isso porém seria impossível se a geração deste homem dependesse de outro homem e também de um corpo elementar, e do sol, e assim ao infinito. (*Suma*, I^a q. 46, a. 2, sol. 7)⁷⁵.

⁷⁴ What he is thinking of can be illustrated in this way. A son is dependent on his father, in the sense that he would not have existed except for the causal activity of his father. But when the son acts for himself, he is not dependent here and now on his father. But he is dependent here and now on the other factors. Without the activity of the air, for instance, he could not himself act, and the life-preserving activity of the air is itself dependent here and now on other factors, and they in turn on other factors. I do not say that this illustration is in all respects adequate for the purpose; but it at least illustrates the fact that when Aquinas talks about an "order" of efficient causes he is not thinking of a series stretching back into the past, but of a hierarchy of causes, in which a subordinate member is here and now dependent on the causal activity of a higher member. (F.C. COPLESTON, *Aquinas* (Baltimore: Penguin Books, 1955) *apud* ROWE, 1998, p. 30-31).

⁷⁵ "*dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quod sit generatus ab alio: generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.*"

Nesse trecho, Tomás fala da pedra, que é movida pela mão e, assim, ao infinito, identificando esse tipo de série como sendo *per se* e impossível, em oposição à série *por acidente*, que estamos chamando aqui de acidentalmente ordenada. Esse exemplo da pedra é o mesmo empregado na primeira via. A série *per se*, portanto, parecer ser aquela que o leitor de Tomás pode reconhecer como uma série *essencialmente* ordenada, em razão da oposição que é feita no texto à série *por acidente*. Ademais, há uma tradição, reconhecidamente simbolizada pelos escritos de Duns Scotus, que identifica a série *per se* com a série *essencialmente* ordenada.

Um ponto interessante a destacar aqui é que um regresso ao infinito em uma série causal que explica a existência de um ser atualmente existente não é rejeitado *absolutamente* por Tomás, tendo em vista a sua aceitação da série ordenada acidentalmente e regressiva ao infinito. O argumento *kalam*, contudo, insiste na *impossibilidade absoluta* de qualquer série regressiva ao infinito que se proponha a explicar a existência de um ser atual.

Vejamos esse trecho de Tomás:

(...) é acidental a este homem, enquanto gera, ter sido gerado por outro. De fato ele gera enquanto homem e não enquanto é filho de outro homem. Todos os homens que geram têm a mesma posição nas causas eficientes, a saber, a de gerador particular. Daí não ser impossível que um homem seja gerado por outro, ao infinito. Isso porém seria impossível se a geração deste homem dependesse de outro homem e também de um corpo elementar, e do sol, e assim ao infinito.

Retomemos, nas três primeiras vias, os trechos que apelam à impossibilidade do regresso ao infinito.

(...) se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus. (**Primeira via**).

(...) se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (**Segunda via**).

Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim com entre as causas eficientes, como se provou.

Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para outros: o que todos chamam Deus. (**Terceira Via**).

Considerando que o ponto principal desses três trechos é *a ausência de um início na série*, não seria o caso de assumir também que na série dos pais e dos filhos, caso não houvesse um início, não haveria o ente atual?

Tudo aquilo que cabe a alguma coisa, ou é causado pelos princípios inerentes à sua própria natureza, assim como a capacidade de rir no homem, ou provém de outro princípio extrínseco, assim como a luz existente no ar provém da influência do sol. Ora, não pode acontecer que o ser ou existência seja causado pela própria forma, ou pela quiddidade da coisa. Estamos falando, naturalmente, de causa eficiente, pois neste caso uma coisa seria causa de si mesma, e uma coisa se produziria a si mesma, o que é impossível. Por conseguinte, é necessário que toda coisa cujo ser difere da sua natureza tenha sua existência de outra.

Ora, já que tudo aquilo que existe por outro pode ser reduzido àquilo que existe por si, como à sua causa primeira, por esta razão é necessário que exista uma determinada coisa que seja a causa do ser para todas as outras coisas, pelo fato de ela ser puro ser; do contrário, iríamos até ao infinito, em termos de causalidade, já que toda coisa que não é puro ser tem a causa do seu ser em outro, como já dissemos. É evidente, por conseguinte, que o intelecto é forma e ser, como é patente também que tem a existência do primeiro ser, que é exclusivamente ser: este ser é a causa primeira, isto é, Deus.

Timothy Gordon, no início do seu livro *The Cosmological Argument for the Existence of God: Traditional Arguments, Criticisms, and New Directions* estabelece, para fins didáticos, como vimos anteriormente, um esclarecimento acerca de três versões clássicas do argumento cosmológico. O autor afirma que as três primeiras vias de Tomás baseiam-se na impossibilidade de séries infinitas *essencialmente* ordenadas e, na sua interpretação, o argumento kalam seria baseado na impossibilidade de um infinito atual.

Scotus contribuiu decisivamente para o esclarecimento dessa distinção entre as séries causais. É um filósofo cronologicamente posterior a Tomás, mas retomou esse tema desenvolvendo-o nos mesmos moldes tomistas. Suas contribuições nos permitem desenvolver um estudo mais avançado do tratamento dado por Tomás na distinção dessas séries. Analisemos uma passagem de sua obra.

Causas essencialmente ordenadas, ou, *per se*, diferem das causas acidentalmente ordenadas em três aspectos. A primeira diferença é que nas causas essencialmente ordenadas, a segunda depende da primeira precisamente em seu ato de causação. Nas causas acidentalmente ordenadas este não é o caso, apesar da segunda poder depender da primeira para a sua existência ou de alguma outra forma. Portanto, o

filho depende do seu pai, mas não depende dele ao exercitar a sua própria causalidade, uma vez que ele pode agir mesmo o seu pai estando vivo ou morto. A segunda diferença é que nas causas essencialmente ordenadas a causalidade é de outra natureza e ordem, na medida em que a causa mais elevada é mais perfeita. Tal não é o caso, entretanto, em relação às causas acidentalmente ordenadas. Esta segunda diferença é uma consequência da primeira, uma vez que nenhuma causa no exercício de sua causalidade é essencialmente dependente de uma causa da mesma natureza que ela própria, para produzir qualquer coisa que uma causa de um tipo qualquer seria suficiente. A terceira diferença é que todas as causas *per se* e essencialmente ordenadas são, simultaneamente, necessárias para causar o efeito, pois, de outro modo, seria faltante uma causalidade essencial para o efeito. Nas causas acidentalmente ordenadas isso não é assim, porque não existe a necessidade da simultaneidade na causação, pois cada causa possui, independentemente das outras, a perfeição da causalidade em relação ao seu próprio efeito. Pois é suficiente que cada causa, depois da outra, exercite a sua causalidade, sucessivamente. (John Duns SCOTUS, *Philosophical Writings*, edited and translated by Allan Wolter (New York: Nelson and Sons, 1962), pp. 40-41. *Apud* ROWE, 1998, p. 23-24.⁷⁶

Scotus, portanto, estabelece três diferenças entre as séries essencialmente ordenadas (*per se*) e as séries acidentalmente ordenadas. Vejamos.

Primeira diferença

Nas séries essencialmente ordenadas o ser causado, para que possa causar, depende do ser que o causou. Nas séries acidentalmente ordenadas isso não ocorre. O ser causado, para causar, não depende do ser que o causou, embora possa ter dependido dele para começar a existir.

Segunda diferença

Nas séries essencialmente ordenadas a natureza da causa é mais perfeita do que o efeito. Isso é consequência da primeira diferença, pois uma causa não dependeria

⁷⁶ *Per se* or essentially ordered causes differ from accidentally ordered causes in three respects. The first difference is that in essentially ordered causes, the second depends upon the first precisely in its act of causation. In accidentally ordered causes this is not the case, although the second may depend upon the first for its existence or in some other way. Thus a son depends upon his father for existence but is not dependent upon him in exercising his own causality, since he can act just as well whether his father be living or dead. The second difference is that in essentially ordered causes the causality is of another nature and order, inasmuch as the higher cause is more perfect. Such is not the case, however, with accidentally ordered causes. This second difference is a consequence of the first, since no cause in the exercise of its causality is essentially dependent upon a cause of the same nature as itself, for to produce anything one cause of a given kind suffices. The third difference is that all *per se* and essentially ordered causes are simultaneously required to cause the effect, for otherwise some causality essential to the effect would be wanting. In accidentally ordered causes this is not so, because there is no need of simultaneity in causing inasmuch as each possesses independently of the others the perfection of causality with regard to its own effect. For it is enough that one cause after the other exercises causality successively. (John Duns SCOTUS, *Philosophical Writings*, edited and translated by Allan Wolter (New York: Nelson and Sons, 1962), pp. 40-41. *Apud* ROWE, 1998, p. 23-24.

essencialmente de outra causa, da mesma natureza, para conseguir causar, se ela pudesse exercer sua causalidade sem essa dependência e, portanto, com qualquer outra causa. Nas causas acidentalmente ordenadas, contudo, não há a necessidade de que a causa seja superior à causa subsequente na série.

Terceira diferença

Todas as causas essencialmente ordenadas de uma série são simultaneamente requeridas para causar cada efeito subsequente da série. Não fosse assim, faltaria uma causa essencial na série, o que impediria a existência dos efeitos subsequentes, que são também causas, no prosseguimento da série. Nas causas acidentalmente ordenadas, entretanto, a simultaneidade das causas não é requerida, pois cada causa, independentemente das demais, é suficiente para garantir o respectivo efeito.

Portanto, em uma série de causas essencialmente ordenadas:

- (1) uma causa sempre depende da causa imediatamente anterior para conseguir causar;
- (2) a causa anterior é mais perfeita do que a causa subsequente;
- (3) todas as causas anteriores necessariamente existem simultaneamente para garantir a continuidade da existência de cada efeito subsequente.

Após tratar das diferenças entre as séries essencialmente ordenadas e acidentalmente ordenadas, tomando Scotus como referência, Rowe aborda a primeira via de Tomás e reconhece nela uma alusão a Aristóteles, bem como as características de uma série essencialmente ordenada. Vejamos.

A primeira e mais fundamental diferença, de acordo com Duns Scotus, é que em uma série de causas essencialmente (per se) ordenadas “o segundo depende do primeiro precisamente em seu ato de causação”. O exemplo, extraído de Aristóteles, tomado para exemplificar esta característica é o da mão que move o bastão, que, por sua vez, move a pedra. Neste exemplo, que Aquino cita na primeira via, devemos ver a mão como a primeira causa, o bastão como causa intermediária e a pedra como o último efeito na série. Na verdade, não é a existência da pedra que está sendo causada nesta série, mas uma mudança na pedra, um movimento de um lugar para outro (ROWE, 1998, p. 24-25)⁷⁷.

⁷⁷ The first and most fundamental difference, according to Duns Scotus, is that in an essentially (per se) ordered series of causes “the second depends upon the first precisely in its act of causation”. The example, drawn from Aristotle, taken to exemplify this feature is that of the hand moving the staff, which in turn moves the stone. In this example, which Aquinas quotes in the first way, we are to view the hand as the first cause, the staff as an intermediate cause, and the stone as the last effect in the series. Actually, it is not the stone’s existence that is

Na sequência, Rowe aborda com mais detalhes a série infinita sugerida na primeira via, tomando-a na perspectiva de uma série de causas essencialmente ordenadas. E explica que *em uma série acidentalmente ordenada as causas anteriores não são essenciais para a origem do efeito presente*, dando como exemplo a geração humana, em que se A causou B e B causou C, não é verdade que A causou C, pois como bem observou Tomás de Aquino, que é lembrado no trecho a seguir, se A causou o início da existência de B e B causou o início da existência de C, daí não se segue que A causou o início da existência de C, embora seja relevante que a causa de C tenha dependido de B para começar a existir que, por sua vez, dependeu de A para começar a existir. É fundamental ter em vista que, nesse tipo de cadeia causal, acidentalmente ordenada, A não causa a continuidade da existência de B. E B não causa a continuidade da existência de C. A atuação causal de A se resumiu ao início da existência de B e não à sua continuidade. Da mesma forma ocorreu com B em relação a C. Instanciando para um caso específico, o pai causa o nascimento do filho, o que não implica na afirmação de que o vô causou o nascimento do neto.

Imaginemos a mão de um homem, segurando e movendo um bastão, que é pressionado contra uma pedra, movendo-a. Agora, considere o ato da causa intermediária, isto é, o movimento do bastão e, assim, causando o movimento da pedra. Duns Scotus está dizendo que a causa intermediária, o bastão, é dependente de sua causa anterior, a mão, *por sua própria atividade causal*, ou seja, movendo a pedra - e não dependente de maneira vaga ou geral, mas “precisamente em seu ato de causação”. O que faz com que o bastão esteja movendo a pedra é a mão e o fato de que ela está movendo o bastão. Contraste esta série essencialmente ordenada com a série envolvida na geração humana. Se o homem A causa o nascimento do homem B, e o homem B causa o nascimento do homem C, não é verdade que o que causa o homem B a dar origem a C é o homem A e o fato de ele ter causado a existência de B. Claro, se A não tivesse dado origem a B, B (outras coisas sendo iguais) não teria dado origem a C. Similarmente, se a mão não tivesse movido o bastão, o bastão (outras coisas sendo iguais) não teria movido a pedra. Concedida esta semelhança nos dois casos, ainda existe a profunda diferença de que é a mão segurando e movendo o bastão, de uma certa maneira, que *causa* o bastão mover a pedra; enquanto que não é o homem A causando a existência do homem B que *causa* o homem B a dar origem ao homem C. Como observa Aquino: “é ... acidental para este homem particular como gerador ser gerado por outro homem; porque ele gera como um homem e não como o filho de outro homem.” No entanto, não é acidental para o bastão, como movedor da pedra, ser movido pela mão, pois é precisamente o movimento da mão sobre o bastão, de uma determinada maneira, que causa o bastão mover a pedra. (ROWE, 1998, p. 25)⁷⁸.

being caused in this series, but a change in the stone, a movement from one place to another (ROWE, 1998, p. 24-25).

⁷⁸ We are to imagine a man’s hand, holding and moving a stick that is pressing against a stone and moving it. Now consider the act of the intermediate cause, i.e., the stick’s moving and thereby causing the stone to move. Duns Scotus is saying that the intermediate cause, the stick, is dependent on its prior cause, the hand, *for its own causal activity*, i.e., moving the stone – and not dependent in some vague or general way, but “precisely in its act

Contudo, se A causou B e B causou C, ainda que A não tenha causado C, causou a causa de C. Portanto, A não está na série causal que descreve o início de C? Como não considerar A e suas causas anteriores como elementos que constituem a série causal que determinou o surgimento de C? Em outras palavras, não cabe questionar se a existência do filho não foi, de forma decisiva, causada pelo avô?

Após estabelecer um estudo da primeira via e tomá-la como estando baseada em uma série essencialmente ordenada, considerando como base para essa tomada de posição as explicações fornecidas por Duns Scotus acerca desse tipo de série, Rowe começa, então, a tratar da segunda via. E é possível perceber em várias passagens do seu texto que ele não possui a mesma segurança a respeito da segunda via para tomá-la como se estivesse se referindo a uma série de causas essencialmente ordenadas.

Vejam os a seguir alguns casos que podem sustentar essa percepção. Na passagem “Se juntarmos as três características distintivas de Duns Scotus conforme se aplicam à segunda via, parece que devemos entender que Tomás de Aquino está considerando uma série causal resultando na existência atual de A (...)” (ROWE, 1998, p. 29)⁷⁹. Precisamente em *seems we must understand*, que traduzimos por *parece que devemos entender*, o leitor percebe uma ressalva. Se *parece*, então pode não ser o caso. Ou seja, se aplicarmos à segunda via as distinções destacadas por Duns Scotus a respeito das séries causais essencialmente ordenadas, então, deveremos entender como se segue. Pois bem, Rowe se mostra cauteloso em ler a série apontada na segunda via como se ele contivesse essas características. Entretanto, em nenhum

of causation”. What causes the stick to be moving the stone is the hand and the fact that it is moving the stick. Contrast this essentially ordered series with the series involved in human generation. If man A causes the birth of man B, and man B causes the birth of man C, it is not true that what causes man B to give birth to C is man A and the fact that he caused B to exist. Of course, if A had not given birth to B, B (other things being equal) would not be giving birth to C. Similarly, if the hand had not moved the stick, the stick (other things being equal) would not have moved the stone. Granted this similarity in the two cases, there is still the profound difference that it is the hand’s holding and moving the stick in a certain way that *causes* the stick to be moving the stone; whereas, it is not man A’s causing man B to exist which *causes* man B to be giving birth to man C. As Aquinas remarks: “it is... accidental to this particular man as generator to be generated by another man; for he generates as a man and not as the son of another man.” It is not, however, accidental to the stick as mover of the stone to be moved by the hand, for it is precisely the hand’s moving the stick in a particular way that causes the stick to move the stone. (ROWE, 1998, p. 25).

⁷⁹ Segue o trecho completo. If we bring together Duns Scotu’s three distinguishing features as they apply to the second way, it seems we must understand Aquinas to be considering a causal series resulting in A’s present existence such that (i) each member, B, C, etc., exercises its causal efficacy simultaneously with A’s existence; (ii) as we proceed from A to B to C, etc., we proceed to beings of a different kind and higher order; and (iii) each higher member of the series is causing each lower member of the series to be causing the next lower to be causing until we arrive at that member, B, next to A, which simply causes A to be conserved in existence. Such a series is an essentially ordered series of efficient causes resulting in the present existence of A. And it just a series, as opposed to an accidentally ordered series, that Aquinas believes cannot proceed to infinity. (ROWE, 1998, p. 29).

momento, ao abordar a primeira via, Rowe introduz algum elemento de dúvida ao tomá-la como referindo-se a uma série que possui as três características distintivas de uma série de causas essencialmente ordenadas, conforme Scotus.

Em outra passagem, Rowe afirma que

Ou seja, podemos muito bem levantar a questão de saber se há alguma boa razão para acreditar que existem séries causais do tipo que Aquino parece estar considerando na segunda via. É verdade, é claro, que existem muitas coisas sobre as quais eu dependo da minha existência presente - oxigênio, calor, etc. (ROWE, 1998, p.30).⁸⁰

Nessa passagem, Rowe deixa margem para duvidar se séries desse tipo de fato existem. Ao final da análise da segunda via, Rowe conclui acusando Tomás de Aquino de ter cometido uma petição de princípio.

Em outra passagem, Rowe afirma que

Chegamos, finalmente, à rejeição da regressão infinita das causas, uma rejeição que agora entendemos, visando apenas uma série de causas essencialmente ordenadas. Como observamos anteriormente, o argumento de Aquino parece ser um de petição de princípio retirada de um manual. O argumento dele é que, uma vez que tirar a causa é tirar o efeito, se não houvesse a primeira causa - como não haveria se a série continuasse até o infinito - não haveria causas intermediárias e, conseqüentemente, não haveria o último efeito. Mas já que há claramente um último efeito - os vemos ao nosso redor - deve haver uma primeira causa. Agora, este argumento levanta a própria questão em questão, pois somente em uma série que tem uma primeira causa é verdade que, se você tirasse *isso*, tiraria todos os seus efeitos. Por isso, a Aquino está assumindo que cada série tem um primeiro membro. (ROWE, 1998, p. 32)⁸¹.

Em síntese, a acusação que está sendo levantada contra Tomás de Aquino baseia-se na ideia de que na segunda via já se parte da necessidade de uma causa inicial em uma série causal para determinar a necessidade da existência de uma causa inicial em uma série causal. Em outras palavras, se toda série causal precisa de uma causa inicial para chegar ao efeito

⁸⁰ Second, we might well raise the question as to whether there is any good reason to believe that there are causal series of the sort Aquinas seems to be considering in the second way. It is true, of course, that there are any number of things on which I depend for my present existence – oxygen. Heat, etc.

⁸¹ We come at last to the rejection of the infinite regress of causes, a rejection we now understand to be aimed only at an essentially ordered series of causes. As we noted earlier, Aquinas's argument appears to be a textbook example of begging the question. His argument is that, since to take away the cause is to take away the effect, if there were no first cause – as there would not be if the series went on to infinity – there would be no intermediate causes, and, consequently, no last effect. But since there clearly is a last effect – we see them all around us – there must be a first cause. Now this argument begs the very question at issue, for only in a series that has a first cause is it true that if you took *it* away you would take away all its effects. Hence, Aquinas is assuming that every series has a first member. (ROWE, 1998, p. 32).

presente, então dada uma série causal qualquer, é necessário que ela tenha tido uma causa inicial. Contudo, estaremos realmente diante de um caso de petição de princípio? Pretendemos argumentar no sentido de que não estamos.

Rowe reconhece que a existência atual de um A qualquer é efeito de uma causa. Ora, ao aceitar isso, ele precisa reconhecer que está aceitando a relação de causa e efeito, aceitando fundamentalmente que o princípio de causalidade viabiliza a explicação sobre a existência de um A qualquer. Nesse sentido, postular a necessidade de uma causa inicial em uma série que resulta na existência de A, é estender ao início da série a necessidade que já está sendo reconhecida para explicar a causa imediata de A. Se a relação de causa e efeito é aceita para explicar o surgimento de A pela ação da causa imediata de A, postular a necessidade de uma causa inicial da série é simplesmente estender a aplicação do princípio. Pelo mesmo raciocínio de Rowe, nenhuma demonstração lógica também poderia ser possível, pois os princípios básicos da lógica, que são pressupostos para dar início a uma investigação, são os mesmos que sustentam a racionalidade dos passos iniciais da prova e serão os mesmos que sustentaram a racionalidade dos passos mais remotos e nem por isso temos aqui uma petição de princípio. O que temos é a aplicação de princípios em toda a cadeia do raciocínio lógico. Assim como estender a aplicação do princípio de causalidade às causas mais remotas é dar continuidade à compreensão da totalidade da série causal, a começar pela causa imediata de um A qualquer. Não faz sentido aceitar plenamente o princípio da causalidade para explicar que B causou A e não aceitar que de acordo com esse mesmo princípio ao remontar às causas anteriores de B jamais poderíamos chegar até A.

Parece que essa objeção poderia ser melhor aplicada contra aqueles que defendem a possibilidade lógica de uma série causal infinita *acidentalmente* ordenada. O contra-argumento a essa objeção, aliás, seria o mesmo apresentado no parágrafo anterior. Cremos que essa objeção seja melhor direcionada às séries causais infinitas acidentalmente ordenadas, pois elas são aquelas em que *podemos* sempre adicionar mais uma causa para explicar a série causal, em um sentido regressivo, ou seja, partindo da existência de um efeito atualmente existente, e investigando-o de modo a remontar a todas as causas da série que resultaram nesse efeito. Essa objeção está mais próxima do desafio específico dessa série, pois Tomás aceita esse tipo de série e nela o problema do regresso permanece. Estranhamente, Tomás aceita que uma série causal infinita acidentalmente ordenada possa regressar ao infinito⁸², embora não tenha admitido nas três primeiras vias um regresso ao infinito. Tais vias que, de

⁸²Suma, 1ª parte, questão 46, artigo 2, resposta à objeção 7.

acordo com os autores citados, tratam de séries causais infinitas essencialmente ordenadas⁸³. Contudo, o núcleo dessa impossibilidade evocado por Tomás também poderia ser utilizado para provar a impossibilidade de que uma série infinita acidentalmente ordenada regresse ao infinito. Pois, se em uma série causal infinita essencialmente ordenada sem a causa inicial jamais chegaríamos a um efeito atualmente existente, por que em uma série infinita acidentalmente ordenada chegaríamos? O raciocínio que se aplica nas três primeiras vias baseia-se exatamente na impossibilidade de que um ser atualmente existente possa ser o resultado de uma série causal infinita em direção ao anterior e, portanto, sem início. Contudo, o que fundamenta essa impossibilidade não é a necessidade da existência simultânea de todas as causas anteriores ao efeito atualmente existente, o que seria a principal característica distintiva de uma série essencialmente ordenada. O que fundamenta essa impossibilidade é o fato de que um ser atualmente existente não poderia ter começado a existir sem que a série que lhe resultou na existência não tivesse começado em um momento, e isso por que as causas intermediárias da série jamais seriam alcançadas, muito menos a causa mais próxima que deu origem à existência do ser atualmente existente. Ora, essa impossibilidade não está ligada a nenhuma das características distintivas de uma série causal infinita essencialmente ordenada. Essa razão, inclusive, fornece sustentação para mostrar a impossibilidade de qualquer série causal regressiva ao infinito, incluindo as séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, que Tomás aceita.

Parece que a principal objeção à possibilidade de uma série causal essencialmente ordenada regressiva ao infinito é a impossibilidade de um infinito atual. Esse tipo de objeção a essa modalidade de série causal foi objeto de análise de William Craig em seu *The Kalam cosmological argument* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979). Especialmente no capítulo destinado à segunda premissa do argumento Kalam (*Second Premiss: The Universe Began to Exist*, p. 65-140)⁸⁴.

⁸³ Supondo que os comentadores estejam certos ao considerar que Tomás está, de fato, falando de séries essencialmente ordenadas nas duas primeiras vias.

⁸⁴Craig apresenta o silogismo que caracteriza o argumento Kalam da seguinte forma:

Everything that begins to exist has a cause of its existence (first premiss)
The universe began to exist (second premiss).
The universe has a cause of its existence (conclusion).

Tudo o que começou a existir tem uma causa de sua existência.
 O universo começou a existir.
 O universo tem uma causa de sua existência.

Uma das estratégias de Craig para mostrar a impossibilidade de um infinito atual apoia-se no paradoxo do Hotel de Hilbert (Hilbert's Hotel). Essa estratégia explora especificamente a impossibilidade desse tipo de infinito e, portanto, afeta a consistência de uma série causal essencialmente ordenada regressiva ao infinito, embora talvez não afete a possibilidade de uma série acidentalmente ordenada regressiva ao infinito, cuja inconsistência parece se dar fundamentalmente por outra razão, a saber, a impossibilidade de que o percurso causal possa resultar no ser atual, pelo fato da série não ter início, o que impede de explicar como o ser atual começou a existir.

O mesmo absurdo é evidente em uma ilustração empregada por David Hilbert para exibir as propriedades paradoxais do infinito atual, apropriadamente apelidado "Hotel de Hilbert": Imagine um hotel com um número finito de quartos e permitamos assumir que todos os quartos estão ocupados. Quando um novo hóspede chega e solicita uma sala, o proprietário pede desculpas, "Desculpe - todos os quartos estão cheios". Agora vamos imaginar um hotel com um número infinito de quartos, e vamos assumir que novamente todos os quartos estão ocupados. Mas desta vez, quando um novo hóspede chega e pede um quarto, o proprietário exclama: "Mas é claro!" E desloca a pessoa do quarto 1 para o quarto 2, a pessoa do quarto 2 para o quarto 3, a pessoa do quarto 3 para o quarto 4, e assim por diante ... O novo hóspede passa para o quarto 1, que agora ficou vago como resultado dessas transposições. Mas agora vamos supor que um número infinito de novos hóspedes chegam, pedindo quartos. "Certamente, certamente!", Diz o proprietário, e ele passa a mover a pessoa do quarto 1 para o quarto 2, a pessoa do quarto 2 para o quarto 4 e a pessoa no quarto 3 para o quarto 6, a pessoa do quarto 4 para o 8, e assim por diante ... Desta forma, todos os quartos de números ímpares tornam-se vagos, e a infinidade de novos hóspedes pode ser facilmente acomodada neles.

Nesta história, o proprietário pensa que ele pode escapar com seu movimento de negócios inteligente porque ele esqueceu que seu hotel tem um número *atualmente infinito* de quartos, não um número potencialmente infinito de quartos e que *todos os quartos estão ocupados*. A ação do proprietário só pode funcionar se o hotel for um infinito potencial, de modo que novas salas sejam criadas para absorver o afluxo de hóspedes. Pois, se o hotel possui uma coleção atualmente infinita de quartos determinados e *todos os quartos estão cheios*, então não há mais quarto.

Essas ilustrações mostram que se um infinito real pudesse existir na realidade, seria impossível adicionar a ele. Mas, obviamente, é possível adicionar, digamos, uma coleção de livros: basta pegar uma página de cada um dos primeiros cem livros, adicionar uma página de título e colocar na prateleira. Portanto, um infinito real não pode existir no mundo real. (CRAIG, p. 84-85)⁸⁵

No seu livro *The Kalam cosmological argument*, Craig destina um capítulo para cada uma dessas proposições. O capítulo que investiga a segunda premissa será especialmente importante para esta tese e será explorado no corpo do texto em diversos momentos.

⁸⁵The same absurdity is evident in an illustration employed by David Hilbert to exhibit the paradoxical properties of the actual infinite, appropriately dubbed "Hilbert's Hotel": Let us imagine a hotel with a finite number of rooms, and let us assume that all the rooms are occupied. When a new guest arrives and requests a room, the proprietor apologises, "Sorry – all the rooms are full". Now let us imagine a hotel with an infinite number of rooms, and let us assume that again all the rooms are occupied. But this time, when a new guest arrives and asks for a room, the proprietor exclaims, "But of course!" and shifts the person in room 1 to room 2, the person in room 2 to room 3, the person in room 3 to room 4, and so on... The new guest then moves into room 1, which has now become vacant as a result of these transpositions. But now let us suppose an *infinite*

O paradoxo que Craig refere nesse trecho foi desenvolvido pelo matemático alemão David Hilbert (1862-1943). Ao explicitar os resultados paradoxais do experimento mental envolvendo o hotel, Craig deseja obter mais sustentação para a defesa de que um conjunto infinito não pode ser atualmente existente. Craig e muitos outros autores creditam a Hilbert a paternidade dessa história. Há muito material na internet a respeito desse experimento mental, apresentado com muitas variações. Ao que parece, o propósito de Hilbert, de modo geral, foi mostrar a imensa dificuldade em lidar com a noção de infinito. E que é possível, inclusive, conceber infinitos maiores do que outros. Como, por exemplo, um hotel que tivesse infinitos quartos em direção ao subsolo e em direção ao céu, seria maior do que um quarto infinito somente em direção ao céu. Assim como um quarto infinito em direção à esquerda, à direita, ao subsolo e ao céu, seria maior do que um quarto infinito somente em direção ao céu. O paradoxo, ao menos na versão oferecida por Craig, pretende destacar que *mesmo assumindo que exista um hotel com infinitos quartos, todos lotados, não há arranjo possível para acomodar a chegada de infinitos novos hóspedes*. Bem, já é estranho supor um hotel com infinitos quartos, e todos lotados. Pois, ora, como isso poderia ser? E igualmente estranho é supor que um hotel com infinitos quartos não possa acomodar infinitos hóspedes. Assim, o paradoxo já parte de uma premissa que deixa o leitor perplexo: um hotel sobre o qual afirmar-se que existam infinitos quartos. Não bastasse isso, vem a informação de que todos estão lotados. Hilbert, como veremos mais adiante, não aceita a noção de infinito potencial. Mas acredita na possibilidade de *pensar* em um infinito real, embora defenda que essa noção seja impossível de ser realizada no mundo, tendo vida apenas no mundo da imaginação.

Contudo, antes de seguirmos adiante, convém perguntar: o que é um paradoxo? A noção de paradoxo é controversa. Entretanto, assumiremos uma das definições disponíveis.

number of new guests arrive, asking for rooms. "Certainly, certainly!" says the proprietor, and he proceeds to move the person in room 1 into room 2, the person in room 2 into room 4, and the person in room 3 into room 6, the person in room 4 into 8, and so on... In this way, all the odd-numbered rooms become free, and the infinity of new guests can easily be accommodated in them.

In this story the proprietor thinks that he can get away with his clever business move because he has forgotten that his hotel has an *actually infinite* number of rooms, not a potentially infinite number of rooms, and that *all the rooms are occupied*. The proprietor's action can only work if the hotel is a potential infinite, such that new rooms are created to absorb the influx of guests. For if the hotel has an actually infinite collection of determinate rooms and *all the rooms are full*, then there is no more room.

These illustrations show that if an actual infinite could exist in reality, it would be impossible to add to it. But it obviously is possible to add to, say, a collection of books: just take one page from each of the first hundred books, add a title page, and put in on the shelf. Therefore, an actual infinite cannot exist in the real world. (CRAIG, p. 84-85)

Estamos perante um paradoxo quando chegamos a uma conclusão falsa, por meio de um argumento válido que tenha premissas verdadeiras. Para que um paradoxo seja genuíno não pode ser uma falácia nem partir de premissas falsas. (MURCHO, 2015, posição 464, versão Kindle).

Nesse sentido, qual é, pois, exatamente, o paradoxo em questão? Se organizarmos as proposições do paradoxo do Hotel de Hilbert em formato de silogismo, a partir dos elementos fornecidos por Craig, podemos obter algo como:

P1: No Hotel de Hilbert há infinitos quartos.

P2: Todos os quartos estão ocupados.

P3: Chega um novo hóspede.

P3.1: Cada hóspede novo ocupa um quarto n , à medida que o hóspede atualmente ocupante do quarto n seja transferido pelo proprietário para o quarto $n+1$.

P4: Chegam infinitos hóspedes.

P4.1: Cada hóspede novo é deslocado de tal forma que todos os quartos ímpares ficam vagos.

C: Cada hóspede novo conseguiu ser acomodado em um quarto.

Na verdade, a formulação dada por Craig não parece configurar um paradoxo. As proposições P1, P2, P3 e P3.1, tomadas em conjunto, permitem extrair C. Assim como as proposições P1, P2, P4 e P4.1, tomadas em conjunto, permitem extrair C. Assim, a conclusão parece sacramentar uma solução diante do desafio lançado pela tensão que surge quando as premissas são tomadas em conjunto.

Em outras versões o paradoxo fica mais claro. Por exemplo, quando surgem, como mencionei antes, mais uma fila de infinitos novos hóspedes que são acomodados na extensão à direita do hotel e, na sequência, surge mais uma fila de infinitos hóspedes que passam a ser acomodados no subsolo em uma extensão infinita e, assim, podemos conceber que algumas versões do hotel, *são mais infinitas do que outras*. E isso seria mais apropriadamente tomado como paradoxal. Algo como:

P1: O hotel 1 possui infinitos quartos em direção ao céu.

P1.1: Todos os quartos estão lotados.

P2: O hotel 2 possui infinitos quartos em direção ao céu e em suas duas laterais.

P2.1: Todos os quartos estão lotados.

P3: Um número infinito de novos hóspedes chega para ocupar o hotel 1 e o hotel

2.

C: Os hotéis 1 e 2 não conseguirão acomodar os novos hóspedes.

Por que essa versão parece mais apropriadamente um paradoxo? Pois, assumindo que P1 e P2 são verdadeiras, então a conclusão não poderia ser falsa. Pois se é verdade que o hotel 1 possui infinitos quartos, e todos estão lotados e se é verdade que o hotel 2 possui infinitos quartos, e todos estão lotados, então é verdade que nem o hotel 1 e nem o hotel 2 podem receber novos hóspedes. O paradoxo surge quando, supondo que todas essas premissas sejam verdadeiras, em vez de seguir naturalmente o curso do raciocínio e considerar a conclusão como verdadeira, por ser um corolário da suposição da verdade das premissas, ocorre que é possível conceber estratégias⁸⁶ que possibilitem extrair que, do fato de que os hotéis estão lotados, ainda é possível que consigam receber hóspedes. E isso é paradoxal. Pois é completamente contraintuitivo que da afirmação de que um hotel esteja lotado seja possível nele acomodar novos hóspedes. Talvez seja o desejo do matemático David Hilbert: mostrar que os raciocínios baseados na noção de infinito conduzem a embaraços.

Gostaríamos de levantar ainda outra objeção à interpretação de Craig. Pois ele afirma que o proprietário do hotel fez uma manobra equivocada, pois acha que resolveu, mas, na verdade, não teria resolvido o problema envolvido nas duas situações da chegada de infinitos hóspedes. O ponto de Craig é que como os quartos estão (agora) *todos* ocupados, então se trata de um infinito atual. Dessa forma, o proprietário não poderia deslocar o hóspede do quarto 1 para 2, deixando vago o quarto 1. Ora, mas por que não poderia? De acordo Craig, não poderia, pois se *todos* os quartos estão ocupados, então não há mais quartos. Vejamos o que diz Craig: “A ação do proprietário só pode funcionar se o hotel for um infinito potencial, de modo que novas salas sejam criadas para absorver o afluxo de hóspedes”. E assim, de acordo com Craig, ao supor sempre mais um quarto para acomodar o hóspede que acabou de vagar o quarto onde estava para acomodar o hóspede que chegou, estaríamos nos comprometendo com um *infinito potencial*, o que contradiz a premissa de que *todos os quartos estão ocupados*. A objeção que levanto é a de que, nesse caso, trata-se de uma falsa dicotomia entre infinito atual/infinito potencial. Ao supor um quarto seguinte para acomodar o hóspede que chega, o proprietário desacomoda o hóspede do quarto $n+1$ para acomodar o hóspede do quarto n , da mesma forma que desacomodará o hóspede do quarto $n+2$ para acomodar o hóspede do quarto $n+1$. Então, não precisamos supor a criação (atualização) de um quarto potencial, pois podemos preservar a premissa de que todos os infinitos quartos existem atualmente, sem nos comprometermos com a criação de mais qualquer outro quarto.

⁸⁶ Estratégias como aquela em que o hóspede novo ocupa o quarto n e o hóspede que estava no quarto n desloca-se para o quarto $n+1$. Ou deslocar cada hóspede ocupante de um quarto de número ímpar para o quarto de número ímpar subsequente.

Aqui, o problema não parece ser o infinito potencial, pois o infinito potencial, inclusive, poderia ser uma alternativa promissora para resolver a questão e deixar o experimento mental mais plausível: poderíamos conceber infinitos quartos em um hotel para acomodar os hóspedes que fossem continuamente chegando ao infinito, basta lançar mão desses engenhosos sistemas de deslocamento. O problema aqui parece ser justamente a impossibilidade de um infinito atual, ou seja, a impossibilidade de supor um conjunto atual de infinitos membros, *pois uma série infinita significa a adição de mais um, ao infinito*. Portanto, uma série atualmente infinita é impossível, pois é contraditória, na medida em que não é possível conciliar uma série em que (a) todos os seus elementos existem atualmente e (b) sempre podemos supor a adição de mais um. Craig afirma que “Essas ilustrações mostram que se um infinito real pudesse existir na realidade, seria impossível adicionar a ele.”. Concordamos, pois, que a noção de infinito atual é insustentável. E, na sequência, ele afirma: “Mas, obviamente, é possível adicionar, digamos, uma coleção de livros: basta pegar uma página de cada um dos primeiros cem livros, adicionar uma página de título e colocar na prateleira.” Ora, justamente por essa razão é que apenas o infinito potencial faz sentido, pois supor uma série na qual sempre se possa adicionar mais um, sem o compromisso prévio de que todos os elementos existem atualmente, pode perfeitamente sustentar um experimento mental que não envolva contradição, pois supor um elemento seguinte, *ad infinitum*, é plausível, contudo, supor uma série onde todos os elementos coexistem, *ad infinitum*, não pode ser concebida sem que, em alguma medida, para concebê-la, lancemos mão do artifício da suposição de *mais um*.

Embora não consigamos dar adesão a esse aspecto do pensamento do professor William Craig, o ponto central desta tese aproxima-se de uma das suas análises, ainda que as razões empregadas nos percursos investigativos não sejam exatamente as mesmas. Já no resumo deste trabalho expomos que um dos objetivos desta investigação é mostrar que a aceitação de Tomás em relação às series causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito traria impactos à sua noção de criação, pois o obrigaria a defender que a *creatio ex nihilo* deveria ser aceita por fé. Se as razões levantadas por Tomás nas três primeiras vias afetam os dois tipos de série, então as séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, que dão sustentação à tese aristotélica da eternidade do mundo, não são possíveis. O que desobrigaria Tomás a afirmar que a opção em defender a *creatio ex nihilo* seria respaldada tão-somente em um compromisso de fé. Se for demonstrado que a hipótese das duas séries são insustentáveis, a *creatio ex nihilo* poderia ser tomada como uma hipótese plausível diante de um mistério e não necessariamente como uma alternativa defendida sem

uma base racional devido à falta de critério de decisão que desequilibrasse a balança entre duas alternativas em pé de igualdade, a saber: (a) o universo sempre existiu, pois cada causa foi causa por outra *ad infinitum* regressivo, e assim, cada ser atualmente existente é resultado de uma série infinita e, portanto, sem começo, ou, (b) uma causa incausada causou o início absoluto do universo.

Craig defende haver um problema na argumentação de Aristóteles e de Tomás, pois eles teriam, inadvertidamente, considerado possível uma sequência infinita de eventos em direção ao passado. Concordamos com Craig nesse ponto, mas discordamos das razões que ele levanta para sustentar essa conclusão. E, é justo ressaltar, ele não está sozinho nessa interpretação, pois conta com o apoio de um importante tomista como Fernand Van Steenberghen. Os trechos a seguir explicitam o caso.

A segunda premissa⁸⁷ afirma que uma regressão temporal infinita de eventos é um infinito real. Por “evento” queremos dizer “o que acontece”. Pois, a segunda premissa diz respeito à mudança, e afirma que, se a série ou sequência de mudanças no tempo for infinita, esses eventos considerados coletivamente constituem um infinito atual. O ponto parece bastante óbvio, pois se houve uma sequência composta por um número infinito de eventos que se estendem de volta ao passado, o conjunto de todos os eventos seria um conjunto atualmente infinito.

Mas, pelo fato de isso ser evidente para nós, nem sempre foi considerado. O ponto, de alguma forma, escapou ao próprio Aristóteles, bem como a sua descendência escolar, que considerava a sequência passada dos eventos como um infinito potencial. Aristóteles afirmou que, como as coisas no tempo vêm à existência sequencialmente, um infinito real nunca existe em algum momento; somente o presente existe atualmente. Do mesmo modo, Tomás de Aquino, depois de confessar a impossibilidade da existência de um infinito atual, procedeu, no entanto, a afirmar que a existência de uma regressão infinita de eventos passados é possível. Isso ocorre porque a série de eventos passados não existe atualmente. Os eventos passados não existem agora e, portanto, não constituem um número infinito de coisas atualmente existentes. A série é somente potencialmente infinita, não atualmente infinita, na medida em que aumenta constantemente com a adição de novos eventos. Mas, certamente, essa análise é inadequada. O fato de que os eventos não existem simultaneamente é totalmente irrelevante para a questão da mão; o fato é que, como partes determinadas da realidade, os eventos passados são definitivos e distintos e podem ser numerados, eles podem ser conceitualmente coletados em uma totalidade. Portanto, se a sequência temporal dos eventos for infinita, o conjunto de todos os eventos passados será um infinito atual. É interessante que pelo menos um tomista proeminente concorda que Aquino e Aristóteles falharam nesse caso (...) (CRAIG, 1979, p. 95-96)⁸⁸.

⁸⁷ O universo começou a existir (*The universe began to exist*).

⁸⁸The second premiss⁸⁸ states that an infinite temporal regress of events is an actual infinite. By “event” we mean “that which happens”. Thus, the second premiss is concerned with change, and it asserts that if the series or sequence of changes in time is infinite, then these events considered collectively constitute an actual infinite. The point seems obvious enough, for if there has been a sequence composed of an infinite number of events stretching back into the past, then the set of all events would be an actually infinite set.

But manifest as this may be to us, it was not always considered so. The point somehow eluded Aristotle himself, as well as his scholastic progeny, who regarded the past sequence of events as a potential infinite. Aristotle contended that since things in time come to exist sequentially, an actual infinite never exists at any one moment; only the present thing actually exists. Similarly, Aquinas, after confessing the impossibility of the

Craig defende, por implicação, que nem Aristóteles e nem Tomás poderiam afirmar que um ser existe atualmente como resultado de uma série causal que remonta ao infinito, sendo essa série compreendida como um conjunto infinito potencial. Da mesma forma, Craig parece concordar, por implicação, que Tomás não poderia ter aceitado uma série causal acidentalmente ordenada regressiva ao infinito, o que ele fez conforme vimos⁸⁹. Nos associamos essa defesa. Contudo, Craig parece afirmar que a razão fundamental é que essa série causal regressiva a infinito é um infinito atual. E embora nossa disposição seja concordar com Craig no resultado final de sua análise, a saber, que nenhum ser pode resultar de uma série causal regressiva ao infinito, trazemos à discussão a ideia de que é bastante disputável a posição de que todo o tipo de série causal regressiva ao infinito que resulta em um existente atual deva ser, no seu conjunto, tomada como uma série atual ou um *conjunto atual*, termo que, de forma nebulosa, refere, nesse caso, a uma série atual, se o que temos em perspectiva é uma cadeia causal que resulta em um ser atualmente existente.

Argumentaremos que é preciso diferenciar os tipos de séries causais regressivas ao infinito, pois são impossíveis não pela razão unificada de que sempre constituem um conjunto infinito atual. Argumentamos a favor da ideia de que séries causais infinitas *acidentalmente* ordenadas são impossíveis, pois o infinito *potencial* regressivo não pode explicar a existência de um ser atual, por ser uma série sem início. E séries causais infinitas *essencialmente* ordenadas são impossíveis, pois o infinito *atual* exige duas coisas que não podem acontecer ao mesmo tempo: uma série com todos os membros atualmente existentes *e infinita*. Não há como termos uma série efetivamente infinita, sempre há um apontamento para *o acréscimo de mais um*, o que a estabelece como *potencial*. Além disso, da mesma forma, esse tipo de série não resiste à objeção do problema da série sem início.

Gostaríamos de chamar a atenção para as seguintes afirmações de Craig: “(...) se houve uma sequência composta por um número infinito de eventos que se estendem de volta

existence of an actual infinite, nevertheless proceeded to assert that the existence of an infinite regress of past events is possible. This is because the series of past events does not exist in actuality. Past events do not now exist and hence do not constitute an infinite number of actually existing things. The series is only potentially infinite, not actually infinite, in that it is constantly increasing by addition of new events. But surely this analysis is inadequate. The fact that the events do not exist simultaneously is wholly irrelevant to the issue at hand; the fact remains that since past events, as determinate parts of reality, are definite and distinct and can be numbered, they can be conceptually collected into a totality. Therefore, if the temporal sequence of events is infinite, the set of all past events will be an actual infinite. It is interesting that at least one prominent Thomist agrees that Aquinas and Aristotle fail to carry their case (...) (CRAIG, 1979. p. 95-96).

⁸⁹ *Suma*, 1ª parte, questão 46, artigo 2, resposta à objeção 7.

ao passado, o conjunto de todos os eventos seria um conjunto atualmente infinito” e também “(...) como partes determinadas da realidade, os eventos passados são definitivos e distintos e podem ser numerados, eles podem ser conceitualmente coletados em uma totalidade” e ainda “(...) se a sequência temporal dos eventos for infinita, o conjunto de todos os eventos passados será um infinito atual”. Vamos agora retomar um exemplo que utilizamos em outros momentos no texto desta tese. Nosso objetivo com essa retomada é colocar em perspectiva o ponto de Craig, para melhor analisá-lo e, por fim, tentar refutá-lo.

Suponhamos um existente atual qualquer chamado A, que começou a existir em algum momento. Assumindo duas premissas razoáveis como (1) *do nada, nada surge* e (2) *se algo começou a existir, então foi efeito de alguma causa*, então parece ser legítimo perguntar pela causa de A, se o propósito que guia o investigador for obter uma explicação total sobre como A veio à existência. Nessa busca, como já foi desenvolvido em outros momentos deste trabalho, teremos um regresso ao infinito, pois sempre poderemos perguntar por cada causa anterior. Craig afirma que essa sucessão regressiva de causas é um infinito atual. Contudo, esse modo de entender é bastante problemático. Craig diz que essa série causal regressiva ao infinito é um *conjunto atualmente infinito*. Parece razoável supor que um conjunto assim seja composto de partes que existam atualmente. Pois, se é *atualmente infinito*, então suas partes existem atualmente, *agora*, e a sucessão das partes estendem-se ao infinito. Isso parece ser problemático, em primeiro lugar, porque se esse conjunto é formado de eventos passados, então ele não pode ser atual, não pode existir *agora*. Essa dificuldade parece surgir, pois Craig não trabalha, até onde podemos perceber, com a distinção proposta por Scotus, entre séries essencialmente ordenadas e acidentalmente ordenadas. Essa distinção permite compreender razões de naturezas diferentes, que justificam a impossibilidade de séries causais regressivas ao infinito, também de naturezas diferentes. Parece ser mais plausível supor que uma série de eventos passados não pode ser dita *atual*, pois, eventos que passaram não são atuais. Nesse sentido, faria mais sentido tomar o conjunto dos eventos passados como formado por partes que não existem atualmente, embora possamos falar de um conjunto que se refere a uma série que pode ser remontada ao infinito, e que permite ao investigador sempre supor uma causa anterior a cada efeito, ainda que não existam atualmente. Nesse sentido, *supomos que existiu uma causa anterior a cada causa. E essa série é imaginada, potencialmente, ao infinito*. Potencialmente não no sentido de uma potência que possa ser atualizada. Mas no sentido de que possamos ter, legitimamente, a compreensão de que podemos sempre supor que existiu uma causa anterior na série de A. Nesse caso, o termo *potência* não está sendo aqui empregado como o não-ser para um vir-a-ser cujo final do processo resultará em um ser

atualmente existente, mas como um não-ser imaginado, que um dia existiu, que se tornou um ser, que um dia também existiu, embora não exista mais. Tomar o conjunto desses eventos como atual, força uma interpretação imprecisa e é desnecessário esse comprometimento. Uma série causal pode *supostamente* regredir ao infinito. Craig possivelmente não quis se comprometer com uma série potencialmente infinita em direção ao passado, pois quis preservar a noção aristotélica de potência, precisamente quando ela quer expressar a *capacidade de existir*. E, claro, se é o caso de infinito potencial em direção ao passado, então, não estamos tomando uma série composta de elementos que *poderão existir*, visto que estamos tratando do *passado*. Anteriormente à página em que extraímos este trecho que citamos por último, Craig, na página 66 do seu *The Kalam Cosmological Argument*, chama a atenção para a noção de infinito potencial em Aristóteles e menciona essa dificuldade que há pouco expomos sobre a potência em direção ao passado.

Uma vez que Aristóteles define o potencial como aquele que pode se tornar atual, alguns o acusaram de contradição em sua doutrina do potencial infinito, já que um infinito potencial nunca pode ser atualizado. Mas Aristóteles deixa claro que ele está usando o “potencial” em outro sentido.⁹⁰

Craig, na sequência, traz uma citação de Aristóteles. A seguir a reproduziremos.

(...) o infinito tem uma existência potencial.

Mas a expressão “existência potencial” é ambígua. Quando falamos da existência potencial de uma estátua, queremos dizer que haverá uma estátua atual. Não é assim com o infinito. Não haverá um infinito real. (*Fis.* 3. 6. 206a15-20. *Apud* CRAIG, 1979, pág. 66).⁹¹

Em *Met.* V. 5. 1019a5-30 há um tratamento da definição dos diferentes tipos de potência. Em *Met.* IX. 1046a5, Aristóteles afirma que “(...) a potência e o ato não se aplicam unicamente aos casos em que há movimento”. Ora, esse é um termo equívoco. E o próprio Aristóteles reconhece usos diferentes do termo “potência”, que possibilitam elucidar diferentes desafios dentro das especificidades de contexto. Nessa esteira, parece mais plausível reconhecer que uma série causal regressiva ao infinito possui a *potência de ser*

⁹⁰Since Aristotle defines the potential as that which can become actual, some have charged him with contradiction in his doctrine of the potential infinite, since a potential infinite can never be actualized. But Aristotle makes it quite plain that he is here using “potential” in another sense:

⁹¹(...) the infinite has a potential existence.

But the phrase “potential existence” is ambiguous. When we speak of the potential existence of a statue we mean that there will be an actual statue. It is not so with the infinite. There will not be an actual infinite. (Aristotle *Physica* 3. 6. 206a15-20. *Apud* CRAIG, 1979, p. 66.)

imaginada por um investigador atual, que pode sempre poder adicionar um agente causal anterior, pela *imaginação*, no seu exercício de reconstituir mentalmente o percurso passado. Parece mais plausível tomar essa acepção de potência em vez de aferrar-se à ideia de potência como possibilidade de existência futura e ter que admitir, estranhamente, que um conjunto passado (infinito) é atual.

Craig transcreve uma passagem do tomista Fernand Van Steenberghen. Vejamos.

Para ele [Aristóteles], um infinito em ato é impossível; agora um universo eterno no passado implica uma série infinita em ato, desde que o passado é *adquirido*, é *realizado*; que esta realização foi sucessiva não suprime o fato de que a série infinita é *realizada* e constitui definitivamente uma série infinita em ato. (STEENBERGHEN, F. Van. *Le "processus in infinitum" dans les trois premières "voies" de saint Thomas*, Revista Portuguesa de Filosofia 30 (1974): 128. Outro tomista com a mesma opinião é Lucien Roy, *Note philosophique sur l' Idéia de início na criação*, Sciences Ecclesiastiques I (1949): 223) Apud CRAIG, 1979, p. 96 e nota 37.⁹²

Sendo o passado *adquirido*, ou tendo ele sido *realizado*, por que isso seria suficiente para que seja tomado como em ato? Ora, o que é mais plausível: manter a noção de potência em um sentido estrito, quando o próprio Aristóteles formulador da noção distingue cinco usos diferentes em *Met V 5 1019a5-30* e abre a possibilidade em *Fis. III 6 206a15-20* para interpretar o termo de tal forma que possa sustentar o infinito potencial? Ou admitir a tese de que uma série causal regressiva ao infinito é atual, ao preço de ter que admitir que o passado é atual?

Craig traz mais comentários a respeito dessa tensão. Vejamos.

Por conseguinte, Van Steenberghen sustenta que Aquino claramente se contradiz, aderindo tanto à possibilidade de uma regressão temporal infinita de eventos como à impossibilidade de uma multidão infinita. O exemplo de Aquino do ferreiro que trabalha desde a eternidade, que usa um martelo depois do outro, pois cada um quebra, fornece um bom exemplo de um infinito atual. Pois o conjunto de todos os martelos empregados pelo ferreiro é um infinito real. Do mesmo modo, o conjunto de todos os eventos em uma regressão temporal infinita de eventos é um infinito real.

O ponto levantado por Aristóteles e Aquino serve para trazer uma característica importante de eventos passados que não é compartilhada por eventos

⁹² For him [Aristotle] an infinity in act is impossible; now a universe eternal in the past implies an infinite series in act, since the past is *acquired*, is *realized*; that this realization has been successive does not suppress the fact that the infinite series is *accomplished* and constitutes quite definitely an infinite series in act. (STEENBERGHEN, F. Van. *Le "processus in infinitum" dans les trois premières "voies" de saint Thomas*, Revista Portuguesa de Filosofia 30 (1974): 128. Another Thomist of the same judgement is Lucien Roy, *Note philosophique sur l'idée de commencement dans la création*, Sciences Ecclesiastiques I (1949): 223) Apud CRAIG, 1979, p. 96 e nota 37.

futuros, ou seja, sua atualidade. Pois eventos passados realmente existiram; eles ocorreram no mundo real, enquanto os eventos futuros não aconteceram, já que eles não ocorreram. (CRAIG, 1979, p. 96-97).⁹³

A afirmação de que os eventos passados, tomados em conjunto, possuem atualidade é bastante disputável. Pois, do fato de que eventos passados “realmente existiram”, parece não se seguir que, tomados em conjunto, possuam, de alguma forma, algum tipo de atualidade. Aliás, os eventos passados parecem tão não-atuais como os eventos futuros, pois ambos, passado e futuro, não são atualmente existentes, pois o passado existiu e não existe mais, e o futuro sequer começou a existir, pois, no limite do conceito, jamais existirá, uma vez que quando existir e chegarmos a uma determinada data futura, essa data será o presente.

O matemático David Hilbert, em seu texto *Sobre o Infinito*⁹⁴, proferido em uma conferência em 1925, e publicado em 1926, elabora uma concepção sobre o infinito que, provavelmente, é um dos pilares a oferecer a sustentação que encoraja Craig a tomar a sua posição, relatada na citação anterior. Vejamos alguns trechos.

Tal como nos processos limite do cálculo infinitesimal, onde o infinito no sentido do infinitamente grande e do infinitamente pequeno acabou se mostrando uma mera figura de linguagem, também o infinito na forma de totalidade, ainda utilizado nos métodos dedutivos, deve ser entendido como uma ilusão. (HILBERT, 1926).

Hilbert defende que o infinito é uma noção imaginada, mas não efetiva na realidade. É, num certo sentido, uma ilusão.

O infinito, como nenhuma outra questão, abala tão profundamente as *emoções* humanas; o infinito, como nenhuma outra *ideia*, tão frutiferamente tem estimulado a mente; o infinito, como nenhum outro *conceito*, necessita ser *esclarecido*. (HILBERT, 1926).

Hilbert reconhece a importância do conceito. E segue.

⁹³Accordingly, Van Steenberghe maintains that Aquinas clearly contradicts himself by adhering to both the possibility of an infinite temporal regress of events and to the impossibility of an infinite multitude. Aquinas’s own example of the blacksmith working from eternity who uses one hammer after another as each one breaks furnishes a good example of an actual infinite. For the set of all hammers employed by the smith is an actual infinite. In the same way, the set of all events in an infinite temporal regress of events is an actual infinite.

The point raised by Aristotle and Aquinas serves to bring out an important feature of past events that is not shared by future events, namely their actuality. For past events have really existed; they have taken place in the real world, while future events have not, since they have not occurred. (CRAIG, 1979, p. 96-97).

⁹⁴ Texto de uma conferência proferida em 4 de junho de 1925 num congresso da Sociedade Matemática da Westfalia, em Münster, em homenagem a Karl Weierstrass. Traduzido por W. A. Carnielli a partir do original alemão publicado em *Mathematische Annalen* (Berlim) v. 95 (1926), pp. 161-190. <https://www.ime.usp.br/~bianconi/recursos/C06.DOC> Acesso em 23/10/2017.

Alguém que desejasse caracterizar brevemente a nova concepção do infinito que Cantor introduziu, poderia afirmar que em análise lidamos com o infinitamente grande e o infinitamente pequeno somente como conceitos-limite, como algo a acontecer ou vir a ser, isto é, como *infinito potencial*. Mas este não é o verdadeiro infinito. Encontramos o verdadeiro infinito somente quando consideramos a totalidade dos números 1, 2, 3, 4, ... como uma unidade completa, ou quando tomamos os pontos de um intervalo como uma totalidade que existe, de uma só vez. Este tipo de infinito é conhecido como *infinito atual* ou *completado*. (HILBERT, 1926).

Hilbert, afirma que o infinito potencial “não é o verdadeiro infinito”. O verdadeiro infinito seria o *infinito atual* ou *completado*. Segundo o matemático, “uma unidade completa”, “uma totalidade que existe”, poderiam fornecer a condição para uma noção de infinito defensável.

Já vimos que o infinito não se acha em lugar algum da realidade, não importa a quais experimentos, observações e conhecimento lancemos mão. É possível que nosso pensamento a respeito da realidade seja tão distinto da própria realidade? Podem os processos de pensamento ser tão diferentes dos processos reais? Não parece claro, ao contrário, que quando pensamos haver encontrado o infinito em algum sentido real, tenhamos na verdade sido meramente iludidos pelo fato de que frequentemente encontramos dimensões extremamente pequenas e grandes na realidade? (HILBERT, 1926).

Bem, se o infinito “não se acha em lugar algum da realidade”, ou bem o infinito real é impossível de qualquer modo ou é possível somente como uma construção da imaginação. Se o infinito é possível apenas como uma construção da imaginação parece estranho que possa ser tomado como *real*. Nesse sentido, parece que se incorre em uma imprecisão conceitual ao afirmar-se que o infinito real não existe na realidade, mas só o infinito real existe, embora exista só no pensamento. Não seria mais plausível supor que a noção de infinito potencial seja mais adequada para referir um conjunto (infinito) que não existe na realidade, jamais existirá, mas que pode ser utilizado em raciocínios para lidar com desafios de natureza matemática ou filosófica? Nesse sentido, o infinito existiria potencialmente, como algo que, apenas *supostamente*, possa ser realizado, ainda que essa suposição não possa ser realizada como um conjunto atualmente efetivo, onde todas as suas partes coexistam em tempo real. Estamos argumentando no sentido de que *é mais plausível* em relação à tese do conjunto infinito atual formado de eventos passados, supor que uma série infinita regressiva ao passado faça sentido enquanto uma série que supostamente a

estendemos infinitamente a um passado imaginado. Portanto, nesse aspecto, é mais plausível supor um infinito potencial passado do que um infinito atual para descrever uma série regressiva ao infinito. O problema surge, contudo, quando essa série é tomada para explicar o início da existência de um ser atual, e é precisamente *nesse sentido* que ela é impossível. Porque ela é incapaz de fornecer uma explicação global para o surgimento de um ser atualmente existente. Entretanto, uma série infinita parece ser perfeitamente possível, sob o ponto de vista lógico, como uma série que supostamente a estendemos infinitamente ao futuro imaginado a partir de um início determinado.

Em resumo, vamos voltar ao nosso tema principal e tirar algumas conclusões a partir de nossas considerações sobre o infinito. Nosso resultado geral é que o infinito não se encontra em lugar algum na realidade. Não existe na natureza e nem oferece uma base legítima para o pensamento racional – uma notável harmonia entre existência e pensamento. (HILBERT, 1926).

Pelo *princípio de caridade*, podemos superar o fato de que há um certo exagero do autor quando ele afirma que o infinito não “oferece base legítima para o pensamento racional”, pois, no trecho seguinte, podemos constatar que ele afirma que o infinito é “uma ideia em que podemos confiar sem hesitar graças ao quadro conceitual erigido por nossa teoria”. Ora, é logicamente impossível que seja o caso de uma ideia que não possa oferecer “base legítima para o pensamento racional” e ao mesmo tempo possa haver uma teoria em que possamos, de forma consistente, confiar nessa ideia sem hesitar. De qualquer forma, à parte esse elemento textual que podemos superar por um compromisso de leitura que garanta um sentido ao todo, importa destacar a afirmação de que “o infinito não se encontra em lugar algum da realidade”. E justamente por “não se encontrar em lugar algum da realidade”, que parece fazer mais sentido negar a possibilidade do infinito atual, pois se o infinito não está na realidade de modo algum, então ele não é *atual* de modo algum. No entanto, se o infinito é uma ideia potencial, então ela *pode* tornar-se atual. O embaraço aqui consiste no fato de que essa ideia não pode *efetivamente* tornar-se atual. Contudo, quantos experimentos mentais são feitos apenas para testarmos princípios? Nesse sentido, a potência do infinito poderia ser tomada como uma *suposição*, que serve apenas com o propósito de realizar análises. Análises que podem trabalhar com a suposição da atualização dessa ideia, ainda que seja inconcebível para a mente humana como ela pudesse ser efetiva. Se for contraditório que possamos *supor* que o infinito possa ser realizado, ainda que de modo restrito a contextos de experimentos mentais, então também é contraditório supor que há um infinito entre 0 e 1. Pois, jamais será

efetiva a série infinita entre 0 e 1, ainda que possamos supor que a série entre 0 e 1 é potencialmente divisível ao infinito.

O papel que resta ao infinito é somente o de uma ideia – se entendemos por uma ideia, na terminologia de Kant, um conceito da razão que transcende toda experiência e que completa o concreto como uma totalidade – uma ideia em que podemos confiar sem hesitar graças ao quadro conceitual erigido por nossa teoria. (HILBERT, 1926).

Ainda que não entremos nos pormenores da teoria matemática de Hilbert, nos importa a escolha que ele faz ao referir-se à noção de infinito. Ela não pode verificar-se na realidade, segundo o autor, mas podemos lidar com ela no plano da razão. Então, parece que para salvar a consistência da noção de *potência*, como algo que sempre se refere ao que pode atualizar-se na realidade, a escolha parece ser prejudicar a noção de *realidade*. Contudo, podemos supor que algo exista potencialmente, ainda que não possa existir efetivamente, concedendo que exista no campo da imaginação. Mas parece que não podemos dizer que algo é real, se esse algo de modo algum pode ser real.

Capítulo 3 – A *Summa Theologiae* e a possibilidade de provar a existência divina

3.1. Análise da *Summa Theologiae*, parte 1, questão 2, artigo 1

Tendo em vista o propósito central desta tese, que consiste em uma investigação sobre a tensão gerada pela aceitação simultânea, de Tomás, das duas seguintes proposições: (1) *séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito são possíveis* e (2) *a aceitação da criação ex nihilo sem início é uma opção de fé, pois a tese da eternidade do mundo é logicamente possível*, realizaremos, neste capítulo, análises do texto de Tomás com o objetivo de expor e esclarecer o modo como ele lida com a noção de causalidade e natureza divina e sobre como a sua perspectiva da doutrina aristotélica das quatro causas fornece base para estruturar as suas provas da existência de Deus, especialmente as três primeiras vias. Para tanto, partiremos da letra de Tomás. Procederemos, primeiramente, a uma análise linha a linha da *Suma*, I, q.2, a.1. Na sequência, analisaremos o artigo 2, da mesma questão, para então tratarmos com mais segurança do artigo 3, onde Tomás expõe as cinco vias. Com as análises dos artigos 1 e 2, teremos reconstituído o percurso mais próximo da *Suma* que forneceu os alicerces do artigo 3 e, quando for conveniente, para que a apresentação dos argumentos do artigo 1 e 2 fiquem mais claros, faremos conexões com outros artigos da *Suma*, que possam ter sido, de algum modo, pressupostos para esses artigos que estão sendo analisados.

Para dar conta dessa motivação nos guiaremos por uma estratégia que consiste, em parte, em um trabalho de análise cuidadosa de cada um dos argumentos presentes nos artigos da *Suma* relacionados ao escopo da investigação filosófica pretendida e, assim, daremos prosseguimento, portanto, aos nossos estudos sobre o pensamento de Tomás. Cabe, antes, retomar um esclarecimento sobre o modo como Tomás organiza o seu texto na *Suma*.

Cabe ressaltar, antes de apresentar as análises a seguir, que o modelo de trabalho da *Summa* segue um padrão que sempre se repete ao longo da obra. Vejamos. Tomás delimita uma **questão**, a qual apresenta o assunto que circunscreve o debate. Em seguida, são apresentados os **artigos da questão**. Os artigos são uma divisão no tratamento do assunto que será investigado. Cada artigo apresenta uma **afirmação**, geralmente na forma “*Videtur quod...*” (Parece que...). O conteúdo dessa afirmação sempre discorda do posicionamento de Tomás. Além dessa afirmação discordante de Tomás, o artigo apresenta um conjunto de argumentos, listados em ordem, e escritos de maneira clara e concisa, que possuem como objetivo defender a **afirmação**. Logo após, Tomás apresenta um “*Sed Contra*”... (Mas em

contrário...), que é, geralmente, uma afirmação baseada na Bíblia ou na tradição cristã⁹⁵. O propósito do *Sed Contra* é marcar a posição de Tomás que, embora comprometida com o uso de argumentações racionais, sempre se pretende obediente à fé cristã. A seguir, Tomás apresenta um *Respondeo* (Respondo), que é a solução geral oferecida aos argumentos levantados no artigo. E depois, ainda dentro do artigo, Tomás responde, em particular, a cada um dos argumentos listados a favor da afirmação “*Videtur quod...*”. (PEREIRA, 2012, p. 50-51).

A questão 2 é intitulada “Sobre Deus, se ele existe” (*De Deo, an Deus sit*)⁹⁶. Tomás começa retomando o tema da questão 1, “O que é a Doutrina Sagrada e qual é o seu alcance” (*De Sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*)⁹⁷? Ele inicia a questão 2 ressaltando o propósito do campo de estudos em que ele se filia ao escrever a *Suma*. Vejamos.

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus.

A consideração de Deus abrange três seções: 1. O que se refere à própria essência divina; 2. O que se refere à distinção das Pessoas; 3. O que se refere às criaturas enquanto procedem de Deus.

Quanto à essência divina, indagaremos: 1. Deus existe?; 2. Como é Ele ou, antes, como não é?; 3. Como age, isto é, sua ciência, sua vontade e seu poder.

A respeito da primeira questão, três são as perguntas:

⁹⁵ Por *tradição*, entenderemos aqui o conjunto de posicionamentos daqueles que, pela importância que tomaram no desenvolvimento da história do cristianismo, estão qualificados pela comunidade católica como uma *autoridade*, ou seja, seus posicionamentos possuem um *status* especial, tendo em vista tudo o que fizeram de relevante para o fortalecimento do cristianismo. (Nota presente no texto da nossa dissertação).

⁹⁶ Tradução nossa. Na tradução das Edições Loyola (p. 161) ficou simplesmente “A existência de Deus”. Ela se baseia na *Editio Leonina*, que traz como original (*De Deo, an Deus sit*). Portanto, essa opção de tradução ignora a expressão original “*an Deus sit*”. Já conforme Corrêa (p.13) ficou “Se Deus existe”. Corrêa baseia-se na edição latina A. Blot. Nessa edição, o título original da questão 2 é somente “*An Deus sit*”. Por isso, Corrêa não traduz “*De Deo*”, pois a edição original com a qual trabalha não inclui tal expressão. Bem, a tradução que optamos ficou mais literal e baseia-se na edição latina considerada *standart*, razão pela qual a ela sempre daremos preferência. A tradução das Edições Loyola, contudo, ficou talvez mais elegante, porém tem o problema de ignorar uma expressão do texto original latino. A de Corrêa, é verdade, ressaltou o elemento da dúvida, pois o “Se” coloca em destaque o anúncio de uma investigação, e uma investigação que se preze não é escrita apenas com a enunciação de certezas. Todavia, Corrêa ignora a existência da expressão original “*De Deo*”. Optamos, contudo, por manter o título integral de Tomás, de acordo com a versão original da *Editio Leonina* e, assim, preservamos no título o assunto central da investigação (Sobre Deus – *De Deo*), pois é sobre esse ser que a questão discorrerá, sobre as condições que temos de compreender e de demonstrar a existência de Deus. E mantemos o elemento de dúvida (*An Deus sit* – Se Deus existe), pois um dos aspectos da investigação da questão 2 será o enfrentamento das dúvidas que os objetores levantam a respeito das condições de possibilidade da afirmação da existência de Deus; ora, Tomás inclui a discussão sobre essas dúvidas, as toma para si e coloca em perspectiva que a superação dessas dúvidas é um dos seus objetivos principais. A opção de manter o elemento da dúvida no título da questão, além de respeitar a versão original de Tomás, a partir de uma edição *standart*, parece também justificar-se como um anúncio mais exato das características da investigação que seguirá ao título. Sob o ponto de vista editorial, a escolha das Edições Loyola fez sentido, a tradução ficou elegante. O compromisso deste nosso trabalho, entretanto, não é com uma concisão atrelada a um compromisso editorial, mas com o pensamento de Tomás, em uma análise a mais cuidadosa possível.

⁹⁷ Tradução nossa. Optei por uma pequena variação das Edições Loyola, que prefere “A Doutrina Sagrada o que é? Qual seu alcance?”.

1. A existência de Deus é evidente por si mesma?
2. Pode-se demonstrá-la?
3. Será que Deus existe?⁹⁸

No artigo 1 da questão 1, especificamente no *Respondeo*, Tomás argumenta a favor da ideia de que a Teologia é uma ciência necessária. A ideia central é que, dado que o homem age em vista de um fim, ele precisa ser orientado a respeito de qual é o fim que lhe cabe buscar, pois se ele não conhecesse esse fim de algum modo, ele não poderia movimentar-se para buscá-lo. Pois, ora, como ele poderia buscar algo que não conhece? E ter sua felicidade, sua realização plena, na dependência do alcance de algo que não sabe minimamente o que é? Como poderia agir em direção a algo para realizar-se se não soubesse que algo é esse? Dessa forma, via revelação, Deus orienta os seus filhos sobre onde devem chegar, fornecendo um auxílio além da inclinação natural para o sumo bem. E cabe às disciplinas filosóficas colaborar para esse processo de busca, o que garante o livre-arbítrio humano na economia desta explicação, pois se o homem está instruído pela revelação a respeito de qual fim deve direcionar-se, caberá a ele movimentar-se racionalmente nessa busca, ao mesmo tempo em que lhe é concedido o direito de rejeitar tal busca. Dessa forma, a Teologia é necessária, pois é preciso haver “uma doutrina fundada na revelação divina” (“*doctrinam quandam secundum revelationem divinam*”), pois o fim para o qual as ações humanas devem tender para a completude precisa ser exposto, caso contrário, não faria sentido a defesa da existência de uma finalidade última para qual as ações tendem, se essa finalidade fosse de todo desconhecida. Aqui, bem ao seu gosto, Tomás retoma a tese aristotélica de que o homem age em vista de um bem final, mas complementa a tese incluindo a revelação, que está fora da perspectiva aristotélica.

⁹⁸ *Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo nanque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo: utrum sit demonstrabile.

Tertio: an Deus sit.

Segundo Aristóteles “(...) nada se move ao acaso, mas é preciso que sempre haja uma causa motriz; uma coisa se move numa direção por sua própria natureza, e em outra pela força ou pela influência da razão ou de algo mais.” (*Met L*, 6, 1071b35). Ora, qual é a causa motriz que move as criaturas em direção ao bem final? Além disso, pode-se perguntar como Aristóteles supera esse problema que Tomás resolve incluindo a revelação. Se tendemos para um bem final, como cumprir essa tendência sem que saibamos exatamente que bem final é esse? A não ser que estejamos determinados a agir até a obtenção desse bem final. Nesse caso, exclui-se o livre arbítrio, o que nem Aristóteles e nem Tomás estão dispostos a assumir. Aristóteles admite a inclinação natural para o sumo bem. Na *Ética a Nicômaco*, no início do capítulo 2, lemos o seguinte.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.

Embora exista um amplo debate sobre o modo correto de interpretar essa passagem (cf. SPINELLI, 2005, p. 10-16)⁹⁹, pois alguns leitores defendem a existência de um erro lógico nessa citação, seguiremos com a leitura de Tomás, que não reconhece nesse trecho qualquer falácia e, assim, não recuperaremos essa discussão. Para alguns, contudo, Aristóteles indevidamente infere que *se todos desejam um fim, então há um fim desejado por todos*, e uma passagem assim seria indevida, pois do fato de que cada qual queira um fim não se segue de modo algum que haja um fim desejado por todos. No seu *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, Tomás tenta esclarecer esse ponto.

Na frase de Aristóteles, *o bem é o que todos apetecem (desejam)*, não devemos entender que somente os que têm conhecimento apreendem o bem, mas também os que carecem do mesmo, que tendem ao bem por um apetite natural, não como o conhecendo, mas porque são movidos até ele por algum cognoscente, isto é, pela ordenação do intelecto divino, da mesma forma que a seta tende ao alvo segundo a direção que o arqueiro lhe imprime. Tender ao bem é o mesmo que apetecer (desejar) o bem. Por isso, diz-se que o ato apetece (deseja) o bem enquanto a ele tende, não porque seja um só bem para o qual todos (os atos) tendem, como dirá mais adiante. Portanto, não se descreve agora somente um bem, mas sim, o bem tomado em geral. Como nada é bom, a não ser enquanto possua certa semelhança e participação com o sumo bem, este é apetecido (desejado), de alguma

⁹⁹ Dissertação de mestrado da Prof.^a Dr.^a Priscilla Tesch Spinelli (UFRGS)
<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6840/000491179.pdf> Acesso em 19/01/2018.

maneira, em todo o bem. Assim, pode dizer-se que, o que todos (desejam) apeteçam, é algum bem.¹⁰⁰

Portanto, na interpretação de Tomás, cada ato em particular visa a um bem que lhe é peculiar, o que permite dizer que, de modo geral, há sempre um bem para as nossas ações, o que é diferente de dizer que há um *mesmo bem* determinado visado, em última instância, em qualquer ato que operamos. Tomás ainda ressalta que, mesmo não conhecendo o bem, somos guiados a ele, pela ordenação do intelecto divino (*ordinatione divini intellectus*). Porém, podemos recusá-lo, contrariando a nossa tendência natural. Esse é, pois, o espaço do livre arbítrio. Contudo, pelo *Respondeo* da questão 2, podemos sugerir que esse guiamento pelo intelecto divino inclui a revelação para os seres racionais, o que lhes permite saber para onde devem conduzir, com mais segurança, a sua tendência natural para o sumo bem. E para complementar, eis uma referência que desabona a acusação de falácia sofrida por Aristóteles.

Então, a conclusão de Aristóteles com as palavras que abrem a *Ética Nicomaqueia* é que o bem, em geral, é aquilo para o qual todas as coisas tendem. Restringindo essa afirmação para o domínio da ação humana, devemos dizer que o bem que nos é próprio é aquilo a que, como razão última das nossas escolhas, visamos com as nossas ações. (SPINELLI, 2005, p. 13).

Retomando agora o anúncio da questão 2, Tomás afirma que está entre os objetivos principais da sagrada escritura o conhecimento de Deus não somente em relação ao seu modo de ser, mas também enquanto “ele (Deus) é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional” (*sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae*). Portanto, faz parte da Teologia o estudo sobre as atividades causais de Deus, na perspectiva de que Deus é o princípio (causa eficiente) e o fim (causa final das coisas). Ele é o *princípio*, pois dele depende o surgimento de cada ser. Ele é o *fim*, pois os seres realizam plenamente as suas potências movimentando-se em sua direção,

¹⁰⁰ *Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 11* *Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.* <http://www.corpusthomicum.org/ctc0101.html> Acesso em 19/01/2018. A tradução para o português foi cotejada com a edição espanhola de Ana Mallea, Ediciones Universidad de Navarra, 2001.

atraídos por sua perfeição. E como a nossa tese está sugerindo uma solução que se baseia, em parte, no modo como Tomás trata a noção de causalidade, especialmente a atividade causal divina no ato da criação, importa esclarecer os argumentos da questão 2. É o que faremos agora, pormenorizadamente.

O **artigo 1** é intitulado **A existência de Deus é evidente por si mesma?** (*Utrum Deus esse sit per se notum*). Seguindo o padrão da *Suma*, **Tomás apresenta na sequência do título o seu *Videtur quod* (Parece que)**. Vejamos.

“Quanto ao primeiro artigo, assim se procede: parece que a existência de Deus é evidente¹⁰¹ por si mesma.” (*Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus esse sit per se notum.*)

O **primeiro argumento** apresentado por Tomás a favor dessa afirmação, ou seja, a favor da ideia de que a existência de Deus é evidente por si mesma, é baseado no início do livro de Damasceno (I, 3: MG 94, 793 C), quando ele afirma que “O conhecimento da existência de Deus está naturalmente infundido em todos” (*omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*). Dessa forma, se é evidente por si o que nos é conhecido naturalmente e se a existência de Deus nos é conhecida naturalmente, então a existência de Deus é evidente por si mesma.

A **resposta de Tomás** consiste em conceder, primeiramente, que está, sim, “impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus (*cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum*). Esse conhecimento de Deus traduz-se na ânsia de buscá-lo, que é tomada pelo homem como o desejo natural da felicidade. Os homens desejam naturalmente a felicidade e Deus é a felicidade do homem e “o que por sua própria natureza ele deseja, naturalmente também conhece” (*et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem*). Contudo, seguindo a argumentação de Tomás, também é verdade que saber que alguém que está se aproximando não é saber quem é exatamente; conhecer vagamente a existência de algo não é conhecê-lo exatamente, o que dá margem para afirmações imprecisas e até equivocadas sobre esse algo vagamente conhecido, ainda que conhecido de algum modo. E tanto é verdade que Deus, que é a felicidade do homem, não é conhecido por todos, que

¹⁰¹ Corrêa prefere traduzir *per se notum* por “por si mesma conhecida” em vez de “evidente por si mesma”, como optou a Loyola. Entendemos que o termo “evidente por si mesmo” representa melhor a intenção de Tomás, pois nesse artigo é o caso de saber se a existência de Deus é *claramente apresentada por si mesma* à criatura racional. O termo “evidente por si”, para o leitor contemporâneo, apanha bem esse sentido. É evidente, pois está claro, é por si mesmo, pois não depende de outro elemento para apresentar-se claramente.

muitos projetam a felicidade “nos prazeres ou em qualquer outra coisa” (*quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud*).

O **segundo argumento** apresentado por Tomás, a favor da ideia de que a existência de Deus é evidente por si mesma, baseia-se nos *Primeiros Analíticos* (c.3: 72b18-25), de Aristóteles, especificamente quando ele afirma que é evidente por si aquilo que é conhecido quando seus termos são conhecidos, o que ele atribui aos primeiros princípios de demonstração (“*Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis*”). O exemplo fornecido no argumento para ilustrar esse ponto é o seguinte: se o sujeito sabe o que é “todo” e o que é “parte”, então sabe que o todo é maior que a parte¹⁰². A premissa básica, portanto, é: se os termos da proposição são conhecidos, então a ideia geral da proposição é conhecida. A consequência pretendida é: se o nome “Deus” é conhecido, então a sua existência também é conhecida¹⁰³. O argumento se desdobra assim: o nome “Deus” significa algo que não se pode conceber nada maior; o que existe na realidade e no intelecto é maior do que aquilo que existe só no intelecto, logo, ao compreender o nome “Deus”, compreende-se, consequencialmente, que ele existe também na realidade, pois “o que existe na realidade e no intelecto é maior do que aquilo que existe só no intelecto” (*maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum*). A conclusão, portanto, é que, uma vez que se compreenda o nome “Deus”, compreende-se a necessidade de sua existência, “então, a existência de Deus é por si evidente.” (*Ergo Deum esse est per se notum*). É uma clara referência, pois, ao argumento ontológico, de Anselmo.

A **resposta de Tomás** parte da seguinte premissa: “talvez aquele que ouve o nome de *Deus* não entenda que ele designa algo que não se possa cogitar maior; pois alguns acreditaram que Deus é um corpo” (*forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus*). Ou seja, Tomás desafia a premissa que se baseia na possibilidade de que se compreenda o que significa o nome *Deus*. E Tomás continua, dizendo que mesmo que se admita que cada um seja capaz de conceber um ser maior do qual não se possa cogitar, não se segue daí que o seu entendimento particular de Deus refletirá no modo como Deus está na realidade. O que está na apreensão do intelecto (*in apprehensione intellectus*) sobre o nome de Deus não fornece garantia de que espelhe corretamente o Deus que está na realidade e o fato de que essa apreensão intelectual do nome de Deus possa ser de tal forma que não se possa cogitar ser maior não impede a possibilidade de distorção gerada por um entendimento particular

¹⁰² (...) *scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte.*

¹⁰³ *Sed intellectu quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est.*

equivocado da natureza divina. Além disso, “Nem se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus”. (*Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse*). Nessa passagem final, Tomás ainda desafia um outro ponto do argumento ontológico: essa dedução não parece fornecer uma garantia da existência de Deus na realidade, porque a pressuposição de não poder haver um ser maior do qual se possa conceber só funcionaria, como diz Tomás, se pressupuséssemos “que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior”, ou seja, o fundamento de uma dedução que extraia algo que tenha que existir na realidade deve partir de uma pressuposição que parta da realidade, pois a realidade pode não estar conformada com uma pressuposição cujo fundamento está tão-somente em uma apreensão intelectual.

O terceiro argumento que tem por objetivo demonstrar que a existência de Deus é evidente por si mesma possui a seguinte estrutura: quem nega a existência da verdade concede que isso é uma verdade, pois quem afirma que a verdade não existe pretende estar emitindo uma verdade. Logo, “Se existe algo verdadeiro, é necessário que exista a verdade” (*Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit*). A par disso, ressalte-se que “Deus é a própria verdade” (*Deus autem est opsa veritas*), de acordo com João 14,6. Portanto, dado que “é evidente por si que a verdade existe (*veritatem esse est per se notum*), e Deus é a verdade, “então, a existência de Deus é evidente por si” (*Ergo Deum esse est per se notum*).

A resposta de Tomás a esse argumento é a mais concisa: “deve-se afirmar que é evidente por si a existência da verdade, em geral, mas a existência da verdade primeira não é evidente para nós” (*dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos*). Tomás desenvolve com mais acuidade esse ponto no *Respondeo*, como veremos a seguir. A estratégia de Tomás para objetar o argumento consiste em reconhecer que a existência da verdade é evidente por si, mas adverte que esse entendimento não é extensivo à existência da verdade primeira (Deus existe). Pois, como será retomado com mais detalhes adiante, a proposição “Deus existe” é evidente por si, mas para não para nós. Ao passo que, provavelmente, a proposição “A verdade existe” é evidente por si e para nós.

Na sequência, Tomás apresenta o *sed contra*. Vejamos.

Em sentido contrário, ninguém pode pensar o oposto de algo que é evidente por si, como o Filósofo o prova no Livro IV da *Metafísica* e nos *Primeiros Analíticos*, quanto aos primeiros princípios de demonstração. Ora, podemos pensar o contrário da existência de Deus, pois de acordo com o Salmo 52: “O insensato diz em seu coração: Deus não existe”. Logo, a existência de Deus não é evidente por si¹⁰⁴.

Aqui, o fundamento teológico de Tomás para desqualificar a afirmação de que a existência de Deus é evidente por si mesma (*per se notum*) é o reconhecimento, registrado na palavra revelada, especificamente no Salmo 52, de que existem pessoas que não admitem a existência de Deus. A revelação afirma que existem os insensatos (*insipientes*), que são aqueles para quem a existência de Deus não é evidente. A consequência filosófica desse *juízo de fato* registrado pelo Salmo consiste na refutação da evidência da existência de Deus. Pois, ora, se fosse evidente, então todos aqueles que voltassem a sua atenção para o tema da existência de Deus, admitiriam que Deus existe, haja vista que *ser evidente por si mesmo* é justamente fornecer todas as condições tão-somente em si para que o sujeito cognoscente o perceba, sem haver a necessidade de incluir nenhum outro juízo para que essa crença seja sustentada e sendo mesmo impossível, sob pena de contradição, rejeitar essa crença, diante da consideração do caso. Contudo, para os insensatos, Deus não existe. Logo, não é evidente que Deus exista, pois, se fosse, seria racionalmente impossível negar sua existência.

No *Respondeo*, Tomás oferece uma solução geral para os três argumentos a favor da ideia de que a existência de Deus é evidente por si mesma. Na sequência, refutará cada um desses argumentos. Vamos agora considerar com cuidado o conteúdo do *Respondeo*. No final do *sed contra*, já fica claro que o caminho tomado por Tomás foi conceder que é possível não reconhecer a evidência por si da existência divina; contudo, ficou por ser esclarecido como essa possibilidade poderia ser sustentada. Tomás inicia o *Respondeo* estabelecendo que “Algo pode ser evidente por si de duas maneiras: seja em si mesmo e não para nós; seja em si mesmo e para nós” (*Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos*). E Tomás esclarece que uma proposição só pode ser considerada evidente por si quando o predicado está incluído no sujeito¹⁰⁵. O exemplo dado para ilustrar esse entendimento é que o homem é um animal e, ao compreendermos o termo “homem”, compreendemos

¹⁰⁴ *Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum, in IV Metaphys. et I Poster, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Ps 52,1: Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.*

¹⁰⁵ *Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis.*

simultaneamente que se trata de um “animal”, pois faz parte da essência de homem¹⁰⁶ ser animal. O ponto de Tomás, mais precisamente, consiste em distinguir entre uma proposição evidente por si mesma, cuja evidência esteja ao alcance da apreensão de todos e uma proposição evidente por si mesma que não esteja ao alcance da apreensão de todos. O argumento que Tomás pretende refutar utiliza o exemplo do “todo” e das “partes” com o objetivo de dizer que, assim como os princípios de demonstração são claramente compreendidos, como por exemplo, que o “todo é maior do que as suas partes”, pois os seus termos são claramente compreendidos, e, dessa forma, a proposição é reconhecida imediatamente como verdadeira, *mutatis mutandis*, a proposição *Deus existe* é reconhecida como verdadeira, quando o termo “Deus” é compreendido. Tomás desqualifica a utilização desse exemplo ao tentar mostrar que ele não oferece sustentação ao argumento. Para tanto, Tomás afirma que esse é um caso de um princípio “cujos termos são tão gerais que ninguém ignora” (*quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat*) e, nesse caso, estamos diante de uma proposição evidente por si mesma e para nós (*secundum se et quoad nos*). Contudo, Tomás chama a atenção para um outro tipo de proposição evidente por si mesma e, para tanto, traz um exemplo de princípio de demonstração, tomado de Boécio, do seu

¹⁰⁶A opção das Edições Loyola para traduzir *ratione hominis* foi “razão de homem”. Já Corrêa prefere “noção de homem”. Contudo, nos parece que, aqui, o termo “essência”, mesmo com todas as divergências interpretativas que vem a seu reboque, ainda assim permite ao leitor contemporâneo compreender melhor a intenção de Tomás. A ideia parece ser que, evidente por si mesma (*per se notum*), é aquela proposição que refere um sujeito que deixa de ser quem é, perde a sua identidade, se a característica que lhe está sendo referida pelo predicado deixar de constituir-lhe. Desse modo, a predicação do sujeito é evidente por si quando ao compreender o sujeito, o que significa compreender a sua essência (*ratio*), fica claro e sem margem para dúvida, que o predicado que lhe está sendo referido não poderia não estar entre as suas características, de acordo com a essência que lhe é própria. O amigo Rafael Koerig Gessinger, entretanto, sugeriu-nos o termo “definição” para traduzir *ratio*, nesse contexto. Parece, realmente, uma boa alternativa. Entretanto, “definição” é uma boa alternativa nesse contexto se ficar subentendido que, quando afirmamos que os predicados estão na definição do sujeito, estamos dizendo que eles referem aspectos essenciais desse sujeito. Logo, o termo “definição” oferece, na língua portuguesa, o sentido que acreditamos ser aquele desejado por Tomás se estiver sendo tomado por relação à essência. A tradução por “definição” é uma opção mais elegante, mas optamos por garantir a compreensão exata mantendo a referência direta à essência, mesmo que percamos outras qualidades desejáveis em uma tradução. Contudo, ainda como última ressalva, talvez a opção por “definição”, nesse contexto, encontre respaldo no *Respondeo* da q. 3, a. 3, quando Tomás afirma que “a natureza ou essência compreende apenas o que está contido na definição de espécie” (*essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei*). Entretanto, Tomás, importa destacar, utiliza *definitio* nessa frase. E em seguida ainda afirma: “É pelo o que está contido na definição que o homem é homem” (... *definitione hominis: his enim homo est homo*). Como Tomás não usou *definitio*, mas *ratio*, nesse *Respondeo* do art.1, o exercício da tradução fica mais desafiador, tendo em vista esse caso da q. 3, a. 3. Porém, vejamos. É pela definição que homem é compreendido do modo como compreendemos homem. Mas é pelo entendimento do que seja a essência de homem que essa definição é organizada. Portanto, o estabelecimento da essência do homem parece ser anterior e mesmo condicionar a sua definição. É o que, aliás, Tomás parece corroborar ao afirmar que “o homem é um animal, porque animal faz parte da essência (*ratio*) de homem”. E não é o caso de homem ser homem porque assim o definimos. A sua definição é essa porque apanha a *ratio* de homem; na linha do que optamos, dizemos, então, que homem é homem porque assim o definimos, e assim o definimos, pois temos como fundamento a “essência” de homem. Portanto, no contexto do *Respondeo* da q. 2, a. 1, “essência” capta o sentido de *ratio* mais diretamente, embora “definição” fique mais elegante, mas somente seja compreensível por referência à essência.

Hebdomadibus, a saber, “as coisas imateriais não ocupam lugar” (*incorporalia in loco nos esse*). A razão pela qual esse princípio é aduzido por Tomás é mostrar, primeiramente, que esse também é um caso de uma proposição evidente por si mesma, pois o predicado está incluído no sujeito, e, assim, quem compreender o que sejam “coisas imateriais” (*incorporalia*) não tem como não reconhecer que a esse tipo de coisas predica-se não ter a capacidade de ocupar lugar. Entretanto, conforme Boécio, “existem conceitos comuns do espírito evidentes por si apenas para os que as conhecem” (*quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum*). Ao introduzir essa distinção feita por Boécio, Tomás pretende mostrar que o exemplo do “todo” e das “partes” não consegue justificar a conclusão pretendida pelo argumento, pois, do fato de que existam proposições evidentes por si mesmas, não se segue que todas elas sejam evidentes para nós, porquanto existem aquelas que são evidentes por si mesmas, mas não para nós, como é o caso da proposição Deus existe (*Deus est*).

Tomás, na sequência, justifica a razão pela qual mantém que essa é uma proposição evidente, quando afirma que “a proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é seu próprio ser, como ficará claro mais adiante¹⁰⁷” (*Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit*). No início do *Respondeo*, Tomás explica, como vimos, “que uma proposição é evidente por si se o predicado está incluído (*includit*) na essência (*ratio*) do sujeito”. Contudo, parece que com relação, especificamente, à evidência em si mesma (*per se notum*) da proposição Deus existe, há uma tese tomista mais forte. Com relação a Deus, ressalta Tomás, “o predicado é idêntico (*est idem*) ao sujeito”. Portanto, é mais do que uma relação de inclusão, é uma relação de identidade. Com as demais proposições evidentes em si mesmas os predicados estão incluídos na *ratio* do sujeito, entre outros predicados, de tal modo que, um predicado incluso em algum sujeito em alguma proposição evidente em si mesma, não impede que possa estar incluso na *ratio* de outro sujeito. No caso de Deus, estabelecida essa relação de identidade entre essência e existência, caso a existência divina fosse identificada com notas essenciais partilhadas por outro sujeito além de Deus, então o que constituísse a essência divina deixaria de ser propriamente identificado com a existência divina, pois uma relação de identidade entre sujeito e predicado seria justamente uma relação que delimitaria uma característica particularmente própria do sujeito, de tal forma que nenhum outro sujeito poderia ser referido essencialmente a esse mesmo predicado. Desse modo, somente Deus teria a sua essência

¹⁰⁷ *Suma*, I, q. 3, a. 4.

identificada com a existência. Tomás ainda explica que, como não conhecemos a essência de Deus, a proposição “Deus existe” não é evidente para nós”, ainda que seja evidente por si mesma, pelo fato do sujeito e do predicado serem idênticos. Por isso, o modo de demonstrá-la é por seus efeitos, os quais são mais conhecidos para nós.

Procederemos agora a uma investigação mais profunda a respeito dessa afirmação de Tomás de que na proposição “Deus existe” o predicado é idêntico ao sujeito. Vejamos.

Na questão 3, A simplicidade de Deus (*De Dei Simplicitate*), no artigo 4, Em Deus são o mesmo a essência e o ser? (*Utrum in Deo sit idem essentia et esse*), Tomás apresenta a sua defesa da tese da identidade entre a essência e a existência divinas, como prometeu no *Respondeo* da q. 2, a 1., quando diz: “como ficará claro mais adiante” (*ut infra patebit*). No *Respondeo* da q. 3, a. 4, Tomás escreve:

Deus não somente é sua essência, como foi demonstrado (art. 3), mas também seu ser, é o que se pode provar de diversas maneiras:

1. Porque o que existe em algo que não pertence à sua essência tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo. Portanto, se o próprio ser de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este ser seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. É impossível, no entanto, que o ser seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de ser, se este ser é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro. Ora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que Ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o ser e outra a essência.

2. Porque o ser é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo. É preciso então que o ser seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência. E como em Deus nada é potencial, como já se mostrou (art. 1), segue-se que nele a essência não é distinta de seu ser. Sua essência é, portanto, seu ser.

3. Porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o ser e não é o ser, é um ente por participação. Ora, Deus é sua essência, já foi demonstrado (art. 3). Portanto, se não fosse seu próprio ser, Ele seria um ente por participação, e não por essência. Não seria então o primeiro ente, o que é um absurdo. Logo, Deus é o seu ser, e não apenas sua essência.¹⁰⁸

¹⁰⁸*Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (art. 3), sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.*

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (art. 1), sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

O argumento 1 parte da seguinte premissa: tudo o que existe em um ser qualquer e não constitui a sua essência, foi causado ou pelos princípios da sua essência (*principiis essentiae*) ou por algo exterior (*ab aliquo exteriori*). Dizer que algo existe em um ser, mas não como um atributo da sua essência, é o que a tradição de comentadores de textos aristotélicos tem referido como um acidente (*accidens*), um atributo que pode ou não estar no sujeito, sem afetar a sua essência.¹⁰⁹ Em outras palavras, um atributo accidental está no sujeito, mas pode deixar de estar, sem que o sujeito, com essa ausência, deixe de ser quem ele é. Contudo, um atributo essencial está no sujeito, o constitui de tal forma, que se deixar de estar no sujeito esse sujeito deixa de ser quem é e, portanto, deixa de existir. O exemplo dado no argumento para caracterizar o que poderia estar no sujeito, não de modo essencial, e causado pelos princípios da essência desse sujeito, são os acidentes próprios da espécie (*accidentia propria consequentia speciem*). Um caso de acidente próprio da espécie humana, trazido por Tomás, é o riso (*ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei*). É um acidente, pois um membro da espécie humana continuará a sê-lo esteja ele rindo ou não. Contudo, rir, é uma capacidade que apenas os humanos possuem. Portanto, é um acidente que é próprio apenas da espécie humana, pois somente humanos podem ter esse tipo de acidente. É uma espécie que categoriza um grupo de seres que compartilha características essenciais. Seres humanos compartilham uma característica que lhes é essencial, a racionalidade. Portanto, pertencem à mesma espécie aqueles que compartilham um certo atributo essencial, que os distinguem a ponto de poderem ser categorizados como um mesmo grupo. Nesse sentido, a espécie humana é formada por aqueles membros que compartilham a capacidade racional. A racionalidade, portanto, é um princípio distintivo da estrutura humana, um princípio essencial. Seguindo Tomás, somente aqueles que são racionais seriam capazes de avaliar algo para, na sequência, exercer a capacidade de sorrir. Consequentemente, o riso é um acidente próprio da espécie humana, causado por um princípio da essência humana. O outro modo de ser um atributo accidental é quanto ele é causado por algo exterior (*ab aliquo exteriori*) e não por um princípio da essência do próprio sujeito possuidor do atributo accidental. O exemplo oferecido por Tomás para esclarecer esse outro modo de ser é o calor da água, que é causado pelo fogo (*calor in aqua causatur ab igne*). A água não é essencialmente

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (art. 3). Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

¹⁰⁹ Conforme: GUTHRIE, William Keith Chambers (1990). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press. p. 148.

quente, nem possui algum princípio essencial que seja capaz de causar o calor em si. Portanto, o calor da água precisa ser causado por algo exterior, no caso, o fogo. Contudo, Tomás faz a seguinte ressalva: “É impossível, no entanto, que o ser seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de ser, se este ser é causado.”. Talvez a tradução de Corrêa para esta frase tenha ficado melhor, a saber, “Ora, é impossível seja ela¹¹⁰ causada somente pelos princípios essenciais deste, *pois, nenhum ente de existência causada é suficiente para ser a causa da sua própria existência*” (grifo nosso). A tradução de Corrêa parece captar melhor a ideia. Nenhum ente causado pode causar a si mesmo; o que inclui não ser capaz de causar no seu ser um atributo accidental. Pelo princípio interpretativo da caridade, podemos assumir que o sujeito não poderia causar um atributo accidental em si mesmo, *pelo menos não sem a participação de algum agente exterior*. Portanto, os princípios essenciais do sujeito não conseguem justificar plenamente o surgimento de um atributo accidental nesse sujeito. Nesse sentido, as duas alternativas aludidas por Tomás para explicar que tudo o que existe em um ser qualquer e não constitui a sua essência foi causado ou pelos princípios da sua essência (*principiis essentiae*) ou por algo exterior (*ab aliquo exteriori*), na verdade, precisam ser entendidas dentro de uma certa perspectiva. Pois, ainda que os princípios da essência do sujeito possam fornecer uma explicação sobre o surgimento de um atributo accidental, eles não conseguem, sozinhos, explicar esse surgimento. Um ser exterior precisa participar dessa causação. Um princípio essencial do sujeito, no modo como Tomás concebe nesse contexto, parece sugerir uma potência que, para ser atualizada, exige, em alguma medida, o concurso de um agente exterior. Daí que Tomás afirme que “É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro”. Pois, se o ser distinto da sua essência (ou seja, o atributo accidental) está no sujeito, então, como vimos, é sempre necessário que um agente exterior tenha participado dessa causação. Mas, como conclui Tomás, “Ora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que Ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o ser e outra a essência”. Ou seja, se Deus é a causa eficiente primeira, então ele não poderia ter algum ser causado por outro. Logo, ele não possui algum ser causado por outro. Um ser causado por outro, nesse contexto, seria um atributo accidental. Se ele não possui um atributo accidental, então ele não tem acidentes (cf. q. 3, a. 6). Se ele não tem acidentes, ele é só essência. Como Tomás já pretende ter demonstrado a existência de Deus no art 3 da questão 2, então Tomás conclui que Deus existe e não possui acidentes. Portanto, a sua existência é explicada apenas pelos seus

¹¹⁰ Esse “ela” refere-se à *existência do ente o qual é diferente da sua essência*. (Corrêa, p.26, adaptado).

atributos essenciais. O que equivale a dizer que, em Deus, existência e essência são uma e a mesma coisa, pois o seu ser é somente a sua essência; ele existe somente por aquilo que lhe constitui essencialmente.

2. Porque o ser é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo. É preciso então que o ser seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência. E como em Deus nada é potencial, como já se mostrou (art. 1), segue-se que nele a essência não é distinta de seu ser. Sua essência é, portanto, seu ser.

O argumento 2 parte da seguinte premissa: “o ser é a atualização de alguma forma ou natureza”. Corrêa prefere: “a existência é a atualidade de toda forma ou natureza”. A opção das Edições Loyola por traduzir *esse* como “ser” é, de fato, uma opção que tende a conservar mais o sentido original da forma substantivada de *esse*, seguindo o tradicional verbo *esse*, amplamente traduzido como ser¹¹¹. Contudo, é interessante utilizar o termo “existência” pelo menos como uma chave de leitura, um termo a ter-se em vista diante do desafio de compreender essa frase na língua portuguesa, ainda que talvez não seja a opção que melhor traduza *esse* nesse contexto. Vejamos. Segundo a Loyola, consideremos que o ser (*esse*) é a atualização de alguma forma. Segundo Corrêa, a existência (*esse*) é a atualidade de toda forma. Embora “ser” traduza *esse* de forma mais adequada, dentro do padrão de tradução para *esse*, parece que o leitor precisa ler “ser” com referência à “existência” para que, de fato, possa compreender a premissa. Nesse sentido, o “ser”/a “existência”/o “existente”, é uma atualização (*actualitas*) de uma forma; é, pois, o resultado de um processo, que está sendo chamado de atualização, o qual pressupõe uma forma, que possui em si o princípio potencial, que foi condição para que esse ser surgisse. Adiante, Tomás traz um exemplo para tentar esclarecer: “Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo”. Ou seja, a bondade (*bonitas*) e a humanidade (*humanitas*) não são compreendidas como seres em ato. No *Respondeo* do artigo 3 também da questão 3, Tomás explica que a humanidade, que responde pela definição de espécie humana, compreende (*comprehendit*), inclui, a definição (*definitio*) de homem, mas a matéria individual (*materia individualis*) do homem, “com os acidentes que a individualizam, não está contida na definição de espécie” (*Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuans ipsam, non cadit in definitione speciei*). Dessa forma, essa carne (*hae carnes*),

¹¹¹ Para um estudo mais apurado acerca das dificuldades de traduzir *esse*, conferir *O ser e a essência*, de Étienne Gilson (São Paulo: Ed. Paulus, 2016), especialmente a introdução de Carlos Eduardo de Oliveira.

estes ossos (*haec ossa*) “não estão incluídos na noção de humanidade, e no entanto estão incluídos no que é o homem” (*non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur*). Portanto, homem e humanidade não são o mesmo, pois a humanidade está apenas formalmente no homem. Tomás aproveita esse exemplo para explicar que “naquilo que não é composto de matéria e de forma, cuja individuação não vem de uma matéria individual, isto é, dessa matéria, mas que se individualiza pela própria forma, é necessário que esta forma seja supósito subsistente”¹¹². A explicação sobre a noção de humanidade (*humanitas*), portanto, fornece o padrão de explicação para o modo como, por exemplo, a bondade está em Deus. A bondade está em Deus não como um ser que é resultado de um processo de atualização de uma potência, mas como um “supósito subsistente”, individualiza Deus por ser parte da sua forma e não como a matéria individual o faz nos seres compostos. Daí que Tomás afirme, na sequência, que “É preciso então que o ser seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência.” Nesse caso, contudo, se a essência de Deus fosse distinta do seu ser, então o seu ser seria a atualização da potência. Por isso, Tomás afirma em seguida: “E como em Deus nada é potencial, como já se mostrou (art. 1), segue-se que nele a essência não é distinta de seu ser. Sua essência é, portanto, seu ser”. Tomando-se a premissa inicial “o ser é a atualização de qualquer forma ou natureza”, Tomás sugere que com relação ao ser de Deus devemos ter um entendimento diferente, pois, se a existência é diferente da essência, então o ser é a atualização de uma potência da essência. Contudo, em Deus nada é potencial. Se ele tivesse potências a serem atualizadas seria passível de mudanças, e se fosse poderia mudar para pior ou para melhor. Se mudasse para pior estaria se degenerando e, assim, aniquilaria a sua existência, uma vez que perderia a sua perfeição, que lhe é uma nota essencial. Se mudasse para melhor isso significaria que ele não é perfeito. Portanto, como Deus não possui potências para serem atualizadas, não possui capacidades que ainda estejam por tornarem-se ato. Consequentemente, Deus é ato puro e, portanto, “sua essência é seu ser”.

3. Porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o ser e não é o ser, é um ente por participação. Ora, Deus é sua essência, já foi demonstrado (art. 3). Portanto, se não fosse seu próprio ser, Ele seria um ente por participação, e não por essência. Não seria então o primeiro ente, o que é um absurdo. Logo, Deus é o seu ser, e não apenas sua essência.

¹¹² *In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatío non est per materiam individuaem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia.*

O argumento 3 parte da seguinte premissa: “o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o ser e não é o ser, é um ente por participação”. E segue: “Ora, Deus é sua essência, já foi demonstrado”. Antes de prosseguirmos, cabe ressaltar que no artigo 3, “Deus é o mesmo que sua essência ou natureza?” (*Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura*), e ainda na questão 4, Tomás pretende ter provado que Deus é o mesmo que sua essência, pois ele não é composto de matéria e forma, e como a sua individuação não pode, então, dar-se pela matéria, é necessário que se dê pela forma. O que implicará no fato de que apenas a forma poderá responder pelo ser de Deus, o que consequentemente levará à tese da identidade entre Deus e sua essência. No artigo 4, Tomás já parte da afirmação de que Deus é a sua essência, pretensamente justificada no artigo 3, para tentar provar, agora, que Deus é sua existência, para então concluir que, se Deus é sua essência, e se é sua existência, então, em Deus, existência e essência são uma e a mesma coisa. Retomando a premissa inicial deste 3º argumento, a ideia central é que o ente que possui um atributo accidental qualquer, ele o possui por participação de outro ser que, este sim, possui essencialmente aquilo que lhe constitui como atributo accidental. E Deus não poderia possuir um ser que lhe fosse sustentado por outro ser, pois, se assim fosse, Deus não seria “o primeiro ente” (*primum ens*).

3.2. Análise da *Summa Theologiae*, parte 1, questão 2, artigo 2

O artigo 2 é intitulado **É possível demonstrar a existência de Deus?**¹¹³. Conforme o modelo padronizado na *Suma*, Tomás apresenta em seguida o *Videtur quod*.

“Quanto ao segundo, assim se procede: parece que **não** é possível demonstrar a existência de Deus.¹¹⁴”

Tomás apresenta três argumentos que têm como objetivo provar que não é possível demonstrar a existência de Deus. Na sequência providencia o *Respondeo*, em que expõe a solução geral aos três argumentos. E depois oferece um contra-argumento a cada um desses três argumentos. Para uma exposição mais clara, novamente o procedimento desta tese será reconstruir cada argumento que Tomás deseja derrotar seguido de sua contra-argumentação e só depois o *Respondeo*; assim, a reconstrução ficará mais dinâmica.

¹¹³ (*Utrum Deum esse sit demonstrabile*).

¹¹⁴ (*Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile*).

O **primeiro argumento** apresentado por Tomás a favor da impossibilidade da demonstração da existência de Deus parte da premissa de que a “existência de Deus é um artigo de fé”¹¹⁵ e, como a demonstração (*demonstratio*) é própria da ciência (*scire*) e sobre a existência de Deus não temos um conhecimento científico, mas um ato de fé, pois a fé é sobre o que não vemos¹¹⁶, então “a existência de Deus não é demonstrável”¹¹⁷.

O ponto central deste argumento consiste na seguinte inferência: sabendo que a demonstração gera a ciência¹¹⁸, somado ao fato de que uma autoridade como o Apóstolo Paulo afirma que “A fé é o fundamento da esperança, é uma certeza a respeito do que não se vê” (Hebreus 11:1)¹¹⁹, então sobre o que não se vê não há como gerar ciência, mas pode-se apenas sustentar uma crença baseada na fé. Ora, como não podemos perceber a existência de Deus¹²⁰, então a respeito dela não pode haver uma ciência gerada por intermédio de uma demonstração. Trata-se, desse modo, de uma matéria de fé, ou, um artigo de fé¹²¹.

A **resposta de Tomás** consiste em afirmar, primeiramente, que “deve-se dizer que a existência de Deus e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos”¹²². A passagem citada por Tomás diz respeito à Carta aos Romanos 1:19, onde lê-se “Porquanto o que se pode conhecer de Deus eles o lêem em si mesmos, pois Deus lho revelou com evidência”¹²³. Paulo, aqui, diz expressamente que é possível conhecer a Deus de modo circunscrito *ao que é possível dele conhecê-lo considerando a nós mesmos*. Em outras palavras, ao que parece, a ideia é que podemos conhecer Deus dentro daquilo que é possível conhecê-lo analisando a nós mesmos. Essa proposição, portanto, desafia a premissa do argumento que Tomás deseja derrotar, a saber, que “a existência de Deus é um artigo de fé”. Pois, se podemos conhecer a Deus, ainda que de forma limitada àquilo que uma análise de nós mesmos permite, então a crença na existência de Deus *não precisa ser* tão-somente um ato de fé, uma vez que pode ser demonstrada por referência a um conhecimento de si mesmo. Ademais, o termo latino *praembula* sugere a ideia de *algo que vem antes*. Uma hipótese de interpretação que parece bastante plausível consiste em dizer que assumir a existência de Deus é uma condição para o avanço da fé sobre todos os artigos que lhe são próprios; nesse sentido, os variados artigos de

¹¹⁵ (*Deum enim esse est articulus fidei*).

¹¹⁶ (*fides autem de non apparentibus est*). Aqui Tomás faz referência a Paulo (*Apostolum, Hb 11,1*).

¹¹⁷ (*Ergo Deum esse non est demonstrabile*).

¹¹⁸ (*demonstratio facit scire*).

¹¹⁹ NT, ou seja: Novo Testamento. Edição Claretiana. 25ª edição. São Paulo: Editora Ave Maria, 1992.

¹²⁰ (*non apparentibus est*).

¹²¹ (*articulus fidei*).

¹²² (*dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rm 1,19, non sunt articuli fidei, sed praembula ad articulos*).

¹²³ NT.

fé apenas estão assumidos como crenças do sujeito se antes esse mesmo sujeito tomou a existência de Deus como evidência.

Adiante, ainda afirma: “A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível”¹²⁴. Essas asserções parecem corroborar a interpretação sugerida no parágrafo anterior. A fé pressupõe a informação de que Deus existe, o que se afigura para o crente como um conhecimento natural, uma evidência. E é assumindo essa evidência que ele avança nos artigos de fé.

A seguir, afirma: “No entanto, nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração”¹²⁵. Ainda mais uma vez, essa passagem sob certo aspecto, reafirma: o conhecimento da existência de Deus é demonstrável e compreensível (como dito antes, por referência ao conhecimento de nós mesmos), contudo, para aquele que não consegue obter esse conhecimento por demonstração (*demonstrationem*) nada impede¹²⁶ que seja recebido como objeto de fé¹²⁷.

O segundo argumento apresentado por Tomás a favor da impossibilidade da demonstração da existência de Deus parte da seguinte premissa: “o termo médio de uma demonstração é o que ele é”¹²⁸. Em seguida, há uma segunda premissa: “Ora, de Deus não podemos saber o que Ele é, mas unicamente o que não é, como diz Damasceno¹²⁹. E conclui: “Logo não podemos demonstrar a existência de Deus”¹³⁰.

Primeiramente, cabe uma análise sobre a estrutura de uma demonstração. Aristóteles adverte que “A premissa será demonstrativa ser for verdadeira e baseada em postulados fundamentais (...)”, conforme *Analíticos Anteriores*, Livro I, 24a30, p. 112. E sobre os elementos de uma demonstração, vejamos a seguir.

Chamo de *termo* aquilo em que a premissa se resolve, a saber, tanto o predicado quanto o sujeito, quer com a adição do verbo *ser*, quer com a remoção de *não ser*.

O silogismo é uma locução em que, uma vez certas suposições sejam feitas, alguma coisa distinta delas se segue necessariamente devido à mera presença das suposições como tais. Por “devido à mera presença das suposições como tais” entendo que é por causa delas que resulta a conclusão, e por isso quero dizer que não há necessidade de qualquer termo adicional para tornar a conclusão necessária. *Analíticos Anteriores*, Livro I, 25b15-20, p. 112-113).

¹²⁴ (*sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile*).

¹²⁵ (*Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit*).

¹²⁶ (*nihil tamen prohibet*).

¹²⁷ (*ab aliquo accipi ut credibile*).

¹²⁸ (*medium demonstrationis est quod quid est*).

¹²⁹ (*Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus*).

¹³⁰ (*Ergo non possumus demonstrare Deus esse*).

Portanto, um silogismo é um raciocínio em que uma afirmação se segue necessariamente de outras afirmações diferentes sem a necessidade de adicionar outros raciocínios. O ponto do argumento, contudo, é precisamente sobre o termo médio. O que é, pois, um termo médio? Vejamos.

Quando três termos estão de tal forma ligados entre si que o último está completamente contido no termo médio e o termo médio está completamente contido ou não contido no primeiro termo, então teremos necessariamente um silogismo perfeito nos extremos. Entendo por *termo médio* aquele que tanto *está contido* num outro quanto *contém* um outro em si mesmo e que ocupa a posição mediana; por *extremos* entendo tanto o termo contido ele mesmo num outro quanto aquele no qual um outro está contido: se A é predicado de todo B e B de todo C, A terá necessariamente que ser predicado de todo C. (*Análíticos Anteriores*, Livro I, 25b135, p. 116).

Ou seja, em uma demonstração, segundo a lógica aristotélica, que baseia o argumento que Tomás pretende derrotar e é a lógica segundo a qual Tomás também opera, o termo médio do silogismo é um termo que está contido e contém outro, intermediando uma relação transitiva entre a premissa maior e a conclusão. No exemplo de Aristóteles “se A é predicado de todo B e B de todo C, A terá necessariamente que ser predicado de todo C”. Desse modo, B é o termo médio e, como tal, intermedia uma relação transitiva entre A e C, em que B contém A e B está contido em C. Isso posto, podemos esclarecer a segunda premissa que Tomás está desafiando. Em um silogismo cujo objetivo fosse demonstrar a existência de Deus, seria necessário partir de alguma evidência, referi-la de algum modo a Deus e extrair dessa relação a conclusão de que Deus existe. Sendo assim, seria preciso relacionar essa evidência com aquilo que Deus é (*quid est*). Contudo, a segunda premissa do argumento consiste na afirmação de que uma relação dessas não seria possível, justamente porque a respeito de Deus não podemos saber o que ele é, mas somente o que ele não é¹³¹. Desse modo, se o termo médio precisa sustentar uma transição entre algo contido na premissa maior para algo que se deseja apresentar na proposição que funciona como conclusão, então em um raciocínio que pretendesse demonstrar a existência de Deus, a premissa maior deveria explicitar alguma evidência e na premissa menor o termo médio deveria relacionar essa evidência com a natureza de Deus (*quid est*), acusando uma relação que culmina na conclusão, afirmando exatamente a existência de Deus. Contudo, a questão levantada no

¹³¹ (*sed solum quid non est*).

argumento é que uma demonstração assim é impossível, porque é impossível falarmos sobre o que Deus é, “logo não podemos demonstrar a existência de Deus”¹³².

Há ainda, contudo, um ponto a ser ressaltado, que constitui uma chave de leitura nesse argumento. Na silogística aristotélica o termo médio é aquele, pois, que expressa a essência do ser a respeito do qual se predica algo na premissa maior. E a partir disso, afinal, o argumento provoca: se não podemos conhecer a essência de Deus, então como será possível elaborar uma demonstração da sua existência, se nas demonstrações temos a figura do termo médio que expressa a essência? Portanto, não seria possível demonstrar a existência de Deus, pois esse raciocínio requer algo impossível àquele que deseja elaborar uma tal demonstração, saber: conhecer a essência de Deus.

A resposta de Tomás a esse argumento começa pela afirmação de “que quando se demonstra uma causa por seu efeito, é necessário empregar o efeito, em vez da definição da causa, para provar a sua existência”¹³³. Ou seja, Tomás estabelece uma correção, que ficará mais clara quando abordarmos o *Respondeo*: a definição, o *quid est* que é requerido em uma demonstração da existência de algo a partir do seu efeito, não é o *quid est* da causa, mas do efeito. E na sequência afirma: “O que se verifica principalmente quando se trata de Deus”¹³⁴. Ou seja, especialmente em uma demonstração da existência de Deus, que é o tipo de demonstração *quia* (pelo efeito) e não *propter quid* (pela causa), como Tomás esclarece no *Respondeo*, o *quid est* que sustentará o termo médio não é aquele que se refere à causa, mas aquele que se refere ao efeito, portanto, não é a investigação propriamente da natureza (*quid est*) de Deus que levará o investigador a concluir pela sua existência, mas é a investigação da natureza do efeito que o levará a concluir pelas características do agente causal. Portanto, a natureza que está sob foco não é a de Deus, que é a causa, mas deve ser a do efeito, justamente porque se trata de uma demonstração que parte do efeito e não da causa.

E Tomás prossegue: “Para provar que algo existe, deve-se tomar como médio não *o que é*, mas *o que significa o nome*, porque à pergunta *o que é*, segue a pergunta *se existe*”¹³⁵. E ainda, Tomás alerta para o fato de que uma demonstração se dá sobre o sentido dos termos em questão, haja vista que Aristóteles refere-se a silogismos perfeitos e silogismos imperfeitos; nesse sentido, podemos ter um silogismo em que a conclusão segue-se das

¹³² (*Ergo non possumus demonstrare Deus esse*).

¹³³ (*quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causae, ad probandum causam esse*).

¹³⁴ (*et hoc maxime contingit in Deo*).

¹³⁵ (*Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est: quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est*).

premissas, ainda que tanto as premissas quanto a conclusão podem referir-se a entes inexistentes.

Tomás conclui: “Ora, os nomes de Deus lhe são dados de acordo com seus efeitos, como se mostrará mais adiante; assim, ao demonstrar a existência de Deus por seus efeitos, podemos tomar como meio termo o que significa o nome de Deus¹³⁶. No início da sua resposta, Tomás afirma que “é necessário empregar o efeito, em vez da definição da causa, para provar a sua existência” e, assim, desloca a necessidade do *quid est* da causa para o efeito em uma demonstração da existência de Deus, que é *quia* e não *propter quid*. Na conclusão, torna ainda a abordar o problema a respeito de qual deva ser a natureza (*quid est*) que deva ser enfocada em um raciocínio demonstrativo que queira concluir pela existência de Deus e agora esclarece que *podemos* fazer referência a Deus na demonstração de sua existência, mas não por referência ao que ele é, mas por referência ao seu *nome*, ainda que sua natureza não nos seja inteiramente revelada, pois, nesse caso, o “termo médio não é *o que é*, mas *o que significa o nome*” e a razão é clara: “porque à pergunta *o que é*, segue a pergunta *se existe*”. Então, ao falar o nome de algo em um procedimento de demonstração cujo objetivo seja provar que existe, não se assume o compromisso da sua existência, assume-se tão-somente o compromisso com a a linguagem que o refere.

O terceiro argumento apresentado por Tomás a favor da impossibilidade da demonstração da existência de Deus inicia com a seguintes premissas: “se se demonstrasse a existência de Deus, não seria senão por meio de suas obras. Ora, as obras de Deus não são proporcionais a Ele, pois elas são infinitas e Ele é infinito. Não há proporção entre o finito e o infinito”¹³⁷. Bem, a primeira premissa concede que a única forma de demonstração da existência de Deus, se houvesse alguma, teria de ser *quia*, ou seja, pelos efeitos. Contudo, na premissa seguinte, o argumento evoca uma relação de proporcionalidade entre o agente causal e o efeito, assumindo que um agente causal que é infinito e causa efeitos finitos, não poderia ter a sua existência demonstrada pelos seus efeitos, pois supostamente não há como provar a existência de um ser infinito remontando a relação de causalidade a partir dos seus efeitos essencialmente tão distintos. A desproporcionalidade é entre grandezas inconciliáveis, de modo que na natureza dos efeitos não há vestígio de vínculo de tal sorte que nela se possa encontrar evidência do ser que a causou, uma vez que a sua natureza é absolutamente diferenciada do efeito. Nessa esteira, a conclusão que se segue não poderia ser outra: “Por

¹³⁶ (*Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur: unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus*).

¹³⁷ (*si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio*).

consequente, como não se pode demonstrar uma causa por um efeito que não lhe é proporcional, segue-se que não se pode demonstrar a existência de Deus¹³⁸.

A **resposta de Tomás** a esse argumento começa reconhecendo que a demonstração da existência de um ser pelos seus efeitos, quando desproporcionais, não oferece uma compreensão completamente esclarecedora quanto à natureza dessa causa. Vejamos: “deve-se afirmar que, por meio de efeitos desproporcionais à causa, não se pode obter desta causa um conhecimento perfeito”¹³⁹. Contudo, ainda assim, do fato de não ser um conhecimento perfeito, não se segue que seja impossível algum conhecimento. Tomás continua: “mas, como se disse, a partir de um efeito qualquer pode-se demonstrar claramente a existência da causa”¹⁴⁰. Tomás oferece aqui uma resposta astuta. Embora a demonstração *quia* não ofereça um conhecimento perfeito em uma relação tão desproporcional entre o agente causal e os seus efeitos e, portanto, essa demonstração não consiga se dar de tal forma que tenhamos claramente (*manifeste*) um conhecimento da natureza do agente causal, “pode-se demonstrar claramente a existência da causa”¹⁴¹. Tomás, de certa forma, acusa o oponente de cometer uma falácia, a saber, se uma demonstração se dá em tais condições que não me permita conhecer claramente a natureza da causa, daí não se segue que a demonstração, ela mesma, não possa manifestar claramente a existência da causa. Em outras palavras, se a demonstração da existência da causa não concede um entendimento claro sobre a natureza dessa causa, isso em nada afeta a clareza da relação causal demonstrada.

E Tomás conclui: “Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência”¹⁴². Portanto, a desproporcionalidade do agente causal em relação ao efeito afeta a nossa capacidade de conhecer a natureza do Criador, mas não afeta a nossa capacidade de conhecer a evidência da sua existência, dadas as suas obras.

No **Respondeo**, Tomás oferece uma solução geral para os três argumentos a favor da ideia de que é impossível demonstrar a existência de Deus. Ele começa traçando a distinção já mencionada entre a demonstração *quia* e a *propter quid*. Vejamos. “Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de

¹³⁸ (*Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari*).

¹³⁹ (*dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi*).

¹⁴⁰ (*sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est*).

¹⁴¹ (*potest manifeste nobis demonstrari causam esse*).

¹⁴² (*Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam*).

modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós”¹⁴³. Tomás, aqui, caracteriza os dois procedimentos de demonstração. No tipo de raciocínio *propter quid* compreendemos a relação de causalidade a partir do agente causal; como já o conhecemos, é a partir dele que a demonstração é construída. No raciocínio *quia*, o efeito nos é conhecido e é a partir dele que a relação de causalidade é demonstrada. Tomás prossegue: “Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa”¹⁴⁴. Tomás enuncia um princípio de demonstração. Cabe ressaltar que esse princípio é o que abrirá o caminho do percurso argumentativo tomista para afirmar a possibilidade de demonstrar a existência de Deus, pois, se a causa não nos é evidente e mesmo se for impossível para nós compreendê-la perfeitamente, nos sendo mesmo epistemologicamente impossível acessar de modo direto evidências de sua natureza, daí não se segue que nos seja impossível demonstrar *a existência de uma relação de causalidade, supondo aspectos da natureza do agente causal tendo em vista as características observáveis na natureza do efeito*. Na sequência do *Respondeo* lemos:

Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa.¹⁴⁵

Nessa passagem, temos outro princípio. Por ele, temos que, a despeito de uma máxima desproporcionalidade entre o efeito e a sua causa, ainda que a causa seja infinita e o seu efeito finito, “por qualquer efeito”, remontaremos à sua causa. Ou seja, não há impossibilidade de qualquer tipo: dado o efeito, com a devida análise, demonstra-se a causa. Mesmo que tenha o adendo “se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós”, isso equivale a dizer qualquer efeito, pois se reconhecemos algo como um efeito, reconhecemo-lo como fruto de uma causa, ainda que seja mais conhecido para nós do que a causa. Nos casos que conhecemos mais a causa do que o efeito, com muito mais razão poderemos afirmar o princípio.

¹⁴³¹⁴³ (*dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid: et haec est per priora simpliciter. Alia est est per effectum, et dicitur demonstratio quia: et haec est per ea quae sunt priora quoad nos*).

¹⁴⁴ (*cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae*).

¹⁴⁵ (*Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos): quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere*).

Esse princípio parece guardar forte semelhança com o *princípio da razão suficiente*, que nega a existência de um *fato bruto*, e assume que, para todo o estado de coisas, há uma explicação causal correspondente¹⁴⁶.

Continuando, afirma Tomás: “Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos”¹⁴⁷. Tomás conclui, pois, asseverando que ainda que não reconheçamos a evidência da existência da Deus, isso não significa que não possa ser demonstrada. Porquanto, a falta de evidência direta da sua existência não exclui a possibilidade da verificação da evidência da sua existência nos seus efeitos.

¹⁴⁶ No seu livro *Introdução à Filosofia da Religião*, William Rowe, nas páginas 44 e 45, explica o princípio da razão suficiente (psr) e o papel decisivo que ele desempenhou desde o argumento ontológico de Santo Anselmo (1033-1109) como no argumento cosmológico na versão de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e na versão de Samuel Clarke (1675-1729). A semelhança que parece guardar com o princípio de Tomás é a negação da possibilidade de um fato bruto. É claro que quando se diz que não há um efeito sem uma causa, há um truísmo: a própria essência do termo *efeito* já inclui sua relação a uma causa. Contudo, ao referir a um *fato bruto* não assumimos necessariamente que seja um *efeito*, pois tanto pode ter sido de forma *espontânea* (sem alguma razão específica que explique o seu surgimento, nesse caso, toma-se um viés epistemológico) ou do nada (nesse caso, toma-se um viés metafísico), o que quer que essas coisas signifiquem. Quando Tomás escreve: “por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa”, é possível supor que Tomás assumia que todo o ser, exceto Deus, é um efeito e que, portanto, existe por alguma razão, pois não parece ser próprio de Deus criar sem um propósito. Assim, Tomás parece aproximar-se do psr por ter apresentado um cenário que o faria rejeitar algum fato bruto.

¹⁴⁷ (*Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos*).

Capítulo 4 – As provas da existência divina na *Summa Theologiae*

4.1. Análise da *Summa Theologiae*, parte 1, questão 2, artigo 3

O **artigo 3** é intitulado **Deus existe?** (*Utrum Deus sit*). Seguindo o mesmo padrão da *Suma*, **Tomás apresenta em seguida o *Videtur quod* (Parece que)**

“Quanto ao terceiro, assim se procede: parece que Deus **não** existe.

Tomás apresenta dois argumentos que têm como objetivo provar que Deus não existe. A estrutura de análise deste artigo terá a mesma forma das análises anteriores. Será apresentado o primeiro argumento seguido do contra-argumento de Tomás, depois o segundo argumento seguido do respectivo contra-argumento e, na sequência, reconstruiremos o *Respondeo*, que inclui as famosas cinco vias.

O **primeiro argumento** apresentado por Tomás a favor da tese de que Deus não existe começa com a seguinte premissa: “Porque de dois contrários, se um é infinito, o outro deixa de ser existir totalmente”¹⁴⁸. Vejamos. Ora, se existe um ser, que é infinito, então esse ser não possui limite. Se ele não possui limite, então como poderia existir algum *outro* ser além dele? Ora, se existisse outro ser, então ele ofereceria um limite a esse ser supostamente infinito, pois, sendo *um outro*, então no lugar mesmo onde ele é, o ser infinito não poderia ser; desse modo, um ser qualquer, se for infinito, exclui a possibilidade de que outro ser coexista com ele. Por isso, “de dois contrários, se um é infinito, o outro deixa de ser existir totalmente”. Tomás prossegue assim na apresentação da segunda premissa: “Ora, é isso que se entende com o nome de *Deus*, isto é, que se trata de um bem infinito”¹⁴⁹. Na premissa menor, é acusada uma característica da natureza divina, a saber, a infinitude. Deus é um bem. O sumo bem. E um bem infinito. Se há um bem infinito, então, esse bem, sendo identificado com Deus, é tal que não possui limites. Se ele não possui limites, então, todo o ser está identificado com ele. Premissa seguinte: “Assim, se Deus existisse não haveria nenhum mal”¹⁵⁰. Essa premissa pode ser extraída das duas anteriores, pois, se o bem é infinito, então, não poderia existir algum ser que não fosse identificado com o bem, como o mal. Porquanto, se o mal existisse, onde houvesse o mal, não poderia haver o bem, pois são seres essencialmente distintos. O desfecho não poderia ser outro: “Ora, encontra-se o mal no mundo. Logo, Deus

¹⁴⁸ (*Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud*).

¹⁴⁹ (*Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum*).

¹⁵⁰ (*Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur*).

não existe”¹⁵¹. A premissa que antecede a conclusão afirma a existência do mal no mundo e, assim, a conclusão de que Deus não existe surge, basicamente, a partir da conjunção de três proposições: (1) Deus é infinito, (2) Deus é um bem e o (3) o mal existe; se as proposições (1) e (2) forem verdadeiras, então a proposição (3) não pode ser verdadeira; contudo, no contexto de Tomás, as proposições (1) e (2) devem, necessariamente, ser tomadas como verdadeiras. Portanto, de (1) e (2), segue-se necessariamente a negação de (3), o que implica em afirmar que Deus não pode existir.

A resposta de Tomás parte de uma citação de Agostinho¹⁵²: “Deus, soberanamente bom, não permitiria de modo algum a existência de qualquer mal em suas obras, se não fosse poderoso e bom a tal ponto de poder fazer o bem a partir do próprio mal”¹⁵³. Em seguida a esse trecho, Tomás já conclui: “Assim, à infinita bondade de Deus pertence permitir males para deles tirar o bem”¹⁵⁴. A resposta de Tomás parece não enfrentar o ponto central do argumento oponente. A saída de Tomás consiste em afirmar que a infinita bondade divina permite males tendo em vista sempre um propósito edificante. Contudo, essa resposta não enfrenta o problema metafísico que se coloca: como conciliar a infinitude de Deus (o que equivale dizer a infinitude do bem) com a existência do mal? Parece haver três caminhos de resposta, nenhum dos quais Tomás se propõe a tomar no seu contra-argumento, a saber: (1) Deus de fato não existe; (2) existe e não é infinito; (3) existe e o mal não existe. Bem, a alternativa (1) está fora de cogitação para o filósofo, obviamente. A hipótese (2) equivaleria a dizer que Deus não existe, pois, afinal, a infinitude é um atributo essencial de Deus, como será tratado na questão 7, artigo 1 (Deus é infinito? *Utrum Deus sit infinitus*). Logo, (3) seria a alternativa de defesa para Tomás.

Sobre a proposição (2) convém uma análise mais detalhada. Tomás no *Respondeo* da questão 7, artigo 1, explica que “a forma é limitada pela matéria”¹⁵⁵, pois a forma, ela mesma, é dita de muitas coisas, e não encontra limitação senão na sua relação com a matéria: “mas ao ser recebida numa matéria, torna-se forma determinada de tal coisa”¹⁵⁶. Ou seja, a forma em si é ilimitada, porém, quando instanciada em alguma matéria recebe uma limitação. Por exemplo, a forma de um triângulo pode ser dita de infinitos triângulos, mas quando se trata *deste* triângulo, então a forma *deste* objeto está limitada a *esta* porção de matéria.

¹⁵¹ (*Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est*).

¹⁵² *Enchiridio*, C. 11: ML 40, 236.

¹⁵³ (*Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*).

¹⁵⁴ (*Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permitat mala, et ex eis eliciat bona*).

¹⁵⁵ (*forma vero finitur per materiam*).

¹⁵⁶ (*sed per hoc quod recipitur in materia fit forma determinate huius rei*).

Contudo, quando não instanciada, a forma não está limitada, podendo ser dita de uma infinidade de seres. Quanto à matéria, “ela recebe a sua perfeição da forma, que a limita, de modo que o infinito, enquanto é atribuído à matéria, tem razão de imperfeito, é como uma matéria sem forma”¹⁵⁷. Portanto, a matéria está no seu melhor, perfeita, quando recebe a forma que a distingue, conferindo-lhe identidade; quando o infinito caracteriza a matéria significa que há uma infinidade de formas que lhe podem ser aplicadas, pois está sendo considerada *enquanto apenas uma possibilidade*. Com a ausência de forma a matéria é imperfeita, pois não possui forma que lha distinga. E, na sequência, Tomás ainda afirma: “Assim, o infinito, que diz respeito à forma não determinada pela matéria, tem razão de perfeito”¹⁵⁸. Em outras palavras, o infinito é sempre *per se*, é apenas forma em si mesma, nunca instanciada na matéria, por isso o infinito é essencialmente perfeito. É uma forma tal que *não pode ser* instanciada na matéria, não podendo ser limitada por ela de forma alguma; é, pois, desse modo, uma forma pura, como Deus o é. Assim, o infinito é dito do ser de Deus.

A proposição (3) O mal não existe, será assumida por Tomás na questão 49, artigo 1 (O bem pode ser a causa do mal? *Utrum bonum possit esse causa mali*). Tomás, precisamente no *Respondeo*, começa afirmando: “É necessário dizer que o mal, de algum modo, tem causa. O mal é a falta do bem que naturalmente se deve ter”¹⁵⁹. Portanto, o mal é a falta do bem. Mais adiante afirma: “Quanto à causa formal, o mal não tem causa, pois é, antes de mais nada, privação de forma”¹⁶⁰. Se não possui forma, então não possui capacidade para determinar qualquer ser; é, pois, incapaz de agir no ser. A conclusão é que o mal é uma ausência de determinação, propriamente não existe, é uma ausência de ser e, por ser privação em algo, acusa a imperfeição desse algo, que não alcançou seu fim, justamente pela privação em vista, pela falta que lhe caracteriza.

Dessa forma, embora Tomás na resposta ao primeiro argumento levantado na questão 3 não ofereça um contra-argumento *interno* ao ponto central, podemos ver que mais adiante, na *Suma*, precisamente na questão 7, artigo 1, finalmente oferece um argumento à altura, em que poderá, então, manter as proposições (1) Deus é infinito e (2) Deus é um bem e, ao mesmo tempo, negar a proposição (3) o mal existe.

¹⁵⁷ (*materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam*).

¹⁵⁸ (*unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti*).

¹⁵⁹ (*dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliquater causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi*).

¹⁶⁰ (*Causam autem formalem malum non habet: sed est magis privatio formae*).

O segundo argumento apresentado por Tomás a favor da tese de que Deus não existe começa com a seguinte premissa: “o que pode ser realizado por poucos princípios, não se realiza por muitos”¹⁶¹. Atualmente, costumamos identificar essa premissa com o *princípio da economia*, popularmente atribuído ao filósofo inglês Guilherme de Ockham (1288-1347); contudo, como ele nasceu em 1288 e Tomás morreu provavelmente em 1274, esse argumento reconstruído na *Suma* não se trata, pois, de uma reconstrução do pensamento ockhamiano. Na sequência, o argumento continua assim: “Ora, parece que tudo que é observado no mundo pode ser realizado por meio de outros princípios, pressuposta a inexistência de Deus, porque o que é natural encontra seu princípio na natureza, e o que é livre, na razão humana ou na vontade.”¹⁶² Essa sequência do argumento parece dialogar com muitos dos argumentos contemporâneos que visam desqualificar a crença racional na existência Deus, apelando para a ideia de que existindo explicações alternativas àquelas que se baseiam na existência de Deus para explicar o funcionamento no mundo, explicações científicas que funcionam bem utilizando tão-somente elucidacões sobre os mecanismos da natureza, então, não haveria razão para supor um Ser Supremo. Este passo do argumento ainda faz uma distinção entre dois fatos do mundo a serem explicados: os da natureza (*natura*) e os que lidam com o que é livre (*a proposito*), os quais são produzidos não pela determinação da natureza, mas: pela razão humana (*ratio humana*) ou pela vontade (*voluntas*). Os fatos da natureza podem, segundo o argumento, serem perfeitamente explicados apenas pelos princípios encontrados na natureza (*principium quod est natura*), já os fatos causados pela liberdade da ação humana podem ser explicados pela razão ou pela vontade humanas, sem a necessidade de incluir outro ser no processo explicativo. A conclusão que pretende ser retirada das premissas é: “Logo, não é necessário afirmar que Deus existe”¹⁶³. A existência de Deus seria, portanto, uma hipótese desnecessária, visto que, se podemos dispor de explicações baseadas em princípios naturais para esclarecer fenômenos da natureza e explicações baseadas na razão e na vontade para esclarecer aquilo que não pode ser explicado pelos princípios da natureza e que são, portanto, produto da ação humana, então, não é preciso supor um ser com as características de Deus.

A resposta de Tomás parte de uma reivindicação sobre o modo como a natureza age, sugerindo pressupostos tradicionalmente vinculados ao chamado *argumento do desígnio*.

¹⁶¹ (*quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura*).

¹⁶² (*Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas.*)

¹⁶³ (*Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.*)

Vejamos: “deve-se afirmar que, como a natureza age em vista de um fim determinado dirigida por um agente superior, é necessário fazer chegar até Deus, causa primeira, tudo o que a natureza faz”¹⁶⁴. Essa passagem afirma uma inferência que parece rápida demais. Contudo, pela ordem do texto da *Suma*, neste momento, Tomás já pressupõe que o leitor entrou em contato com o conteúdo da exposição das cinco vias, descritas no *Respondeo*. Foi uma opção assumida nesta tese de doutorado colocar o contra-argumento de Tomás logo em seguida a cada um dos argumentos que ele reconstrói. Na sequência original de apresentação da *Suma*, Tomás elenca os argumentos, escreve o *Respondeo* e só depois coloca seus contra-argumentos a cada argumento. Portanto, ao escrever este contra-argumento, Tomás já havia desenvolvido a quinta via, justamente aquela que trata do *desígnio*, ou, nas palavras de Tomás, do “governo das coisas” (*quinta via sumitur ex gubernatione rerum*). Desse modo, este contra-argumento inicia pressupondo a demonstração da versão tomista do argumento do *desígnio*: “a natureza age em vista de um fim determinado dirigida por um agente superior”. Tomás continua: “Do mesmo modo, tudo o que é feito por uma livre decisão é necessário fazer chegar a uma causa mais elevada, além da razão ou da vontade humana”¹⁶⁵. Neste trecho, Tomás pressupõe a quarta via, ao afirmar que as ações humanas remontam a “uma causa mais elevada”, pois, conforme a *Suma*: “a quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas”¹⁶⁶. De acordo com essa via, o que existe em mais alto grau em determinado tipo de ser é causa de tudo o que existe em grau menor desse tipo de ser. Nesse sentido, se a razão e a vontade humanas são causas, há em um grau supremo uma causa segundo a razão e a vontade. Essa causa em grau supremo quanto à razão e à vontade, Tomás refere-se, na quarta via, como aquele a quem se costuma chamar Deus. E Tomás conclui: “É necessário, pois, que o que é mutável e falível chegue a um princípio imóvel e necessário por si mesmo, como acabamos de mostrar”¹⁶⁷. A conclusão remonta à terceira via, que “é tomada do possível e do necessário” (*est sumpta ex possibili et necessario*). Conforme a argumentação da terceira via, que será apresentada a seguir, o início da existência de um “ser mutável e falível” depende de um “ser imóvel e necessário por si mesmo” que o anteceda, o crie e garanta a sua continuidade.

¹⁶⁴ (*dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam.*)

¹⁶⁵ (*Similiter etiam quae ex propositio fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quae non sit ratio et voluntas humana*)

¹⁶⁶ (*Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur.*)

¹⁶⁷ (*Quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibile reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.*)

A seguir, serão expostas as famosas cinco vias, que seriam caminhos, através dos quais, segundo Tomás, pode-se provar que Deus existe. Provavelmente, é um dos trechos mais analisados dos escritos de Tomás¹⁶⁸. Cada via tem potencial para ser tema de um vasto estudo à parte, demandando do investigador, caso se proponha a um trabalho que dialogue com a fortuna crítica, a familiaridade com uma extensa tradição de comentadores, que analisaram, com profundidade, os pressupostos físicos, metafísicos, lógicos e epistemológicos dessas vias. Os pressupostos físicos são tomados, como sabemos, da *Física*, de Aristóteles; a noção de movimento é particularmente um elemento central das vias, explicitamente na primeira, mas também na segunda via, como apoio à noção de *causa eficiente*. Os pressupostos metafísicos são tomados da *Metafísica*, de Aristóteles, nomeadamente manifestos em noções como ato, potência, forma, essência e acidente. Os pressupostos lógicos também são tomados igualmente do sistema aristotélico, fazendo referências a obras como os *Analíticos anteriores*, em que Tomás se apoia para organizar as premissas e as conclusões dos argumentos com atenção à qualidade das inferências, de acordo a silogística aristotélica. E os pressupostos epistemológicos dizem respeito à base das suas justificações, que sempre tentaram conciliar o conteúdo da doutrina católica com os pressupostos das diversas áreas do sistema aristotélico.

As cinco vias estão no **Respondeo**. Inicia assim: “Pode-se provar a existência de Deus, por cinco vias.”¹⁶⁹

Contudo, antes de explorar com mais cuidado os passos das cinco vias é interessante trazer algumas observações. Vejamos alguns esclarecimentos de Timothy J. Pawl em seu artigo *As Cinco Vias de Aquino*¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Para uma inserção do contexto geral dos debates em torno das cinco vias, conforme T. J. Pawl: (Baisnee, Jules. “St. Thomas Aquina’s Proofs of the Existence of God Presented in Their Chronological Order”, in *Philosophical Studies in Honor of the Very Reverend Ignatius, O. P.*, organizado por John K. Ryan, 29-64. Westminster: The Newmann Press, 1952); (Bochenski, Joseph M. “The Five Ways”, in *The Rationality of Theism*, organizado por Adolfo García de la Sienra, 61-92. Atlanta, GA: Rodopi, 2000.); (Kenny, Anthony. *The Five Ways: Saint Thomas Aquina’s Proofs of God’s Existence*. Oxford University Press, 1969.) e (Pawl, Timothy, “The Five Ways”, in *The Oxford Handbook of Thomas Aquinas*, organizado por Brian Davies e Eleonore Stump. Oxford: Oxford University Press, 2011.).

A essa lista podemos acrescentar, entre outras obras relevantes: (VAN STEENBERGHEN, Fernand. *Le problème de l’existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas D’Aquin*. Louvain-La-Neuve: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, 1980.); (WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy: v. I. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2000.) e (WIPPEL, John F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Studies in philosophy and the history of philosophy; v. 10. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1984.)

¹⁶⁹ (*dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.*)

Santo Tomás de Aquino (1224/5-74) apresentou suas Cinco Vias, ou cinco provas da existência de Deus, no início de sua obra-prima, a *Suma Teológica* (Parte 1, Questão 2, Artigo 3, a resposta). A *Suma* (ST), como é chamada, foi escrita como livro didático para homens em formação sacerdotal. São mais de 2.500 páginas numa tradução-padrão do latim, mas as Cinco Vias tomam pouco mais de uma página. No entanto, constituem quase certamente a seção mais comentada da *Suma* e um dos mais conhecidos argumentos a favor da existência de Deus.

Vale observar que, embora cada Via termine com alguma variação de “e a isso nós chamamos Deus”, Aquino não pretendia que as Cinco Vias fossem demonstrações de um Deus exclusivamente cristão. Na verdade, ele adverte contra as tentativas de provar, por exemplo, que Deus é trino (três pessoas em um único ser, como afirmam os cristãos), já que tais argumentos serão sempre insuficientes, provocando a zombaria dos incrédulos (ver *Summa contra gentiles*, Livro I, Capítulo 9, parágrafo 2). Além disso, Aquino não pretende que as Cinco Vias mostrem que isso a que chamamos “Deus” seja perfeito, bom, imutável, eterno, poderoso, sábio ou mesmo que exista tal coisa. Como consequência, algumas críticas comuns às Vias – por exemplo, que não demonstram um ser onipotente – erram claramente o alvo. Aquino discute ainda, ao longo de muitas páginas, se aquilo a que chamamos Deus nas Cinco Vias é onipotente. E o mesmo vale para os outros atributos mencionados acima. O que Aquino pretende nas Cinco Vias é mostrar que há alguma coisa ou outra que, por exemplo, cause as coisas sendo ela mesma sem causa, ou alguma coisa que seja necessária mas que não receba essa existência necessária de outra. Na verdade, ele só argumenta que as Cinco Vias concluem a mesma coisa – e não cinco coisas diferentes –, bem mais adiante na *Suma* (Parte 1, Questão 11, Artigo 3, a resposta).

Finalmente, é importante observar que, embora as Cinco Vias sejam os argumentos mais citados de Aquino a favor da existência de Deus, não são os mais detalhados ou matizados. A *Suma*, como foi dito anteriormente, é uma espécie de livro didático, escrito para um público de homens comuns em formação para o sacerdócio – e não para acadêmicos, estudiosos, ateístas ou agnósticos. Para julgar os melhores e mais fortes argumentos de Aquino a favor da existência de Deus, é melhor examinar passagens paralelas em suas outras obras e não na *Suma* (ver em Baisnee uma lista dessas passagens). Dito isso, são os argumentos da *Suma* os que receberam mais atenção, sendo incluídos, por qualquer critério razoável, entre os mais importantes argumentos da tradição intelectual do Ocidente. (PAWL, 2013, p. 26-27).

Neste trecho, Pawl contextualiza a *Suma*, esclarecendo os objetivos da obra, algumas das suas características gerais, ressalta a importância das cinco vias na história da filosofia, adverte sobre passagens paralelas na *Suma contra os gentios* e fala algo também sobre a intenção dessas provas. Segundo Pawl, elas não desejam provar a existência do Deus cristão, mas sim a existência de uma causa incausada de todos os seres. Advertência semelhante faz (ROWE, 2011, p. 40-41), que ainda ressalta que as três primeiras vias são versões do argumento cosmológico e que todas as cinco vias constituem a primeira parte de uma defesa geral da existência do Deus cristão, porquanto,

¹⁷⁰ PAWL, Timothy J. *As cinco vias de Aquino*. In *Os 100 argumentos mais importantes da filosofia ocidental*. (Organização de Michael Bruce e Steven Barbone). Trad. De Ana Lucia da Rocha Franco. 1ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 26-27. Infelizmente o título do livro não inspira muita confiança, contudo, os organizadores cercaram-se de autores, pelo o que podemos perceber, atualizados, responsáveis, bons produtores de conteúdo e que publicam em influentes meios acadêmicos.

em seções posteriores da sua *Summa Theologica*, Tomás procura mostrar que o motor imóvel, a causa incausada da existência e o ser que tem de existir são um e o mesmo e que este único ser tem todos os atributos do Deus teísta. (ROWE, 2011, p.41)

4.1.1. A primeira via

Segue a transcrição da primeira via. Na sequência, será apresentada uma análise.

A primeira, e a mais clara, parte do movimento. Nossos sentidos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo o que se move é movido por outro. Nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento; ao contrário, o que move o faz enquanto se encontra em ato. Mover nada mais é, portanto, do que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato. Como algo quente em ato, por exemplo o fogo, torna a madeira que está em potência para o calor, quente em ato, e assim a move e altera. Ora, não é possível que a mesma coisa, considerada sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e em potência, a não ser sob aspectos diversos: por exemplo, o que está quente em ato não pode estar simultaneamente quente em potência, mas está frio em potência. É impossível que sob o mesmo aspecto e do mesmo modo algo seja motor e movido, ou que mova a si próprio. É preciso que tudo o que se move seja movido por outro. Assim, se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus.¹⁷¹

A primeira via, assim como as outras quatro, já foram amplamente estudadas, analisadas sob diversos aspectos e receberam, nesse amplo universo crítico em que se

¹⁷¹ *Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.*

inserir, apaixonados apoiadores e exímios críticos. A seguir, vamos recuperar duas reconstruções desse argumento. A primeira delas, do professor Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança¹⁷², não se ocupa dos passos intermediários, mas oferece um olhar panorâmico sobre as principais inferências que estruturam a primeira via. Após, veremos outra reconstrução, dessa vez mais detalhada, cujo autor é Timothy J. Pawl. E, na sequência, vamos recuperar um debate que envolve duas interpretações possíveis, a partir do trabalho de Cassiano Medeiros Siqueira. Uma delas sugere a presença, nessa via, da *falácia da equivocidade*. A outra interpretação sugere a presença da *falácia da petição de princípio*. Por fim, será defendida uma posição diante dessas acusações.

Tomás inicia a apresentação desse argumento chamando a atenção para o fato de que essa via seria a mais clara (*manifestior*) ou, literalmente, a mais manifesta. Isso porque ela parte do movimento (*motus*). Portanto, já desde a primeira frase, podemos perceber a razão pela qual esta é tradicionalmente reconhecida como *a via do movimento*. Segue o primeiro modelo de reconstrução argumentativa da primeira via, conforme o professor Vitor Bragança.

- 1) **Algumas coisas se movem.**
- 2) **Tudo que se move é movido por um outro.**
 - a) Se algo move a si mesmo, então é simultaneamente motor e movido.
 - b) O movido está em potência para o movimento, ao passo que o motor está em ato.
 - c) Contudo, nada pode estar em ato e potência simultaneamente e sob o mesmo aspecto.
- 3) **É impossível um nexa infinito de motores e movidos.**
 - a) Se o nexa fosse infinito, não haveria um primeiro.
 - b) Se não houvesse um primeiro, não haveria um intermediário ou um último.
 - c) Contudo, algumas coisas se movem.
- 4) **Logo, há um primeiro motor.**

O professor Vitor nos ajuda a entender que o argumento parte de uma premissa *a posteriori*, ou seja, uma proposição cujo conteúdo deriva da nossa experiência com o mundo exterior; nesse caso, a atribuição dos predicados *verdadeiro* ou *falso* só podem acontecer legitimamente a partir da mediação dos nossos *sentidos*, que atuam para capturar os dados da realidade exterior. Essa é, como veremos com mais detalhes, uma característica do argumento cosmológico: partir de dados atestados pelos sentidos. Diferente do argumento ontológico de

¹⁷² Baseado no conteúdo da apresentação do professor Vitor Mauro Ferreira de Romariz Bragança (UFG) no Minicurso: As provas da existência de Deus na filosofia. A sua apresentação teve como título *Tomás de Aquino: 1ª - 3ª via*. <https://filosofia.ufg.br/n/129125-minicurso-as-provas-da-existencia-de-deus-na-filosofia> Acesso em 18/08/2021. Agradeço ao professor Vitor pelas reconstruções argumentativas das três primeiras vias, que constam na sua apresentação. O seu material foi decisivo na compreensão geral das três primeiras vias.

Santo Anselmo, que parte de uma premissa *a priori*, ou seja, uma proposição cujo conteúdo não é derivado da realidade exterior, da nossa experiência mediada pelos sentidos, mas sim puramente da nossa análise lógica. A primeira premissa do argumento é: *algumas coisas se movem*. Nossos sentidos permitem afirmar, pois, que existem coisas que se movem. Lembrando que a noção de *movimento* em Aristóteles é diferente da noção usual contemporânea, costumeiramente marcada como alteração de lugar ou deslocamento, como também lembra o professor Vitor. Aristóteles, como vimos, afirma: “não há movimento fora das coisas, pois o que muda sempre muda ou *substancialmente* ou *quantitativamente* ou *qualitativamente* ou *localmente*”¹⁷³ (*Fis* III 1 200b30). Portanto, algo se move quando acusa essas alterações. Ademais, cabe ressaltar, dois princípios norteadores da primeira via são tributários da física aristotélica, a saber: *todo o ser composto é constituído de ato e potência*, como vimos em nossa análise sobre a passagem *Fis* I 7 190b5-10 no capítulo 1 desta tese e o outro princípio para o qual gostaríamos de chamar a atenção é *todo o movido é movido por outro*, como vimos em nossa análise sobre *Fis* III 3 202a15, também no capítulo 1 e principalmente em *Fis* VII 1 242a 50. A ideia é que uma coisa se move quando atualiza alguma potência. As potências são capacidades que os seres possuem, como alguém que possuía cabelos curtos e agora possui cabelos compridos. Quando tinha cabelos curtos possuía a potência de ter cabelos compridos, ou seja, era possível que ela tivesse, mesmo que em *ato* tivesse cabelos curtos. Todavia, foi possível que atualizasse essa potência a partir da atuação de causas externas, como outros elementos orgânicos, por exemplo, que, agindo, cooperaram para a atualização dessa potência. O ponto de Aristóteles aqui consiste na perspectiva de que quando a pessoa estava com os cabelos curtos ela não possuía em si tudo o que era necessário para ter imediatamente os cabelos compridos. Pois, se já tivesse todas as condições que satisfizessem o estado que pode ser descrito como *tendo cabelo compridos* ela já os teria *atualmente*. Mas justamente não os tinha em *ato*, pois precisava da intervenção de outras causas que lhe viabilizassem a atualização dessa potência. Portanto, um ser não pode atualizar, apenas ele mesmo, sozinho, as suas potências, pois isso significaria que já seria aquilo que passa a ser com a atualização, o que é contraditório de acordo com Aristóteles e assumido também por Tomás. Um ser que estivesse em *ato e potência* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto estaria ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto *com e sem* a mesma propriedade *atualmente*, o que é uma *contradição*.

O argumento parte, portanto, de um princípio aristotélico, de que as coisas se movem. Se elas se movem, então, sempre há alguma coisa causando esses movimentos, pois

¹⁷³ Grifos nossos.

para atualizar a potência de mover-se é preciso que um outro ser atue. Como as causas que movem também se movem, então os movimentos que acontecem nessas causas são efeitos gerados por outra causa. E, assim, há um regresso ao infinito. Contudo, Tomás de Aquino alerta que “não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão”. A conclusão aponta a necessidade de uma causa incausada: “É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus.” Portanto, dado que tudo o que se move é movido por algo e isso conduz a um regresso infinito de causas e, fosse assim, não haveria um ser atual, então é necessário que exista um primeiro motor, que Tomás refere que é Deus.

Além disso, o argumento é uma *redução por absurdo*, como também nos ajuda a compreender o professor Vitor. Parte da premissa *algumas coisas se movem*. Trata-se de uma proposição que é *verdadeira*, pois os *sentidos evidenciam* esse dado de realidade. Contudo, se a conclusão se encaminha para um regresso ao infinito, pois sem um primeiro motor não seria possível chegar ao motor mais imediato, que funciona como causa da existência de um ser atual que se move, então temos duas proposições inconsistentes: (1) existe um ser atual que se move e (2) não é possível que exista um ser atual que se mova. A conclusão de Tomás consiste na seguinte estratégia: aceitar (1), cuja verdade os sentidos evidenciam e concluir pela existência de um ser incausado que causou todo o ser para evitar a conclusão que é a proposição (2), inconsistente com (1).

Ademais, gostaríamos de abordar uma dificuldade com essa primeira via investigada em um trabalho que julgamos merecer atenção nesta tese. Na dissertação de mestrado de Cassiano Medeiros Siqueira, intitulada *Deus e o primeiro movente: uma análise lógica da primeira via de Tomás de Aquino* (UFRGS), orientada pelo Prof. Dr. Fernando Pio de Almeida Fleck (UFRGS) encontramos a exposição de desafios de natureza lógica na primeira via.

Cassiano defende que a primeira via é logicamente inconsistente. Ele argumenta que o uso que Tomás faz de *primum movens* (primeiro motor) pode ser lido, no contexto do objetivo do argumento, apenas de duas formas. Contudo, em uma das possibilidades de leitura, Tomás cometeria a *falácia da equivocidade*, na outra possibilidade, cometeria a *falácia da petição de princípio*.

Vejamos, antes, esclarecimentos sobre a noção de *falácia*, *falácia da equivocidade* e *falácia da petição da petição de princípio*.

Falácia

É um defeito de raciocínio, um caso de *non sequitur*. Em geral, esse defeito passa despercebido, criando assim uma ilusão de se estar na presença de um raciocínio correto. Essa ilusão pode ser partilhada, ou não, por quem propõe o raciocínio e por aqueles a quem se destina. (SÀÁGUA, 2006, p. 327).

Ainda que não haja uma teoria geral da *falácia*, com base em um conjunto de referências minimamente aceitas e amplamente adotadas, partimos da compreensão de que uma falácia é uma inferência cuja conclusão não se segue das premissas necessariamente, mas *parece* seguir-se. Esse feito de ilusão pode dar-se por várias razões, seja pela *forma* como o raciocínio é expresso pelo *locutor*, suggestionando o interlocutor a aceitar a ideia pretendida, seja pelo *jogo de palavras* que pode provocar uma percepção distorcida da *validade* da passagem das premissas para a conclusão (BRANQUINHO et al, 2006, p. 327-335). Vejamos a seguir os dois tipos de falácia que Cassiano sugere estarem presentes na primeira via, conforme a leitura que se faça.

Falácia do equívoco

Ocorre quando a conclusão de um argumento depende de uma ou mais palavras serem usadas com dois sentidos diferentes. Exemplo: uma formiga é um animal. Logo, uma formiga grande é um animal grande. (SÀÁGUA, 2006, p. 332).

Portanto, em uma falácia do equívoco a conclusão depende de que a inferência faça uma passagem indevida, pois a conclusão só se segue das premissas se ela contiver um termo que, embora escrito da mesma forma, tenha um sentido diferente daquele empregado em um ou mais premissas.

Falácia da petição de princípio

Quando aquilo que devia ser provado pelo argumento é já suposto pelas premissas. Conjugua dois aspectos: 1) o argumento deve ser válido; e 2) as premissas devem ser expressas de forma tal que seu caráter questionável (o fato de elas suporem o que pretendem provar) seja suscetível de passar despercebido. (SÀÁGUA, 2006, p. 329).

Se o argumento é válido, então ele é de tal forma que, *supondo* que as suas premissas sejam verdadeiras, é *impossível* que a sua conclusão seja falsa. A petição de princípio consiste em um argumento válido, o que não significa que parta de premissas

verdadeiras e conclua uma proposição verdadeira. Contudo, mesmo que o faça, o raciocínio ainda assim não tem valor demonstrativo, pois ele não demonstra uma ideia a partir da sustentação de outras. Ele parte de uma ideia para *conclui-la*. E o argumento pode estar organizado de um modo que iluda quem o recebe, pois pode *fazer parecer* que parte de uma ideia para concluir *outra*, quando na verdade conclui a mesma ideia contida na premissa.

Em resumo, o ponto central de Cassiano é o que segue. De acordo com a primeira via tudo o que se move é movido por algum movimento anterior. Contudo, sempre podemos remontar a um movimento anterior quando concebemos uma série causal e, sendo assim, não chegaríamos à atualidade, pois os movimentos segundos necessitam dos movimentos primeiros. Portanto, é necessário haver um primeiro motor absoluto de todos os movimentos para que fosse possível um movimento atual qualquer. Contudo, Cassiano chama a atenção para o fato de que *primum movens* é o mesmo termo original do texto latino tanto para o passo inicial em que Tomás fala do movimento *anterior* ou *primeiro*, que é necessário ao movimento subsequente, quanto do passo final em que Tomás conclui pela necessidade do *primeiro motor absoluto*. Abrem-se, portanto, de acordo com Cassiano, dois cenários interpretativos.

Em um primeiro cenário interpretativo, *primum movens* significa *anterior relativo* no passo inicial e *anterior absoluto* no passo final; esse é o suposto cenário da falácia da equivocidade. Em um segundo cenário interpretativo, *primum movens* significa *anterior absoluto*, tanto no passo inicial como no passo final; esse é o suposto cenário da falácia da *petição de princípio*. Em um outro, seria *primum movens* significar *anterior relativo* tanto no passo inicial como no passo final. Um outro ainda seria *primum movens* significar anterior absoluto no primeiro e anterior relativo no segundo; contudo, estes dois últimos cenários não fazem o mínimo sentido para o objetivo do argumento.

Vejamos o primeiro cenário interpretativo. Tomás não pode utilizar o termo *primum movens* em dois sentidos diferentes ao longo dos passos do argumento. Isso resultaria justamente na *falácia da equivocidade*, quando para um argumento conseguir seu objetivo exige que pelo menos um termo tenha que variar de significado nos passos para garantir a conclusão pretendida. Segundo Cassiano, esse parece ser o caso de *primum movens* na primeira via, pois esse termo teria que significar, inicialmente, *primeiro* no sentido de *anterior*, como um movimento anterior a um outro na regressão da série causal (o que está sendo chamado aqui de *anterior relativo*) e, na conclusão, *primum movens* teria de significar o *primeiro motor absoluto*. Desse modo, se no passo inicial *primo movens* significar *anterior* no sentido de que um movimento qualquer é sempre explicado causalmente por um

movimento *anterior* em uma suposta série que regride ao infinito, e significar no passo final *anterior absoluto*, ficaria patente que estamos diante de um caso de *falácia de equivocidade*.

No segundo cenário interpretativo, poderíamos tomar *primum movens* como *anterior absoluto* tanto no passo inicial no argumento quanto no passo final. Todavia, isso implicaria em algo como *todo movimento é causado por um motor absoluto, então, existe um motor absoluto*. Nesse caso, fica patente que estaríamos diante de uma *falácia da petição de princípio*.

Explorando a análise, ainda poderíamos imaginar dois outros cenários, por exemplo, como *anterior relativo* tanto no passo inicial como no final. Contudo, o termo *primum movens* não poderia significar um *anterior relativo* no início do argumento e também na conclusão, pois o argumento não quer concluir um primeiro motor no sentido de um motor que simplesmente antecede a um movimento qualquer em uma série causal que regride ao infinito. O argumento tem por objetivo demonstrar que um regresso ao infinito de moventes e movidos não permite explicar um movimento atual. Portanto, a conclusão do argumento exige que *primum movens* signifique *o primeiro motor absoluto*. Esse seria um cenário interpretativo que não faz sentido para o objetivo do argumento. E também não faria sentido supor *primum movens* como primeiro motor absoluto no início do argumento e *anterior relativo* no final, pois o argumento parte de *primeiro* no sentido de *anterior* nas séries causais para concluir um primeiro motor *absoluto*.

Apesar da argumentação poderosa presente no texto de Cassiano é, contudo, ainda duvidoso, se o termo *primum movens* possui esse papel vinculante no argumento. A ideia por trás da primeira via, talvez, poderia ter sido escrita em passos que não necessariamente precisariam de *primum movens* como escrito no texto original. O ponto que apresentamos aqui consiste no fato de que se podemos na língua portuguesa reconstruir o argumento utilizando *motor anterior* no passo inicial e *motor absoluto* no passo final, então fica claro que a escolha infeliz da preservação do termo por parte de Tomás não precisa comprometer o argumento, visto que, *pelo princípio de caridade*, podemos valorizar a ideia presente no argumento, que teve sua apresentação traída pela escrita do autor. A manutenção do termo não parece ter sido condição para a preservação da validade da inferência. O mesmo argumento poderia muito bem ter sido mantido com a correção dos termos.

Na sequência, conforme anunciado, vamos citar um modelo de apresentação que contém mais detalhes da estrutura da primeira via, conforme o artigo *As cinco vias de Aquino* de Timothy J. Pawl¹⁷⁴.

P1. Algumas coisas são movidas.

P2. Se alguma coisa é movida para ser F, então é potencialmente mas não atualmente F.

P3. Se uma coisa move outra para ser F, então ela (a que move) está num estado de atualidade relevante para F.

C1. Se uma coisa se movesse para ser F (por ex., fosse movida e ao mesmo tempo seu próprio movedor), então seria potencialmente mas não atualmente F e estaria também num estado de atualidade relevante para F (conjunção, e *modus ponens*, P1, P2, P3).

P4. Mas não é possível que uma coisa seja potencialmente mas não atualmente F e que esteja também num estado de atualidade relevante para F.

C2. Não é possível que uma coisa mova a si mesma no sentido de ser F (*modus tollens*, C1, P4).

P5. Se não é possível que uma coisa mova a si mesma para ser F, então quando uma coisa é movida, é movida por outra.

C3. Se uma coisa é movida, é movida por outra coisa (*modus ponens*, C2, P5).

P5. Se B move A e B é movido, então B tem que ser movido por uma outra coisa, C. E se C é movido, então C tem que ser movido por alguma outra coisa, D. E assim por diante.

P6. Se a série de movedores continuasse até o infinito, então não haveria um primeiro movedor.

P7. Se não houvesse primeiro movedor, não haveria movimento.

C4. Há um primeiro movedor (*modus tollens*, P1, P7).

C5. Esse primeiro movedor é a coisa que todo mundo considera como sendo Deus (definição). (PAWL, 2013, p. 29-30).

Na reconstrução argumentativa de Pawl os passos intermediários são explicitados e podemos analisar no detalhe algumas conexões. P1 reflete uma tese enunciada por Aristóteles que pretende partir de uma evidência mediada pelos sentidos. O autor repete “P5”, não sabemos por qual razão, se foi um engano ou uma escolha por algum motivo que desconhecemos. Cotejamos o original e não se trata de um engano do tradutor. De qualquer forma, de P2 até o primeiro P5, a base do argumento é o par conceitual ato/potência, introduzido por Aristóteles especialmente no livro III da *Física*, quando Aristóteles esclarece a noção de movimento. Do segundo P5 até C7 é o ponto forte do argumento, a saber, a impossibilidade *absoluta* do regresso ao infinito.

¹⁷⁴ PAWL, Timothy J. *As cinco vias de Aquino*. In Os 100 argumentos mais importantes da filosofia ocidental. (Organização de Michael Bruce e Steven Barbone). Trad. De Ana Lucia da Rocha Franco. 1ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 26-36.

4.1.2. A segunda via

A segunda via é a que segue.

A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus.¹⁷⁵

A segunda via guarda semelhança profunda com a primeira. O enfoque nos movimentos, na primeira via, baseia-se na noção de causa. E uma certa noção de causa, a eficiente, está no núcleo da argumentação da segunda via. Segue uma proposta de reconstrução da segunda via formulada pelo professor Vitor Bragança.

- 1) **Há uma ordem entre as causas eficientes.**
- 2) **Tudo que tem causa eficiente é causado por um outro.**
 - a) A causa é anterior ao efeito.
 - b) Nada é anterior a si mesmo.
- 3) **É impossível que o nexos de causas eficientes seja infinito.**
 - a) Se o nexos fosse infinito, não haveria uma primeira causa.
 - b) Se não houvesse uma primeira, não haveria uma intermediária ou uma última.
 - c) Contudo, há uma ordem entre as causas eficientes.
- 4) **Logo, há uma primeira causa eficiente.**

A primeira premissa parte do pressuposto de que a realidade é estruturada pelo *princípio da causalidade*. Portanto, tudo o que existe é causado do *nada*, por *si* ou por *outro*.

¹⁷⁵ *Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nem medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.*

Do nada temos o desafio de lidar com o axioma *ex nihil nihil fit*. De acordo com essa afirmação, *nada* é feito do *nada*, o que significará para Tomás que tudo que *é feito*, não pode ser feito a partir de *causa nenhuma*. A criação é o caso do surgimento da totalidade do ser a partir do nada, porém, *nada* enquanto matéria preexistente, potência passiva, mas não como tendo surgido de causa nenhuma. A totalidade do ser surgiu da potência ativa absoluta¹⁷⁶. Nesse sentido, as causas eficientes estão dispostas em uma *ordem*, pois há uma relação que vincula a causa eficiente ao *efeito*, que consiste no ser gerado. As causas eficientes existem em uma relação de determinação da matéria, fazendo-lhe uma intervenção para dar início à existência de algum ente. As causas eficientes também não poderiam causar a si mesmas, pois não poderiam existir antes do início da sua existência para causar a própria existência. Só resta, então, que as causas eficientes sejam causadas sempre por outra causa, ou seja, nem por si nem do nada.

A seguir vejamos a reconstrução feita por Timothy J. Pawl, sobre a segunda via, exposta no seu artigo que citamos.

P1. Há uma série ordenada de causas eficientes.

P2. Necessariamente, se X é uma causa eficiente de Y, então X é anterior a Y.

C1. Necessariamente, se X é uma causa eficiente de X, então X é anterior a X (instanciação, P2).

P3. Não é possível para X ser anterior a X.

C2. Não é possível para X ser uma causa eficiente de si mesmo (*modus tollens*, C1, P3).

P4. Se alguma coisa for uma série ordenada de causas eficientes, então a primeira causa causa a(s) causa(s) intermediária(s) e a(s) causa(s) intermediária(s) causa(m) o último efeito.

P5. Se uma causa for suprimida de uma série ordenada de causas eficientes, então os efeitos dessa causa também serão suprimidos.

C3. Se não houvesse primeira causa, não haveria efeitos subsequentes (instanciação, P4, P5).

P6. Se uma série ordenada de causas eficientes pudesse regredir infinitamente, não haveria uma primeira causa.

C4. Se uma série ordenada de causas eficientes pudesse regredir infinitamente, não haveria efeitos subsequentes (silogismo hipotético, C3, P6).

P7. Mas há efeitos subsequentes.

C5. Uma série ordenada de causas eficientes não pode regredir infinitamente (*modus tollens*, C4, P7).

P8. Uma série ordenada de causas eficientes ou regride infinitamente, ou termina numa causa que causa a si mesma, ou termina numa causa não causada.

C6. Uma série ordenada de causação eficiente termina numa causa não causada (silogismo disjuntivo, C2, C5, P8).

¹⁷⁶ Cf. *Suma* I^a, q.46, a.1, sol.1.; II *SCG*, 7; II *SCG*, 22. Voltaremos no próximo capítulo ao exame do par conceitual *potência passiva/potência ativa* no contexto da criação *ex nihilo*.

C7. Chamamos essa causa não causada de “Deus” (definição). (PAWL, 2013, p. 31).

Pawl, interpreta o regresso ao infinito presente na argumentação da segunda via como uma série *essencialmente* ordenada. Vejamos.

Uma série ordenada é uma série em que a ação causal de membros posteriores da série depende do trabalho causal simultâneo de membros anteriores da série. Se o fogo aquece a chaleira e a chaleira aquece a água, essa é uma série ordenada, já que o fato de a chaleira aquecer a água depende da atividade causal da fonte anterior, o fogo. Da mesma forma, um sistema de engrenagens é uma série causal ordenada: como a ação causal de uma engrenagem intermediária faz girar uma outra, a última engrenagem depende da atividade causal das engrenagens anteriores do sistema. Aquino argumenta na Segunda Via, para continuar com a imagem da engrenagem, que o sistema não pode ter apenas engrenagens desde o início. Uma série infinita de engrenagens, sem uma primeira causa do seu giro, não estaria em movimento. (PAWL, 2013, p. 30).

Identificar séries *ordenadas* como *essencialmente* ordenadas é uma *concessão* do leitor. É uma leitura que mantém uma consistência com a afirmação que Tomás faz quando trata do problema da eternidade do mundo. Todavia, cabe ressaltar que todas as premissas do argumento (P1, P2, P3, P4, P5, P6, P7 e P8) prescindem completamente da necessidade de considerá-las como estruturantes de uma série *essencialmente* ordenada. Inclusive, as inferências que são extraídas dessas premissas conduzem a conclusões que não tornam possível sequer uma série *acidentalmente* ordenada. Chamamos a atenção para o fato de que em uma série acidentalmente ordenada todos membros posteriores da série *não* dependem do “trabalho causal simultâneo de membros anteriores”. A razão principal da segunda via, que conclui pela necessidade de uma causa incausada, não tem relação com esse aspecto de simultaneidade dos elementos da série e atinge também a possibilidade de séries *acidentalmente* ordenadas regressivas ao infinito. A razão principal da segunda via é, pois, a que segue.

(...) se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso.

Ora, supondo uma série acidentalmente ordenada, como aquela composta de um filho, que nasce do pai, o qual nasceu do seu pai,... em que, portanto, a existência do filho não requer a existência simultânea do avô ou do bisavô, mesmo essa série, segundo o argumento da segunda via (e também segundo o argumento da primeira e, da terceira via, como veremos) não seria possível se regredisse ao infinito, portanto, sem uma primeira causa incausada. A impossibilidade das séries regressivas ao infinito, segundo Tomás, nas três primeiras vias, não tem relação com a simultaneidade da existência dos membros, mas com a ausência de um primeiro motor (primeira via), de uma causa eficiente primeira (segunda via) e de uma causa eficiente primeira *necessária* (terceira via, como veremos).

4.1.2.1. Causa eficiente em Aristóteles e em Tomás de Aquino

Christopher Shields em seu *Aristotle* (Routledge, 2007) nas páginas 64-68, alerta-nos para o fato de que é um engano identificar apressadamente a noção aristotélica de causa com a noção contemporânea geral de causa. E aponta sérias dificuldades em reconhecer sequer um núcleo comum da noção de causa, tendo em vista a multiplicidade de usos que a noção recebe a partir de distintas abordagens da filosofia contemporânea.

A tendência de alinhar a causa eficiente de Aristóteles com a nossa noção de causa pode ser uma boa sugestão, mas a menos que tenhamos cautela, pois essa prática poder ser duplamente enganosa. Olhando primeiro para “nossa noção de causa”, parece claro que não temos *uma* noção de causa. Pelo contrário, os relatos de causalidade na filosofia contemporânea variam amplamente, variando desde aqueles que supõem que as causas sejam condições suficientes, ou condições necessárias ou condições necessárias e suficientes para abordagens que tratam causas probabilisticamente, como eventos que aumentam a probabilidade de ocorrência de outros eventos contingentemente relacionados, que se enquadram em universais necessariamente relacionados, para eventos não co-incidentais. Os filósofos discutem ainda se a causalidade é extensional ou intensional; se é inerentemente explicativa ou não; se apenas os eventos podem servir como relata em casos de causalidade, ou se os agentes podem ser causalmente eficientes; e se casos de causalidade singular são possíveis. Em todas essas formas, nossa noção de causalidade é volátil. Por conseguinte, é difícil supor que exista um núcleo comum para todas essas causas, um núcleo que se qualifica como *nossa* noção de causa, como uma espécie de padrão com referência ao qual a causa eficiente de Aristóteles pode ser comparada confortavelmente. (SHIELDS, 2007, p. 65).¹⁷⁷

¹⁷⁷ The tendency to align Aristotle’s efficient cause with our notion of cause may be fine as far as so much suggests, but unless caution is exercised here this practice can be nonetheless doubly misleading. Looking first towards ‘our notion of cause’, it seems plain that we do not have *a* notion of cause. On the contrary, accounts of causation in contemporary philosophy vary widely, ranging from those which suppose causes to be sufficient conditions, or necessary conditions, or necessary and sufficient conditions, to approaches which treat causes probabilistically, as events which raise the probability of the occurrence of other events to above, to contingently

Portanto, como abordamos na introdução geral, a noção aristotélica de causa eficiente arrasta consigo uma série de compromissos, a respeito dos quais se torna difícil afirmar quais são irreconciliáveis com o estágio atual de desenvolvimento científico e quais ainda poderiam fazer algum sentido relevante mesmo nos dias de hoje. Em seu livro *The Five Ways: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Anthony Kenny traz um esclarecimento importante a respeito da forma como Tomás de Aquino utiliza a noção de causa. Vejamos.

De todos os tipos de causas de Aristóteles, esse é o que mais se aproxima do senso moderno de “causa”; mas existem, contudo, diferenças importantes entre as duas noções. Desde a época de Hume, é natural pensar em uma causa como um evento de algum tipo. Eventos de tipo A levam a eventos de tipo B, e isso é algo que descobrimos indutivamente. Esta não é a noção de causa com a qual Aquino opera. Para ele, causas eficientes são agentes substanciais. (KENNY, 2003, p.39).¹⁷⁸

Essa “aproximação” do senso moderno de causa é discutível, como vimos. Contudo, como Aristóteles caracteriza, de modo geral, sua noção de causa e, especialmente, a de *causa eficiente*? Na *Metafísica* é apresentada a sua doutrina das quatro causas, uma delas cumpre a função que consiste em ser responsável por *dar origem a algo*, sentido que está subsumido ao termo latino *efficiens*, tradicionalmente traduzido por *eficiente*. Vejamos a passagem em que Aristóteles trata desse tema.

“Causa” significa (1) aquilo de que, como material imanente, provém o ser de uma coisa; p. ex., o bronze é a causa da estátua e a prata, da taça, e do mesmo modo todas as classes que incluem estas. (2) A forma ou modelo, isto é, a definição da essência, e as classes que incluem esta (v. g., a razão de 2 para 1 e o número em geral são causas da oitava); bem como as partes incluídas na definição. (3) Aquilo de que origina a mutação ou a quietação; p. ex., o conselheiro é causa da ação e o pai causa do filho; e, de modo geral, o autor é causa da coisa realizada e o agente modificador, causa da alteração. (4) O fim, isto

related events falling under necessarily related universals, to non-co-incidental events. Philosophers further dispute about whether causation is extensional or intensional; whether it is inherently explanatory or not; whether only events may serve as the relata in cases of causation, or whether agents can be causally efficacious; and whether instances of singular causation are possible. In all these ways, our notion of causation is volatile. Accordingly, it is difficult to suppose that there is some common core to all of these accounts, a core which qualifies as *our* notion of cause, as a sort of standard with reference to which Aristotle's efficient cause may be comfortably compared. (SHIELDS, 2007, p. 65).

¹⁷⁸ Of all Aristotle's types of causes, this is the one which comes nearest to the modern sense of 'cause'; but there are still important differences between the two notions. Since the time of Hume, it is natural to think of a cause as an event of some sort. Events of kind A lead to events of kind B, and this is something we discover inductively. This is not the notion of cause with which Aquinas operates. For him, efficient causes are substantial agents. (KENNY, 2003, p.39).

é, aquilo que a existência de uma coisa tem em mira; p. ex., a saúde é causa do passeio. Efetivamente, à pergunta “por que é que a gente passeia?” respondemos “para ter saúde”, e ao falar assim julgamos ter apontado a causa. O mesmo vale para todos os meios que se interpõem antes do fim, quando alguma outra coisa deu início ao processo, como, p. ex., a dieta, a purgação, as drogas ou os instrumentos intervêm antes de ser lograda a saúde; pois todos a têm em mira, embora difiram uns dos outros pelo fato de alguns serem instrumentos e outros serem ações.

Estes, pois, são praticamente todos os sentidos em que se fala de causas; (...) (*Met.* V 2 1013a25 – 1013b5).¹⁷⁹

Portanto, um ser pode ser explicado a partir de quatro *razões* que o *determinam*, caracterizando-o por algum aspecto constitutivo. A tradição dos comentadores consagrou pelo uso as seguintes denominações: *causa material*, *causa formal*, *causa eficiente* e *causa final*. A partir do trecho selecionado, (1) é a causa material, é o que determina o ser tomando em perspectiva a matéria que o constitui, como a madeira determina, sob certo aspecto, uma mesa. A (2) é a causa formal, é aquela que determina a essência de algum ser, como a função racional determina, sob certo aspecto, um homem. A (3) é a causa eficiente, é a aquela que determinou a origem, o surgimento de algum ser, como um marceneiro que produziu uma cadeira. A (4) é a causa final, é aquela que determina a finalidade com vistas a qual o ser age, como o bem-estar pode ser identificado como a finalidade de um aparelho de refrigeração em um domicílio.

Tomás assume a noção de causa eficiente conforme Aristóteles¹⁸⁰. Contudo, em relação à Aristóteles, conforme vimos em nosso estudo sobre o livro I da *Física*, apenas um agente particular, gerado, atua como causa eficiente de outro de outro ser, também mediante o processo de geração. Ainda que haja a possibilidade interpretativa de considerar o Deus aristotélico uma causa eficiente, com o desafio de não o tomar como criador tendo em vista a passagem que citamos do *De Caelo*, mas como um *contínuo mantenedor* dos seres.

4.1.2.2. Um problema específico relacionado à segunda via

Podemos perceber várias dificuldades com o vocabulário e o modo como Tomás procede nas provas. A seguir, a título de exemplo, vamos analisar alguns aspectos da segunda via.

¹⁷⁹ Aristóteles também esclarece a noção de causa em *Fis* II 3 194b20-195a5.

¹⁸⁰ Como podemos ver na apresentação da segunda via na *Suma*, Iª parte, questão 2, artigo 3, rep.

A segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que é evidentemente falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (*Summa*, 1ª parte, questão 2, artigo 3)¹⁸¹

A causa eficiente, na abordagem aristotélica, é o agente *particular* responsável pelo surgimento da existência de um determinado ente. Na perspectiva aristotélica, o agente causal *deste ente* é sempre particular, não está em seu quadro de análise uma causa da totalidade dos seres¹⁸².

Cumpra notar, além disso, que algumas causas podem ser expressas em termos universais e outras não. Os princípios imediatos de todas as coisas são o ser determinado, que é imediato em ato, e um outro que é imediato em potência. Não existem, portanto, as causas universais de que falávamos. O princípio originador dos indivíduos é o indivíduo. “Homem” seria o princípio originador do homem universal, mas o homem universal não existe. Peleu é o princípio originador de Aquiles, teu pai de ti, e este B em particular deste BA particular, embora o B universal seja o princípio originador do BA em geral (*Met XII 5 1071a15-25*).

No início da segunda via, Tomás chama a atenção para a impossibilidade de um ser causar a si mesmo, o que conduz à necessidade de haver sempre um agente anterior que atue como causa da sua existência. Sob o ponto de vista lógico, é um argumento cogente. Dado que todo o ente (o qual estamos tomando aqui por um *ser em particular*) é causado por outro (premissa plausível), então não seria possível a um ente causar a si mesmo, pois ele teria que existir antes de causar a sua existência. É, portanto, uma refutação da possibilidade da *causa sui*.

No passo seguinte da segunda via, Tomás argumenta a favor da ideia de que não é possível que uma série de causas eficientes ordenadas regressem ao infinito. Ele argumenta a

¹⁸¹ De acordo com a tradução das Edições Loyola, conforme visto anteriormente.

¹⁸² Na *Suma*, 1ª parte, questão 45, artigo 1, Tomás define a criação como “*emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus*”, ou seja, “a emanação de todos os entes a partir da causa universal, que é Deus” (De acordo com a tradução das Edições Loyola, p. 46). Deus, portanto, é a causa da totalidade dos seres, segundo Tomás. Para Aristóteles, entretanto, não há criação, ato em que a totalidade do ser vem à existência. Há *geração*, processo natural em que, por intermédio de causa e efeito, torna-se possível um ente particular gerar outro.

favor da necessidade de um agente causal primeiro, pois o agente causal primeiro é causa dos agentes intermediários que, por sua vez, são causa dos agentes últimos. Portanto, caso não tivesse existido um agente causal primeiro não existiriam os agentes causais mais recentes da série. Isso por que se um efeito A é causado por B, que é causado C, em uma série infinita, então o agente causal necessário para o vir-a-ser de C teria sido antecedido por infinitas causas em uma série infinita até chegar a C. É nesse sentido que Tomás argumenta que o efeito último A sequer chegaria à existência, pois dependeria da causa eficiente intermediária B, a qual também teria dependido da causa eficiente intermediária C, que para vir à existência dependeria de uma sucessão passada infinita de causas. Ora, como nessas condições teria sido possível chegar à causa e ao efeito mais recentes da série? Em outras palavras, como seria possível do ponto de vista de um ente atual, supor que ele é o resultado de uma série causal regressiva ao infinito? Seria necessário que um elo de cadeias em uma sucessão infinita tivesse sido percorrido o ente atual. O que é absurdo. Pois, é contraditório supor que o infinito pudesse ter sido percorrido, pois não há como conciliar: (1) a distância X é impossível de ser percorrida e (2) a distância X foi percorrida. Esse é o ponto básico da segunda via.

Entretanto, há algo que passa despercebido em uma análise que se concentre tão-somente no texto da segunda via. Em outra passagem da *Suma*, podemos ver que Tomás aceita a possibilidade lógica de um outro tipo de série de série causal infinita. Vejamos.

Deve-se dizer que *por si* é impossível chegar ao infinito, se se trata de causas eficientes: como se as causas que por si são necessárias para certo efeito fossem multiplicadas ao infinito. Por exemplo, se a pedra fosse movida pela alavanca, esta pela mão, e assim ao infinito. Mas, *por acidente*, não se julga impossível chegar ao infinito, se se trata de agentes acidentais: como se todas as causas que se multiplicam ao infinito ocupassem o lugar de uma causa única e sua multiplicação fosse acidental. Por exemplo, um artesão se serve acidentalmente de vários martelos porque eles se quebram um após outro. É portanto acidental para tal martelo entrar em ação após outro martelo. Do mesmo modo, é acidental a este homem, enquanto gera, ter sido gerado por outro. De fato ele gera enquanto homem e não enquanto é filho de outro homem. Todos os homens que geram têm a mesma posição nas causas eficientes, a saber, a de gerador particular. Daí não ser impossível que um homem seja gerado por outro, ao infinito. Isso porém seria impossível se a geração deste homem dependesse de outro homem e também de um corpo elementar, e do sol, e assim ao infinito. (*Summa*, 1ª parte, questão 46, artigo 2)

Portanto, Tomás distingue dois tipos de séries. Uma série infinita *essencialmente* ordenada, que ele argumenta ser logicamente *impossível*. E uma série infinita *acidentalmente* ordenada, que ele argumenta ser logicamente *possível*. Esse vocabulário, contudo, não aparece dessa forma tão distinta em Tomás. Essa distinção embora apareça de forma difusa nessas

duas passagens citadas anteriormente (*Suma*, 1ª parte, questão 2, artigo 3 e *Summa*, 1ª parte, questão 46, artigo 2) é mais propriamente abordada pelo filósofo escocês Duns Scotus (1266-1308). A seguir, vamos tomar em perspectiva esses dois tipos de séries causais infinitas e explorá-las com objetivo precípua de obter uma compreensão global dos limites do projeto tomista na defesa de uma criação *ex nihilo*. Preliminarmente, podemos distinguir esses dois tipos de séries como segue.

Uma *série causal infinita essencialmente ordenada* é aquela que requer a existência atual de cada um dos elementos que a compõe, de modo que para que o efeito A exista, deve existir *simultaneamente* a causa da sua existência, B. E para que B exista deve coexistir a causa C da sua existência, e assim por diante. Isso conduz à impossibilidade lógica de conceber uma causa última dessa série, pois é contraditório supor que uma causa que *inicie* a série e que ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto seja *precedida* por outra causa que a causou. Essa é uma série, portanto, que descreve um *infinito atual*, dentre as razões principais, pela exigência de simultaneidade dos integrantes da série.

Já uma *série causal infinita acidentalmente ordenada* é aquela que não requer a existência atual de cada um dos elementos que a compõe. No exemplo dado por Tomás a geração do filho acusa a necessidade do pai como agente causal que, por sua vez, acusa a necessidade de um pai para a sua geração e assim por diante. Entretanto, não é necessário que o avô tenha uma existência atual para que o neto seja gerado. Essa é uma série, portanto, que descreve um *infinito potencial*. Pois o ato da geração do neto supõe necessariamente a causa mais recente (o pai), que potencialmente poderia causar o filho. O avô estava na série, causando o pai. Mas é na condição de realizador de uma potência que o avô estava na série e não sob uma condição necessária de existência atual simultânea à geração do neto.

Entretanto, novamente, será mesmo que uma série causal regressiva ao infinito, acidentalmente ordenada, é logicamente possível? Entra aqui o ponto do argumento *kalam*. Tomás argumenta com exatidão ao indicar que uma série em que o efeito sempre exista simultaneamente à existência de cada uma das causas que lhe antecederam na série seria um absurdo. Se fosse sempre necessária a coexistência entre o agente causal particular e cada um dos efeitos que lhe sucedem, então seria necessário supor a existência atual de uma série infinita. Isso implicaria em aceitar que uma série infinita em direção ao anterior, onde todos os elementos da série são *atualmente* existentes. A razão dada por Tomás é que o elemento atual jamais teria começado a existir. Como veremos adiante novamente, essa razão que é utilizada por Tomás para desafiar as séries causais essencialmente ordenadas regressivas ao infinito também poderia ser utilizada para desafiar as séries causais acidentalmente ordenadas

regressivas ao infinito. Ademais, podemos ainda incluir como razão adicional contra séries baseadas no infinito atual desde o passado, que não é o caso que as coisas não sejam destruídas. Os sentidos nos fazem perceber a destruição dos seres materiais. Logo, é absurdo supor que seres materiais fadados à destruição como são, sejam elementos de uma série causal formada por elementos atualmente existentes em uma cadeia que se estende ao infinito. E cabe ressaltar que no caso de uma série potencialmente infinita em direção ao passado, como no caso da geração dos filhos, a possibilidade lógica também pode ser questionada, pelos motivos expostos no início deste texto. Em síntese, o problema é: se supomos que até a geração do filho, que existe atualmente, percorreu-se um caminho infinito, então admite-se que o *agora* marca um *fim do infinito*. O que é absurdo. Ou então, mesmo que levemos em conta que o *agora* é sempre seguido de outro *agora*, e, portanto, não é exatamente o fim do infinito, reafirmamos aqui o ponto do argumento kalam: como é possível um *agora*? Tomemos em perspectiva que se trata de um momento atual que surge após uma sucessão de causas, em um percurso infinito. Se ocorreu um percurso infinito do anterior até o *agora*, então não há como considerar um início desse percurso, pois se é infinito sempre é possível supor *mais um anterior* na série causal que viabilizou o *agora*. Portanto, como o *agora* é possível se ele veio após um percurso sem início? Como foi possível alcançar o *agora* nesses termos?

4.1.2.3. Conclusão preliminar

A conclusão de uma investigação acerca da possibilidade lógica de uma série causal regressiva ao infinito, seja acidentalmente ordenada ou essencialmente ordenada, que surge na tentativa de fornecer uma explicação global acerca no início da existência de um ser atualmente existente, seria de extrema relevância para os estudos do sistema tomista, pois esse ponto guarda relação com a defesa tomista da possibilidade lógica da criação do mundo *ex nihilo* (do nada). Na *Suma*, 1ª parte, questão 46, artigo 2, o ponto é justamente este: *videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis*. Ou seja, “parece que o fato de que o mundo tenha começado não é um artigo de fé, mas uma conclusão passível de demonstração”. A estratégia na *Suma* é sempre partir de uma afirmação que será negada. Nesse sentido, sua intenção será mostrar que é por fé que podemos afirmar que o mundo tenha começado. Tomás argumenta, portanto, que tendo em vista a possibilidade lógica de uma série causal acidentalmente ordenada regressiva ao infinito, Aristóteles

concluiu de maneira absolutamente lógica no livro VIII da *Física* que o mundo é eterno, pois dado um ente, sempre é possível supor a sua causa, causa essa que é causada por outra causa e assim em uma série infinita em direção ao anterior, concluindo que o mundo não tem começo. Tomás admite essa possibilidade lógica e conclui que é por fé a aceitação de que o mundo tenha tido um início, sendo logicamente possível que Deus tenha criado o mundo *ex nihilo*, pois é uma potência ativa absoluta. Dentro dessa perspectiva de Tomás, embora haja cinco caminhos de prova para a existência de Deus, seria logicamente possível prescindir desse ser e lidar com a questão da origem do mundo de forma logicamente consistente, como é o caso da teoria aristotélica. Contudo, se uma série causal acidentalmente ordenada regressiva ao infinito, que tenha por objetivo oferecer uma explicação global do início da existência de um ser atualmente existente for logicamente impossível, não é o caso que a criação do mundo possa ser aceita somente por fé, como alternativa à opção em que se poderia conceber logicamente a eternidade do mundo. Sequer a suposição da eternidade do mundo seria logicamente possível. Portanto, a impossibilidade absoluta do regresso ao infinito (como expressa o argumento *kalam*) acabaria, inclusive, fortalecendo a posição tomista, que, desse modo, romperia definitivamente com a tese aristotélica da eternidade do mundo.

4.1.3. A terceira via

A terceira via é a que segue.

A terceira via é tomada do possível e do necessário. Ei-la. Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser, uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem. Consequentemente, podem ser e não ser. Mas é impossível ser para sempre o que é de tal natureza, pois o que pode não ser não é em algum momento. Se tudo pode não ser, houve um momento em que nada havia. Ora, se isso é verdadeiro, ainda agora nada existiria; pois o que não é só passa a ser por intermédio de algo que já é. Por conseguinte, se não houve ente algum, foi impossível que algo começasse a ser; logo, hoje, nada existiria: o que é falso. Assim, nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas. Ora, tudo o que é necessário tem, ou não, a causa de sua necessidade de um outro. Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para outros: o que todos chamam Deus.¹⁸³

¹⁸³ *Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc*

Segue, para esta via, uma proposta de reconstrução formulada pelo professor Vitor Bragança.

- 1) **Algumas coisas são contingentes.**
- 2) **O que é contingente não existe desde sempre.**
- 3) **Hipótese: tudo o que existe é contingente.**
- 4) **Se tudo é contingente, houve um momento em que nada existia.**
- 5) **Se houve um momento em que nada existia, então agora nada existiria.**
 - a) Algo só passa a existir a partir do que já existe previamente.
- 6) **Contudo, algumas coisas são contingentes.**
- 7) **Assim, nem tudo que existe é contingente.**
- 8) **Logo, existe algo de necessário.**
- 9) **O que é necessário é causado ou incausado.**
- 10) **É impossível que o nexo de causas seja infinito.**
- 11) **Logo, algo é necessário e incausado.**

A tradição de comentadores consagrou o termo “contingente” para referir *aquilo que existe, mas poderia não existir*, por oposição ao que é “necessário”, que é aquilo que existe e *não poderia não existir*. No contexto tomista, portanto, uma coisa é “necessária” quando “não é sujeita à geração ou corrupção” (PAWL, 2013, p. 32).

A premissa (1) parte do pressuposto de que os nossos sentidos atestam que existem coisas que são geradas e deixam de existir, portanto, os nossos sentidos permitem-nos afirmar que “algumas coisas são contingentes”. É analítico do conceito de contingente que não exista desde sempre, por conseguinte, a premissa (2) pode ser extraída de (1). A premissa (3) desafia o leitor a considerar uma hipótese: “tudo é contingente?” A premissa (4) estabelece uma asserção bastante controversa e disputável. Não fica claro, exatamente, por qual razão “se tudo é contingente, houve um momento em que nada existia”. Poderíamos supor que tudo é contingente e desde que o universo surgiu só existiram seres contingentes gerando uns aos outros. De qualquer forma, a premissa (5) pode ser extraída da premissa (4) e (a) pode ser extraída de (4) e (5) em conjunção com as noções de *geração* e de *causalidade*, conforme a física aristotélica. A premissa (6) reafirma (1) e a premissa (7) é uma

nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii: quod omnes dicunt Deum.

consequência de (3), (4), (5) e (6). A premissa (8) decorre da impossibilidade de que todos os seres sejam contingentes, tendo em vista (4) e (5) e o dado de realidade colhido pelos sentidos atestado por (6), que conduz logicamente a (7). A premissa (9) introduz o princípio de causalidade, de forma tributária do princípio aristotélico de que *todas as coisas que se movem são movidas por algo*. E (10) e (11) reafirmam a impossibilidade do regresso ao infinito, mantendo o mesmo núcleo argumentativo da primeira e da segunda via.

Vejamos também a reconstrução feita por Timothy J. Pawl, sobre a terceira via, exposta no seu artigo que citamos.

P1. Algumas coisas podem ser geradas ou corrompidas.

P2. Se algumas coisas podem ser geradas ou corrompidas, então é possível que essas coisas existam ou não existam.

C1. É possível para algumas coisas existir ou não existir (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Se cada coisa tem a possibilidade de não existir, então em algum momento ela não existe.

C2. Se cada coisa não existe em algum momento, então em algum momento nada existe (generalização universal, P3).

P4. Se em algum momento nada existe, então nada há para causar a existência de outra coisa.

P5. Se nada há para causar a existência de outro ser, então nada pode vir a existir.

P6. Se nada pode vir a existir, então nada existe agora.

P7. Mas alguma coisa existe agora.

C3. Alguma coisa pode vir a existir (*modus tollens*, P6, P7).

C4. Deve ter havido alguma coisa para causar a existência de outra (*modus tollens*, P5, C3).

C5. Em nenhum momento nada existiu (*modus tollens*, P4, C4).

C6. Não é verdade que cada coisa não tenha existido em algum momento (*modus tollens*, C2, C5).

C7. Deve haver alguma coisa que não tenha a possibilidade de não existir – ou seja, deve haver um ser necessário (*modus tollens*, P3, C6).

P8. Um ser necessário tem uma causa para a sua necessidade que vem de alguma outra coisa – ou não tem.

P9. Não é possível que haja uma série infinita de seres cuja necessidade vem de alguma outra coisa.

C8. Deve haver algum ser necessário cuja necessidade não venha de outra coisa (silogismo disjuntivo, P8, P9).

C9. Chamamos esse ser necessário, cuja necessidade não vem de outra coisa, de “Deus” (definição). (PAWL, 2013, p. 33).

Passos intermediários foram explicitados e podemos perceber com mais clareza algumas conexões. Vejamos um ponto ressaltado por Pawl.

Nesse argumento, a inferência mais debatida é a inferência de P3 a C2. Muitos comentadores que tentam justificá-la o fazem argumentando que Aquino tinha em mente uma premissa implícita que, juntamente com P3, acarreta C2. Mas, sem a ajuda de uma premissa implícita, a inferência é inválida e comete a falácia da composição. (PAWL, 2013, p. 33).

A falácia da composição, trazida por Pawl, “ocorre quando um predicado é erradamente transportado das partes para o todo. Exemplo: “Um exército de homens fortes é um exército forte”. (SÀÁGUA, 2006, p. 331). A partir da introdução dessa noção, consideremos que é controverso supor que do fato de que “cada coisa tem a possibilidade de não existir”¹⁸⁴, possa ser extraído que “em algum momento nada existe”¹⁸⁵. É uma generalização bastante discutível, pois parte de um dado de realidade, cuja aquisição foi mediada pelos sentidos: *existem coisas que deixam de existir*, para depois supor que se todas as coisas fossem assim, *contingentes*, ou seja, com a possibilidade de não existir, então em algum momento nada existiria, o que tornaria impossível a existência de qualquer contingente atual, supostamente evidenciando a necessidade de um ser necessário. A passagem de um dado de realidade para a conclusão baseada em uma suposição, que não parece ser necessária, mas apenas possível, parece gerar uma tensão importante nesse trecho da terceira via.

Fechando a sequência das três primeiras vias, que são versões do argumento cosmológico, coloquemos em destaque o trecho que aborda a impossibilidade de uma série regressiva ao infinito.

Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim como entre as causas eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para outros: o que todos chamam Deus.

O argumento tem dois passos fundamentais. Em um primeiro momento o objetivo é demonstrar que existe um ser necessário. Utilizando a organização de Pawl, esse primeiro momento compreende P1 a C7. No segundo momento, de P8 a C9, o objetivo é demonstrar que um ser necessário é causado por outro, que é causado por outro, e não poderia haver nessa série um regresso ao infinito. Este segundo momento tem a mesma estrutura da argumentação apresentada no final da primeira e da segunda via, que objetivaram demonstrar a impossibilidade do regresso ao infinito.

¹⁸⁴ Cf. P3.

¹⁸⁵ Cf. C2.

O formato básico do argumento contra a possibilidade do regresso ao infinito, como apresentado nas três primeiras vias, é basicamente o mesmo do argumento kalam: não é possível que um ser atual tenha surgido como resultado de uma série que regrida ao infinito, sem, portanto, um primeiro agente causal.

A seguir citaremos as duas últimas vias. Com elas traremos também as respectivas reconstruções de Timothy J. Pawl. Tais vias não compõem o cenário de investigação que constitui a motivação principal desta tese. Contudo, vamos analisá-las, como coroamento do estudo da *Suma*, I^a, q. 2, a.3.

4.1.4. A quarta via

A quarta via é a que segue.

A quarta se toma dos graus que se encontram nas coisas. Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc. Ora, *mais* e *menos* se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo. Assim, mais quente é o que mais se aproxima do que é sumamente quente. Existe em grau supremo algo verdadeiro, bom, nobre e, conseqüentemente o ente em grau supremo, pois, como se mostra no livro II da *Metafísica*, o que é em sumo grau verdadeiro, é ente em sumo grau. Por outro lado, o que se encontra no mais alto grau em determinado gênero é causa de tudo que é desse gênero: assim o fogo, que é quente, no mais alto grau, é causa do calor de todo e qualquer corpo aquecido, como é explicado no mesmo livro. Existe então algo que é, para todos os outros entes, causa de ser, de bondade e de toda a perfeição: nós o chamamos Deus.¹⁸⁶

Nesta quarta via, a estratégia não é estruturar uma conclusão na ideia de que um ente que pode ser compreendido como Deus evita um regresso ao infinito. A noção de *gradação* constitui o núcleo desse argumento. Anthony Kenny (*Five Ways*, p. 71) comenta que entre os “admiradores” (*admirers*) de Tomás há uma certa divisão no modo de compreender a quarta via. Enquanto alguns como o filósofo britânico Peter Geach (1916-2013) suspeitam que seja uma argumentação indefensável, no entanto, outros, a exemplo do

¹⁸⁶ *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nan quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.*

francês Étienne Gilson (1884-1978), afirmam que “a quarta via pode ser considerada a mais profunda do ponto de vista do conhecimento metafísico”¹⁸⁷. A seguir, passemos à reconstrução feita por Timothy J. Pawl, sobre a quarta via, exposta no seu artigo que citamos.

P1. Há algumas coisas que são mais ou menos boas, mais ou menos verdadeiras, ou mais ou menos nobres.

P2. Se uma coisa é mais ou menos F, então alguma coisa é maximamente F.

C1. Há alguma coisa maximamente boa, alguma coisa maximamente verdadeira, e alguma coisa maximamente nobre (substituição, e *modus ponens*, P1, P2).

C2. Há alguma coisa maximamente verdadeira (simplificação, C1).

P3. Se alguma coisa é maximamente verdadeira, então é maximamente ser.

C3. Alguma coisa é maximamente ser (*modus ponens*, C2, P3).

P4. Há alguma coisa é maximamente F, então é a causa de todas as coisas que sejam F.

C4. Há alguma coisa que é, para todos os outros seres, a causa de ser, de bondade e de toda perfeição (*modus ponens*, C1, P4).

C5. Chamamos essa coisa que é a causa do ser, da bondade e da perfeição de todas as outras coisas de “Deus” (definição). (PAWL, 2013, p. 34-35).

Como podemos ver em P1, Tomás parte de um dado de realidade: há uma variação nos seres quanto ao grau de bondade, de verdade e de nobreza. E baseia a sua argumentação fundamentalmente em P2. A ideia de que sempre há um ser que possui maximamente alguma determinada característica presente em outro ser é um pressuposto debatível, mas que dialoga com o platonismo. De qualquer forma, será essa a crença fundamental que estrutura a base da quarta via. Partindo, pois, do reconhecimento de que bondade, verdade e nobreza estão presentes nos seres, Tomás conclui que tais propriedades estão em grau máximo em um ser. Contudo, além do desafio em manter P2, há o desafio de explicar a razão pela qual é o *mesmo ser* que concentra em si, em grau máximo, a bondade, a verdade e a nobreza.

4.1.5. A quinta via

A quinta, e última via, é a que segue.

¹⁸⁷ “the fourth way can be said to be the deepest one from the point of view of metaphysical knowledge”. GILSON, Étienne. *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday, p. 77. Apud KENNY, Anthony. *The five ways: St Thomas Aquina’s proofs of God’s existence*. In *Studies in ethics and the philosophy of religion*. Volume 5. London and New York: Routledge, 2003, p. 71.

A quinta via é tomada do governo das coisas. Com efeito, vemos que algumas coisas que carecem de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim, o que se manifesta pelo fato de que, sempre ou na maioria das vezes, agem da mesma maneira, a fim de alcançarem o que é ótimo. Fica claro que não é por acaso, mas em virtude de uma intenção, que alcançam o fim. Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro. Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus.¹⁸⁸

Essa via faz parte de uma família de argumentos tradicionalmente conhecidos sob a referência *argumento do desígnio* (ROWE, 2011, p. 87-107). A estratégia comum empregada nessa exposição é tomar em perspectiva a noção de *ordem*, explorando o sentimento que pode nos assombrar quando analisamos com mais cuidado a condição geral da natureza, que parece indicar que atende a *propósitos*, tendo em vista o modo como os seus mais variados fenômenos manifestam-se, sejam atendendo com regularidade e disciplina a leis químicas, físicas ou biológicas, sejam com relação a seres não racionais que, muitas vezes, dirigem-se para o melhor, ainda que não possuam capacidades racionais que possam justificar como ocorrem tais direcionamentos. Na sequência, vamos à reconstrução feita por Timothy J. Pawl, sobre a quinta via, conforme seu artigo, que citamos.

P1. Se alguma coisa age sempre ou quase sempre da mesma maneira para chegar ao que é melhor, então ela age com um fim.

P2. Os seres da natureza agem sempre ou quase sempre da mesma maneira para chegar ao que é melhor.

C1. Os seres da natureza agem com um fim (*modus ponens*, P1, P2).

P3. Se os seres da natureza agem com um fim, então os seres da natureza são dirigidos por alguma coisa que tem cognição e inteligência.

C2. Os seres da natureza são dirigidos por alguma coisa que tem cognição e inteligência (*modus ponens*, C1, P3)

C3. A esse diretor de coisas irracionais, chamamos “Deus” (definição). (PAWL, 2013, p. 36).

P1 estabelece a base que será decisiva na continuidade do argumento: *a regularidade nas ações indica a existência de um direcionamento*. Se seres não racionais agem com regularidade em direção ao melhor, não poderiam, pois ter feito uma escolha após

¹⁸⁸ *Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum.*

uma deliberação, pois escolher e deliberar é próprio de quem tem capacidade de pensar. Logo, um ser com tal capacidade é o responsável por tais direcionamentos. Tomás o identifica como Deus.

Capítulo 5 – A eternidade do mundo

5.1. “A criação não é uma mudança”, reflexões a partir de Tomás de Aquino

5.1.1. Introdução

O objetivo central deste subcapítulo é esclarecer os pressupostos da seguinte afirmação tomista “(...) *deve-se dizer que a criação não é uma mudança, a não ser segundo nosso modo de conhecer.*”¹⁸⁹. Tal assertiva é uma pequena parte, tomada aqui em perspectiva, de um gigantesco empreendimento intelectual, como estamos vendo, cujas raízes são vários conceitos articulados, que estão compromissados com a física e a metafísica aristotélicas e também com as Sagradas Escrituras. Na busca desse esclarecimento, contextualizaremos a partir da obra de Tomás alguns pressupostos decisivos que sustentam a sua noção de criação (*creatio ex nihilo*). A partir disso, focaremos no seguinte desafio que Tomás enfrenta: como manter os conceitos aristotélicos de *movimento* e de *tempo*, pensados para explicar um mundo tomado como *necessariamente eterno* tanto segundo o anterior quanto o posterior, sem conceber que ambos exijam *necessariamente* a caracterização de um *mundo eterno*. Tomás precisará explicar como poderá manter a possibilidade lógica da criação do mundo como uma novidade (*novitas*)¹⁹⁰, ainda que utilize noções pensadas originalmente por Aristóteles para explicar um mundo sem início, e ainda explicar a criação como *não* sendo resultado de um processo de *mudança*¹⁹¹. O objetivo final deste subcapítulo é apresentar uma singela avaliação a respeito do êxito desse empreendimento intelectual tomista. Nosso objetivo mais amplo dentro da tese, com esse subcapítulo, é examinar de que forma Tomás proporá uma conciliação entre a possibilidade de um mundo eterno e um mundo criado. Nossa investigação parte de uma contextualização histórica, passa por uma análise de argumentos do livro VIII da *Física* e articula posições Tomás expostas na *Suma Teológica*, na *Suma contra os gentios* e no opúsculo *De aeternitate mundi*.

¹⁸⁹ *Suma* I, q.45, a.2, rep: “(*dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum*)”. Todas as citações latinas e traduções estão baseadas nas Edições Loyola. Semelhante em *Suma* I^a, q.45, a.3, rep.; na q. 46, a. 1, sol. 5; e na q. 46, a. 2, sol. 1.

¹⁹⁰ *Suma* I^a, q.45, a.3, sol.3.

¹⁹¹ *Suma* I^a, q.45, a.2, sol.3: “(...) como a criação é sem movimento, ao mesmo tempo uma coisa se cria e se torna algo criado”. (*Unde, crum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est*). Contudo, é importante ressaltar que as os entes existentes não estão em processo de criação na duração da sua existência, conforme *Suma* I^a, q.45, a.3, sol.3: “(...) não se deve dizer que, enquanto a criatura existe, ela está sendo criada, pois a criação implica a relação da criatura ao Criador com a ideia de novidade e de começo.” (*Neque tamen oportet quod, quandiu creatura sit, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem creaturae cum quadam novitate seu incoepione*).

5.1.2. Uma breve contextualização

Por vários registros podemos constatar que o surgimento do mundo intrigou muitas pessoas de vários povos diferentes, inseridas em distintas culturas e em variadas épocas. Olhar ao redor e perceber uma grande diversidade de fenômenos naturais e de possibilidades de intervenção humana construiu um ambiente fecundo para aguçar espíritos dos mais diversos temperamentos.

De facto, procurar saber se o “mundo” é eterno ou se pelo contrário teve um princípio (temporal ou não temporal) é, nesta forma mais genérica, um problema filosófico, pelo menos desde a pergunta helénica pela *arché*, e uma questão religiosa no centro de todas as grandes literaturas (sumérico – arcádica, ugarítica e egípcia) e de todos os grandes sistemas religiosos desde o *Enuma Elish* (c. 2000 a.C.). Nesta sua forma mais genérica, o problema é ainda acolhido, com maior ou menor recepção, nos círculos mais avançados da “ciência-cultura” contemporânea, sob o tópico da “idade do Universo”, do “nascimento do tempo” ou da contractação da causalidade” (...).

E é no quadro de um interrogar “cosmológico” que se costuma inventar o princípio da filosofia. Ora, entre as significações de *arché*, Aristóteles deve ter sido o primeiro a examinar metodicamente o que tal noção implicava. (CARVALHO, p. 18 e 19).

Os primeiros filósofos, os *physikoi*, forneceram o modo inaugural de desenvolver a atividade filosófica que, embora tenha sido uma novidade histórica em muitos aspectos, contou com a progressão de importantes etapas anteriores (BARNES, p. 9-39, 1997) e um dos primeiros grandes problemas filosóficos que animou as primeiras controvérsias dos filósofos consistiu no desafio de procurar “descobrir a origem do universo” (BARNES, p.17, 1997). Talvez não fosse um exagero afirmar que o problema da origem do universo e o problema da compreensão teórica da noção de mudança estiveram entre os problemas inaugurais da história da filosofia.

Aristóteles ocupa um lugar destacado na história da filosofia no que diz respeito aos *debates sobre o início do mundo*. Tratará desse tema especialmente no livro VIII da *Física*, começando por reconstruir argumentos dos seus antecessores sobre essa questão para então contra-argumentar e estabelecer as suas teses. Cabe ressaltar, como veremos, que Aristóteles eleva o padrão de argumentação deste debate, expondo fragilidades nos discursos de pensadores que enfrentaram anteriormente esse tema, os quais assumiam ainda, muitas vezes, concepções ligadas a formas de pensar próprias da mitologia grega, além de produzirem raciocínios falaciosos. Ainda que Tomás, como também veremos, aponte que os filósofos

antigos não haviam oferecido um tratamento tão qualificado sobre essa questão, ele reconhece os avanços proporcionados por Aristóteles.

5.2. A tese aristotélica da eternidade do mundo

A seguir reconstruiremos e analisaremos os argumentos presentes no capítulo 1 do livro VIII da *Física*. É nessa parte da sua obra que Aristóteles apresenta os seus argumentos que têm por objetivo demonstrar a eternidade do movimento. Nosso objetivo será estabelecer o panorama conceitual com o qual Tomás dialoga para estruturar sua doutrina da criação.

Aristóteles em *Fis* VIII 1 250b inicia um inventário das posições de filósofos anteriores sobre a compreensão da noção de movimento; essa exposição começa por uma pergunta:

Alguma vez o movimento foi gerado, não havendo existido antes, e será destruído em algum momento, de maneira que nada estará em movimento? Ou não foi gerado nem será destruído, pois sempre existiu e sempre existirá, e este imortal e incessante pertence às coisas, como se fosse uma vida difundida em tudo o que é constituído pela natureza?

A seguir, em *Fis* VIII 1 250b15, Aristóteles afirma que “Todos aqueles que disseram algo sobre a natureza afirmam que o movimento existe”. Portanto, a sua investigação parte de uma realidade: o movimento existe. Esse trecho parece favorecer o entendimento de que a posição de Parmênides sobre a impossibilidade do movimento talvez não vise realmente negar sua existência, mas sim negar a possibilidade de uma construção teórica que esclareça a noção de movimento.

Lembremos que em *Fis* I 3 186a25, Aristóteles ataca as premissas de Parmênides, afirmando que “são falsas porque supõem que ‘ser’ somente se diz em sentido absoluto, sendo que possui muitos sentidos”. Parmênides argumenta que, dado que é impossível a transição do não-ser ao ser, pois não é possível que da ausência do ser surja o ser, então, o movimento não é possível. Segundo Aristóteles, o problema dessa posição está em considerar que todo não ser é *absoluto*, pois Parmênides erra em não distinguir tipos de ser, como aqueles que existem *propriamente* dos que existem como *atributos*, porque não contava na sua investigação com o par *ato e potência*. Aristóteles pondera que, fosse o mundo da forma como o filósofo eleata admite, os atributos não poderiam ser predicados daquilo que é, propriamente. Por exemplo,

como predicar que *esta* madeira é marrom? Só poderíamos fazer isso se reconhecêssemos que madeira é um ser e marrom é outro, a menos que identificássemos madeira e marrom como um *mesmo* ser, o que os *sentidos* atestam que definitivamente *não* é o caso. Desse modo, dada a evidência da pluralidade dos seres, precisamos reconhecer a consequência de diferentes modos de ser e de não ser que, por sua vez, *potencialmente*, podem ser. Portanto, Aristóteles já no livro I da *Física* havia enfrentado aquele era, provavelmente, o argumento mais prestigiado da época contra a possibilidade do movimento, o que lhe permitirá no livro VIII tomar a tese da existência do movimento como evidente, uma vez que tenha considerado como derrotada a tese parmenídica.

Dado que o movimento existe, resta considerar três possibilidades: ou bem (1) o movimento sempre existiu; ou (2) começou a existir após um tempo infinito de repouso; ou (3) desde sempre houve uma alternância entre repouso e movimento. A tese (1) será aquela adotada por Aristóteles, mas ele não começa explorando-a. Ela será, pois, o resultado dessa investigação, que se amplia ao longo do livro VIII, e que conta com um inventário de posições sobre o tema, conforme abordagens de filósofos anteriores; aproveitamos para ressaltar que a argumentação que sustentará a tese 1 respalda a tese aristotélica mais ampla da eternidade do mundo. A posição (2) é a de Anaxágoras “para quem todas as coisas estavam juntas e em repouso em um tempo infinito e a Inteligência introduziu nelas o movimento e as separou” (*Fis* VIII 1 250b 25). A posição (3) vem na sequência dessa passagem. É a de Empédocles, “que disse que todas as coisas estão alternativamente em movimento e em repouso: em movimento, quando o Amor faz com que o múltiplo seja uno ou quando o Ódio dispersa a unidade na multiplicidade, em repouso nos estados intermediários”.

Aristóteles oferece três argumentos com o objetivo de demonstrar que é *necessário* que haja um movimento *anterior* a qualquer *suposto primeiro movimento*. Ou seja, que o movimento é eterno segundo o *antes*. **O primeiro argumento** construído por Aristóteles ataca especialmente a posição (2). A estratégia é concluir por redução ao absurdo que a hipótese de um movimento originário é impossível. Vejamos. Dado que tudo o que se move foi movido por algo,¹⁹² então um movimento qualquer é sempre antecedido por outro, que constitui a ação do agente causal. Se um movimento é sempre antecedido por outro, então a interrupção dessa sequência é fruto de uma ação: *a ação de interromper*. Uma sequência de movimentos interrompida gera o estado de repouso que é, portanto, uma “privação do movimento”. A conclusão de Aristóteles, seguindo esse raciocínio, é a de que “será necessário

¹⁹² Conforme analisamos em *Fis* III 3 202a15 e em *Fis* VII 1 242a 50. Esse pressuposto, como vimos, também é retomado por Tomás na primeira via, na *Suma*, I^a q. 2, a.3, rep.

que haja uma mudança anterior ao repouso” e a razão é simples: “tem que haver uma causa do repouso, já que o repouso é privação do movimento”. Com isso, Aristóteles pretende demonstrar a impossibilidade de (2), pois é inviável supor um tempo infinito de repouso a partir do qual surgiria o primeiro movimento, uma vez que o repouso é o efeito de uma causa e, assim, teria de haver um *movimento de geração do repouso* que *antecederia* o movimento *originário*, o que é absurdo.

O argumento seguinte de Aristóteles também pretende demonstrar a impossibilidade de que o movimento surja após um período infinito de repouso e aponta com mais clareza que seu objetivo final é provar que (1) é o caso: “se o movimento não existisse sempre, é claro que nenhuma das duas coisas estaria em condições tais que uma tivesse a possibilidade de ser movida e a outra de mover, pois seria preciso que uma ou outra mudasse.” O argumento parte de dois pressupostos desenvolvidos em *Fis III 202a5*. O primeiro deles consiste na defesa de que o movimento acontece pelo *contato* entre o movedor e o movido: “(...) agir sobre o móvel enquanto tal é precisamente movê-lo; mas o movente faz isto por contato¹⁹³, de tal maneira que ao mesmo tempo experimenta também uma modificação”. Desse modo, o primeiro pressuposto consiste em assumir que o movente não move à distância. É uma condição a *aproximação* do motor em relação ao movido para que o movimento aconteça. Na sequência dessa passagem do livro III afirma Aristóteles: “É por isso que dizemos que o movimento é a atualização do que é móvel enquanto é móvel, e isso ocorre pelo contato com o que tem a capacidade de mover, de modo que ele também o experimenta ao mesmo tempo.” O segundo pressuposto é o de que aquele que atua como movente precisa, além de exercer contato, ter a *capacidade de mover*. Com relação à afirmação “de modo que ele também o experimenta ao mesmo tempo”, é uma referência que foi objeto de exame no capítulo 1 desta tese quando analisamos *Fis III 3 202a15-20*.

Feitos esses esclarecimentos que remontaram ao livro III, podemos ler com mais possibilidade de compreensão um dos eixos centrais do **segundo argumento** aristotélico para demonstrar que sempre há um movimento anterior a qualquer suposto movimento originário. Vejamos em *Fis VIII 1 251b*: “todas as coisas que têm a possibilidade de agir e sofrer ou de

¹⁹³ A respeito dessa passagem é interessante a nota 15 do tradutor e comentarista Guillermo R. de Echandía, na página 83. Ele escreve: “É o famoso princípio de que ‘não há ação à distância’; só existe quando há contato. A tese da necessidade do contato e o princípio da ação/reação (a toda ação do agente corresponde uma reação do que se move sobre o agente que o modifica) são considerados em detalhes em *Sobre a geração e a corrupção I 6*. Restrição cosmológica: o céu ‘toca’ o mundo sublunar e comunica-lhe o movimento, mas não é afetado pelo que é movido (enquanto os corpos do mundo sublunar têm contatos recíprocos e modificações mútuas, os céus são agentes impassíveis). Também existem restrições quando se trata de atividades da alma. O princípio do contato deve ser tomado em conjunto com outro que está estabelecido em 255a34-b1: sempre que o ativo e o passivo estão juntos, o potencial torna-se atual (embora também haja exceções no campo da psicologia).”

se mover e serem movidas, não têm de forma alguma essa possibilidade, exceto quando estão dispostas de uma certa maneira e se aproximam umas das outras.”. Portanto, o *pressuposto do contato*, referido pelo termo *aproximação*, está estruturando esta parte do argumento. Nessa passagem também está sendo reivindicado outro pressuposto, cuja necessidade tornar-se-á um pouco mais clara na passagem seguinte: “Assim, quando duas coisas se aproximam de tal maneira que uma se move e a outra é movida, e quando estão dispostas de tal maneira que uma pode se mover e a outra pode ser movida.” O pressuposto de que falamos consiste na necessidade de que o motor precisa ter *a capacidade de mover o movido*, o que está referido quando é afirmado que motor e movido precisam estar *dispostos* de um modo em que o movimento possa acontecer. E ele só poderá acontecer quando o ente puder atuar como motor ao mesmo tempo em que o outro ente puder ser afetado e puder ser movido. Ainda aqui ressona a tese aristotélica desenvolvida em *Fis III 3 202a15-20* sobre o movimento tratar-se de “uma mesma atualidade para ambos”, movente e movido.

Em *Fis VIII 1 251a15-20* o **terceiro argumento** parte de uma conclusão já retirada do livro IV, que consiste na afirmação de que o tempo é eterno, tanto segundo o antes quanto o depois. Se o tempo existe sempre e ele é o número do movimento, então o movimento existe sempre. Na sequência do texto da *Física* os passos intermediários são detalhados e o exame dessa versão simplificada é ampliado e aprofundado. Antes disso, Aristóteles ainda noticia uma revisão da fortuna crítica a respeito do debate sobre o surgimento do tempo. Afirma que “sobre o tempo, parece que todos estão de acordo, exceto um, pois dizem que não foi gerado”. Depois, informa que é por isso que Demócrito teria afirmado que é impossível que todas as coisas sejam geradas, pois, afinal, o tempo não foi gerado. Quanto à exceção referida, trata-se de Platão: “Somente para Platão há geração do tempo, pois disse que foi gerado simultaneamente com o céu, e que o céu foi gerado”¹⁹⁴. Na sequência, Aristóteles apresenta o ponto central do argumento: “Mas se o tempo não pode existir e nem se pode pensar sem o ‘agora’, e se o ‘agora’ é um certo meio, que seja tanto o começo quanto o fim, o começo do tempo futuro e o fim do tempo passado, então o tempo sempre deve existir.” Raciocínio semelhante foi apresentado no capítulo 13 do livro IV da *Física*, como vimos no capítulo 1 desta tese. Os pressupostos básicos são o de que o tempo só pode ser pensado mediado pela noção do *agora* e não podemos sequer pensar e nos situarmos no mundo sem a noção do agora. Investigando as características desse conceito “agora” percebemos o quão desafiador é categorizá-lo como pertencente ao passado, ao presente ou ao futuro, pois se assumimos que tudo o que pertence ao tempo está presente em uma dessas três categorias e assumindo

¹⁹⁴ Nota do tradutor: Platão, *Tim.* 28b, em conexão com 38b.

conjuntamente que só podemos apreender o tempo mediado pela noção do agora, nos vemos diante da dificuldade de só conseguirmos pensar o tempo mediado por uma noção que não se encaixa em nenhuma das categorias do tempo. Ainda que sob esse imenso desafio intelectual, Aristóteles mantém os pressupostos básicos como condição para apreendermos a realidade, o que faz muito sentido. Dado que o *agora*, quando apreendido, quase que imediatamente torna-se passado, o exercício mental de abordá-lo é descrito por Aristóteles como “o começo do tempo futuro e o fim do tempo passado”. Qualquer que seja o instante que possamos conceber como um “agora” marca um *limite* entre o passado e o futuro; em todo o passado em algum momento foi possível apreender um agora e em todo o futuro será possível apreender um agora. Seguindo esse raciocínio temos um apoio para considerar que “o extremo do último tempo que podemos tomar tem que ser algum “agora” (porque no tempo não podemos apreender nada fora do “agora”).” Portanto, em qualquer tempo passado que possamos conceber, concebemos esse instante passado como um agora que em algum momento aconteceu, o que significa que foi antecedido por um outro passado. Da mesma forma, qualquer instante que possamos conceber em algum tempo futuro, o aprendemos na perspectiva de que será um agora e, portanto, será um limite entre passado e futuro. “Consequentemente, uma vez que o ‘agora’ é tanto o começo quanto o fim, deve haver necessariamente um tempo em ambas as direções. Mas se é assim para o tempo, é evidente que também deve ser assim para o movimento, pois o tempo é uma afecção do movimento.” Sendo o tempo uma afecção do movimento, ou seja, constitui o fenômeno da percepção do movimento, se o tempo é eterno, então o movimento, que é o ente sobre o qual o tempo faz a contagem, também é eterno. Essa foi, pois, a conclusão do terceiro argumento aristotélico pela eternidade do movimento segundo o antes.

Esses três argumentos tiveram por objetivo demonstrar que não é possível que tenha existido um primeiro movimento, pois para qualquer suposto movimento originário pode ser demonstrado que foi necessário um movimento anterior para garantir-lhe a existência. O alcance desses três argumentos, por conseguinte, limita-se a provar que o movimento sempre *existiu*, embora o terceiro argumento talvez possa constituir uma prova indireta da eternidade do movimento segundo o depois. A etapa seguinte consiste em tentar provar que o movimento sempre *existirá*.

Se for o caso que o movimento sempre existiu e sempre existirá, então o movimento é eterno. Ora, o que se move compõe o mundo. Portanto, se a prova de que o movimento é eterno for bem sucedida ela também provará que o mundo é eterno.

Dessa forma, foram apresentados três argumentos para provar a eternidade do movimento segundo o antes e será apresentando um argumento para provar a eternidade do movimento segundo o depois, ou seja, será a prova da indestrutibilidade do movimento. Aristóteles busca construir uma simetria com a estratégia geral dos três argumentos anteriores: assim como é necessário que haja um movimento *anterior* para qualquer suposto *primeiro* movimento também é necessário que haja um movimento *posterior* para qualquer suposto *último* movimento. Em outras palavras, a *geração originária* do movimento é tão impossível quanto a sua *destruição final*.

Na argumentação contra a possibilidade da destruição do movimento Aristóteles começa problematizando a noção de *destruição*. O que significa destruir um ente? Quando destruimos alguma coisa desorganizamos aquela porção de matéria e podemos fazer isso atingindo os acidentes do ente ou a sua essência. Quando fazemos com que uma propriedade accidental de algum ser deixe de existir nele, não o estamos aniquilando, como quando alguém raspa os cabelos de uma pessoa não aniquila com isso a sua existência, além disso, isso não implica necessariamente que tenha perdido a capacidade de ter cabelos novamente. Ora, “uma coisa não deixa simultaneamente de ser movida e de ser móvel”, ou seja, necessariamente não perde sua potência por deixar de atualizá-la. A argumentação ainda insiste: “assim como não deixa de ser queimada e de ser queimável (pois é possível que uma coisa seja queimável sem que por isso seja queimada), nem quando uma coisa deixa de ser movente tem que deixar ao mesmo tempo de ser motriz.” Portanto, *aniquilar*, no sentido radical do termo, tornar um nada (*nihil*), significaria um movimento que tornasse a nada um ente, destruindo não só a sua essência como também todas as potências da *matéria subsistente* que restasse após a desconfiguração do ente que perdeu a sua *forma*. Feito esse esclarecimento, que parece ter como objetivo desqualificar uma noção de destruição conceitualmente mais frágil, que não tivesse levado em conta a distinção ato e potência, Aristóteles apresenta aquele que seria o centro do seu argumento: “E também o que destrói algo, por sua vez, terá que ser destruído depois que destrói, e o que destrói também terá que ser destruído; pois a destruição também é uma certa mudança.” Ou seja, ainda que concedamos a aniquilação total de uma porção de matéria ou, nesse caso mais drástico, do conjunto total de toda a matéria e toda a forma, essa aniquilação mesma teria que ter sido causado por um agente. Como o que está em jogo é a busca pelo movimento final, então esse ente teria que ser aniquilado, o que somente poderia ocorrer se fosse aniquilado por outro e, assim, não é possível demonstrar um movimento final. Conclui Aristóteles: “Mas se essa consequência é impossível, é claro que o movimento é

eterno, e que não pode ter existido em um momento e não em outro, de modo que essa concepção parece uma mera ficção.”

Retomando o que havíamos afirmado sobre o padrão de argumentação instaurado por Aristóteles, vimos que em *Fis VIII 1 252a5*, Aristóteles refere-se à ideia de Empédocles de que o movimento existiu em um tempo e não em outro como uma *ficção*. Ou seja, não tem respaldo na realidade uma tese que consiste na defesa de que existiu algum tempo em que não existiu movimento, especialmente, como parece querer indicar Aristóteles, porque a argumentação de Empédocles carece de um fundamento. Não basta simplesmente dizer “que as coisas são assim por causa da Natureza e que a Natureza deve ser considerada como um princípio”.

Aristóteles critica tanto Empédocles quanto Anaxágoras em 252a5-20, acusando-os de terem feito suposições sobre o funcionamento da natureza limitando-se a fazer apenas afirmações. Por exemplo, em 252a10 lemos que “entre um infinito e um infinito não há proporção e toda ordem é uma proporção”. E na sequência critica quem defende que o movimento teria começado depois de um tempo infinito, sendo indiferente que tivesse começado em um tempo ou outro. Segundo Echandía, na nota 12, essa crítica parece ter sido endereçada a Anaxágoras. Essa exigência de uma articulação de princípios e a desqualificação de uma argumentação baseada apenas em afirmações, preservando um mistério sobre quais seriam as razões do funcionamento da natureza, dada a ausência de uma ordem de fundo, instaura um quadro teórico diferente na história desse debate.

Porque o que é por natureza, ou tem um modo de ser invariável e não ora de um jeito, ora de outro (como o fogo, que é naturalmente levado para cima, e não às vezes sim e às vezes não), ou sua variação tem uma razão. Portanto seria melhor dizer que o Todo está alternadamente em repouso e em movimento, como o faz Empédocles ou qualquer outro que tenha falado assim, pois pelo menos já haveria uma certa ordem. Mas quem diz isso não pode simplesmente limitar-se a afirmá-lo, mas também terá que nos dizer sua causa, não simplesmente supor algo e estabelecer um axioma sem razão, mas terá que sustentá-lo em uma indução ou em uma demonstração, porque essas suposições de Empédocles não são causas, nem são a essência do Amor e do Ódio, embora a característica de um seja unir e do outro separar. E se se limita esta alternância a algumas coisas, seria necessário mostrar em que casos é assim: por exemplo, que há algo que une os homens, o amor, enquanto os inimigos se evitam. Pois ele supõe que isso ocorre no Todo porque pode ser observado em certos casos. Além disso, seria preciso explicar por que os tempos alternados são iguais. (*Fis VIII 1 252a15-30*)

Além da demonstração que vimos anteriormente de que o movimento sempre existiu e sempre existirá, Aristóteles como podemos ver nessa última passagem, acusa Empédocles

de não ter apresentado *causas* do movimento, mas apenas *suposições*, pois ainda que o Amor e o Ódio possam explicar a união e a separação de pessoas e explicar certos casos, daí não se segue que possam constituir princípios fundamentais para o funcionamento do todo; esse, inclusive, parece ser um caso de *falácia da composição*. Além disso, de acordo com Empédocles os tempos de alternância entre repouso e movimento são iguais e para essa afirmação não é apresentada uma razão. Isso fere o princípio de ordenação presente na natureza. Ademais, Aristóteles ainda parece antecipar elementos da crítica humeana da indução como fundamento seguro para certezas futuras quando objeta Demócrito em 252a30:

Em geral, pensar que temos um princípio suficiente pelo fato de que algo é sempre assim ou sempre acontece assim é uma suposição errônea. No entanto, é o que Demócrito faz quando reduz as causas que explicam a natureza ao fato de que as coisas aconteceram no passado como acontecem no presente, sem pensar que é preciso buscar um princípio que explique esse “sempre”; assim, embora sua teoria seja verdadeira em relação a certos casos particulares, ela é errada quando lhe é dado um alcance universal.

Ou seja, Aristóteles acusa, dessa vez, Demócrito, de apoiar-se em um raciocínio defeituoso. Parece ser uma estratégia equivocada estabelecer um princípio com base apenas em conclusões retiradas a partir da apreensão da regularidade dos casos observados até então. Aristóteles parece querer reivindicar aqui a necessidade de uma ordem na natureza e é a compreensão dessa condição estruturante da realidade que permite a formulação dos princípios naturais e não apenas afirmações feitas a partir de observações de eventos passados, sem demonstrar razões que expliquem por que deveríamos acreditar que um conjunto de raciocínios que dão conta para compreensão de casos particulares poderiam ser os mesmos para dar conta de explicações de alcance universal.

5.3. Ser e criação¹⁹⁵ em Tomás de Aquino

Na *Suma I*^a, q.44, a.2, rep., Tomás faz uma breve anotação histórica explicando que os filósofos antigos¹⁹⁶, penetrando no conhecimento da verdade, consideravam os entes ainda

¹⁹⁵ Na dissertação de mestrado *Sobre a criação do mundo: um estudo baseado em Tomás de Aquino e alguns dos seus pressupostos gregos* (<http://hdl.handle.net/10183/61712>) fazemos uma análise detalhada da *Suma I*^a, q. 45, onde Tomás expõe a sua doutrina da criação.

¹⁹⁶ Há aqui, certamente, uma referência às primeiras investigações filosóficas acerca da noção de movimento, feitas pelos “filósofos antigos”, que atualmente são identificados como pré-socráticos. Aristóteles no livro VIII

de forma limitada, tomando apenas aqueles perceptíveis pelos sentidos e explicando as suas causas por alguns acidentes, como a amizade e a discórdia. Na sequência, Tomás afirma que o avanço se dá pelas contribuições de Platão e de Aristóteles, que introduziram a distinção entre a forma substancial e a matéria, afirmando-as incriadas e progrediram, desse modo, na explicação das modificações percebidas nos corpos. Contudo, *não foram ainda capazes de perceber uma distinção fundamental na forma de compreender o ser*, como veremos adiante.

Podemos destacar em várias passagens da *Suma*, como veremos a seguir, a distinção que Tomás propõe no conceito de ser: tomado na sua singularidade referindo a *este ente* e tomado na sua *totalidade*, referindo-se ao ser do qual todos os entes singulares participam¹⁹⁷. Essa explicação é tributária do seu trabalho *De ente et essentia* e será decisiva para os seus passos seguintes no modo como caracterizará a criação *ex nihilo*. O modo como Tomás lida com essa distinção diferencia-se do tratamento aristotélico a respeito do ser. Aristóteles compreende como sendo a mesma operação mental que distingue o ser na sua singularidade e o ser total (OWENS, 2019, p. 54-56 e p.64-71), (LANDIM, 2004, p.190). Tomás argumenta que são operações distintas e isso lhe pavimentará o caminho para distinguir dois processos de surgimento: o processo de surgimento do *ser singular* (este ente), que será dar por *geração*, e o processo de surgimento do *ser total*, que é a *criação*. Vejamos algumas passagens.

(...) é preciso considerar que a forma reduz a matéria a determinada espécie, do mesmo modo que a substância específica é reduzida pelo acidente que se lhe junta a determinado modo de ser. Por exemplo, o *homem* é reduzido pelo *branco*. Tanto os primeiros filósofos como os seguintes consideraram o ente sob um ângulo particular, seja enquanto é *este ente*, seja enquanto é *tal ente*. Dessa forma atribuíram às coisas causas eficientes particulares.

Outros foram mais longe e se elevaram até a consideração do ente enquanto ente e consideraram a causa das coisas não somente enquanto são *este* ente ou *tal* ente, mas enquanto são *entes*. Portanto, pelo fato de que são a causa das coisas enquanto são entes, é preciso que sejam causa das coisas, não somente enquanto *tais* pelas formas accidentais, nem enquanto são *estes* entes pelas formas substanciais, mas enquanto tudo aquilo que pertence de algum modo ao ser deles. Dessa maneira é preciso afirmar que mesmo a matéria primeira é criada pela causa universal dos entes¹⁹⁸. (*Suma*, I^o, q.44, a.2, rep).

da *Física*, como vimos, faz uma detalhada apresentação da forma como os mais influentes filósofos pré-socráticos compreenderam a noção de movimento e, na sequência, apresenta a sua argumentação a favor da eternidade do movimento, segundo o anterior e segundo o posterior.

¹⁹⁷ Cf. *Suma* I^o, q.44, a.1, rep. “(...) tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser.” (*omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse*). Ainda a esse propósito lemos em (DE LIBERA, 1998, p. 406): “A metafísica e a teologia tratam essencialmente do ser enquanto ser. Causa do ente em sua totalidade, Deus é também o primeiro ser e o ser em sentido absoluto. A questão fundadora da filosofia primeira, aquela em que, por excelência, o teólogo cristão poderá enfrentar os gentios (os filósofos árabes e judeus), é saber se existe um conceito de ser que seja comum a Deus e ao criado, pois Deus não é apenas um ente causa de uma pluralidade de outros entes, mas um Ser que está além do ente e que é a causa do ser de todo ente sem ser a causa de seu próprio ser.”

¹⁹⁸ *Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt.*

Tomás descreve nessa passagem uma espécie de breve depoimento do progresso filosófico na compreensão da noção de *ente* até o momento histórico em que vive, quando a noção de criação é incluída na análise do ser. Parece indicar a existência de três etapas da história da ontologia. Em um primeiro momento os filósofos analisam a noção de ente, compreendendo, por exemplo, que um homem é um ente e branco é um ente, contudo, será apenas em um segundo momento que se avança para a distinção de entes que existem como *substância*, a respeito da qual qualidades são predicadas, e entes que existem enquanto *acidentes*, enquanto predicados das substâncias, ou seja, apenas por *participação*. Na terceira etapa a perspectiva de análise amplia-se na medida em que a investigação ontológica reivindica a causa de *todo o ser*¹⁹⁹ e não apenas *deste ente*. Isso impacta também a noção de participação como é entendida por Tomás. Não são apenas os acidentes que participam do ser das substâncias; as próprias substâncias para existirem participam do ser de Deus.

Na passagem a seguir, podemos ver novamente o esforço intelectual de Tomás em desenhar a noção de criação. Examinar como surge alguma propriedade accidental em algum ente ou como surge um ente, transmitindo uma forma a uma porção de matéria preexistente, constitui um plano de análise do ser. Outro plano de análise é sobre como surge toda a substância.

(...) ser feito segundo toda a sua substância é mais do que segundo a forma substancial ou accidental. Ora, a geração, em seu sentido essencial ou accidental, pela qual algo é feito segundo uma forma substancial ou accidental, é alguma coisa no que é gerado. Portanto, com muito mais razão, a criação, pela qual algo é feito segundo toda a sua substância, é alguma coisa na criatura.²⁰⁰ (*Suma I^a*, q.45, a.3, s.c.)

Portanto, o ato da criação do ser não se confunde com o ato da geração de um determinado ser, um ente qualquer. E aqui é o primeiro passo para entender a tese tomista segundo a qual a criação não pode ser tomada como uma mudança, a não ser “enquanto expressa como mudança” (*secundum quod significatur ut mutatio*, cf. *Suma Ia*, q.45, a.3, sol.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

¹⁹⁹ E cabe ressaltar que toda forma de existência se dá apenas em Deus, pois “tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser” (*omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse*). *Suma I^a*, q.44, a.1, rep.

²⁰⁰ “*maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.*”

2 e 3), pois é só assim que podemos nos referir ao criador, devido ao nosso “modo de conhecer” (*modus intelligenti*, cf. *Suma Ia*, q.45, a.2, rep.). Nossa capacidade de conhecer está restrita à nossa familiaridade com a noção de tempo e de movimento. Percebemos alterações e as percebemos no tempo, pois “o tempo é o número do movimento segundo o anterior e o posterior”. Portanto, toda a nossa capacidade de compreender como algo possa surgir está inserida no modo como estamos habilitados a entender como um vir-a-ser é possível, que é sempre a partir de um não-ser, de uma potência passiva, que é matéria, no caso da geração dos seres compostos. Tomás argumenta no *De aeternitate mundi* (p. 17), que não é porque nosso modo de conhecer está habituado de determinada forma que a natureza se conforma a esse modo.

Se a criação for compreendida como um *processo de mudança*, em que a partir do não-ser, ou seja, de uma potência passiva, que é a matéria, ocorre uma transição para o termo final, que é o ato, então cairíamos na objeção da *Suma I^a*, q.46, a.1, obj.1, que consiste em uma defesa da eternidade do mundo. Essa objeção que será enfrentada por Tomás parte da afirmação de que tudo o que começou a ser era possível que fosse e essa possibilidade baseia-se na potência a ser atualizada, a qual forneceria as condições passivas da criação, independentemente das condições ativas do criador. Contudo, não podendo haver matéria sem forma, *o problema seria que o mundo teria que existir antes da criação do mundo*, o que é logicamente impossível.

A resposta de Tomás na *Suma Ia*, q.46, a.1, sol.1 concentra-se no modo como a noção de possibilidade deve ser empregada para que se garanta inteligibilidade ao ato da criação: não é o caso de existir uma potência passiva para garantir a criação, é o caso de considerar a potência ativa de Deus (*potentia activa Dei*), que é infinita, e que portanto garante também a possibilidade desse evento ter surgido a partir do nada (*ex nihilo*). Bem entendido, o problema a ser superado por Tomás é que caso a criação tivesse uma potência passiva (matéria), então isso significaria que existia uma matéria antes da criação, a partir da qual a criação aconteceu. Como não existe matéria sem a forma, então não podendo ser o caso de existir o mundo antes da criação do mundo, a solução proposta por Tomás é chamar a atenção para o fato de que a criação foi produzida a partir da “potência ativa, que é Deus” (*sed secundum potentiam activam Dei*). Tomás ainda explica que algo é possível não somente pela potência, mas também “pela simples relação dos termos que não são contraditórios” (*non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant*). Essa segunda ressalva consiste na segunda alternativa onde Tomás poderia encontrar uma impossibilidade na criação: ou bem é impossível por parte do agente ou bem é impossível pois

implicaria um efeito contraditório. Por parte do agente *é possível*, pois pretende já ter demonstrado a existência de Deus por cinco vias, em *Suma I*^a, q.2, a.2. E por parte da criação *é impossível*, desde que se entenda a criação tomada como um processo de mudança, que exige a potência passiva (matéria) para torna-se ato.

Portanto, a *geração* de um ser singular (ente), que é composto de matéria e forma, exige um antes e um depois, um movimento de *mudança substancial*, que para acontecer precisa de uma de potência passiva (a matéria) e da potência ativa de um agente causal que possa transmitir a sua forma pela concriação. E por haver movimento, que é um processo de transição de um termo a outro, há o tempo, que é o modo mediante o qual organizamos e distinguimos essa sucessão, identificando o número do evento segundo o anterior e o posterior. A sucessão aqui consiste na transição da potência ao ato. Consiste em uma alteração da potência passiva, que recebe uma atualização, que determinará, assim, a nova configuração dessa porção de matéria, agora com outra forma substancial. Essa nova forma substancial surge, portanto, de uma *sucessão*.

A base de compreensão de uma sucessão é a noção de movimento e de tempo. Contudo, como vimos, a criação não surge a partir de uma potência passiva, portanto, não surge de uma sucessão. O ato criador surge do nada e, assim, *não havendo transição* de uma potência passiva para a produção finalizada (a criação) não é possível nesse esquema afirmar que a criação surge de uma mudança. Não há uma sucessão no modo “potência passiva-atualização” em que uma forma substancial possível transforma a matéria no ente gerado. *Antes*²⁰¹ da criação não havia potência passiva nem formas substanciais, portanto não havia movimento e, por isso, não havia tempo. Tomás não afirma com Platão que as formas são eternas; essa posição é tomada como herética na perspectiva tomista, ainda que Tomás assumia que Deus pode produzir algo desde sempre, como veremos adiante em análises mais detalhadas do opúsculo *De aeternitate mundi*²⁰². Contudo, como todo o ser é produzido por Deus (Cf. *Suma Ia*, q.44, a.1, rep.), segue-se que não poderia haver uma produção que exista desde sempre e que não tenha sido criada por Deus, como é o caso do *Timeu*, de Platão.

²⁰¹ Embora não possamos referir propriamente a um *antes* da criação, surge aqui novamente o problema da linguagem abordado por Tomás, como dito anteriormente: “*secundum quod significatur ut mutatio*”, cf. *Suma I*, q.45, a.3, sol. 2 e 3. Falamos sobre a criação como sendo uma mudança, ainda que não seja; mas nossas condições humanas limitam a nossa linguagem para tratar do assunto, dessa forma falamos *não no modo do ser*, mas no nosso “modo de conhecer” (*modus intelligenti*, cf. *Suma I*, q.45, a.2, rep.).

²⁰² “(...) aquilo que é causado não pode existir sempre, pois afirmar isto seria afirmar que a potência passiva existiu sempre, o que é herético. No entanto, daqui não se conclui que Deus não possa fazer com que algum ente seja produzido desde sempre.” (*De aeternitate mundi*, p. 13). “(...) *secundum fidem quod non potest causatum semper esse, guia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse, quod hereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.*”

Portanto, dado que a criação não é uma geração, o ato por meio do qual foi produzida não foi o resultado de uma configuração de uma potência passiva preexistente. Não houve sucessão do não-ser para o ser, o que implica em não haver movimento. Se não houve movimento não poderia haver também tempo, pois é uma noção que significa numerar movimentos; não os havendo, ele também não há. A criação, portanto, foi um ato cujo efeito foi *simultâneo* ao comando do agente criador. Esse é a tese central do opúsculo *De aeternitate mundi*, como veremos.

Ainda na *Suma*, Tomás esclarece que segundo Aristóteles as substâncias são mais propriamente entes do que os acidentes que nelas existem. A referência que mais propriamente se adequa consiste em tomar as substâncias como *ente* e os acidentes como *do ente*. Nesse sentido, o que com mais razão podem ser ditos *criados* são os seres identificados como substâncias. Os acidentes são melhor referidos como *concriados* devido às outras causas que se interpõem para que estejam presentes nas substâncias.

Ser criado é, de algum modo, ser feito, como foi dito. Ora, ser feito ordena-se ao ser da coisa. Portanto, propriamente convém ser feitas e ser criadas as coisas às quais convém ser. E isso convém, propriamente, aos subsistentes, quer sejam simples, como as substâncias separadas, quer sejam compostos, como as substâncias materiais. De fato, o existir convém propriamente ao que possui o ser e que subsiste em seu ser. Enquanto as formas, os acidentes e outros não se dizem entes, como se o fossem, mas porque outra coisa é para eles. Assim, a brancura se diz ente porque por ela um sujeito é branco. Por isso, conforme o Filósofo, o acidente se diz mais propriamente *do ente* do que *ente*. Portanto, como os acidentes, as formas etc. que não subsistem, antes são coexistentes do que entes, assim, deve-se dizer antes que são concriados do que criados. O que é propriamente criado, com efeito, são os que subsistem. (*Suma* Ia, q.45, a.4, rep.).²⁰³

Na passagem a seguir Tomás trabalha uma distinção importante para a sua doutrina da criação e que o distancia de Aristóteles. Vejamos.

(...) deve-se dizer que quando se diz que a primeira das coisas criadas é o ser, o ser não implica o sujeito criado, mas a razão própria do objeto da criação. Pois por isso se diz que

²⁰³ *Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus: sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.*

algo criado é um ente, e não pelo fato de que é um tal ente, visto que a criação é a emanção de todo o ser a partir do ser universal (...) ²⁰⁴. (*Suma Ia, q.45, a.4, sol.1*).

Tomás parece traçar uma distinção entre o *ser* criado e o *sujeito* criado. Nessa atmosfera rarefeita para lidar com uma linguagem que possa espelhar o seu pensamento sobre as relações entre ontologia e criação, Tomás reforça a diferença de perspectiva entre a *geração* de um ente, um sujeito e o surgimento de todo o ser, *o ato da criação*.

“A criação é a produção de todo o ser” ²⁰⁵, deste ser cuja apreensão é mais complexa, que se dá por ato judicativo, e que cuja inteligibilidade necessita de um recurso mental chamado de *separação*, que consiste em tomar o ente em perspectiva e percebê-lo como constituído de uma *quididade*, de uma *natureza*, que é a sua *essência*, que é transmitida pelo seu agente causal próximo. Sua natureza, contudo, conforma o ser que lhe dá existência. Torna-se um ente, constituído de uma forma, que lhe foi transmitida por *geração*, e pelos seus acidentes. Em uma primeira apreensão deste ente podemos identificar a sua natureza e seus atributos accidentais. Por exemplo, em uma primeira apreensão podemos identificar *este* homem, *um ente*, sua natureza humana e seus atributos accidentais, como seus cabelos brancos e a cor dos seus olhos. Contudo, em uma apreensão mais complexa, podemos separar a sua humanidade e seus atributos accidentais, tomá-lo como um ser, que existe por participação do ser divino e cuja origem é a criação. Daí que *Suma I^a, q.45, a.6, rep.* Tomás possa dizer que “criar é propriamente causar ou produzir o ser das coisas” (*creare est proprie causare sive producere esse rerum*).

Na *Suma Ia, q. 45, a.8* (A criação se mescla às obras da natureza e da arte? ²⁰⁶), Tomás explica também que as obras da natureza e as obras de arte não são produtos de uma *criação*. Tomás argumentará tentando demonstrar que tanto as obras da natureza quanto da arte *não* possuem *formas* que foram *criadas* por seus agentes causais. Ou seja, não é o caso que algum artista tenha *criado* uma obra de arte e nem é o caso que um agente causal da natureza tenha *criado* algum ente. Justamente porque não é o caso que algum agente causal qualquer tenha produzido *a partir do nada* a forma do ente que *gerou*. No quadro conceitual aristotélico quando se trata, pois, da produção de um indivíduo por outro, o nome desse

²⁰⁴ *Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creaturarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universalis, ut dicum est.*

²⁰⁵ *Suma I, q.45, a.4, sol. 3: “(...) a criação é a produção de todo o ser e não somente da matéria.” (Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae).*

²⁰⁶ (*Utrum creatio admisceatur in operibus naturae et artis*).

processo de vir-a-ser é *geração*²⁰⁷. Nesse sentido, um indivíduo pode, no que diz respeito à produção de um ser (*ser* no sentido *deste ente* e não no sentido da *totalidade do ser*, da qual cada ente *participa*), no máximo, transmitir a forma da sua espécie para uma porção de matéria, atualizando, pela forma, uma certa capacidade de uma porção de matéria, ou seja, tornando em ato a realização possível de uma certa capacidade de uma certa matéria de sofrer determinada *alteração*. Afinando o seu vocabulário para expressar a especificidade deste processo que consiste na transmissão da forma, que não é exatamente uma geração, pois não se trata da produção de um ente subsistente com matéria e forma e nem se trata de criação, pois não é uma produção a partir do nada, em “um ato que não tem potencialidade”²⁰⁸, Tomás afirma que “as formas não são feitas nem criadas, mas *concriadas*”²⁰⁹.

5.3.1. O *De aeternitate mundi*

A conciliação da tese da eternidade do mundo (que se baseia na tese aristotélica da eternidade do movimento), com a criação *ex nihilo*, é um desafio que se coloca à fé católica. É um dos resultados da recepção dos textos aristotélicos nas universidades medievais. Tomás posiciona-se diante dessa dificuldade na *Suma I*^a, q. 46 e também em outros textos²¹⁰, mas especialmente no seu opúsculo *De aeternitate mundi*, dossiê a respeito do qual falaremos com mais detalhes a seguir.

²⁰⁷ *Fis I* 7.

²⁰⁸ Cf. OWENS, p. 65, 2019. Sobre esse ponto, Tomás explica em *Suma Ia*, q.46, a.1, sol.1, que, caso a criação tivesse uma potência passiva (matéria), então isso significaria que existia uma matéria antes da criação, a partir da qual a criação aconteceu. Como não existe matéria sem a forma, então não podendo ser o caso de existir o mundo antes da criação do mundo, então, a criação foi produzida a partir da “potência ativa, que é Deus” (*sed secundum potentiam activam Dei*). Tomás ainda explica que algo é possível não somente pela potência, mas também “pela simples relação dos termos que não são contraditórios” (*non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant*). Essa segunda ressalva consiste na segunda alternativa onde Tomás poderia encontrar uma impossibilidade na criação: ou bem é impossível por parte do agente ou bem é impossível pois implicaria um efeito contraditório. Por parte do agente não é impossível, pois pretende já ter demonstrado a existência de Deus por cinco vias, em *Suma Ia*, q.2, a.2.

²⁰⁹ Cf. *Suma Ia*, q. 45, a.8, rep: “(...) *formarum non est fieri neque criari, sed concreata esse*”.

²¹⁰ “O opúsculo escolhido como ponto de partida desta exposição não é o único texto escrito a tratar *ex professo* desta temática. A mesma é tratada no *Comentário às Sentenças* (2 d. I, q.1, a.5), em 1256, na *Summa Contra Gentiles* (L. II, cap. 38), em 1262, na *Summa Theologiae* (I, q. 46, a. 2 e a. 3), cuja primeira parte data de 1266, no *quodlibet III* de 1270, no *quodlibet IX* (q. 1, a.1) e XII (q. 6, a. 1 e q. 2, a. 2), em *De Potentia Dei* (q. 3, 1417), em 1259-68 e no opúsculo *de unitate intellectus contra averroistas*, que poderá considerar-se como que o opúsculo complementar deste.” (MACEDO, 1996, p. 34.).

Esse dossiê é atualmente um dos mais trabalhados pelos especialistas, tanto no que concerne à situação histórica do opúsculo como a seu conteúdo, pois, na falta de argumentos externos decisivos, é aos elementos de crítica interna que é preciso recorrer.²¹¹

A questão da eternidade do mundo estava na ordem do dia desde que a introdução da filosofia de Aristóteles a pusera em primeiro plano²¹². Sabemos que a maior parte dos teólogos da época, entre os quais Boaventura e Peckham, declaravam ser isso impensável, e que seria fácil provar haver o mundo começado por meio de razões muito eficazes²¹³²¹⁴. Para Tomás, pelo contrário, só a fé pode nos fazer sustentar que o mundo começou, não sendo possível fazer sua demonstração: *mundum non sempre fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est*²¹⁵. O que evidentemente não o impedia de defender a dependência fundamental e permanente do mundo em relação a Deus. É essa a tese, portanto, que Tomás sustentava já nas *Sentenças*, que jamais abandonou e que é retomada com força e sob nova luz no *De Aeternitate mundi*²¹⁶. (TORREL, 2011, p. 215).

Tomás esforçou-se por manter a integridade de Aristóteles e chegou a adotar uma posição mais reservada com vistas a tentar preservar a aceitação de argumentos aristotélicos sobre a eternidade do mundo sob a perspectiva católica, sugerindo que não eram demonstrativos, mas que serviam ao propósito de corrigir posições de filósofos antigos, como pode ser claramente visto na *Suma* I^a q. 46, a. 1, rep.

John F. Wippel em seu *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* aborda no capítulo VIII (Thomas Aquinas on the possibility of eternal creation) a relação de Tomás com o tema da eternidade do mundo. É interessante notar que o caráter filosoficamente indecidível²¹⁷ do problema é uma leitura que permanece preservada na obra tomista, ainda que persista o compromisso com a fé católica. Segue um trecho de Wippel na referida obra, p. 191-192.

²¹¹ Independentemente da discussão que iremos lembrar, assinalemos o interesse do Simpósio ocorrido em Nimegue, em 1986: *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, ed. J. B. M. WISSINK, Leiden, 1990, que é um bom exemplo dessa atualidade. Nota do autor da citação.

²¹² Remetemos a L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florença, 1984, assim como a R. C. DALES, *Medieval Discussion of the Eternity of the World*, Leiden, 1990. Nota do autor da citação.

²¹³ Encontramos o texto de Peckham editado por Brady (cf. nota 21, que é também uma nota do autor desta citação) ou em R. C. DALES e O. ARGERAMI, orgs., *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, Leiden, 1991, pp. 69-87; esse dossiê reúne cerca de quinze textos sucessivos de Guilherme de Durham (final dos anos 1220) a João de Jandun (1315), sem retornar os de Tomás ou de Boaventura. Podemos completá-los por S. F. BROWN, "The Eternity of the World Discussion in Early Oxford", *MM* 21/1 (1991), pp. 259-80, que estuda Robert Grosseteste, Richard Fischacre, Richard Rufus e edita um texto desse último (*In II Sent.* d. 1 q.1). Nota do autor da citação.

²¹⁴ I. BRADY, "John Peckham and the Background of Aquinas's *De Aeternitate Mundi*", em *Commemorative Studies* II, pp. 141-78, com a edição do texto de Peckham; cf. *Ystoria* 26, pp. 284-5 (Tocco 26, pp. 99-100); Nápoles 77, p. 374; deve-se acrescentar que a unanimidade dos discípulos que pressionam Tomás a intervir não inclui, porém, seu próprio bacharel sentenciário, que, nesse mesmo período de 1270-1271, julga as razões alegadas como não-*cogentes*, ele próprio preferindo se ater à opinião comum (oposta à de Tomás); cf. Leon., t. 42, p. 56, n. 10. Nota do autor da citação.

²¹⁵ *ST* Ia q. 46 a.2. Nota do autor da citação.

²¹⁶ Cf. *Sent.* II d.1 q.1 a.5, que responde a Boaventura; *SCG* II 32-38, *De Pot.* III 17; *ST* Ia q. 46 a.2. Nota do autor da citação.

²¹⁷ Cf. II *SCG* 37; *Suma*, Parte I^a, q. 46, a. 1, rep.; especialmente: *Suma*, Parte I^a, q. 46, a. 2, rep.

Como é bem sabido, Tomás de Aquino repetidamente encontrou falta de toda argumentação oferecida em apoio à eternidade do mundo. Tão grande era seu respeito por Aristóteles, entretanto, que às vezes ele se aproveitava de uma passagem dos *Tópicos* deste último para sugerir que o próprio Estagirita pode não ter realmente pretendido demonstrar a eternidade do mundo, mas apenas mostrar que a argumentação apresentada por outros contra sua eternidade não era demonstrativa. Mas mais tarde em sua carreira, ao comentar a *Física*, Thomas parece rejeitar essa leitura mais benigna de Aristóteles. Como é igualmente bem conhecido, Tomás também descartou como inconclusiva a argumentação oferecida por seus contemporâneos cristãos em apoio à criação no tempo. Em suma, então, parece que aos olhos de Tomás não se pode demonstrar nem a eternidade nem a não eternidade do mundo. O cristão só pode aceitar o caráter não eterno do mesmo como uma questão de crença religiosa.²¹⁸

Portanto, o resultado da avaliação de Tomás sobre o seu levantamento em busca de argumentos cujo objetivo fossem ser demonstrativos de uma solução do problema da eternidade do mundo consistiu na declaração de que não são conclusivos. Nesse sentido, Tomás assume que os argumentos de Aristóteles são plausíveis, mas não decisivos; curiosamente os argumentos cristãos, até então conhecidos, contra os argumentos aristotélicos, também são considerados por Tomás não conclusivos. Qual seria, então, a intenção de Tomás com este opúsculo, tendo em vista seu ceticismo a respeito de uma solução filosófica para o problema da eternidade do mundo?

As edições de texto do *De aeternitate mundi*, bem como a literatura relacionada, criam inequivocamente a impressão de que esta obra pertence à *Opuscula philosophica* de São Tomás de Aquino (Hoogveld, 1939, 39; Miehte & Bourke, 1980, 77-88), M. -D. Chenu, que acredita fortemente na natureza teológica da preocupação, pensamento e objetivos de Tomás, conclui sua discussão sobre este opúsculo considerando juntos Siger de Brabante e Tomás de Aquino e descrevendo seus opúsculos que levam o mesmo nome, como “deux belles pièces du patrimoine de la philosophie chrétienne”, embora entendesse que Tomás estava argumentando contra os chamados teólogos agostinianos (Chenu, 1954, 289-290). Nesse ínterim, I. Brady nomeou John Peckham como o destinatário mais provável da discussão de Thomas, mas Brady parece não se impressionar com o fato de tal diferença de opinião ter surgido entre dois “Magistri in sacra pagina” (Brady, 1974, 154). (GRIJS, 1990, p. 1).²¹⁹

²¹⁸ *As is well known, Thomas Aquinas repeatedly found wanting all argumentation offered in support of eternity of the world. So great was his respect for Aristotle, however, that at times he seized upon a passage from the latter's Topics in order to suggest that the Stagirite himself may not have really intended to demonstrate the eternity of the world, but only to show that argumentation presented by others against its eternity was not demonstrative. But later in his career, while commenting on the Physics, Thomas appears to reject this more benign reading of Aristotle. As is equally well known, Thomas also dismissed as inconclusive argumentation offered by his Christian contemporaries in support of creation in time. In sum, then, it appears that in Thomas's eyes one cannot demonstrate either eternity or noneternity of the world. The Christian can only accept the noneternal character of the same as a matter of religious belief.*

²¹⁹ *Text editions of the De aeternitate mundi as well as the related literature, unmistakably create the impression that this work belongs to the Opuscula philosophica of Saint Thomas Aquinas (Hoogveld, 1939, 39; Miehte &*

Este trecho de F. J. A. de Grijs prenuncia uma exposição de razões a favor da ideia de que o opúsculo de Tomás é um texto teológico. Em seu artigo *The theological character of Aquinas' De Aeternitate Mundi*, são exploradas três justificativas centrais para esta tese. Todavia, o artigo de J. A. Aertsen *The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments* levantou contrapontos a essas razões, como veremos com mais detalhes no subcapítulo a seguir. A propósito, na introdução deste artigo podemos ler os seguintes esclarecimentos pertinentes para aqueles que buscam uma compreensão geral do opúsculo.

A eternidade do mundo é, assim afirma Alberto Magno, uma “questão muito antiga”. Já no século XIII, em conexão com a recepção de Aristóteles, a discussão sobre essa questão adquiriu uma intensidade particular, pois se tornou o ponto de cristalização das relações entre fé e razão, entre a tradição do pensamento cristão e a filosofia grega. Nas disputas sobre a eternidade do mundo foi a posição de Tomás de Aquino que deu origem especialmente à contradição, até ao “murmúrio”. Com indignação mal disfarçada, William de la Mare, em seu *Correctorium fratris Thomae*, fala sobre a visão de Tomás de Aquino de que a não eternidade do mundo não pode ser demonstrada conclusivamente: tal visão dá ocasião ao erro (*occasio errandi*). Nem filosoficamente nem teologicamente (*nec philosophice nec theologice*) Tomás resolveu os argumentos para a não eternidade do mundo. (AERTSEN, 1990, p. 9)²²⁰.

Aertsen chama a atenção para a antiguidade da questão para além do lugar especial que ela ocupa na intersecção de duas tradições, a filosofia grega e o pensamento cristão, que se desafiam na decisão entre a conciliação e a permanência da disputa, a despeito das profundas diferenças nas suas motivações de origem. Ademais, reforça a posição tomista que consiste na indecidibilidade filosófica do problema da eternidade do mundo.

Bourke, 1980, 77-88), M.-D. Chenu who strongly believes in the theological nature of Thomas' concern, thinking and aims, concludes his discussion of this opusculum by considering together Siger of Brabant and Thomas Aquinas and describing their opusculum which both bear the same name, as "deux belles pièces du patrimoine de la philosophie chrétienne" although he understood that Thomas was arguing against the so-called Augustinian theologians (Chenu, 1954, 289-290). In the meantime I. Brady has named John Peckham as the most probable addressee of Thomas' discussion, but Brady seems not to be impressed by the fact that such a difference of opinion has arisen between two "Magistri in sacra pagina" (Brady, 1974, 154).

²²⁰ *The eternity of the world is, so Albert the Great holds, a "very old question". Yet in the thirteenth century, in connection with the reception of Aristotle, the discussion about this question acquired a particular intensity, since it became the point of crystallization of the relations between faith and reason, between the tradition of Christian thought and Greek philosophy. In the disputes about the eternity of the world it was Thomas Aquinas' position that especially gave rise to contradiction, even to "murmur". With scarcely concealed indignation William de la Mare, in his *Correctorium fratris Thomae*, speaks about Aquinas' view that non-eternity of the world cannot be demonstrated conclusively: such a view gives occasion to error (*occasio errandi*). Neither philosophically nor theologically (*nec philosophice nec theologice*) did Thomas resolve the arguments for the non-eternity of the world.*

Em linha com a atenção de Aertsen sobre as origens antigas desta questão, cabe ressaltar também que este problema, tal como trataram Tomás e seus contemporâneos é, talvez se possa dizer, um desenvolvimento histórico-filosófico que acontece no confrontamento dessas duas tradições ao tratar de um problema ainda mais fundamental, que de maneira mais abstrata e ainda mais ampla do que tão somente o tratamento dado por essas duas tradições, consiste no problema da origem do universo. Em uma síntese admirável seguindo esse ponto escreve P. Van Veldhuijsen o trecho a seguir.

A busca pela origem do mundo pode significar uma de duas coisas: ou se busca um princípio divino como primeiro ser que é causa do ser ou se busca o primeiro momento da duração do mundo. A sabedoria antiga sobre a origem do universo, conhecida pelos mitos e cosmogonias da Índia, Babilônia, Israel, Islândia etc. sempre une as duas possibilidades. O mundo é visto como uma nova criação em algum ponto do passado por um deus ou mais. No entanto, não é possível identificar o início histórico dessa busca humana universal pela origem das coisas. (VELDHUIJSEN, 1990, p. 20).²²¹

Portanto, o problema da origem do universo, presente em variadas culturas de diversos povos antigos, parece sempre direcionar o investigador a dois tipos de buscas: pela divindade causadora de tudo ou pelo momento primordial. Contudo, qual é a origem desse tipo de questionamento? Não temos amparo documental para confirmar qual possa ter sido.

Voltando a atenção às características do opúsculo, pesquisadores têm levantado variadas dúvidas sobre o texto. Vejamos.

Durante os últimos dez anos, as opiniões de Tomás de Aquino sobre a eternidade do mundo receberam relativamente muita atenção, até porque deram origem a divergências entre os medievalistas. A esse respeito, podemos trazer à mente controvérsias sobre a data e o contexto do *De aeternitate mundi* de Tomás de Aquino, sobre a questão de saber se ele de fato defendeu a possibilidade da criação eterna, sobre a força de sua posição com relação à indemonstrabilidade do início temporal do mundo e sobre a influência de Maimônides em sua interpretação das visões de Aristóteles sobre a eternidade do mundo. (THIJSEN, 1990, p. 82)²²².

²²¹ *The quest for the origin of the world can mean one of two things: either one is seeking for a divine principle as first being that is cause of being or one is seeking for the first moment of the world's duration. Ancient wisdom about the origin of the universe, as known from the myths and cosmogonies of India, Babylonia, Israel, Iceland etc. always unites both possibilities. The world is seen as formed as a new creation at some point in the past by one god or more. However, it is not possible to identify the historic beginning of this universal human quest for the origin of things.*

²²² *During the last ten years, Thomas Aquinas' views on the eternity of the world have received relatively much attention, not least because they have given rise to disagreement among medievalists. In this connection we may call to mind controversies about the date and context of Aquinas' *De aeternitate mundi*, about the question whether he did, in fact, defend the possibility of eternal creation, about the cogency of his position with regard to the indemonstrability of the temporal beginning of the world, and about Maimonides' influence on his interpretation of Aristotle's views about the eternity of the world.*

No *De aeternitate mundi*, Tomás assume uma leitura que não é usual, a saber: a possibilidade de um *mundo sem início*, ainda que originalmente dependente de Deus. Sobre a questão do início do mundo (MACEDO, 1996, p. 37-41) parece que quatro posições costumam ser referência para uma reflexão filosófica que procure conectar-se à fortuna crítica dos debates sobre esse tema na história da filosofia. (1) A posição aristotélica, na sua *Física*, que *nega* a possibilidade de um início do mundo. (2) A posição de Plotino (204/5 - 270 a.C.), nas *Enéadas*, que argumenta a favor da *emanação* do mundo a partir de Deus, com o desafio de ter que lidar com a *objeção* da *suposta materialidade* de Deus, que, assim fosse, teria tirado de si o mundo material: sendo Deus material estaria sujeito às transformações da matéria, o que lhe torna impossível o atributo da perfeição. (3) A posição de Platão, no *Timeu*, que argumenta a favor da existência de um artífice do mundo, com a dificuldade de ter que lidar com a preexistência da causa material, o que deixa de explicar, afinal, o início da totalidade do ser²²³. (4) E, enfim, a posição da *creatio ex nihilo*, que assume Deus como a potência ativa absoluta²²⁴, o que lhe capacita a criar a totalidade do ser a partir do nada.

A posição tomista distigui-se das demais posições criacionistas por defender a possibilidade de um mundo criado *eterno*. Vejamos o primeiro parágrafo do *De aeternitate mundi*.

Uma vez que se admitiu, segundo a fé católica, que a duração do mundo teve um início, levantou-se o problema sobre se poderia ter existido sempre. Para que seja esclarecida a verdade acerca desta questão, primeiro deve distinguir-se em que ponto estamos de acordo com os que afirmam o contrário e qual é o ponto em que discordamos. Se se entender que alguma coisa pôde ter existido sempre além de Deus, como se pudesse existir algo todavia por ele não produzido, isso é um erro abominável não só segundo a fé como também segundo os filósofos, os quais afirmam e demonstram que tudo quanto de qualquer maneira existe não pode existir a não ser que tenha sido causado por aquele que tem o ser máxima e veríssimamente. Se porém se entender que algo existiu sempre, mas tendo sido na sua totalidade causado por Deus, ver-se-á se essa afirmação pode manter-se²²⁵. (*De aeternitate mundi*, p. 11-13).

²²³ Para uma análise mais detalhada sobre o esse ponto da argumentação platônica no *Timeu* ver: PEREIRA, 2012, p. 20-33.

²²⁴ *Suma*, Parte Iª, q. 46, sol. 1.

²²⁵ *Supposito secundum fidem catholicam quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut ueritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum aduersariis conuenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid preter Deum potuit semper fuisse quasi possit esse aliquid, tamen ab eo non factum, error abhominabilis est, non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo esse non posse, nisi sit causatum ab eo qui maxime et uerissime esse habet. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, uidendum est utrum hoc possit stare.*

Tomás começa delimitando pontos importantes:

- (a) A fé católica afirma que o mundo teve um início.
- (b) Levantou-se uma dúvida sobre se o mundo poderia ter existido sempre.
- (c) Se “existir sempre” significa “não produzido por Deus”, isso é impossível.
- (d) Se “existir sempre” significa ter sido causado na sua totalidade por Deus, “ver-se-á se essa afirmação pode-se manter-se”.

Portanto, Tomás está de acordo (*aduersariis conuenimos*) com aqueles que rejeitam a tese de que *o mundo existiu sempre* se isso significar que não tiver sido produzido por Deus. Contudo, caso a tese de que *mundo existiu sempre* esteja sendo defendida *ao mesmo tempo* que se esteja assumindo que o mundo foi causado por Deus na sua totalidade (*secundum totum id quod in eo est*), então, nesse caso, cabe investigar se essa tese “pode manter-se” (*hoc possit stare*). E é essa investigação, com essa perspectiva, que motiva o texto do *De aeternitate mundi*: a possibilidade do mundo ter sido causado por Deus na sua totalidade e ter existido desde sempre.

Se porém se disser que isto é impossível, tal dizer-se-á ou porque Deus não pôde fazer algo que sempre tenha existido, ou porque isso não pôde ser feito ainda que Deus o pudesse fazer. Quanto à primeira parte todos estão de acordo em que Deus pôde fazer algo que sempre tenha existido considerando a sua potência infinita. Resta-nos portanto verificar se pode ser feito algo que tenha existido sempre.²²⁶ (*De aeternitate mundi*, p. 13).

Nessa passagem, Tomás começa a desenhar o cenário lógico do problema. Se é o caso de ser impossível que o mundo tenha existido desde sempre, ou seja, que seja eterno, ou bem (1) é porque Deus não teria capacidade para fazer; ou bem (2) a eternidade do mundo é em si mesma impossível. No caso (2) a impossibilidade estaria na limitação das condições em si da eternidade do mundo. O cenário de impossibilidade (1) é descartado por Tomás, pois Deus é um ser com potência infinita (*potentiam infinitam*). Pela mesma razão o cenário (2) é mantido. Deus é infinitamente potente e poderia fazer algo ainda que esse algo fosse

²²⁶ *Si autem dicatur hoc esse impossibile, uel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit; aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt, in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam; restat igitur uidere utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit.*

impossível. Portanto, ou bem a impossibilidade reside em Deus como agente causal de um mundo que sempre existiu ou bem a impossibilidade reside no fato mesmo do mundo ter existido desde sempre; nesse último caso Deus, que pode tudo, poderia, mesmo com essa impossibilidade do mundo ter existido desde sempre, tê-lo feito mesmo assim. Tomás prossegue nos parágrafos seguintes investigando os modos em que poderia se dar impossibilidade do mundo ter existido desde sempre. Vejamos:

Se se disser que isto não pode ser feito, essa afirmação só pode entender-se de duas maneiras, ou seja, só pode ter duas causas de verdade: ou por causa da remoção da potência passiva ou por motivos de repugnância lógica [entre as intelecções pelo seu conteúdo]²²⁷. (*De aeternitate mundi*, p. 13).

Portanto, se a impossibilidade não está no agente causal, pois ele pode tudo, está no pretendido efeito. A impossibilidade no efeito por ser de dois tipos: pela ausência de potência passiva ou pela contradição nos termos desse efeito.

Vamos ao exame da impossibilidade pela ausência de potência passiva. Na *Suma*, I, q. 46, a. 1, sol. 1, Tomás também traz a noção de potência passiva quando responde a *objeção* que afirma que *o mundo não começou* a ser, pois antes que fosse já teria existido, visto que para começar a ser precisaria da matéria preexistente, que é a potência passiva. E como não há matéria sem forma, então o mundo teria existido antes de começar a ser, o que é impossível. Na resposta, Tomás ressalta que Deus sendo a potência ativa absoluta poderia criar do nada, dispensando, portanto, a necessidade de uma matéria preexistente. Esse argumento é semelhante ao caso do anjo trazido na sequência dessa passagem do *De aeternitate mundi*. O fato dos anjos serem imateriais e, portanto, não terem uma potência passiva, não gera uma impossibilidade para uma criação dos anjos, “porque o fez e ele foi feito” (*quia fecit et factus est*). Tomás ainda conclui que

segundo a fé, aquilo que é causado não pode existir sempre, pois afirmar isto seria afirmar que a potência passiva existiu sempre, o que é herético. No entanto, daqui não se conclui que Deus não possa fazer com que algum ente seja produzido desde sempre.²²⁸ (*De aeternitate mundi*, p. 13).

²²⁷ *Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, uel duas causas ueritatis habere: uel propter remotionem potentie passiuue, uel propter repugnantiam intellectuum.*

²²⁸ (...) *secundum fidem quod non potest causatum semper esse, quia hoc ponere esset ponere potentiam passiuam semper fuisse, quod hereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.*

Portanto, ser herético (*hereticum*) não significa ser *impossível*. Com esse trecho, Tomás marca uma posição importante. A doutrina católica pode não tolerar uma afirmação, ainda que essa afirmação possa ser logicamente possível e efetivamente plausível. Nesse sentido, podemos *compreender* que Deus *possa* fazer algo, ainda que *assumir* que Deus *tenha de fato feito esse algo* implique em heresia, ou seja, traga como consequência contrariar um dogma da doutrina católica.

Além disso, expressões como “sempre tenha existido” (*semper fuisse*) podem ser enganadoras, como Tomás também volta a reforçar posteriormente no opúsculo. Esta expressão como é tomada no texto não significa a possibilidade de que o mundo coexista com Deus, ou seja, que tenha a mesma condição da existência divina de modo que assim como Deus existe desde sempre o mundo também, da mesma forma, sempre existiu concomitantemente. A expressão *semper fuisse* está mais próxima de algo como o mundo veio a ser a partir da eternidade de Deus que, no ato fundacional do mundo, a criação, faz nascer o movimento e o tempo. A respeito de ponto semelhante cabe considerar as reflexões a seguir de José Maria Costa Macedo, tradutor e autor das notas da edição que estamos utilizando do *De aeternitate mundi*.

O artefato existe agora porque foi feito antes, a coisa criada existe agora pelo fato de que atualmente está a ser feita existir seja qual for a sua duração anterior. O passado não é condição para a recepção dessa existência. Nesse caso o início temporal é irrelevante por parte da própria criação, o mesmo dizendo-se por parte do agente, pois que este **não começa** a fazer, **não começa** a criar: o ato de criar é eterno. Daqui o aparecimento de um criacionismo que considere como mais lógico ou até mais digno a existência de uma realidade criada sem início. Ou finalmente aparecerá um criacionismo que admita as duas hipóteses – mundo criado com início ou mundo criado sem início – considerando insignificante qual das duas modalidades se tenha realizado. (MACEDO, 1996, p. 41).

Nessa esteira, separamos um pequeno trecho de F. J. A. Grijs no seu artigo *The Theological Character of Aquinas’s De aeternitate mundi*.

Se eu estiver certo, falar sobre uma “aeternitas mundi” pode implicar em uma realidade criada de duração ilimitada, porque nenhuma realidade não divina pode ser retirada do poder e da liberdade de Deus, enquanto o próprio ser trino de Deus nunca pode cair sob qualquer “causa essendi”. Assim, considerado a partir do conceito da onipotência de Deus, um “mundus aeternus” não é impossível²²⁹. (GRIJS, 1990, p. 6-7)

²²⁹ *If I am right, speaking about a “aeternitas mundi” can imply a created reality of limitless duration, because no non-divine reality can possibly be withdrawn from the power and the freedom of God, while God’s own triune*

Ou seja, o mundo não pode ter existido paralelamente a Deus desde sempre. A perspectiva possível da eternidade do mundo restringe-se a tomá-lo como tendo sido criado por Deus, que vive na eternidade.

Vamos ao exame da impossibilidade pela contradição nos termos do efeito, o mundo criado eterno. Tomás escreve que, segundo alguns autores, mesmo que fosse uma contradição, Deus poderia ter feito, e declara que isso não é herético. Contudo, manifesta a sua posição e afirma que é falso que isso pudesse ser caso. Não poderia ser o caso que alguém conseguisse levar adiante a seguinte tese: “se Deus é onipotente faça com que aquelas coisas que são verdadeiras sejam falsas na medida em que são verdadeiras”²³⁰. Ora, se é uma contradição é infactível, então, essa infactibilidade não parece conduzir a uma fraqueza de Deus, mas a um reconhecimento da sua ordem estabelecida.

Portanto a ausência de potência passiva não impede a criação do mundo, haja vista a existência de anjos. E quanto à contradição nos termos do efeito, Tomás ainda não fez uma análise, mas alertou que para alguns Deus poderia realizar um efeito contraditório, ainda que ele julgasse isso falso. Seguimos na análise do texto.

Deve portanto verificar-se se há incompatibilidade lógica nestas duas coisas: algo ser criado por Deus e no entanto ter existido sempre. Seja qual for a verdade disto, não será herético dizer que pode ser feito por Deus que algo criado por Ele sempre tenha existido. Creio, no entanto, que, se houvesse repugnância lógica, seria falso. Mas, se não há repugnância lógica, não só não é falso como também não é impossível: de contrário seria erro se se afirmasse algo diferente. Como é próprio da onipotência de Deus exceder toda a força e todo o entendimento, todo aquele que diz poder entender-se nas criaturas algo que não pode ser feito por Deus cerceia claramente a onipotência de Deus. Não é este o caso dos pecados, que, enquanto tais, são nada. Portanto, toda a questão consiste [em saber] se algo ser criado por Deus segundo a totalidade do seu ser e não ter início de duração são aspectos que repugnam entre si ou não.²³¹ (*De aeternitate mundi*, p. 15).

being can never fall under any “causa essendi”. So considered from the concept of God’s omnipotence a “mundus aeternus” is not impossibile.

²³⁰ “*Si omnipotens est Deus, faciat ut ea que uera sunt eo ipso quo uera sunt falsa sint*”.

²³¹ *Videndum est ergo utrum in hiis duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo et tamen semper fuerit; et quicquid de hoc uerum sit, non erit hereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo, ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod si esset repugnantia intellectuum, esset falsum; si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et uirtutem excedat, expresse omnipotentie Dei derogat, qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit: nec est instantia de peccatis, que in quantum huiusmodi nichil sunt. In hoc ergo tota consistit questio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium, repugnent ad inuicem, uel non.*

Tomás, neste trecho, retoma os pontos anteriormente trabalhados. Das duas alternativas de impossibilidade de um mundo eterno criado (ausência de potência passiva e contradição nos termos do efeito), a primeira já foi descartada. A segunda será objeto de análise. Se houvesse uma contradição, qual seria? Seria esta: “algo ser criado por Deus e no entanto ter existido sempre”. A análise da consistência lógica de um conjunto que contenha essas duas proposições é o objetivo central do *De aeternitate mundi*. Se houver contradição, é falso, nesse caso Tomás já se posicionou afirmando que, embora para alguns ainda assim Deus pudesse fazer, ele parece querer dizer que acredita que não seria o caso de Deus fazer, não por fraqueza, mas porque expressaria o modo como Deus organizou. Entretanto, se não houver contradição, então não resta dúvida que Deus pode fazê-lo. Pois, se alguém assumir que Deus não pode fazer algo que possa ser feito nas criaturas, então assume ao mesmo tempo a existência de uma fraqueza de Deus. Tomás ainda adverte que não é um bom argumento dizer que Deus não é capaz de pecar, algo que é feito pelas criaturas. Isso porque o pecado é um mal e o mal não tem existência, não é um ser, é uma ausência de ser, como vimos nesta tese quando analisamos a *Suma*, I^a q. 2, a.3. Na sequência Tomás ainda reafirma o principal propósito do opúsculo: “toda a questão consiste [em saber] se algo ser criado por Deus segundo a totalidade do seu ser e não ter início de duração são aspectos que repugnam entre si ou não.”

Que não existe tal repugnância mútua mostra-se como segue. Se houver tal repugnância, isso apenas será devido ou a uma destas razões ou a ambas: ou porque é necessário que a causa actuante seja anterior em duração, ou porque é necessário que o não ser seja anterior [também] em duração por dizer-se que o que é criado por Deus é feito do nada.²³² (*De aeternitate mundi*, p. 15).

Se há contradição, então ela ocorre **ou** por que é necessário que o agente causal (Deus) seja *anterior em duração* ao efeito (mundo criado) **ou** por que é necessário que o não ser (nada) seja *anterior em duração* ao efeito (mundo criado).

Primeiramente mostrarei que não é necessário que a causa actuante, isto é, Deus, preceda em duração o seu efeito, se ele assim o tivesse querido. Assim, em primeiro lugar, nenhuma causa que produza o seu efeito subitamente precede necessariamente o seu efeito em duração; ora Deus é uma causa que produz o seu efeito, não através de movimento, mas instantaneamente, portanto não é necessário

²³² *Quod autem non repugnet ad inuicem, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, uel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens precedat duratione, aut quia oportet quod non esse precedat duratione propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nichilo fieri.*

que preceda o seu efeito em duração. A primeira parte é evidente por indução em todas as mutações súbitas, tais como a iluminação e outras. No entanto, pode provar-se pela razão como segue.²³³ (*De aeternitate mundi*, p. 11-15).

Esse é, pois, o argumento central do opúsculo. O seu objetivo é demonstrar que é possível que Deus tenha criado um mundo sem início, ou seja, eterno, porque não é necessário supor um tempo anterior ao ato da criação. E por quê? Porque o ato da criação foi feito subitamente à determinação de Deus. Não é um movimento²³⁴. Foi instantâneo. Deus determina e é feito. Um exemplo aproximado desse tipo de realização é o da iluminação. Surge o fogo (causa) subitamente, instantaneamente, surge a luz.

Em qualquer momento em que se estabelece que uma coisa existe, pode afirmar-se o início da sua acção, como é patente em todas as coisas susceptíveis de geração, pois é no próprio instante em que começa a existir que o fogo produz aquecimento. Mas, na operação instantânea, o princípio é simultâneo ao fim da mesma ou melhor, são o mesmo, tal como em todos os indivisíveis: portanto, em qualquer instante que se considere o agente produzindo o seu efeito repentinamente, pode considerar-se [ter lugar] o termo da sua acção; ora o termo da acção é simultâneo ao próprio efeito produzido; portanto, não há repugnância para o entendimento se se afirmar que a causa que produz o seu efeito repentinamente não precede o causado em duração. Tal repugnância existe porém nas causas que produzem os seus efeitos por meio do movimento, pois [aí] impõe-se que o princípio do movimento preceda o fim deste. E, como os homens se habituaram a considerar apenas este tipo de produções que se dão por meio de movimentos, por isso mesmo não se apercebem facilmente que uma causa actuante não preceda o seu efeito em duração; e assim se explica a ligeireza com que se pronunciam [sobre este assunto] aqueles que, desconhecendo muitas coisas, a poucas prestam atenção.²³⁵ (*De aeternitate mundi*, p. 17).

Esse trecho é, sem dúvida, fulcral na argumentação: “em qualquer instante que se considere o agente produzindo o seu efeito repentinamente, pode considerar-se [ter lugar] o

²³³ *Primo ostendam quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, precedat duratione suum causatum si ipse uolisset. Primo sic: nulla causa producens suum effectum subito necessario precedit duratione suum effectum; sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito: ergo non est necessarium quod duratione precedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi; nichilominus tamen potest probari per rationem sic.*

²³⁴ Este argumento, como vimos, foi amplamente explorado na *Suma* I, q.45, a.2, rep: “(...) deve-se dizer que a criação não é uma mudança, a não ser segundo nosso modo de conhecer.” (*dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum*)”.

²³⁵ *In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit; sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus: ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis sue. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto; ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum subito non precedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia oportet quod principium motus precedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones que sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non precedat; et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant.*

termo da sua acção; ora o termo da acção é simultâneo ao próprio efeito produzido”. Em outras palavras, o ato de produzir é simultâneo ao resultado final do efeito. O exemplo de fogo é apenas uma aproximação. Trata-se de uma situação estranha à experiência humana, pois estamos habituados a lidar apenas com a percepção de gerações, em que há etapas: uma causa que age e, após uma sucessão temporal, dá o efeito. Contudo, desse estranhamento não se segue que não possa ser diferente. Não é uma contradição supor que um efeito na sua configuração final possa surgir simultaneamente ao ato da causação. Como não há matéria preexistente (potência passiva) a ser atualizada, então não ocorre uma transformação de matéria alguma. Trata-se de uma potência ativa a responsável pela produção do ser.

Não poderá objectar-se a esta razão que Deus é causa agente por vontade, pois não é necessário que a vontade, nem o agente por vontade, preceda em duração o seu efeito, a não ser que [esse mesmo agente] actue por deliberação, o que deverá evitar dizer-se de Deus.²³⁶ (*De aeternitate mundi*, p. 17).

Alguém poderia objetar que Deus age por vontade. Todo o ato de vontade inclui uma deliberação, ou seja, após uma consideração, toma-se a decisão. Contudo, esse é o formato dos atos de vontade percebidos desde o interior de uma experiência humana; nessa há uma sucessão temporal na consideração que antecede a decisão. Todavia, não é contradição supor seja possível que não seja assim, especificamente nos atos de vontade divina. Dada a unidade de Deus, não é o caso que vontade divina opere em partes. Dado o querer de Deus, faz-se, simultaneamente.

Além disso, uma causa que produz toda a substância da realidade, ao produzir essa totalidade, não pode ser menos poderosa do que uma causa que produz a forma na produção desta. Antes sê-lo-á muito mais pois não produz eduzindo a partir da potência da matéria, como acontece naquele que produz a forma. Ora, algum agente que apenas produz a forma é poderoso até ao ponto de que a forma por ele produzida existe enquanto ele próprio existe, como se patenteia na iluminação do sol. Portanto, Deus, que produz a totalidade do real, pode, muito mais fortemente, fazer que esse seu efeito exista sempre que ele próprio existe.²³⁷ (*De aeternitate mundi*, p. 17-19).

²³⁶ *Nec potest huic rationi obuiare quod Deus est causa agens per uoluntatem, quia etiam uoluntas non est necessarium quod precedat duratione effectum suum; nec agens per uoluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione: quod absit ut in Deo ponamus.*

²³⁷ *Preterea, causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione forme; immo multo magis, quia non producit educendo de potentia materie, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam potest in hoc quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante; ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est.*

Nesta passagem, Tomás parece querer atingir aqueles possam duvidar que seja possível esse tipo de causação, em que o ato final da ação é simultâneo ao ato final do efeito. A estratégia dessa passagem consiste em chamar a atenção para as características da causa, afinal, trata-se de uma potência absoluta. A causa da geração de um ente é limitada, esse tipo de agente que “apenas produz a forma é poderoso até ao ponto de que a forma por ele produzida existe enquanto ele próprio existe, como se patenteia na iluminação do sol.” Ou seja, a sua capacidade de produzir existe em si até o ponto em que a forma transmitida ainda existe em si. As condições da natureza divina são, contudo, muito diversa. Deus produz no ato da criação a totalidade do ser. A sua capacidade demonstrada excede em muito a capacidade da geração, limitada à transformação de uma porção de matéria no ato da geração. “Portanto, Deus, que produz a totalidade do real, pode, muito mais fortemente, fazer que esse seu efeito exista sempre que ele próprio existe.” Pode, pois, o seu ser tem capacidades absolutas, possui, como é dito no primeiro parágrafo, “o ser máxima e verissimamente” (*maxime et uerissime*).

Além disso se, dada uma certa causa, num certo instante, não puder dar-se o efeito que dela procede nesse próprio instante, isso deve-se apenas a que falta àquela causa algo da sua integridade: com efeito, a causa completa e o causado existem ao mesmo tempo. Mas a Deus não faltou nunca nada da sua integridade; portanto, uma vez dada a sua existência, pode dar-se o seu efeito como existindo sempre; assim não é necessário que o preceda em duração.²³⁸ (*De aeternitate mundi*, p. 19).

Tomás observa que nesse tipo de causação em análise, em que o ato final da ação é simultâneo ao ato final do efeito, que, se ela não acontece no interior da experiência humana, não se dá por outra razão senão pela limitação do agente causal. Fosse o agente causal completo, completo também seria o efeito de sua ação. Dado que Deus é um ser completo, completo é o resultado da sua ação.

A vontade além disso em nada diminui a força daquele que a exerce principalmente em Deus. Ora, todos os que respondem às argumentações aristotélicas, pelas quais se prova que a realidade existiu sempre a partir de Deus, devido a que o mesmo faz sempre o mesmo, dizem que esta seria a conclusão se não fosse um agente voluntário; portanto, mesmo se afirmarmos um agente por vontade, segue-se, apesar de tudo, que pode fazer com que o seu efeito nunca deixe de existir. Assim, evidentemente não repugna ao entendimento que aquilo que se diz agente

²³⁸ *Preterea, si aliqua causa sit, qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia cause deest aliquid de complemento; causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo numquam defuit aliquid de complemento; ergo causatum eius potest poni semper eo posito, et ita non est necessarium quod duratione precedat.*

não preceda o seu efeito em duração, pois Deus [só] não pode fazer com que se dê aquilo que repugna ao entendimento.²³⁹ (*De aeternitate mundi*, p. 19).

Dois pontos importantes nessa passagem: (1) do fato de Deus ser um agente voluntário, não se segue que seus atos de vontade aconteçam após um processo de deliberação, num esquema de sucessão temporal, como é próprio das criaturas humanas; (2) do fato de Deus ser um agente voluntário, não se segue a conservação do seu efeito que ele mantém, possa deixar de existir.

Resta agora verificar se repugna ao entendimento que algo produzido tenha existido desde sempre pelo facto de ser necessário que o não ser lhe seja anterior em duração, visto dizer-se que é feito a partir do nada. Mas, que isto não repugna de forma nenhuma, verifica-se pela afirmação de Anselmo no capítulo oitavo do *Monologium* ao expor de que maneira a criatura deve ser dita “feita do nada”. “A terceira interpretação, diz, à luz da qual se afirma que algo é feito do nada, tem lugar quando entendemos que algo foi feito, mas que não há algo de que tenha sido feito. Verifica-se uma asserção com significado semelhante quando de um homem triste sem causa se diz que está triste por nada. Portanto, segundo este significado, não se segue inconveniente algum se se entender o que anteriormente foi concluído, ou seja, que para além da Suma Essência, todas coisas que existem por ela mesma foram feitas do nada, isto é, não de algo”. A partir daqui é evidente que segundo esta exposição, não se afirma qualquer ordem daquilo que foi feito relativamente ao nada, como se fosse preciso que o que foi produzido fosse nada, passando em seguida a ser alguma coisa²⁴⁰. (*De aeternitate mundi*, p. 21).

Essa investigação sobre a relação do nada com o ato da criação também aparece na *Suma I*^a, q. 45, a.1, sol. 3. O termo “nada” não refere qualquer forma de potência passiva. Fazer “do nada” não se trata de uma produção que tenha sido feita *de* alguma coisa. Embora a escassez da linguagem humana é ela o instrumento disponível para tentar abordagens a respeito de um plano cuja relação com o tempo não é a mesma na qual nossas expressões foram construídas.

²³⁹ *Preterea, uoluntas uolentis nichil diminuit de uirtute eius, et precipue in Deo. Sed omnes soluentes ad rationes Aristotilis quibus probatur res semper fuisse a Deo, per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per uoluntatem; ergo etsi ponatur agens per uoluntatem, nichilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo numquam non sit. Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicitur agens non precedere effectum suum duratione, quia in illis que repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.*

²⁴⁰ *Nunc restat uidere an repugnet intellectui aliquod factum numquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione precedere, propter hoc quod dicitur ex nichilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in Monologion 8 capitulo exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nichilo. “Tertia, inquit, interpretatio qua dicitur aliquid esse factum de nichilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum; per similem significationem dici uidetur, cum homo contristatus sine causa dicitur contristatus de nichilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia preter summam essentiam cuncta que sunt ab eadem ex nichilo facta sunt, id est non ex aliquo, nichil inconueniens sequetur”. Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nichil, quasi oportuerit illud quod factum est nichil fuisse et postmodum aliquid esse.*

Suponha-se que a ordem referente ao nada contido na preposição permanece afirmada de maneira que o sentido seja: a criatura é feita do nada, isto é, foi feita depois do nada: esta expressão “depois de” (“post”) encerra ordem considerada em si. Mas a ordem é múltipla: ou seja, de duração e de natureza. Se pois do comum e universal, não se segue o próprio e particular, não seria necessário que, por se dizer que a criatura existe após o nada, primeiro se tenha dado o nada e depois tenha existido alguma coisa: é suficiente se o nada fôr anterior em natureza relativamente ao ser. Com efeito, aquilo que é próprio de cada coisa em si mesma é-lhe por natureza mais prioritariamente intrínseco do que aquilo que tem apenas de outro. Ora a criatura não tem ser senão a partir de outro. Uma vez deixada a si própria, considerada em si mesma é nada, pelo que o nada é-lhe mais intrínseco do que o ser. Também não é preciso que seja ao mesmo tempo nada e ser, só porque não há nenhuma precedência em duração. Com efeito, não se afirma que o nada existe em algum tempo, se a criatura existiu sempre, mas estabelece-se que a natureza dela seria tal que se tomaria nada se fosse abandonada a si mesma: assim como se dissermos que o ar foi sempre iluminado pelo sol; convirá dizer que o ar foi feito luminoso pelo sol. E, porque tudo o que se faz faz-se daquilo que não se dá simultaneamente com o que se diz “fazer-se”, - daquilo que não lhe é coincidente, - convirá dizer que o [ar] foi feito luminoso do não luminoso ou do tenebroso, não de tal forma que alguma vez tenha sido não luminoso ou tenebroso, mas porque seria dessa forma, se o sol o deixasse entregue a si próprio. Isto é mais patente ainda nas estrelas e nos planetas que são sempre iluminados pelo sol.²⁴¹ (*De aeternitate mundi*, p. 21-23).

Tomás reforça a concepção de *nada* que constitui a *creatio ex nihilo*. Trata-se de “ordem considerada em si”, ou seja, não se trata de uma estrutura a constituir algo, em relação a algo, encerra-se em si mesmo, como ausência absoluta. Ademais, a criatura em si mesma, por si mesma, tão-somente por suas próprias potências, não tem ser. Ela existe enquanto partícipe do ser Deus. Além disso, “tudo o que se faz faz-se daquilo que não se dá simultaneamente com o que se diz “fazer-se”, - daquilo que não lhe é coincidente”, portanto, a totalidade do ser não poderia surgir de algum ser, mas *do nada*, da ausência completa do ser.

²⁴¹ *Preterea, supponatur quod ordo ad nichil in prepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nichilo, id est facta est post nichil, hec dictio ‘post’ ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, scilicet durationis et nature; si igitur ex communi et uniuersali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut, propter hoc quod creatura dicitur esse post nichil, prius duratione fuerit nichil et postea fuerit aliquid, sed sufficit si prius natura sit nichil quam ens. Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habetur; esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nichil et ens, quia duratione non precedit; non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nichil sit, sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nichil, si sibi relinqueretur: ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere quod aer factus est lucidus a sole. Et quia omne quod fit ex incontinenti fit, id est ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri, oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido uel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus uel tenebrosus, sed quia esset talis si eum sibi sol relinqueret. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus que semper illuminantur a sole.*

Assim, torna-se claro que, ao dizer-se algo ter sido feito por Deus e nunca ter deixado de existir, não há qualquer incompatibilidade para o entendimento. Se houvesse alguma incompatibilidade, é de admirar que Santo Agostinho a não notou, pois esta seria uma via muito eficaz para refutar a eternidade do mundo; apesar de ele próprio impugnar a eternidade do mundo com muitos argumentos, nos livros XI e XII da Cidade de Deus, esta via omite-a inteiramente. Pelo contrário, parece admitir que não haja nisso incompatibilidade lógica, e por isso no livro X, capítulo 31 da Cidade de Deus, diz falando dos platônicos: “Encontraram maneira de entender que não existe isto ou seja o início do tempo mas da sub-estatuição. Assim, dizem, se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual no entanto ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro embora um deles fosse produzido pelo outro. Assim, dizem, quer o mundo quer os deuses nele criados existiram sempre, existindo desde sempre aquele que os produziu e no entanto foram feitos”. Nem alguma vez afirmou que isto não se pode entender mas opõe-se-lhes de outra maneira. De novo diz Agostinho no livro XI capítulo 4º: “aqueles que afirmam que o mundo foi feito por Deus e no entanto pretendem que o mesmo não tem princípio de tempo mas [apenas] tem um princípio da sua criação, de forma que foi produzido sempre de modo dificilmente inteligível, dizem algo (a partir do qual lhes parece corno que defender Deus de urna arbitrária temeridade)”. A causa pela qual é dificilmente inteligível foi abordada no primeiro argumento.²⁴² (*De aeternitate mundi*, p. 23).

Tomás começa afirmando que “Assim, torna-se claro que, ao dizer-se algo ter sido feito por Deus e nunca ter deixado de existir, não há qualquer incompatibilidade para o entendimento.” Portanto, conclui que é logicamente possível que o mundo seja criado e eterno. Esta é uma figura clássica, a retornar em muitas abordagens sobre o tema da eternidade do mundo: “se um pé estivesse desde toda a eternidade no pó sempre lhe subjazeria a pegada, a qual no entanto ninguém duvidaria ser um vestígio daquele que o pisa, nem um seria anterior ao outro embora um deles fosse produzido pelo outro.” Na figura, o pé estabelece a pegada ao mesmo tempo em que se afirma sobre o pó. Portanto, há dois pontos de analogia presentes com o ato da criação: a simultaneidade do ato de produzir com o resultado final do efeito e a conservação do efeito pela ação persiste e contínua do agente. É uma tentativa de aproximação, com as limitações características de uma linguagem temporal para abordar o plano da eternidade.

²⁴² *Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur aliquid esse factum a Deo et numquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non uiderit, quia hoc esset efficacissima uia ad improbandum eternitatem mundi; cum tamen ipse multis rationibus impugnet eternitatem mundi in XI et XII De ciuitate Dei, hanc etiam uiam omnino pretermittit. Quinimmo uidetur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum, unde dicit X De ciuitate Dei 31 capitulo, de Platonicis loquens “Id quomodo intelligant inuenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquirunt, si pes ex eternitate semper fuisset in puluere, semper ei subesset uestigium, quod tamen uestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamuis alterum ab altero factum esset. Sic, inquirunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt”. Nec umquam dicit hoc non posse intelligi, sed alio modo procedit contra eos. Item dicit XI libro 4 capitulo “Qui autem a Deo quidem mundum factum fatentur, non tamen eum temporis sed sue creationis initium uolunt habere, ut modo quodam uix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid” etc. Causa autem quare est uix intelligibile tacta est in prima ratione.*

É de admirar também como os mais ilustres dos filósofos não viram esta repugnância. Com efeito, diz Agostinho no capítulo 5º do mesmo livro falando contra aqueles de que foi feita menção em citação precedente: “discutimos com estes que também aceitam conosco que Deus é criador dos corpos e de todas as naturezas que não são o que ele próprio é, acerca dos quais logo a seguir acrescenta: “Esses filósofos superaram os outros em qualidade e em autoridade”. E isto também está claro para aquele que cuidadosamente considera a afirmação dos que sustentaram que o mundo existiu sempre, porque apesar de tudo defendem que o mesmo foi feito por Deus, nada notando eles acerca desta repugnância; portanto aqueles que tão subtilmente se apercebem dela são homens únicos e a sabedoria nasce com eles!...²⁴³ (*De aeternitate mundi*, p. 25).

Tomás parece usar a ironia para lidar com aqueles defendem a inconsistência lógica entre as proposições (1) o mundo foi criado e (2) o mundo é eterno. A estratégia de desqualificação parece consistir no fato de que eminentes filósofos que trataram do assunto não encontraram essa contradição, então, aqueles que afirmam encontrar, seriam sábios de um modo estranhamente especial.

Mas, visto que certas autoridades parecem estar do seu lado deve mostrar-se como é débil a fundamentação que lhes proporcionam. Com efeito, diz Damasceno no livro I capítulo 8º: “Aquilo que é trazido ao ser a partir do não ser não pode, pela sua natureza, ser coeterno àquilo que é sem princípio e sempre existe”. Também Hugo de São Victor no início do livro *De Sacramentis* diz: “A força da onnipotência infável não pôde ter algo coeterno além de si pelo qual fosse ajudada na produção [criação]”.

Mas a compreensão destas autoridades e de outras semelhantes transparece por aquilo que Boécio diz em “A Consolação da Filosofia”: “Quando alguns ouvem afirmar a perspectiva de Platão de que este mundo não teve início de tempo nem há-de ter fim, julgam erradamente que desta maneira o mundo produzido se torna coeterno ao seu produtor. Pois uma coisa é ser conduzido através de uma vida interminável, que Platão atribui ao mundo, outra coisa é ser, sem qualquer desigualdade, a total e envolvente presença de uma vida interminável, o que se mostrou ser próprio do espírito divino”. Como é evidente, daqui não se pode concluir que a criatura se equipare a Deus em duração, como alguns objectam.²⁴⁴ (*De aeternitate mundi*, p. 25).

²⁴³ *Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non uiderunt. Dicit enim Augustinus in eodem libro capitulo 5, contra illos loquens de quibus in precedenti auctoritate facta est mentio, “Cum hiis agimus qui et Deum corporum, et omnium naturarum que non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt”; de quibus postea subdit “Isti philosophos ceteros nobilitate et auctoritate uicerunt”. Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nichilominus ponunt eum a Deo factum, nichil de hac repugnantia intellectuum percipientes; ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia.*

²⁴⁴ *Sed quia quedam auctoritates uidentur pro eis facere, ideo ostendendum est quod prestant eis debile fulcimentum. Dicit enim Damascenus I libro 8 capitulo “Non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur, coeternum esse ei quod sine principio est et semper est”. Item Hugo de Sancto Victore, in principio libri sui De sacramentis, dicit “Ineffabilis omnipotentie uirtus non potuit aliud preter se habere coeternum, quo faciendo iuuaretur”.*

Sed harum auctoritatum et similibus intellectus patet per hoc quod dicit Boetius in ultimo De consolatione “Non recte quidam, cum audiunt uisum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coeternum putant. Aliud enim est per interminabilem uitam duci, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uite totam pariter complexam esse presentiam, quod

Aqui novamente Tomás reforça em que sentido poderia ser aceitável que o mundo fosse eterno. Não é o caso de tomá-lo eterno como sendo coeterno a Deus, igualando uma suposta natureza eterna do mundo com a natureza eterna de Deus. A eternidade como atributo essencial é específica de Deus. O mundo poderia ser eterno no sentido de que teria sido criado sem tempo anterior, porque não havia movimento anterior, porque não havia ser anterior. Só o que havia era Deus na sua eternidade, então, como uma aproximação em termos de linguagem, diz-se mundo eterno.

E que desta maneira se afirme que de nenhum modo pode haver algo coeterno a Deus, porque nada pode ser imutável a não ser Deus, é o que transparece através daquilo que diz Agostinho em “Cidade de Deus”, capítulo 15: “O tempo, porque decorre mutavelmente, não pode ser coeterno à eternidade imutável. E por isto, embora a imortalidade dos anjos não transcorra no tempo, embora nem como pretérita seja como se já não existisse nem como futura seja como se ainda não existisse, no entanto as acções deles, pelas quais os tempos são realizados, transitam do futuro ao passado, e portanto não podem ser coeternos ao criador em cuja actividade não deve afirmar-se o ter sido que já não é ou o haver de ser que ainda não é. De maneira semelhante diz no oitavo livro de “acerca do Génesis segundo a letra”: “Porque aquela essência da Trindade é inteiramente imutável, por isso mesmo é tão eterna que nada pode ser-lhe coeterno.” Palavras semelhantes diz no livro 11 das Confissões.²⁴⁵ (*De aeternitate mundi*, p. 27).

Nessa passagem, Tomás reforça ainda mais uma vez a tese da distinção absoluta entre a eternidade de Deus e a suposta eternidade do mundo. Deus é imutável, pois não melhora nem degenera, é perfeito. Mas esta não é a condição do mundo criado eterno. Seria eterno por ter surgido na eternidade e não no tempo, pois o tempo foi criado junto com o mundo. Então, não é eterno por ser perfeito e imutável, é eterno por ter sido criado na eternidade.

Também acrescentam em seu favor argumentos que os filósofos abordaram e refutaram, entre os quais se encontra um, mais difícil, que diz respeito ao número

diuine mentis esse proprium manifestum est”. Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam obiciunt, scilicet quod creatura equaretur Deo in duratione.

²⁴⁵ *Et quod per hunc modum dicatur quod nullo modo potest esse aliquid coeternum Deo, quia scilicet nichil potest esse immutabile nisi solus Deus, patet per hoc quod dicit Augustinus in libro XII De ciuitate Dei capitulo 15 “Tempus quoniam mutabilitate transcurrit, eternitati immutabili non potest esse coeternum. Ac per hoc etiam si immortalitas angelorum non transit in tempore, nec preterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit: tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in preteritum transeunt; et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est uel fuisse quod iam non sit, uel futurum esse quod nondum sit, coeterni esse non possunt”. Similiter etiam dicit VIII Super Genesim “Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita eterna est ut ei aliquid coeternum esse non possit”. Consimilia uerba dicit in XI Confessionum.*

infinito de almas: se o mundo existiu sempre, é necessário que, por isso, as almas sejam infinitas em número. Mas esta argumentação não é demonstrativa porque Deus pode ter feito um mundo sem homens nem almas ou então pode ter feito os homens quando os fez, ainda que tivesse feito o mundo na sua totalidade desde sempre; assim, após os corpos [após a sua morte], não permaneceriam almas em número infinito. Além disso, ainda não foi demonstrado que Deus não possa fazer com que existam realidades infinitas em acto.

Existem outros argumentos de cuja resposta prescindindo por agora, quer porque já lhes foi respondido algures, quer porque alguns deles são tão débeis que, devido à sua debilidade, parecem aportar alguma probabilidade à parte contrária.²⁴⁶ (*De aeternitate mundi*, p. 27-28).

Tomás, nessa passagem, observa o seguinte desafio: “se o mundo existiu sempre, é necessário que, por isso, as almas sejam infinitas em número.” A saída esboçada por Tomás é a possibilidade de Deus possa ter feito “um mundo sem homens nem almas”. Uma estratégia curiosa para o modelo de mundo que tinha em perspectiva no seu contexto teórico. Ou que faça os homens sucessivamente desde a criação, nesse caso não haveria um número infinito. Contudo, a afirmação a seguir guarda algo de desconcertante: “não foi demonstrado que Deus não possa fazer com que existam realidades infinitas em acto.” Essa afirmação parece gerar duas tensões importantes: se com a criação surge o tempo, então a contagem poderia se dar a partir do início do tempo, então, o conjunto das almas acumuladas desde a criação não se trataria de uma realidade infinita em ato. Além disso, a rejeição das séries essencialmente ordenadas regressivas ao infinito são um caso de rejeição de realidades infinitas em ato. É estranho negar textualmente em *Suma* I^a q. 46, a. 2, sol. 7 a possibilidade dessas séries e levantar a dúvida se Deus pode fazer realidades infinitas em ato. Se há dúvida sobre esse ponto, essa dúvida não poderia estender-se à capacidade demonstrativa das três primeiras vias?

²⁴⁶ *Addunt etiam rationes pro se, quas etiam philosophi tetigerunt et eas soluerunt, inter quas illa est difficilior que est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed hec ratio non est ad propositum; quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, uel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab eterno: et sic non remanerent post corpora anime infinite. Et preterea non est adhuc demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu. Alie etiam rationes sunt, a quarum responsione supersedeo ad presens: tum quia eis alibi responsum est, tum quia quedam earum sunt adeo debiles, quod sua debilitate contrarie parti uidentur probabilitatem afferre.*

Conclusão geral

Mencionamos dois tipos de impossibilidades em séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito: a impossibilidade metafísica e a lógica. Vamos a seguir explorar em que consistem essas duas impossibilidades, sempre levando em conta que nos movemos no contexto teórico em que Tomás está inserido.

Tal série parece ser *metafisicamente impossível* se partirmos da premissa de que **(1)** *os seres que começam a existir devem a sua existência a partir da ação de outro ser que também deve a sua existência à ação de outro e assim ao infinito regressivamente*. A estrutura da realidade em que vivemos confirma que os seres contingentes nascem de outros seres contingentes. Na medida em que essa tese não consegue explicar o surgimento de um ser contingente, essa tese metafísica entra em colapso. Ora, se a explicação de uma série é baseada no princípio de causalidade e esse princípio não explica a série globalmente²⁴⁷, então ou esse princípio metafísico *não explica* a realidade ou a série é impossível. A série ocorre, então, o princípio não funciona, ou funciona apenas para dar conta de um cenário que se limite às causas próximas, mas colapsa se a extensão for ampliada. Ou, conforme for, pode ser mantido, mas com a inclusão da necessidade de uma causa incausada que tenha causado todo o ser.

Já a tese da *impossibilidade lógica* das séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito parece merecer uma defesa mais sofisticada, pois talvez seja mais disputável. Parece haver boas razões para defender que ela seria devida à contradição exposta quando estamos diante da tentativa de identificar *um agora* com o *fim atual* de uma série infinita acidentalmente ordenada segundo o antes. Pois, se para toda causa em uma série causal qualquer, sempre há uma causa anterior, então jamais se chegaria a um efeito atual qualquer. Ora, mas há efeitos, todos eles produzidos em relações causais dentro das séries desse tipo. Então, parece haver aqui um sério desafio também de natureza lógica. Vamos a seguir tentar explorar esse desafio de natureza lógica com mais detalhes.

²⁴⁷ Cf. p. 69.

Basicamente temos duas proposições inconsistentes entre si e que descrevem, aliás, qualquer tipo de série regressiva ao infinito: (1) uma sucessão infinita não pode ser percorrida e (2) uma sucessão infinita foi percorrida.

Levando em conta apenas a estrutura conhecida do mundo, na perspectiva aristotélica e tomista, e sem supor previamente a existência de um Deus criador, o conjunto de proposições a seguir é contraditório. Vejamos.

- (1) Todo o ser que começou a existir é efeito de uma causa em uma série causal.
- (2) Toda a causa de um ser que começou a existir é efeito de outra causa que estava em ato quando produziu o efeito, descrevendo uma série causal regressiva ao infinito.
- (3) Uma série causal infinita segundo o antes jamais alcançaria um ser atualmente existente.
- (4) Existem seres.

Na perspectiva teórica proposta, a proposição (4) é verdadeira e inconciliável com as proposições (1), (2) e (3) tomadas conjuntamente. Portanto, dado que as explicações gerais sobre a estrutura metafísica do mundo baseiem-se em 4 proposições que, juntas, formam um conjunto contraditório, há, pois, um problema lógico em questão. Talvez, possamos ver melhor esse problema lógico com os dois modelos a seguir, que são equivalentes.

Modelo 1

- (1) A existência de todo o ser que começou a existir é resultado de uma série causal.
- (2) A série causal de todo o ser causado conduz a uma regressão ao infinito.
- (3) É impossível chegar até um ponto que tivesse exigido um transcurso infinito.
- (4) Não há como explicar a existência de qualquer ser contingente atual em termos causais.

Ou

Modelo 2

- (1) Todo o ser que existiu ou existe, causalmente, precisou surgir a partir de outro ser. Ou: do nada, nada surge.
 - (1.1) Todo o ser causado é efeito de uma causa.
 - (1.2) A causa precisa ser possível.
- (2) Uma causa que é resultado de uma série causal infinita é impossível.
 - (2.1) É impossível que uma causa seja atual se uma série infinita precisa ser percorrida para chegar até ela.

Conclusão de ambos os modelos: é logicamente impossível que tivessem começado a existir cada um dos seres contingentes que existem ou existiram.

Portanto, quais são os caminhos logicamente possíveis diante desse desafio? Parece que são estes:

A explicação causal da existência dos seres é contraditória ou não há uma regressão ao infinito.

Levando em conta o cenário de Tomás, poderíamos, assim, considerar que a única maneira de não considerar que há uma regressão ao infinito é *postular* um *ser incausado* no início da série causal. Ou bem cada ser tem um causa incausada a dar partida na série específica que lhe originou, havendo nesse caso tantas causas incausadas quantas séries causais existissem ou há *uma única* causa incausada a dar partida no início da totalidade das séries causais que explicam o surgimento de cada ser que existe ou já existiu. A hipótese de várias causas incausadas parece ser logicamente possível. É uma hipótese, contudo, que pode ser uma alternativa à contradição de um fim atual de uma série infinita. A hipótese de uma única causa incausada é mais econômica e permite a mesma solução, impedindo o regresso ao infinito e justificando a possibilidade de uma explicação total do surgimento de um ser que começou a existir e que é atualmente existente. Contudo, se esse suposto ser incausado único é o Deus cristão, abre-se uma nova disputa. O fato é que se um ser incausado for provado, a primeira etapa para a prova da existência do Deus cristão foi vencida. Se isso tudo for o caso, no âmbito dessa perspectiva antiga e medieval da causalidade, concluímos que uma causa incausada não só é plausível como é necessária para garantir um modelo explicativo causal do surgimento dos seres contingentes. E a força dessa conclusão é de alguma forma tributária da rejeição de ambos os tipos de séries causais regressivas ao infinito, pois mesmo sob o ponto de vista aristotélico, na perspectiva dos surgimentos dos seres unicamente por geração, coloca-se a paradoxal impossibilidade de um ser atualmente existente que veio a ser após uma cadeia de gerações que remonta ao infinito.

Nas três primeiras vias, Tomás considera o regresso ao infinito algo impossível. Entretanto, na *Suma* I^a, q. 46, a. 2, sol. 7, como vimos, Tomás distingue as séries regressivas ao infinito *per se* e as séries regressivas ao infinito *per accidens*. Tomando um vocabulário emprestado de Duns Scotus, seriam respectivamente as séries *essencialmente* ordenadas e as séries *acidentalmente* ordenadas. Autores como Rowe²⁴⁸, Kenny²⁴⁹, Copleston²⁵⁰, Wippl²⁵¹ e

²⁴⁸ *The Cosmological Argument*, p. 29-31.

²⁴⁹ *Five Ways*, p. 43-44.

²⁵⁰ *Aquinas*, p. 118.

²⁵¹ *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 460-461.

Gordon²⁵² afirmam que Tomás referia-se nas três primeiras vias a séries *essencialmente* ordenadas e não a séries *acidentalmente* ordenadas. Kenny (*Five Ways*, p. 12-13) quando comenta a primeira via, afirma justamente que Tomás não poderia estar falando de séries como aquelas que descrevem o impacto de bolas de bilhar, quando a que moveu não precisa estar em movimento enquanto a outra impactada se move, e por que ele pensa assim?

Não pode ser tal série que Tomás de Aquino tem em mente na Primeira Via. Pois ele não pensava que houvesse algo inconcebível em uma série infinita de causas temporariamente ordenadas: ele expressamente disse que não havia nada impossível na ideia de um homem sendo gerado por outro, e o outro por um terceiro, e assim por diante ad infinitum (I^a 46 2 ad 7). Não pode, então, ser uma regressão de tais causas que a Primeira Via declara impossíveis.²⁵³

Parece tratar-se do uso do *princípio da caridade*, um princípio interpretativo que faz concessões ao autor, obrigando o leitor a escolher a interpretação que melhor preserve a intenção do autor, protegendo-o de uma contradição. Ainda que, na primeira via, o *exemplo do bastão*²⁵⁴, tomado de *Fis VIII 4 256a5-10*, possa dar algum apoio à simultaneidade de todos os efeitos e causas que fazem parte da série sob análise, não é possível delimitar pela letra das três primeiras vias que elas tratam de séries *essencialmente* ordenadas a menos que se faça movimento interpretativo semelhante, buscando harmonizar com a distinção proposta na *Suma*, I^a q. 46, a. 2, sol. 7.

Ocorre que, ainda que façamos uso do princípio da caridade, é *misteriosa* a razão pela qual Tomás não aplica a sua restrição ao regresso infinito também a séries que *não* incluam uma ordenação simultânea. E ainda, cabe ressaltar, a impossibilidade do regresso ao infinito, tal como apresentada nas três primeiras vias, guarda significativa semelhança ao argumento kalam, embora o argumento kalam, na apresentação de Rowe, utilize o termo “infinito efetivo”²⁵⁵ para séries essencialmente ordenadas e Tomás não faça a distinção, mas apresente uma argumentação desafiadora para os dois tipos de séries.

²⁵² *The Cosmological Argument for the Existence of God*, posição 125 Kindle.

²⁵³ (It cannot be such a series which Aquinas has in mind in the First Way. For he did not think that there was anything inconceivable in an endless series of temporarily ordered causes: he expressly said that there was nothing impossible in the idea of one man being begotten by another, and the other by a third, and so on ad infinitum (I^a 46 2 ad 7). It cannot, then, be a regress of such causes which the First Way declares impossible.)

²⁵⁴ (*sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu.*)

²⁵⁵ Entre as páginas 94 a 108 desta tese, apresentamos o argumento de Craig, que não aceita a possibilidade de séries causais regressivas ao infinito por considerá-las casos de infinito atual; e apresentamos nossa perspectiva. O uso de Rowe para “infinito efetivo” parece ser o mesmo o uso de “infinito” reivindicado por Craig para negar a possibilidade de séries causais regressivas ao infinito. Se este for o caso, então o argumento kalam não admite qualquer forma de regresso causal ao infinito.

Portanto, há aqui duas interpretações possíveis: um delas consiste em aplicar o *princípio de caridade* e considerar simplesmente que Tomás negligenciou, por qualquer razão não decisiva, talvez um simples esquecimento, a distinção de séries acidentalmente e essencialmente ordenadas e, nesse caso, para harmonizar as três primeiras vias com outras passagens do seu conjunto de escritos, o leitor deve ler as séries causais regressivas ao infinito das três primeiras vias como casos de séries *essencialmente* ordenadas. Outra possibilidade é assumir que Tomás criou uma *tensão importante* para o conjunto da sua obra, pois argumenta nas três primeiras vias a impossibilidade de um regresso ao infinito no formato do argumento kalam, que defende a impossibilidade *de qualquer um dos tipos* de regresso ao infinito. Outrossim, na *Suma Contra os Gentios* Tomás argumenta pela *indecidibilidade* filosófica na investigação sobre se a criação teve um início ou não.

Na II SCG, 38 Tomás de Aquino, conforme vimos ainda na introdução desta tese, apresenta um argumento em favor da tese de que “o mundo tem um começo” e um contra-argumento. Vejamos a seguir o argumento a favor.

(...) não se ultrapassam os infinitos. Se porém, o mundo sempre existisse, haveria infinitos. Se, porém, o mundo sempre existisse, haveria já infinitos ultrapassados, pois o que é pretérito, foi ultrapassado; ora, há infinitos dias ou giros do sol pretéritos, se o mundo sempre existiu.²⁵⁶

Segue o contra-argumento.

O que é afirmado, *em terceiro lugar*, não coage. Efetivamente, o infinito, embora não exista simultaneamente em ato, pode, entretanto, existir sucessivamente, porque assim qualquer infinito aceito é finito. Portanto, qualquer giro dos precedentes pôde passar, porque foi finito. Mas, todos eles simultaneamente, se o mundo sempre tivesse existido, não seria possível aceitar um primeiro. E assim nem o trânsito, que sempre exige dois extremos.²⁵⁷

O primeiro argumento, que é contra o regresso ao infinito, tem semelhança com o argumento utilizado nas três primeiras vias. Ora, “não se ultrapassam os infinitos”. Não podem ser ultrapassados justamente porque:

²⁵⁶ *Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.*

²⁵⁷ *Quod etiam tertio ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.*

(...) se o que move é também movido, o é necessariamente por outro, e este por outro ainda. Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte, tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus. (**Primeira via**).

(...) se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes, não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus. (**Segunda via**).

Aqui também não é possível continuar até o infinito na série das coisas necessárias que têm uma causa da própria necessidade, assim com entre as causas eficientes, como se provou. Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para outros: o que todos chamam Deus. (**Terceira Via**).

O contra-argumento deveria desafiar a proposição “(...) não se ultrapassam os infinitos”. Portanto, se Tomás mantém que o contra-argumento tem a mesma plausibilidade do argumento, a ponto de declarar a indecidibilidade dessa disputa, então as três primeiras vias não podem ser tomadas como *provas*. Contudo, se o argumento da impossibilidade do regresso ao infinito das três primeiras vias for mantido, então esse contra-argumento é derrotado e Tomás não precisa assumir que é somente por fé que a *criação com início* deve ser aceita. Pois, mantendo a impossibilidade absoluta do regresso ao infinito em uma cadeia causal sem início, que tenha como objetivo descrever o surgimento de um ser atualmente existente, a tese aristotélica da eternidade do mundo não é possível e a alternativa da criação com início ganha força.

Concluimos que Tomás, infelizmente, adotou uma posição contraditória, uma vez que assume nas três primeiras vias que é *impossível* uma série causal infinita sem início, por razões que tornam impossível qualquer tipo de série causal infinita sem início. E em outra parte da sua obra assume que é *possível* uma série causal infinita sem início, no caso das séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito.

Contudo, a conciliação proposta por Tomás para as proposições (1) o mundo foi criado por Deus e (2) o mundo existiu desde sempre, registrada em partes da sua obra, como por exemplo, na *Suma I^a*, q. 46, aa. 1-2 e, especialmente, no opúsculo *De aeternitate mundi*, prescinde da aceitação de séries causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, mas apoia-se na compreensão de que a criação não é um movimento. Um dos principais argumentos do *De aeternitate mundi* e um dos mais decisivos para o projeto central do opúsculo pode ser resumido como segue.

Deus existe desde sempre.

A criação é um ato instantâneo, pois não se trata de um movimento em que há atualização da potência passiva.

Deus é uma causa completa, o que o torna capaz de produzir um efeito completo, sem necessidade de potência passiva preexistente.

Portanto, Deus criou na eternidade, pois a criação do ser total inclui a criação do tempo.

O que significa, porém, criar algo desde a eternidade? Na *Suma I*^a, q. 46, a. 1, sol. 8, Tomás afirma que “deve-se dizer que Deus é anterior ao mundo em duração. Mas *anterior* não designa uma prioridade de tempo, mas da eternidade. – Ou então se pode dizer que designa a eternidade de um tempo imaginário, que não existe realmente”²⁵⁸. Embora a escassez de vocabulário para tratar das condições de existência da vida eterna divina, ainda assim houve um esforço para qualificá-la: não é uma anterioridade de tempo, pois o tempo surge com a criação²⁵⁹; precisamos lançar mão de um *tempo imaginário* para poder referir a vida divina *antes* da criação. E não se trata de dizer que o mundo pode ser eterno compreendendo-se como coeterno a Deus²⁶⁰, trata-se de uma criação causada por Deus no plano da eternidade, uma forma de tentar referir um evento que surge sem tempo anterior, pois o tempo surge com esse evento.

Portanto, parece ter sido desnecessário a Tomás aceitar, como vimos nessa passagem, séries que remontem ao infinito acidentalmente.

Deve-se dizer que *por si* é impossível chegar ao infinito, se se trata de causas eficientes: como se as causas que por si são necessárias para certo efeito fossem multiplicadas ao infinito. Por exemplo, se a pedra fosse movida pela alavanca, esta pela mão, e assim ao infinito. Mas, *por acidente*, não se julga impossível chegar ao infinito, se se trata de agentes acidentais: como se todas as causas que se multiplicam ao infinito ocupassem o lugar de uma causa única e sua multiplicação fosse acidental. Por exemplo, um artesão se serve acidentalmente de vários martelos porque eles se quebram um após outro. É portanto acidental para tal martelo entrar em ação após outro martelo. Do mesmo modo, é acidental a este homem, enquanto gera, ter sido gerado por outro. De fato ele gera enquanto homem e não enquanto é filho de outro homem. Todos os homens que geram têm a mesma posição nas causas eficientes, a saber, a de gerador particular. Daí não ser impossível que um homem seja gerado por outro, ao infinito. Isso porém seria impossível se a geração deste homem dependesse de outro homem e também de um corpo elementar, e do sol, e assim ao infinito. (*Suma*, 1^a parte, questão 46, artigo 2, resposta à objeção 7).

²⁵⁸ “(...) *dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis.*” (Cf. também as notas 21 e 22 desta tese de doutorado).

²⁵⁹ II SCG, cap. 35: “Deus produziu simultaneamente no ser a criatura e o tempo.” (*Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus*).

²⁶⁰ *De aeternitate mundi*, p. 27.

Tomás não precisaria assumir essa tese para continuar aceitando a possibilidade lógica da criação de um mundo sem início, ainda que seja uma tese herética, conforme o primeiro parágrafo do *De aeternitate mundi*, dada a inconsistência com o livro bíblico da *Gênese*. O ponto é que se essa aceitação é desnecessária, então, por que Tomás a mantém se as três primeiras vias são fatais para esse tipo de série? Caso essa aceitação não tivesse sido mantida, pelas razões das três primeiras vias, Tomás poderia continuar afirmando, caso quisesse, que a tese da criação com início não pode ser demonstrada.

Em sentido contrário, os artigos de fé não podem ser demonstrados, porque, conforme a Carta aos Hebreus, a fé é “sobre o que não se vê”. Ora, é artigo de fé que Deus é o criador do mundo e que este começou a existir, porque dizemos: “Creio em um só Deus etc.” – Além disso, Gregório diz que Moisés profetizou a respeito do passado quando disse: “No começo Deus criou o céu e a terra”, palavras que ensinam a novidade do mundo. Portanto, só se tem a novidade do mundo pela revelação e por isso não pode ser demonstrada. (Suma, I^a, q. 46, a. 2, s. c.)²⁶¹

Como um exercício interpretativo, é interessante pensar que se “Os argumentos aduzidos por Aristóteles não são absolutamente demonstrativos, mas apenas em parte, a saber, para refutar os argumentos dos antigos que afirmavam que o mundo começou por modos verdadeiramente impossíveis”²⁶², Tomás também poderia ter tomado os argumentos para provar a possibilidade do mundo ser eterno e criado não como absolutamente demonstrativos, mas apenas em parte nos moldes que veremos a seguir, focando “Para que seja esclarecida a verdade acerca desta questão”²⁶³ e para que se consiga “distinguir-se em que ponto estamos de acordo com os que afirmam o contrário e qual é o ponto em que discordamos.”²⁶⁴ Essa saída, como veremos, também preservaria o fato de que “Só pela fé se sustenta que o mundo não existiu sempre, e nem é possível demonstrar, como já se disse a respeito do mistério da Trindade”²⁶⁵. Preservaria porque seriam tomados como “demonstrativos em parte”, pois preservaria o caráter filosoficamente indecível ainda que rejeitasse qualquer possibilidade de uma regressão infinita de causas. Ora, como a noção de *creatio ex nihilo* não pertence ao

²⁶¹ *Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt: quia fides de non apparentibus est, ut dicitur Hb 11, 1. Sed Deum esse Creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei, dicimus enim: Credo in unum Deum etc. – Et iterum, Gregorius dicit, in Homil. I in Ezech., quod Moyses prophetizavit de praeterito, dicens; In principio creavit Deus caelum et terram; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative.*

²⁶² “Suma I^a, q. 46, a. 1, rep.

²⁶³ *De aeternitate mundi*, p.11.

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Suma, I^a, q. 46, a. 2, rep. (Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est).*

quadro teórico de Aristóteles, o seu modelo explicativo para a eternidade do mundo apoiou-se na regressão ao infinito, contudo, assumiu, como vemos, uma tese problemática. Como Tomás no seu contexto teórico trabalha com a noção de Deus e de criação, não precisaria ter operado como se a única alternativa para lidar com o surgimento do ser fosse a geração, assumindo a possibilidade de series causais acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito.

Para manter o carácter filosoficamente indecidível do problema da eternidade do mundo, Tomás não precisaria também ter se comprometido com a ideia de que somente por fé ele poderia defender que o mundo teve início. Há argumentos plausíveis no próprio sistema aristotélico para demonstrar que é possível que o mundo tenha um início sem que, para tanto, precisasse comprometer-se com um carácter demonstrativo absoluto desses argumentos, precisando nesse caso, talvez, reformular²⁶⁶ a noção aristotélica de *início*, aceitando que a criação possa ser tomada como um início *ainda* que não precedida por movimento algum. O contexto da criação é mais amplo do que um contexto teórico limitado à geração e, portanto, não está restrito à caracterização do movimento conforme *Fis* III e à caracterização do tempo conforme *Fis* IV. O mundo pode ser eterno e criado, pelo argumento que apoia a ideia de que a criação não é uma mudança, e Deus criou *desde* a sua eternidade²⁶⁷; e também pode ter tido um início, se considerarmos que toda a série causal regressiva ao infinito que tenha resultado em um ente atualmente existente não é possível e que, portanto, também é desafiadora uma defesa filosófica da eternidade do mundo nos moldes aristotélicos; nesse caso, dada a fragilidade da proposta pagã, a teoria da criação seria uma alternativa plausível. Por ser um artigo de fé, poderia não ser tomada como demonstração, mas exporia a insuficiência da eternidade do mundo pela eternidade dos movimentos, que não é aceitável pelas razões das três primeiras vias.

A defesa de séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito é um compromisso assumido por Aristóteles quando trabalha apenas com a noção de geração e não com a de criação, limitando a explicação ao surgimento *deste ente* e não de *todo o ser*, criando, assim, o terreno da argumentação das três primeiras vias. O compromisso assumido por Tomás, ao aceitar séries acidentalmente ordenadas regressivas ao infinito, não parece ter trazido qualquer ganho para suas pretensões em geral, contudo, trouxe uma tensão importante para os objetivos da argumentação assumida especialmente nas três primeiras vias em conjunto com II *SCG*, 38 e *Suma*, I^a q. 46, a. 2, sol. 7.

²⁶⁶ Reformulações de termos aristotélicos não são estranhas a Tomás. (Cf. OWENS, 2019).

²⁶⁷ Cf. p. 29-31, e especialmente a nota 22.

Ademais, gostaríamos de finalizar compartilhando um fato inusitado. Poucos dias antes da entrega da versão final deste texto, abrimos um volume da Coleção Os Pensadores, que incluía escritos de Tomás de Aquino, Dante, Duns Scotus e Guilherme de Ockham e, a página aberta despretensiosamente, continha um texto da *Ordinatio* I, parte 1, qq. 1,2, sobre a existência de Deus, autoria de Duns Scotus. O conteúdo tratava exatamente de causas acidentalmente ordenadas e causas essencialmente ordenadas. Um texto ainda desconhecido por nós. Que o encontro inesperado com essa página possa servir de estímulo à continuidade desta pesquisa.

Referências

AERTSEN, Jan A. *A filosofia de Tomás de Aquino em seu contexto histórico*. In KRETZMANN, Norman. & STUMP, Eleonore. (Org.) *Tomás de Aquino*. Tradução de Andrey Ivanov. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p. 23-52.

AERTSEN, Jan A. *The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some coments*. In WISSINK, J. B. M. (org.) *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leinden, Holanda: E. J. Brill, 1990, p. 9-19.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2ª ed. Trad. de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 2ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 2005.

AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*. Vol. 9. Tradução de J. M. Costa Macedo. In *Medievalia Textos e Estudos*. Porto, Portugal: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Tradução de Luiz João Baraúna. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. *Física I – II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de ECHANDÍA. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. 2ª edição. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BASTOS, Davi Heckert. *O caráter filosófico do opúsculo “Sobre a eternidade do mundo” de Tomás de Aquino*. In Revista Filogênese. Vol. 13, 2020.

<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/o-carater-filosofico-do-opusculo-sobre-a-eternidade-do-mundo-de-tomas-de-aquino.pdf>

Acesso em 16/09/2023.

SÀÁGUA, João. Definições de falácia (p. 327), de falácia do equívoco (p. 332), de falácia da petição de princípio (p. 329) e falácia da composição (p. 331) In BRANQUINHO, João et al. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARVALHO, Mário Santiago de. *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*. Portugal: Fundação Calouste Gulbekian.

CRAIG, William Lane. O argumento cosmológico kalam científico. <http://www.reasonablefaith.org/portuguese/o-argumento-cosmologico-kalam-cient%C3%ADfico> Acesso em 17/09/2017.

CRAIG, William Lane. *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*. EUA: Wipf & Stock Pub, 2001.

CRAIG, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. EUA: Wipf & Stock Pub, 2000.

DALES, Richard C (org.). *Medieval discussions of the eternity of the world*. Vol. 18. Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1990.

DALES, Richard C & ARGERAMI, Omar. (orgs.). *Medieval latin texts of the eternity of the world*. Vol. 23. Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1991.

DALES, Richard C. *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1, (Jan. - Mar., 1988), pp. 27-45 Published by: University of Pennsylvania Press.

DE GUY, Hamelin. Artigo *Eternidade de Deus e Eternidade do Mundo*. In *Analytica Revista de Filosofia Tempo e Eternidade na Filosofia Medieval*. Vol. 7, nº 1, 2003.

DELLA GIUSTINA, Thais Del Rio. *O De Aeternitate Mundi, de Tomás de Aquino: alguns elementos para análise*. Resumo de apresentação oral. Evento Salão de Iniciação Científica (UFRGS, Porto Alegre, RS, 2004.) <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/60894>. Acesso em 07/09/2021.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. 1ª. ed. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GORDON, Timothy. *The cosmological argument for the existence of God: traditional arguments, criticisms, and new directions*. Kindle Version: Boise, Idaho, 2008.

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ciencia/ult306u445551.shtml> Acesso em 10 de março de 2009, às 12h11min.

HICK, John. *Filosofia da Religião*. Tradução de Therezinha Alvim Cannabrava. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino*. Trad. de Wanda de Figueiredo. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de Eduardo Brandão. 1ª. ed. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRIJS, F. J. A. De. *The theological character of Aquinas' De aeternitate mundi*. In WISSINK, J. B. M. (org.) *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leinden, Holanda: E. J. Brill, 1990, p. 1-8.

JEANRENAUD, Maria de Lourdes Rocha de Assis et al. *Sobre o infinito em Hilbert e a questão dos elementos ideais no programa de fundamentação da matemática*. <http://www.hcte.ufrj.br/downloads/sh/sh4/trabalhos/Maria%20de%20Lourdes.pdf> Acesso em 03/11/2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

KENNY, Anthony. *As ciências teóricas de Aristóteles*. <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/aristociencia.htm> Acesso em 02/02/2012.

KENNY, Anthony. *The five ways: St Thomas Aquina's proofs of God's existence*. In *Studies in ethics and the philosophy of religion*. Volume 5. London and New York: Routledge, 2003.

LANDIM, Raul. *Abstração e juízo: observações sobre as noções de ente e de ser em Tomás de Aquino*. In ÉVORA, Fátima et al. (Org.) *Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editoria, 2004.

MACEDO, J. M. Costa. *A propósito do opúsculo De eternitate mundi (Acerca da eternidade do Mundo) de S. Tomás de Aquino*. In AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*. Vol. 9. Tradução de J. M. Costa Macedo. In *Medievalia Textos e Estudos*. Porto, Portugal: Fundação Eng. António de Almeida, 1996).

MENEZES, Orlando Bastos de. *A origem dos seres vivos, à luz da evolução do pensamento humano. Da decadência da civilização grega, até o século XVII: o destronamento da teoria da geração espontânea*. In: *Sitientibus*, Feira de Santana, n.11, p.47-80, jan./jun. 1993. https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:OeQUcu_XSocJ:www2.uefs.br/sitientibus/pdf/11/a_origem_dos_seres_vivos.pdf+&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESjD1PXH1pe9QUtBTrJxPIFwFifdwsCBueX82volJPhOa-7icXpUDCYIoUn2TJdGpOPOJldZgyxI97SWROEff0imDlq2e9N5ZH6EE-_IwodgxIKVWAZqF8EFAKq540TFt7pyxDPo&sig=AHIEtBR1nsNh2HFqHGB0fL8rtzRUyo6B1g Acesso em 19/06/2012, às 19h26min.

MILLET, Louis. *Aristóteles*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MURCHO, Desidério. *O pequeno livro do filósofo*. Kindle, 2015.

OWENS, Joseph. *Aristóteles e Tomás de Aquino*. In KRETZMANN, Norman. & STUMP, Eleonore. (Org.) *Tomás de Aquino*. Tradução de Andrey Ivanov. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p. 53-76.

PAWL, Timothy J. *As cinco vias de Aquino*. In *Os 100 argumentos mais importantes da filosofia ocidental*. (Organização de Michael Bruce e Steven Barbone). Trad. De Ana Lucia da Rocha Franco. 1ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 26-36.

PEREIRA, Fábio Gai. *Sobre a criação do mundo: um estudo baseado em Tomás de Aquino e alguns dos seus pressupostos gregos*. Dissertação de mestrado (UFRGS, 2012). Orientação do Professor Dr. Alfredo Carlos Storck.

<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/61712/000865098.pdf?sequence=1>

Acesso em 21/09/2021.

PLATÃO. *Timeu*. 2ª ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Notas de Hildeberto BITAR. Coleção Amazônica/Série Farias Brito. Vol. XI. Belém: GEU, 1986.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. *Existência de Deus*. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica* (Editado por João Branquinho e Ricardo Santos). Lisboa, 2014.

RACHELS, James. *Problemas da Filosofia*. Tradução de Pedro Galvão. 2ª edição. Lisboa: Editora Gradiva, 2010.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. 10ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1997.

ROWE, William L. *Introdução à Filosofia da Religião*. Tradução de Vítor Guerreiro. Lisboa: Edição Babel, 2011.

ROWE, Willian L. *The cosmological argument*. New York: Fordham University Press, 1998.

RUSSELL, Bertrand. *Os Problemas da Filosofia*. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2013.

SANTOS, Marina dos. *A unidade da Metafísica de Aristóteles a partir das aporias do livro beta*. Tese de doutorado (UFRGS, 2011). Orientação do Professor Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/30572>. Acesso em 25/01/2023.

SCHMIDT, Ana Rieger. *O princípio sobre o qual não podemos nos enganar*. In STORCK, Alfredo & ZILLIG, Raphael (Org.). *Aristóteles: ensaios de ética e metafísica*. Porto Alegre: Editora Linus, 2011, p. 165-188).

SHIELDS, Christopher. *Aristotle*. Oxon: Routledge, 2007.

SIQUEIRA, Cassiano Medeiros. *Deus e o primeiro movente: uma análise lógica da primeira via de Tomás de Aquino*. Dissertação de mestrado (UFRGS, 2012). Orientação do Professor Dr. Fernando Pio de Almeida Fleck.

<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/71940/000880257.pdf?sequence=1> Acesso em 02/10/2013.

SMITH, Tyler. *The Infinite Hotel: William Lane Craig's Ingenious Argument for a Finite Universe*. <https://academic.logos.com/the-infinite-hotel-william-lane-craigs-ingenious-argument-for-a-finite-universe/> Acesso em 17/09/2017.

SPINELLI, Priscilla Tesc. *A Prudência da Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

SORABJI, Richard. *Time, Creation and The Continuum*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983.

STORCK, Alfredo Carlos. *Filosofia Medieval*. Coleção Passo-a-Passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1966.

SWEET, William (org). *Approaches to Metaphysics*. Studies in Philosophy and Religion. Volume 26. EUA: Kluwer Academic Publishers, 2005.

SWINBURNE, Richard. *Revelation: from Metaphor to Analogy*. Oxford University Press, 1992.

SWINBURNE, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press, 1998.

SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. 1ª edição. Brasília: Academia Monergista, 2015.

SWINBURNE, Richard. *Deus existe?* Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. 1ª edição. Brasília: Academia Monergista, 2015.

THIJSEN, J. M. M. H. *The response to Thomas Aquinas in the early fourteenth century: eternity and infinity in the works of Henry of Harclay, Thomas of Wilton and William of Alnwick O. F. M.* In WISSINK, J. B. M. (org.) *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1990, p. 82-100.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A universidade medieval*. 2ª edição revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, nº 111).

VAN STEENBERGHEN, Fernand. *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas D'Aquin*. Louvain-La-Neuve: Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.

VELDHUIJSEN, P. Van. *The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas*. In WISSINK, J. B. M. (org.) *The eternity of the world: in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*. Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1990, p. 20-38.

WAGNER, Thaiany Rafaela. *Tomás de Aquino e a Eternidade do Mundo*. Resumo de apresentação oral. Evento Salão de Iniciação Científica (UFRGS, Porto Alegre, RS, 2013.). <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/92378>. Acesso em 07/09/2021.

WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy: v. I. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2000.

WIPPEL, John F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Studies in philosophy and the history of philosophy; v. 10. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1984.